

Vectores

de Investigación

ISSN 1870-0128 VOL 7 N° 7

ISSN online 2255-3371

CIECAL

MONOGRAFÍA NO-VIOLENCIA

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

Política sin matar *No kill policy*

OSCAR USECHE ALDANA

Resistencias sociales y no-violencia

Social resistance and non-violence

Ma. ROSARIO GUERRA GONZÁLEZ

Relación entre teoría de la justicia

y acciones no-violentas *Relationship*

between theory of justice and non-

violent action

HILDA C. VARGAS CANCINO

Las tres esferas de la no-violencia

The three areas of non-violence

CARLOS E. MARTÍNEZ HINCAPIÉ

La cultura emergente de la

no-violencia *The emerging cultura*

of non-violence

JUAN MARIA PARENT JACQUEMIN

Derechos humanos, no-violencia,

comunidad *Human rights, non-*

violence, community

DIEGO CHECA HIDALGO

Intervenciones internacionales

ciudadanas *Civic international*

interventions

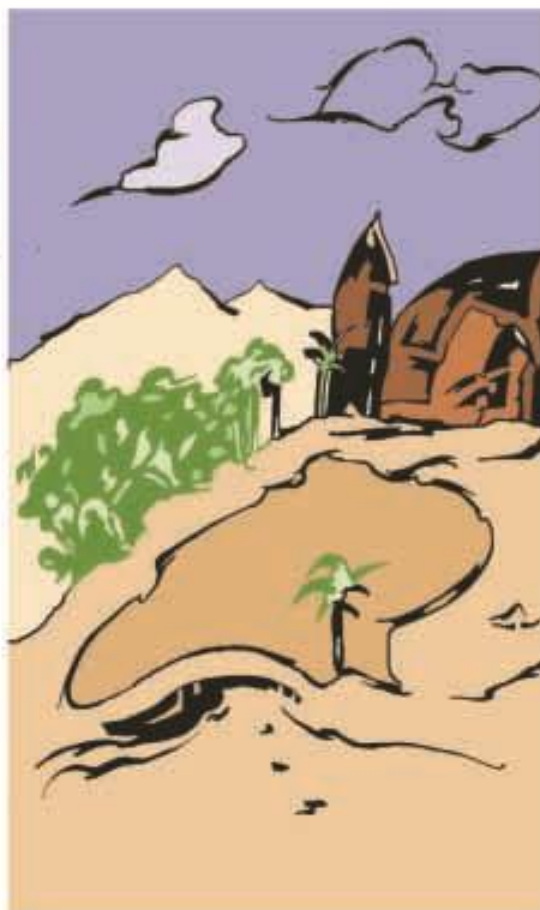
MARTHA E. GÓMEZ COLLADO

La no-violencia y los movimientos

sociales *Non-violence and social*

movements

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



Vectores

de Investigación

REVISTA MULTIDISCIPLINAR INDEXADA

Centro de Investigación Estudios Comparados de América Latina CIECAL

**INSTITUTO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS Y
ECONÓMICOS DE LA UNIVERSIDAD
CENTRO DE INTERNACIONAL DE ESTUDIOS E
INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
COMPLUTENSE DE MADRID**

rvi

Vol. 7 No. 7 *Segundo Semestre 2013*

Vectores

de Investigación

REVISTA MULTIDISCIPLINAR INDEXADA

EDITOR-DIRECTOR

DR. MIGUEL-HÉCTOR FERNÁNDEZ-CARRIÓN
*Director del Centro de Investigación Estudios
Comparados de América Latina*

CONSEJO EDITORIAL

DR. ENRIQUE DUSSEL
*Rector de la Universidad Metropolitana de la Ciudad de México,
UNAM, UAM Unidad Iztapalapa, México, SNI III*

DR. ANTONIO GARCÍA ZENTENO
Instituto de Ciencias Nucleares, UNAM, México, SNI II

DR. HÉCTOR DÍAZ ZERMEÑO
Escuela de Estudios Profesionales Acatlán, UNAM, México, SNI II

DR. DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ
El Colegio Mexiquense, SNI II

DR. JAVIER LIDENBOIM
Universidad de Buenos Aires, Argentina

DRA. CONCEPCIÓN NAVARRO AZCUE
Universidad Complutense de Madrid, España

DR. ALFONSO GALINDO LUCAS
Universidad de Cádiz, España

DRA. CONSUELO ASCANIO RODRÍGUEZ
Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela

COMITÉ COLABORADOR

DRA. ISABEL SANZ VILLARROYA
Universidad de Zaragoza, España

DR. PABLO LORENZANO
Universidad Nacional de Quilmes, Argentina

COMITÉ EMÉRITO

+ DR. RUBÉN H. ZORRILLA
Universidad de Buenos Aires, Argentina

+ DR. CIRO F. CARDOSSO
Universidade Federal do Fulmínense, Brasil

La **Revista Vectores de Investigación** es editada por el Centro de Investigación Estudios Comparados de América Latina conjuntamente con el Instituto de Estudios Históricos y Económicos y Centro de Investigaciones Científicas, con sede académica en la Universidad Complutense de Madrid y con la colaboración del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada.

Los manuscritos propuestos para su publicación en esta Revista deberán ser inéditos o contar con cambios sustanciales y no haber sido sometidos a consideración a otras revistas al mismo tiempo. Los manuscritos son analizados para su selección por dos lectores anónimos y a su aceptación los derechos de reproducción se transfieren a la Revista.

Podrá reproducirse parcialmente los textos publicados en *Vectores de Investigación* indicando el nombre del autor y el lugar de procedencia del artículo.

PRODUCCIÓN EDITORIAL

Diseño, maquetación, cubierta H Carrión

Traducción (los autores)

Correcciones Lic. Leticia Villamar López

REVISTA VECTORES DE INVESTIGACIÓN INDEXADA

LATINDEX <http://www.latindex.unam.mx/buscador/ficRev.html?opcion=2&folio=21921>

CLASE http://clase.unam.mx/F?func=find-b-0&local_base=cla01
http://132.248.9.1:8991/F/NXG8J4HEMU5RFHV1QLQ63968S311X7FHS24LCX5PUSTSM1GJQQ-20401?func=find-b&request=Vectores+de+Investigaci%C3%B3n&find_code=WRE&adjacent=N&local_base=CLA01&x=48&y=20&filter_code_1=WLN&filter_request_1=&filter_code_2=WYR&filter_request_2=&filter_code_3=WYR&filter_request_3=

DIALNET <http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=21282>

CRUE Red de Bibliotecas Universitarias

<http://rebiun.absysnet.com/cgi-bin/abnetop/O7878/ID1f8e203a?ACC=161>

RIRCvC Red Iberoamericana de Revistas de Comunicación y Cultura
<https://www.facebook.com/RIRCYC>

REDIAL Red Europea de Información y Documentación sobre América Latina.

CEISAL Consejo Europeo de Investigaciones Sociales de América Latina <http://www.red-redial.net/revista-vectores,de,investigacion-389.html>

Índice

Introducción a la paz	7
Fernández-Carrión	
Introducción a la no-violencia	12
Mario López Martínez	
MONOGRÁFICO NO-VIOLENCIA	
Mario López Martínez	23
<i>Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, España</i>	
Política sin matar. Los métodos de la acción no-violenta	
No kill policy. The methods of non-violent action	
Oscar Useche Aldana	75
<i>Director del Centro de Estudios e Investigaciones Humanas y Sociales (CEIHS), Universidad Uniminuto, Bogotá, Colombia</i>	
Resistencias sociales y no-violencia. Aportes para una interpretación desde la micropolítica del acontecimiento	
Social resistance and non-violence. Interpretation for contributions from the event micropolitics	
María del Rosario Guerra González	103
<i>Directora del Centro de Ética y Responsabilidad Social del Instituto de Estudios sobre la Universidad, Universidad Autónoma del Estado de México</i>	
Relación entre teoría de la justicia y acciones no-violentas	
Relationship between theory of justice and non-violent action	
Hilda C. Vargas Cancino	119
<i>Instituto de Estudios sobre la Universidad, Universidad Autónoma del Estado de México</i>	
Las tres esferas de la no-violencia: <i>Ahimsa</i> , el decrecimiento y el encuentro interior	
The three areas of non-violence: <i>Ahimsa</i> , the decrease and inner self encounter	
Carlos Eduardo Martínez Hincapié	139
<i>Centro de Pensamiento en Paz y Ciudadanía, Universidad Uniminuto, Bogotá, Colombia</i>	

La cultura emergente de la no-violencia y la crisis
de la civilización

The emerging culture of non-violence and the crisis
of civilization

Juan María Parent Jacquemin

161

*Fundador del Centro de Estudios sobre la Universidad,
Universidad Autónoma del Estado de México*

Derechos humanos, no-violencia, comunidad
Human rights, non-violence, community

Diego Checa Hidalgo

167

*Centre for Peace and Reconciliation Studies, Coventry
University, Gran Bretaña*

Intervenciones internacionales ciudadanas. Acciones
no-violentas para la transformación de conflictos
Civic international interventions. Non-violent action
for conflict transformation

Martha Esthela Gómez Collado

187

*Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad
Autónoma del Estado de México*

La no-violencia y los movimientos sociales. Percepción
de los estudiantes de la UAEMex

Non-violence and social movements: Perception of students
UAEMex

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

209

CURRICULUM DE LOS AUTORES

218

NORMAS DE PUBLICACIÓN

226

INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

228

Introducción a la paz y no-violencia



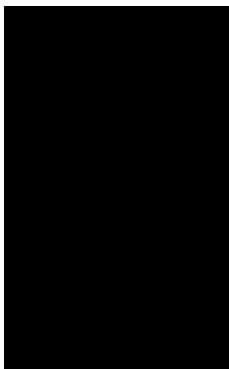
**Miguel-Héctor
Fernández-
Carrión**
Editor-Director
*Revista Vectores
de Investigación*

NO-VIOLENCIA, CONFLICTO, GUERRA Y PAZ

Introducción al monográfico No-violencia

La revista *Vectores de Investigación* 7 presenta un número monográfico sobre No-violencia, elaborado principalmente desde la perspectiva de la política y la filosofía, la cual alude a la actitud pacífica que han adquirido gran parte de los movimientos de protesta en el mundo actual.

El monográfico consta de los trabajos propuestos por los profesores Mario López Martínez, del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, España, sobre la “Política sin matar. Los métodos de la acción no-violenta”; Oscar Useche Aldana, director del Centro de Estudios en Investigaciones Humanas y Sociales (CEIHS) de Uniminuto, Bogotá, Colombia, con “Resistencias sociales no-violentas. Aportes para una interpretación desde la micropolítica del acontecimiento”;



María del Rosario Guerra González, directora del Centro de Ética y Responsabilidad Social (CERES) del Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU) de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex), con “Relación entre teoría de la justicia y acciones no violentas”; Hilda C. Vargas Cancino, responsable del Programa de Estudio, Promoción y Divulgación de la no-violencia” del IESU de la UAEMex, con “Las tres esferas de la no-violencia: *Ahimsa*, el decrecimiento y el encuentro interior”; Carlos Eduardo Martínez Hincapié, del Centro de Pensamiento en Paz y Ciudadanía, de Uniminuto, Bogotá, Colombia, con “La cultura emergente de la no-violencia y la crisis de civilización”; Juan María Parent Jacquemin primer coordinador del Centro de Estudios sobre la Universidad (CEU), centro que posteriormente se transforma en el IESU de la UAEMex, con “Derechos humanos, no-violencia, comu-

10 —————
nidad”; Diego Checa Hidalgo del Centre for Peace and Reconciliation Studie del Coventry University de Gran Bretaña, con las “Intervenciones internacionales ciudadanas: Acciones no-violentas para la transformación de conflictos”, y Martha Esthela Gómez Collado, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UAE-Mex, “La no-violencia y los movimientos sociales...”.

La revista *Vectores de Investigación* está actualmente indexada en México, España y Argentina, en las prestigiosas bases de Latindex, Clase y Dialnet, y desde el número anterior está en proceso de ser reconocida en la patria de uno de los padres de la no-violencia activa, Gandhi, en la India.

INTRODUCTION TO PEACE AND NON-VIOLENCE: NON-VIOLENCE, CONFLICT , WAR AND PEACE

The journal *Vectores de Investigación* number 7, has a monographic on Nonviolence, drawn mainly from a political and philosophical perspective, which refers to the peaceful attitude which has acquired much of the protest movements in the world today.

The monograph consists of work proposed by the teachers Mario López Martínez, Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, on " Politics without killing: the methods of non-violent action"; Useche Oscar Aldana, director of the Centro de Estudios en Investigaciones Humanas y Sociales (CEIHS) of Uniminuto, Bogota, Colombia, with " non-violent social Resistance..."; María del Rosario Guerra González , director of the Centro de Ética y Responsabilidad Social (CERES) of the Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU) with Relationship between theory of justice and non-violent actions"; Hilda C. Cancino Vargas, head of the Program of Study, Dissemination and promotion of non-violence" of the UAEMex IESU, with "The three areas of non-violence..."; Carlos Eduardo Martínez emphasized the Centro de Pensamiento en Paz y Ciudadanía, of Uniminuto, Bogotá, Colombia, with "emerging culture of non-violence and the crisis of civilization", John Mary Parent Jacquemin IESU founder of UAEMex with "Human rights, non-violence, community " ; Diego Czech Hidalgo the Centre for Peace and Reconciliation Studie of Conventry University in Britain, with " international citizens spoke..." and Martha Esthela Gómez Collado , Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UAEMex, "Non-violence and movements social...".

The magazine *Vectores de Investigación* is currently indexed in Mexico, Spain and Argentina, in the prestigious freely Latrine, Class and Dialnet, and since the previous issue, it's in the process of being integrated into the home of a parent of active nonviolence in Gandhi, India.

Introducción a la no-violencia

12



**Mario López
Martínez**
*Instituto
de la Paz y los
Conflictos,
Universidad
de Granada,
España*



LOS CAMINOS DE LA NO-VIOLENCIA

No resulta habitual que una revista de cuestiones académico-científicas-universitarias dedique muchos artículos a cuestiones relacionadas con la cultura de la no-violencia y, mucho menos, un número monográfico a este tema. Y, sin embargo, a pesar de que son sólo las revistas muy especializadas las que se dedican a la no-violencia dentro del campo más amplio de los Estudios para la paz (Peace Studies and Peace Research), tales como: 'Peace and Change' (A Journal of Peace Research), 'The Journal of Conflict Resolution', 'The International Journal of Peace Studies', 'Journal of Peace Research', la 'Revista de paz y conflictos', etc., la cuestión de la cultura de la no-violencia está de plena actualidad por diversos motivos.

¿Por qué está de actualidad la no-violencia? A partir de 1986, con la caída de la dictadura del abogado Ferdinand Marcos en Filipinas se comenzó a difundir, en las Ciencias Sociales, el concepto de "people power" (poder popular, poder no-violento), también desde 1968 la literatura sobre las revoluciones dio un viraje importante, se comenzaron a considerar que las revoluciones ni estaban necesariamente asociadas al uso masivo de la violencia, ni eran sólo cambios políticos, sino culturales y sociales (contraculturales) y, de manera más reciente, tras la caída del Muro de Berlín (seguida de la pléyade de *Revoluciones de colores*) y las más cercanas derrotas de los regímenes autoritarios árabes en 2011 ("primaveras árabes") se ha revitalizado el concepto de resistencia civil no-violenta; asimismo, los denominados nuevos movimientos sociales se inspiraban en formas de movilización y de lucha propias de las técnicas de presión y protesta no-violentas, restando al poder político –aunque éste fuese constituido por democracias liberales– con el desarrollo de acciones colectivas masivas que tensionaban el orden jurídico-político a través del uso de la desobediencia civil, boicots, campañas y formas de vida alternati-

vas a la manera capitalista de reproducción social.

¿Son suficientes todos estos procesos para señalar que estamos ante nuevos retos para las ciencias sociales? No olvidemos que éstas tratan de establecer, por lo general, a través del estudio y análisis empírico de procesos y dinámicas sociales, cuáles son las leyes generales del comportamiento social humano, por dónde se encaminan los espacios de socialización política, de transformación y cambio social. Han sido muchísimos los escenarios que se han abierto, haciendo temblar las posiciones más asentadas del establecimiento político y académico, especialmente de todo aquel que se gestionó y desarrollo durante el denominado período de la guerra fría (la “realpolitik”). La falta de previsión sobre el final de ésta, los procesos populares de toma del poder, la creación de redes de protesta a nivel global, el uso de las nuevas tecnologías de la información (TIC) para fortalecer el efecto llamada y la dimensión política de la crítica han sido sólo algunos de los efectos no esperados por los constructores del capitalismo-globalización. La capacidad del capitalismo para llegar a más lugares del Planeta y por tratar de someter y colonizar más espacios y pueblos con la economía de mercado ha sido contrarrestada más allá de lo previsible. Lo previsible era el “fin de la historia” (Fukuyama dixit), sin embargo, este período no ha hecho sino iniciar “otra” historia que parecía olvidada: la capacidad humana para la resistencia, la indolidad y la rebeldía.

No se puede decir, no obstante, que estemos ante un nuevo paradigma o, mejor, cambio de paradigma, entendiendo por éste, un cambio del eje de coordenadas (puntos de vista, parámetros de explicación, variables de sentido), de modelo, de epistemología y de praxis. No basta con que quienes escriben esto (este dossier para esta revista) se lo crean, hace falta un consenso en la comunidad científica e intelectual y su reflejo e irradiación desde el común de las gentes. Una parte muy importante de la ciudadanía conoce y reconoce, en la praxis, su propio ejercicio del poder (*empowerment*) que va más allá de lo instituido, una actuación que los científicos sociales denominamos de muchas maneras (resistencia, desobediencia, etc.) pero que se está acomodando a la etiqueta conceptual “no-violencia” (hubiera sido más apropiado haberle llamado como quiso Gandhi, *satyagraha*, pero el imperialismo lingüístico hace de las suyas). Una etiqueta que engloba muchísimas cosas que implican una apuesta vital por la vida, un reconocimiento consciente de la crisis que vivimos y un deseo de poner en

14 — marcha otros mundos posibles. Es por ello que podemos llamarle “cultura de la no-violencia”, a la que va aparejada una cosmovisión, una construcción del conocimiento, unas formas de experimentación-vivencia, de relaciones humanas, de ontología y antropología del ser humano, etc., que poco tienen que ver con las muchas cosas indeseables, injustas y negativas que vemos día a día en nuestro mundo. Pero no se trata de algo utópico (un no-lugar), de algo que podrá suceder, de un conjunto de buenos deseos, sino muy al contrario, de muchas cosas que ya están sucediendo, no hablamos del futuro, sino de un reciente pasado y de un presente que pugna por interpretar y hacer las cosas de manera alternativa, humanizada y espiritualmente más profundas.

Sí, este es parte del reto, ¿cómo hacer una ciencia política menos violenta? ¿Cómo tornar muchos de nuestros procesos educativos, culturales, formativos, productivos y reproductivos no sólo menos violentos sino, sencillamente, ‘noviolentos’? ¿Cómo podríamos poner las bases para la construcción de una sociedad no-violenta (no se trata de una sociedad sin violencia absoluta, esto tal vez sea una entelequia), esto es, una sociedad —como han señalado Norberto Bobbio, Hanna Arendt, Johan Galtung, Adam Curle, Aldo Capitini, entre otros— que defienda la vida, que ame las cosas sencillas, que ponga al ser humano por encima de la producción-consumo, que viva en consonancia con la Naturaleza a la que pertenecemos por derecho cósmico? Una sociedad no-violenta significa, sobre todo, poner las bases del amplio y plural significado de la no-violencia, no sólo reducir al máximo las formas de violencia directa (con más garantías del derecho a vivir dignamente), cultural (realzar el encuentro en la diversidad y la diferencia), y estructural (fijar y desarrollar los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales), sino más bienestar de todos, más necesidades humanas cubiertas, más “economía descalza” (Max-Neef dixit), más alegría y comunidad.

Ojalá que el lector o lectora de esta revista sienta que este monográfico ofrece unos primeros pasos para entender este anhelo complejo pero no irrealizable o, mejor, irrenunciable en estos tiempos que nos advierten de una crisis, no coyuntural y cíclica, sino civilizatoria. Sirvan las siguientes páginas como abre bocas para que se puedan leer los artículos que, de manera amigable, les hemos presentado. Es una aventura cordial sobre los caminos de la no-violencia:

En nuestro artículo **“Política sin matar. Los métodos de la acción**

no-violenta”, hemos querido reflejar la importancia que tiene, en la no-violencia, la relación entre los medios y los fines. Aunque no es un artículo sobre las posibles discusiones funcionalistas, pragmáticas y éticas sobre el particular sino el mantener la alerta sobre la confusión que suele haber en la comunidad científica al identificar los métodos no-violentos con muchos otros que, en realidad, no lo son del todo (por ejemplo los métodos democráticos institucionalizados —elecciones, otras consultas, el parlamento, etc., los métodos alternativos de solución de conflictos—negociación, mediación, arbitraje, etc., los cuales unos y otros pueden pertenecer a un género más general de métodos de actuación en los que se pretende reducir el sufrimiento humano pero aún pertenecerían a una política de “do not harm” no hacer daño al intervenir). En “Política sin matar” se está evidenciando un primer problema: que el término política puede ser usado para salvar o matar vidas o que muchos métodos en los que no existe como resultado víctimas o personas perjudicadas se pueden identificar con la no-violencia. Y la no-violencia es mucho más que eso, implica un compromiso y una militancia en medio de situaciones injustas, violentas, complicadas y con múltiples dilemas morales, no es verdaderamente una fiesta, sino una pelea, una lucha, una predisposición a hacer el bien, respetando la vida de los injustos pero implacables con la injusticia. Además, dentro de la no-violencia, más allá de la clasificación sobre si es activa o pasiva (un debate en fase de extinción), dilucidamos el problema que aprendí de mi maestro, el profesor de ética de la Universidad de Estocolmo, Giuliano Pontara, al diferenciar entre no-violencia genérica (donde lo que interesa son los métodos no-violentos, lo que Gandhi denominó la “no-violencia del débil”) y la no-violencia específica (donde además de los medios se pretende un fin justo, más humano y armonioso, la “no-violencia del fuerte”). Nuestro artículo lejos de querer convertirse en un catecismo conceptual pretende volver a abrir ciertos debates que se cerraron antes de la cuenta, además de presentar, también, la complementariedad de dos gigantes de la no-violencia: Gene Sharp, el politólogo y Gandhi el coherente. ML

“Resistencias sociales y no-violencia. Aportes para una interpretación desde la micropolítica del acontecimiento”, del profesor Oscar Useche Aldana, director del Centro de Investigaciones Humanas y Sociales de la Universidad Minuto de Dios de Colombia, trata el tema de la no-violencia desde las resistencias, advirtiendo desde el principio que resistir no es sólo negarse a aceptar o hacer

16 algo, sino proponer en claves distintas otro modelo, otro esfuerzo, otro mundo. Esto ya resulta interesante porque pareciera que resistirse es dejar que otros propongan y tomen la iniciativa, sin embargo, el concepto de “resistencia” es muchísimo más. Lo que nos viene a decir el profesor Useche es que existe una larga y vasta tradición histórica de resistencia a los poderes establecidos (estos pueden ser el estado, la iglesia, el ejército, la ciencia, etc.), que se ordena en cómo se han desarrollado, en términos de disputa y lucha, la visibilidad y legitimación de los ‘saberes sometidos’, locales y dispersos frente a una verdad institucionalizada y jerarquizante. Un ejemplo sería en los términos en los que esta revista, con este número monográfico sobre “no-violencia”, se muestra al público universitario y científico advirtiendo que no quiere que se vea como un saber periférico, débil y sometido, sino empoderado y autogestionario. Desde la genealogía, en términos foucaultianos, se examina estos discursos rebeldes y contestatarios de la mano de Deleuze, Pontara, entre otros. Haciendo énfasis en que Gandhi ya tuvo una enorme intuición respecto a estos saberes ancestrales. Asimismo, se demuestra a través de la “micropolítica de los acontecimientos resistentes” de qué manera los múltiples encuentros, coincidencias y polifonías que se dan en nuestro mundo andan en busca de sentido mucho más allá de lo instituido. La no-violencia es o, al menos, se muestra, en muchas ocasiones, como un acontecimiento: es única, desconcierta, no parece que tenga reglas, no se ajusta a un guión previo, surge de la fantasía y de la diversidad, se encuentra en los débiles y sin poder, paradójicamente, ofreciéndoles una fortaleza insospechada precisamente porque implica otra manera de concebir el poder. Una vez más, esa fuerza, es la fuerza de la afirmación de la vida que discurre a borbotones y a dentelladas no-violentas. ML

En “**Relación entre teoría de la justicia y acciones no-violentas**” la profesora María del Rosario Guerra González, directora del Centro de Ética y Responsabilidad Social (CERES) del Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU) de la UAEMex, propone una relación entre no-violencia y justicia, para ello fundamenta su trabajo en la teoría de la justicia establecida por John Rawls, quien -según la autora- “es ampliamente criticado y poco leído con puntualidad; es difícil rechazar su liberalismo y con este punto de partida evitar un análisis cuidadoso de su teoría”. Esto sucede por ejemplo cuando no se entiende su criterio de que “las bases sociales del respeto a sí mismo” es el bien más importante a defender. De igual forma ocurre con su postura sobre las estrategias para la resistencia no

violenta, y para su comprensión la doctora Rosario Guerra elabora este extenso trabajo documentado y próximo a la realidad social en la cual se encuentra inmersa. Rawls propone en el estudio de la justicia la diferenciación que se puede dar en su aplicación de ésta en las instituciones y en los ciudadanos, para que estas primeras sean respetadas por los segundos deben ser instituciones justas. En el proceso de refuerzo de las instituciones justas Rawls defiende la acción que pueden ejercer los ciudadanos sobre éstas fuera de la desobediencia civil, sin recurrir a preceptos religiosos o morales. Desde siempre, pero si se quiere recurrir a la literatura de la no-violencia, a partir del escrito de Henry David Thoreau de *Desobediencia civil*, de 1849 en adelante la crítica a las instituciones públicas ha provocado innumerables situaciones de desobediencia civil en el mundo, que perduran hasta la actualidad. FC

“Las tres esferas de la no-violencia: Ahimsa, decrecimiento y encuentro interior”, de la profesora Hilda C. Vargas Cancino, doctora en Ética y adscrita al Instituto de Estudios sobre la Universidad de la UAEMex, desarrolla algunas de las ideas que viene investigando y que le preocupan no sólo como docente sino como apasionada por la vida y por el crecimiento espiritual. A través de tres conceptos claves de la filosofía gandhiana: *ahimsa*, *swadeshi* y *niyama*, respectivamente, no-violencia, autosuficiencia y autopurificación, la doctora Vargas logra captar desde un primer momento la atención del lector, con citas muy sugerentes, con párrafos cargados de sentimiento y convencimiento sobre lo que se escribe. Ella es un fiel reflejo de lo que debe ser la investigación para la paz, no sólo exégesis y heurística, sino también exposición de valores y virtudes para mejorar y humanizar no sólo el conocimiento sino la acción social-académica. Desarrolla el complejo significado de *ahimsa*, un precepto ético muy exigente de la religión *jainista* y, presente también, en el budismo y el hinduismo. Lo interesante de Gandhi fue saber trasladar este valor ético al campo de la política. Recordemos que Gandhi fue coetáneo de otros líderes mundiales como Stalin, Hitler, Mussolini o Churchill, los cuales fundamentaron su política en el uso de la violencia. Como dijera George Orwell, poco amigo de M. Gandhi, el líder indio supo bajar al infierno de la política pero no dejándose contaminar por ella y dejando, siempre, un aire limpio e incorrupto. Además, *ahimsa*, como se podrá descubrir leyendo a la profesora Vargas, no se puede entender como un concepto más sino como la piedra angular de toda la arquitectura ético-política gandhiana, la cual junto a *satyagraha* conforman la

dimensión más política de Mohandas. Asimismo, Gandhi fue un experimentador nato en el campo de la dietética, la medicina, la artesanía, etc.; y, como buen indio, llevó la *niyama* (autopurificación) hasta grados incomprensibles para nuestro mundo Occidental, la practicó en el ayuno, la meditación, la purificación (entre ellas la abstinencia sexual), la simplicidad voluntaria, el vegetarianismo, etc. Su vestimenta (forma de vida), su manera de pensar (epistemología) y su acción (política) no eran ruedas sueltas sino la consumación de una coherencia que, aunque él siempre se apresuraba en negar, resultaría difícilísima de imitar. Finalmente, se abordan en la tercera parte la cuestión pertinente de la autosustentabilidad, *swadeshi* gandhiano, en un mundo de profundas violencias estructurales o sistémicas asociadas a la forma de producción y consumo capitalistas. Aquí Gandhi fue, también, un pionero al que el tiempo ha dado la razón. Mohandas influido por John Ruskin, *Unto this last*, formuló la urdimbre de lo que hoy día denominamos la economía del decrecimiento (Latouche), la economía descalza (Max-Neef), la economía moral (E.P. Thomson), entre otros muchos conceptos asociados: economía ecológica, ecología de los pobres, economía de comunión, etc. Otra vez, la profesora Hilda Vargas nos incorpora a un viaje al interior de nuestras conciencias, conmoviéndonos y persuadiéndonos. Evidentemente, el interesante artículo de la doctora Vargas Cancino no puede dejar indiferentes a quienes lo lean, porque nos emociona en lo más íntimo del ser humano, así como en la parte alícuota que cada uno tenemos de toda la Humanidad-Gaia. ML

“La cultura emergente de la no-violencia y la crisis de civilización”, del politólogo de la Universidad de Los Andes, Carlos Eduardo Martínez Hincapié, y actual director de la Escuela de Paz de la Universidad Minuto de Dios de Bogotá (Colombia) nos adentra en el meollo y sentido que la no-violencia tiene en nuestro mundo actual, no el de ser una tabla salvadora o una nueva religión a la que acogerse muchos afligidos y engañados, sino un nuevo paradigma de interpretación, intervención y revitalización de la vida. El profesor Martínez comienza por analizar aquellos elementos de la cultura hegemónica que amenazan la vida (la amenaza nuclear y la ruptura de los equilibrios ecológicos, la crisis de la obediencia ciega, entre otros) y a desarrollar sus alternativas posibles a través de la creatividad, los nuevos imaginarios colectivos, la apuesta por la vida, el pacifismo y, en definitiva, una honda cultura de la no-violencia. Es un cambio, siguiendo su metáfora del cuenco y lo que éste contiene, del recipiente porque si este es cambiado cambiará

la forma que otorga a su contenido. Al igual que un cuenco el cambio revolucionario es la no-violencia y no una violencia mayor, superior, buena frente a las pequeñas violencia inferiores y malas. Finalmente, señalar al lector o lectora que este trabajo es una muy reducida pero brillante síntesis de un trabajo mayor: su tesis doctoral que ha visto, recientemente, la luz en letra impresa (*De nuevo la vida. El poder de la No-violencia y las transformaciones culturales*, en 2012, en Bogotá). ML

“Derechos humanos, no-violencia, comunidad”, del profesor Juan María Parent Jacquemin, de la UAEMex es una valiosa síntesis de una persona que lleva más de 40 años en el proceso educativo universitario, un hombre de un compromiso incuestionable. El profesor Parent plantea que la cultura de los derechos humanos está viva porque se fija en las instituciones, crece por la lucha de muchos valiosos líderes y es mantenida como una llama de esperanza por miles de activistas “sin nombre”. Es 1948, la Declaración de los Derechos Humanos, el punto de partida contemporáneo de una larga lucha en donde no sólo se ha sellado cuáles son los derechos sino, también, en qué consiste “ser humano” (esto en la práctica significa frenar las enfermedades heredadas de épocas pretéritas: racismo, xenofobia, desigualdad de género, etc.). Le sigue la no-violencia con Gandhi, Luther King y Lanza del Vasto entre otros miles, que son una auténtica humanidad viviendo otra forma de humanidad, otras personas, otra comunidad, no ángeles, sino humanos para los humanos, compasivos, respetuosos, valientes, hermanos. De ahí que Lanza del Vasto hablara, en sus escritos, de “El Arca tenía por vela una viña”, ese Arca de la No-violencia es como lo fue el Arca de Noé, la creadora de una nueva humanidad-Naturaleza, una nueva “Creación”. Es, evidentemente, un mensaje cargado de metáforas, es una navegación en un arca que busca un mejor presente y porvenir, es una nueva oportunidad. Como señala el profesor Parent: “El trayecto es largo, más no imposible o muy difícil. Una voluntad ilustrada y apoyada en la vida común da resultados de bien que es lo que buscamos en las elecciones que hacemos para nuestra realización”. ML

“Intervenciones internacionales ciudadanas. Acciones no-violentas para la transformación de conflictos”, del investigador Diego Checa Hidalgo, formado en la Universidad de Granada (España) y con actual destino en el Centre for Peace and Reconciliation Studies (Coventry University, en Inglaterra), nos ofrece una interesante síntesis de su trabajo mayor, su tesis doctoral, sobre

este importante tema de las relaciones internacionales: la sociedad civil organizada y comprometida gestionando, con sus intervenciones, los conflictos que, por lo general, son provocados por intereses estatales, de compañías privadas y de señores de la guerra. Checa Hidalgo enfatiza que el origen histórico de estas intervenciones internacionales no-violentas tiene su origen, como tantas cosas en el campo de la no-violencia, en Gandhi y su idea del *Shanti Sena* o ejército de paz. ¿Qué sucedería si cuando estalla o está a punto de estallar un conflicto con tendencia a derivar en formas de violencia directa (violación de derechos humanos) fuese neutralizado por un ejército constituido por gente desarmada dispuesta a favorecer y gestionar una interposición, mediación y protección? Este es precisamente la experiencia del trabajo en terreno de *Peace Brigades International*, *Witness for Peace*, *Christian Peacemaker Teams* y *Pastors for Peace*, entre otras muchas. El profesor Checa nos viene a decir que, por muy pequeño que se pueda juzgar esta labor y por muy pequeño que pueda parecer el impacto de estos encorajados y valientes defensores de derechos humanos puedan parecer, sin ellos y ellas el mundo sería peor, más oscuro, menos humano. No es una celebración de un cambio sino el apunte hacia dónde va dirigiéndose lo que hemos venido llamado el “paradigma noviolento”. ML

“La no-violencia y los movimientos sociales. Percepción de los estudiantes de la UAEMéx”, de la politóloga y pedagoga de la UAEMex, Martha Esthela Gómez Collado, aborda primero una serie de conceptos claves para su investigación y su aportación académica, tales como no-violencia, cultura de paz, pacifismo y movimientos sociales. Estos elementos son claves en el instrumento usado que es una encuesta realizada, en noviembre de 2012, entre los estudiantes de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales que abarcó a más del 40 % de los mismos (de un total de 899 individuos), de las que el 53 % eran féminas. La encuesta arroja datos muy interesantes y se pueden apreciar rasgos similares entre los estudiantes toluquenses con respecto a otros estudiantes del mundo occidental de pertenencia en estos principios del siglo XXI: mayoritariamente se ven abrigados por su identidad de edad (jóvenes), más de la mitad se sienten atraídos a participar en los *nuevos* movimientos sociales (por interés propio e ideológico) pero no lo suelen hacer porque también temen, casi un tercio, ser represaliados, a pesar de que estiman que dentro de un movimiento social existe libertad de expresión (así lo afirman dos tercios de los encuestados). De mucho interés para la comparación de actitudes

es en qué lugar o movimiento social se ubicarían los encuestados: un tercio lo haría en un movimiento estudiantil (por ejemplo 'yo soy 132'), casi similar porcentaje en un movimiento por la paz, pero sólo un 6,5% lo harían en el feminismo: asignatura pendiente en México si quiere una auténtica transformación cultural y social (probablemente aún se sigue confundiendo feminismo como contrario al machismo). Y, aunque los encuestados opinan que los movimientos sociales representan, muy bien, las demandas sociales (más del 50 %) y que son necesarios (casi el 70 %), más de dos tercios, sencillamente, no están dispuestos a participar en ellos, a pesar de que casi el 80 por ciento se consideran de clase media y media-baja, es decir, los segmentos sociales más activos en términos de participación política. Asimismo, como jóvenes alfabetizados en las nuevas tecnologías de la información y comunicación (TIC) suelen participar y recolectar información a través de TV, facebook, twitter, youtube, etc.; confiando el 90 % en que las redes sociales son las auténticas fontanas de información, lo que les ayuda, asimismo, a participar de una manera menos vinculante pero, también, menos peligrosa. En definitiva, el trabajo de la profesora Gómez Collado nos ofrece un retrato muy interesante, a través de la encuesta, de la nueva juventud mexiquense, claramente globalizada, tal vez más conservadora que sus padres o abuelos del 68, pero con nuevos horizontes de compromiso, abstemios de la política oficial pero más conscientes de que los cambios han de venir por una vía menos violenta y de mayor consenso social. ML

MONOGRAFÍA NO-VIOLENCIA

23

**Mario López
Martínez**

*Instituto
de la Paz y los
Conflictos,
Universidad
de Granada,
España*

*Palabras claves:
Poder social,
no-violencia,
democracia,
violencia,
Ciencia Política*

*Key Words:
Social Power,
non-violence,
democracy,
violence,
Political Science*

Política sin matar. Los métodos de la acción no-violenta

**NO KILL POLICY. THE METHODS
OF NON-VIOLENT ACTION**

ENVIADO 26-6-2013 **REVISADO** 26-8-2013
ACEPTADO 30-8-2013

RESUMEN Este artículo pretende definir, delimitar y detallar cuáles son los métodos de acción no-violenta; en principio distinguiéndolos de aquellos otros que podrían ser catalogados como medios de lucha armada y violenta o métodos crueles, inhumanos y degradantes (los cuales causan daño, sufrimiento y muerte), pero,

también, diferenciándolas de otros procedimientos democráticos y medios alternativos de solución de conflictos, con los que la no-violencia suele ser confundida. Más adelante explicamos cómo surgió el arte de la resistencia no-violenta y cómo existe una vasta historia tras ella, así como cuáles son las principales escuelas de pensamiento sobre el tema de los métodos no-violentos: el sistema *satyagraha* de Gandhi y la teoría de la acción política de Gene Sharp. La primera se fundamenta no sólo en varias décadas de lucha y práctica sino en una visión integral de los conflictos, en la importancia de los procesos y en la opción por la “conversión” del adversario. La escuela de Sharp, profundamente enraizada en el trabajo académico, considera a la no-violencia como una ciencia (de lo social), cuyo valor está en su enseñanza técnica, metodológica y sistemática, que permite elaborar hipótesis, deducir princi-

24 pios, desarrollar razonamientos o experimentar sus límites. Sharp estaba preocupado por encontrar un método eficaz de ejercicio del poder, más allá del bien y del mal, más allá de la ética, una teoría del poder no-violento que conmovió algunos de los cimientos más sólidos de la ciencia política clásica.

ABSTRACT This article aims to define, refine and detail what methods of non-violent action are, in principle distinguishing those that could be classified as armed and violent means of struggle or cruel, inhuman and degrading methods (which cause injury, suffering and death), but also trying to differentiate them from other democratic procedures and alternative means of conflict resolution, with that non-violence is often confused. Later we explain how the art of non-violent resistance and how there arose a vast history behind it, and what the major schools of thought on the subject of non-violent methods are: Gandhi's *satyagraha* system and the theory of political action Gene Sharp. The first is based not only in decades of struggle and practice, but in a holistic view of the conflict, the importance of the processes and the choice for the conversion of the adversary. School Sharp, deeply rooted in academic work, consider non-violence as a science (the social), whose value is in its technical, methodological, systematic instruction that allows hypothesize, deduce principles, develop their reasoning or experience limits. Sharp was worried about finding an effective method of exercising power, beyond good and evil, beyond ethics, a theory of non-violent power that moved some of the most solid foundation of classical political science.

Podemos tratar de contemporizar, negociar pequeños cambios, inadecuados, y prolongar en el tiempo nuestro plan de liberación, esperando que los narcóticos de la demora minimizarán el dolor del progreso (...).

Sería ineficaz porque los negros han descubierto en la acción directa no-violenta una fuerza irresistible que propulsa lo que hasta la fecha fue objeto inamovible
Martin Luther King Jr. (2010: 123)

1 Introducción

¿Se puede hacer política sin matar? ¿Sin causar daño y sufrimiento a otros, a los adversarios y enemigos? ¿En qué consistieron los métodos políticos usados, durante largos períodos de tiempo, por personalidades como Gandhi, Luther King o Petra Kelly? ¿De qué hablamos cuando nos referimos a los métodos de acción política no-violenta? ¿Existen diferencias, y semejanzas, con otras prácti-

cas, tales como los métodos democráticos o los medios alternativos de solución de conflictos? ¿Podemos distinguir de manera elocuente las diferencias entre métodos violentos o los que no lo son? ¿Qué hace que la acción política no-violenta sea un modelo de intervención y movilización socio-política peculiar?

La no-violencia la podemos calificar como una forma de pensar y de actuar consciente en busca de justicia, reivindicando derechos y construyendo dignidad humana, pero sin que ello implique o requiera usar métodos que resultarían contraproducentes con esos objetivos. La no-violencia considera que las injusticias, la violencia, la discriminación, la marginación, etc., deben ser afrontadas, la actitud no es la pasividad y/o la aceptación, tampoco es cometer otras injusticias o causar daños crueles e irreversibles a otros para obtener la ansiada justicia. ¿Hay margen entre una y otra actitud? ¿Entre la aquiescencia social y política frente a un orden injusto y el uso de métodos de socialización del sufrimiento y de la violencia, podemos encontrar algo que no permita la deshumanización en un proceso de reivindicación y de lucha? La no-violencia pretende responder a estas preguntas. No se trata sólo de rechazar la violencia y de construir la paz, sino de que –cuando nos referimos a la no-violencia- estamos hablando de combate, lucha, desafío y rebeldía frente a los abusos y atropellos negándose a cualquier proceso de deshumanización (López Martínez, 2001, 2004a, 2004b, 2006).

Debe quedar claro que estamos hablando, por tanto, de cosas bien distintas a la lucha armada, los métodos violentos, crueles, inhumanos y degradantes, la guerra en todas sus formas, el terrorismo, etc.; porque dentro de los métodos no-violentos no pueden caber el uso de la tortura, el asesinato, la violación sexual, la esclavitud, el minado de un territorio y cosas similares. Como sabemos, la mayor parte de estos métodos causan –con bastante facilidad- pérdidas de vidas humanas, en muchas ocasiones de manera indiscriminada, degradan también la dignidad humana, causan tremendos sufrimientos o lo hacen de manera irreversible, socializan el dolor y la mortificación más allá de las víctimas directas, generan traumas profundos y heridas difíciles de superar. Cuando estos métodos se generalizan y se extienden en el tiempo no sólo matan muchísimas personas sino que acaban destruyendo tejido social y político, sentido de comunidad, espacios de confianza, posibilidades de futuro. Las sociedades que sufren estas abyecciones no saben cómo y cuándo ponerles límite, han alcanzado el insondable

26 territorio de la barbarie, la violencia acaba degradando los objetivos que se perseguían al usarla, acaban produciéndose interrelaciones muy asimétricas y jerarquizadas entre grupos sociales y políticos, así como muchos sectores se ven impregnados por posiciones intolerantes, dogmáticas y militaristas (Pontara, 2000; López Martínez, 2009: 58-61).

Este tipo de métodos usados en la violencia física y en su máxima expresión que sería la guerra, *warfare*, es decir, todo un “sistema” de producción de muerte, sufrimiento, miedo y aniquilación se evidencian en la serie de *Los desastres de la guerra* de Francisco de Goya, en *El bombardeo de Guernica* de Pablo Picasso o en *Suppression of the Indian Revolt by the English* de Vasily Vereshchagin. Obviamente con el descubrimiento de la fotografía y la generalización del cinematógrafo, el verdadero rostro de la guerra no puede conducir a fraudes, si bien la censura, la contra información, el engaño, la manipulación y otras técnicas muy habituales en el uso de la violencia son orquestadas para evitar los efectos negativos que tales imágenes generarían entre las personas (Cabañas, López y Rincón, 2009 y García, 2006).

De hecho, como creemos que demuestra Max Scheler (2000) en una conferencia, pronunciada en Alemania en 1927, sobre “La idea de la paz y del pacifismo”, la guerra y sus formas de violencia se idealizan hasta tal punto que los valores que pretenden representar se identifican con lo más positivo que puede aportar el ser humano (valor, solidaridad, compañerismo, honor, etc.), empero todos son un conjunto de falacias, puesto que tales valores también se dan entre los pacifistas y; sin embargo, éstos no son ni idealizados, ni admirados de igual forma, sino perseguidos y encarcelados porque se niegan a matar a otras personas en tiempos de guerra. Al igual que Scheler, anteriormente Thoreau, Tolstoi, Gandhi o William James pensaron estas contradicciones: los objetores de conciencia a la guerra, los abolicionistas de la esclavitud, los desobedientes a la tiranía, etc., demostraban con su conducta un altísimo valor de dignidad humana. En concreto William James (1910) esbozó unas primeras ideas de cómo sustituir a la guerra por otros métodos que, sin tener los efectos negativos de ésta, permitieran desarrollar lo más positivo del ser humano. A este semejante le denominó, de forma provocativa, *El equivalente moral de la guerra*.

Asimismo, si bien me he referido a procedimientos ligados a lo que se denomina la violencia directa y física, también debemos añadir

un conjunto de métodos que entrarían dentro de la violencia cultural-simbólica (Galtung, 2003) y que serían incompatibles, de igual manera, con la no-violencia y con su acción política. Me estoy refiriendo a la intimidación, la amenaza, el chantaje, la extorsión, la vejación, etc., así como el uso de símbolos sociales o culturales asociados históricamente a la violencia, los cuáles en su contexto puede ser fácilmente comprendidos como amenazantes, ofensivos e intimidatorios (las cruces gamadas, ciertos tatuajes, gestos y banderas, etc.); o métodos ligados a la violencia verbal y psicológica, tales como: la simplificación, la cosificación del otro, el libelo, el insulto, el desprecio, la degradación, la humillación, el ultraje, la injuria, la infamia, la ignominia, la vileza, el oprobio, la ofensa, etc., (Contreras, 2004; Romano, 2007).

Se trata pues de un conjunto muy amplio de procedimientos que, de manera abierta o de forma indirecta, generan violencia y sufrimiento en una relación de poder y de lucha entre seres humanos. No se trata, solamente, de no usar medios letales y armas de guerra contra otras personas, sino que también es negarse a deshumanizar, degradar o despreciar a los adversarios, dado que estos procesos pueden ser, fácilmente, la antesala para el uso generalizado de la violencia directa.

Por tanto, cuando nos referimos a la no-violencia estamos precisando un tipo de acción política muy sensible a cuáles y cómo se deben usar métodos y procedimientos que no permitan la deshumanización, la injusticia y la ofensa, dado que nos estamos refiriendo a que la no-violencia –como acción política– se aplica en contextos de conflictos abiertos y encarnizados, en situaciones de tensión y fuerza, donde es fácil que se produzcan escaladas y derivas hacia la violencia. Neutralizar y contener esas escaladas resulta fundamental, sin que con ello se tergiverse la verdadera naturaleza del conflicto, la contradicción entre las partes, sus incompatibilidades, sino muy al contrario, hacer emerger y visibilizar las asimetrías, iniquidades e ignominias. En general, cuando la violencia directa aparece en una lucha, ésta centra la atención de todo observador, diluyendo las causas profundas y los orígenes del conflicto. Son precisamente las causas, las raíces y los fundamentos de los conflictos los que no se deben soslayar en una lucha política desde la no-violencia, es por ello especialmente importante la elección de los métodos, dado que éstos son un referente permanente que alimenta el poder moral y la legitimidad de la propia protesta. Uno de los líderes más destacados de la lucha contra el apartheid, en

Sudáfrica, el obispo anglicano Desmond Tutu señaló: “Por qué debemos desacreditar a nuestra causa al usar métodos a los que nos opondríamos si fueran usados contra nosotros. Ustedes y yo debemos ser quienes caminemos con la frente en alto. Diremos que usamos métodos que pueden resistir el escrutinio, el duro escrutinio de la historia” (South Africa. Freedom In Our Lifetime, 2000).

Este último es un elemento muy importante a tener en cuenta. Es una “regla de oro”: “trata a otros como te gustaría que te trataran a ti”, aunque el partidario de la no-violencia sepa que contra él pueden usarse o, habitualmente, se usen métodos que aquél desaprobaría usar con sus adversarios (métodos claramente violentos, humillantes y degradantes). Esto en parte es así, porque la concepción que se tiene de la violencia no implica una sola dirección de la acción sino una mutua interrelación. El violentado sufre y es mortificado, pero quien lo hace, el violento, al realizar una acción indigna e ignominiosa acaba envilecido y avergonzado. El pensamiento no-violento no cataloga una violencia como mala, injusta e innecesaria, o todo lo contrario, sino que está muy atenta hacia los efectos sobre quienes la padecen y quienes la producen (la deshumanización). No es sólo, por tanto, la no-violencia un pensamiento fundamentado en principios deontológicos, sino que está muy preocupada y motivada por la acción (o la omisión), de ahí la importancia que da a la relación medios-fines, a los procedimientos. Es precisamente la elección de éstos lo que permite explorar el territorio de lo concreto, lo cercano, lo inmediato, aquello sobre lo que se puede tener capacidad de elección.

2 Métodos democráticos y alternativos de solución de conflictos

Así, los métodos no-violentos implican el uso de todo tipo de medios a nuestro alcance: simbólicos, sociales, psicológicos, económicos y políticos, exceptuando y descartando todos aquellos que implican violencia o amenaza de ella, tal y como hemos venido exponiendo. Pero no se trata de métodos habituales, institucionalizados y convencionales como pudieran ser los métodos democráticos o los medios alternativos de solución de conflictos, sino que nos estamos refiriendo a procedimientos que van más allá. Las técnicas y procedimientos no-violentos, además de ser un sistema para intensificar y dinamizar la acción colectiva, son de naturaleza disruptiva, provocadora y desafiante. Su intención es tensionar y presionar sobre los conflictos para hacer emerger la dimensión profunda de los mismos, revelando las contradicciones, las caren-

cias y las paradojas que en ellos se producen (desvelando la posición de los actores, las asimetrías de poder, los intereses ocultos, etc.).

Además, en relación con las instituciones y las leyes de un ordenamiento jurídico-político, los métodos no-violentos tratan de traspasar los límites establecidos por ese orden, ofreciendo múltiples formas de resistencia, protesta, presión, no cooperación y acción directa. ¿Esto significa que la no-violencia no tiene en cuenta los métodos del estado de derecho, la democracia o la solución alternativa de conflictos? Sí, sí que los tiene en cuenta y, de hecho, trata de agotar estas vías antes de poner en marcha la panoplia de formas de presión colectiva; pero entiende que, en muchas ocasiones, resultan insuficientes, que tienen sus límites, que requieren mucho tiempo y recursos, e incluso que ocultan situaciones que son sobradamente injustas y arbitrarias.

Los métodos democráticos son muy conocidos e implican un amplísimo catálogo de formas y contenidos que contribuyen a facilitar la vida en común y resolver muchos conflictos, evitando que éstos deriven hacia el terreno de la violencia. Por ejemplo, las elecciones periódicas permiten elegir representantes, sin derramamiento de sangre, los cuales reunidos en un parlamento, designan un gobierno y elaboran leyes que son las reglas del juego que permiten un compromiso para resolver problemas políticos y sociales. Junto a ello están otras cámaras de representación, un gobierno de mayorías, los derechos de las minorías, las consultas concretas, el plebiscito, el referéndum, la iniciativa popular legislativa, la revocación de mandato, el “impeachment” o “juicio político”, las comisiones de investigación, las defensorías del pueblo, las audiencias públicas, entre otras muchas.

Además, en las democracias liberales donde a éstas se asocian el estado de derecho, éste puede contribuir poderosamente a garantizar que aquellos métodos queden respaldados por instituciones y procedimientos que ofrezcan más garantías a la ciudadanía, tales como: tribunales independientes, un sistema garantista, la posibilidad de apelación y revisión, la presunción de inocencia, el habeas corpus, las libertades y derechos fundamentales (asociación, expresión, conciencia, prensa, etc.), la división de poderes del estado, los recursos administrativos, entre otros muchos.

Junto a unos y otros, otras muchas formas de asociación y organización de la sociedad civil que, con sus procedimientos e instrumentos, pueden ayudar a controlar y a nivelar las asimetrías, los desencuentros y conflictos entre comunidad política e institucional

con la sociedad civil, para ello están los lobbies, el asociacionismo profesional, los sindicatos, las ONGs en general y los movimientos sociales (Moyer, 2004).

30 Este brevísimo panorama se puede completar con lo que se denominan medios alternativos de solución de conflictos, los cuales están pensados para ayudar y suplementar a los medios democráticos y jurídicos (estado de derecho) en la tramitación y el desenlace positivo y satisfactorio de conflictos políticos, sociales, jurídicos, económicos y culturales. Estamos hablando de la mediación, la conciliación, la negociación y el arbitraje.

Aún con todo, sabemos que ni los métodos democráticos (especialmente en el modelo de democracia representativa y de mercado), ni los del estado de derecho, ni los medios alternativos, ni las formas organizativas de la sociedad civil resultan, en ciertas circunstancias, suficientes para ofrecer satisfacción parcial o plena a sectores de la sociedad que no ven recogidas y resueltas sus demandas y peticiones. Cuando esto ocurre, y sucede en demasiadas ocasiones, la sociedad y sus instituciones entran en estado de tensión, la cual se puede diluir por entre los múltiples canales que hemos citado antes, siempre y cuando éstos funcionen correctamente y ayuden a encontrar soluciones sobre el reparto de los recursos, la adjudicación de las cargas, el reequilibrio de poder, etc.. Sin embargo, como en muchas ocasiones esos canales no funcionan, son lentos o están anquilosados, suele estallar la protesta social, la cual puede adoptar tintes violentos o, por el contrario, derivar hacia métodos no-violentos.

¿Son, entonces, los métodos no-violentos bastante excepcionales puesto que existen otros muchos medios que convendría agotar antes y que están en el ordenamiento jurídico-político de una sociedad? Pues en realidad los métodos no-violentos son bastante usuales y, de hecho, históricamente hablando se han venido incorporando algunos de ellos al elenco de procedimientos convencionales y modulares de los sistemas demo-liberales. Un ejemplo de ello han sido las huelgas, las cuales eran ilegales durante buena parte del siglo XIX y XX pero que acabaron incorporándose al elenco de derechos adquiridos por la ciudadanía. Esto mismo se podría decir de aquellos medios que Sharp denomina de “persuasión y protesta”, bastantes de ellos se han acabado incorporando a las formas cotidianas de la acción política en democracia: las declaraciones formales, ciertas acciones simbólicas, la queja en grupos, etc., la toma, en definitiva, de la calle de manera pacífica para usar

la libertad de expresión.

No obstante, se puede aseverar que a medida que una democracia está más consolidada, es más profunda y tiene mejor repartidos y distribuidos los diversos poderes, nos hallamos ante un régimen que acepta de mejor grado los métodos no-violentos, insisto y muchos de ellos constituyen parte del muestrario del ejercicio real de los derechos fundamentales de reunión, expresión, etc. En sentido contrario, a medida que el sistema político es débilmente democrático, semidemocrático, autoritario o una férrea dictadura, menos se acepta y más se persiguen los medios no-violentos. De hecho, en el caso de los regímenes totalitarios y dictatoriales, o en las monarquías semif feudales aún existentes no caben elementos como la sátira, la crítica, la ironía, la parodia, el sarcasmo, la broma, la mordacidad, la socarronería, la irreverencia, el descaro, el desafío, el atrevimiento, la frescura, la desobediencia, la transgresión, la contravención, la insumisión, etc., todos ellos medios no-violentos que formarían parte, en una sociedad democrática, de las formas habituales en que se realiza la oposición política, la protesta económica o los intentos de mejora del orden social.

3 El arte de la resistencia no-violenta

Desobediencia, desafío, rebeldía y resistencia han estado presentes e integradas, desde tiempos remotos, en la historia y la creación de mitos de la humanidad, desde los relatos bíblicos del *Génesis* con Adán y Eva a la cabeza, pasando por la mitología greco-latina, hasta la historia de los inicios del Neolítico, el creciente fértil, el antiguo Egipto o la Grecia clásica. Por supuesto, esta historia no se queda en las lejanas épocas pretéritas, sino que atraviesa, con multitud de ejemplos, todas las latitudes y geografías por donde los seres humanos han ido creando civilización (Hsiao y Lim, 2010).

Desobedecer las verdades establecidas, desafiar a los poderosos, rebelarse frente a las injusticias, resistirse a la dominación, protestar las arbitrariedades, estimular la crítica, explorar más allá de los límites fijados, transgredir el orden social y muchas más acciones similares no sólo han sido parte importante de nuestra historia sino todo un arte, una habilidad y una ciencia, sin cuyos saberes resulta difícil imaginar el progreso humano. ¿Qué ha motivado los cambios en la humanidad, cuál ha sido el motor de la historia? Afirmaría que, desde la óptica de la no-violencia, la disidencia, la resistencia y la desobediencia serían lo más parecido a lo que Marx

Aunque Karl Marx se refirió a la violencia como partera de la historia, la no-violencia sintetizaría –en una sola palabra– esa capacidad y potencialidad de la desobediencia, la resistencia y la rebeldía para motivar cambios, abrir nuevas épocas y traspasar los límites fijados. La inventiva, la originalidad y la imaginación, todas ellas cualidades de los seres humanos, se acoplan muy bien a la idea de evolución, superación y desarrollo. ¿Qué hubiera sido de la humanidad sin Eva, sin Galileo Galilei o sin Thoreau? La historiografía dominante sigue ahondando sobre la importancia de la violencia en los cambios históricos; sin embargo, resulta poco convincente considerar que los cambios sociales se han producido por la capacidad de violencia y de muerte desplegadas. No se trata de restar importancia a la presencia de la violencia en la historia, sino de cuestionar su significación y trascendencia en los cambios sociales. El colonialismo y el imperialismo desplegaron todo género de violencias y sometieron a pueblos enteros por esta vía, pero los cambios más significativos los obtuvo cuando la gente aceptó de buen grado el valor de nuevas ideas y formas de vida, en cambio se rebeló y desobedeció –de manera continuada– y rechazó cualquier elemento impuesto por la fuerza. Tampoco podemos negar la exis-

¹ Karl Marx señala en su obra *El Capital* que “la violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva” (1946: 639). Si tomamos varios de los personajes posibles de esta metáfora: la madre (sociedad vieja) que va a parir, quien ayuda a parir (comadrona) y quien va a nacer (una sociedad nueva) ¿dónde se sitúa la violencia? Desde luego, en sentido literal, no es la madre, ni tampoco la persona que va a hacer, la violencia se identifica con la partera o comadrona. Esto significa que, para un alumbramiento necesitamos a alguien que facilite, acelere o ayude al nacimiento de alguien nuevo, necesitamos algunas dosis de violencia, ¿puede haber nacimiento sin ayuda? ¿condiciona el uso de esa ayuda la naturaleza, el carácter o los atributos de quien va a nacer? Efectivamente puede haber nacimiento sin ayuda, un parto natural y no asistido, podríamos deducir –un tanto a la ligera– que la Historia no necesita de ayudas (o no necesitaría de violencia para progresar), sino que puede seguir o conseguir su propio curso natural. Igualmente, lo que nace, el “nasciturus” no tiene las cualidades de la comadrona (violencia), sino que tiene las suyas propias, mejor dicho, aquellas que le vienen de su herencia genética (y de su futura educación): la de la sociedad vieja. En cualquier caso, la metáfora marxista es muy interesante, ni siquiera diseccionando la frase pierde su carga de intensidad comunicativa. Sin embargo, si el uso de la violencia acelera la historia o facilita el nacimiento de una nueva sociedad (un nuevo sistema económico, un nuevo orden social, etc.), lo que podría ser verdad, no obstante, no es toda la verdad. El examen de la desobediencia y la rebeldía, a lo largo de la historia, nos llama poderosamente la atención como un motor de ésta, precisamente porque se identifican mucho más con una categoría o cualidad propia de la especie humana.

tencia de violencia durante la revolución francesa, las revoluciones de 1830 y 1848 o, más tarde, la revolución de los soviets de 1917, entre otras; sin embargo, todas ellas no hubieran sido posibles, no hubieran existido sin la capacidad de desobediencia, obstinación, rebeldía, insurrección e insolencia frente a los poderes establecidos, es ese sentimiento disidente el que prende la mecha del cambio y no la violencia (que por lo general es posterior).

Esto es lo que creemos que ha estado muy presente en los cambios sociales, ese sentido disidente que no acepta las injusticias pasadas, que está saturada de hartazgo, que se manifiesta frente a los abusos, esos han sido los procedimientos que nos permiten valorar los avances y progresos humanos. ¿Y, cómo se ha manifestado esa rebeldía sin la cual resultan imposibles los cambios? En unos casos de manera violenta y en otros muchos no, porque la resistencia (civil y civilizada) se ha mostrado precisamente frente a la violencia anterior, frente a la tiranía, la violación de la “economía moral”, el desprecio hacia las iniquidades y desigualdades, el desafuero hacia la libertad, etc., y lo ha hecho históricamente tratando de encontrar soluciones y fórmulas que permitieran reducir el sufrimiento y aumentar la felicidad humanas. La deriva hacia la violencia de las revoluciones, sea la violencia de los que no quieren los cambios (han pretendido atrasarlos, han amordazado a la disidencia, han censurado la rebeldía, han castigado la desobediencia, etc.), como de aquellos que los pretenden a toda costa (negando la oportunidad de disentir, convirtiendo el nuevo orden en un conjunto de dogmas, despreciando la vida a favor de la causa, etc.), les acaban separando del origen que motiva y ansía el cambio, y de esa capacidad humana para la rebeldía, generando en demasiadas ocasiones nuevas tiranías.

El arte de la resistencia no-violenta, sea en un sentido genérico, o motivada desde un punto de vista filosófico o ético-político, ha sido un comportamiento muy presente en toda la historia de la humanidad. Cualquier recorrido somero por esa historia nos permite encontrar muchos ejemplos de actuaciones, formas de pensamiento y de interpretación del mundo que, hoy día, podríamos calificarlos de no-violentos o que tienen patrones similares a lo que hoy se denomina no-violencia (Kurlansky, 2008). En muchos de estos ejemplos podemos ver cómo ha habido un proceso de deslegitimación de la violencia (que no de la rebeldía y la disidencia) y de necesidad de encontrar alternativas concretas a ella, o de mejora de lo que definimos como “humanización” de las relacio-

nes político-sociales, un proceso largo y costoso.

34

No es posible, aún, tener una “historia de la no-violencia”, tan pormenorizada y sistematizada como la historia de la violencia, pero sí es posible ya realizar un acercamiento a la “no-violencia en la historia”, desde luego con un enfoque epistémico distinto, recogiendo procesos de la “historia de la paz” (Muñoz y López, 2000) o del declive de la violencia (Pinker, 2011) susceptibles de ser interpretados como un desarrollo tan imperceptible como constante de pensamientos, acciones y valores que, hoy día, identificaríamos con el pacifismo y la no-violencia. Desde luego los historiadores y politólogos, en nuestro quehacer, hemos hecho algunos adelantos interesantes sobre la no-violencia en la historia contemporánea, lo que nos permitirá en un horizonte temporal cercano realizar una historia contemporánea de la no-violencia, al menos desde Gandhi hasta ahora (Díaz del Corral, 1987; Ackerman y Kruegler, 1994; McCarthy y Sharp, 1997; Ackerman y Duvall, 2000; López 2001; Castañar, 2010).

En el mundo occidental, desde la antigüedad clásica y los ejemplos expuestos por Aristófanes en sus obra *Lisistrata*, *Antígona* de Sófocles, el comportamiento vital, pedagógico y desafiante de Sócrates. El estoicismo greco-romano, el senequismo, los *Pensamientos* de Marco Aurelio. El comportamiento de los primeros cristianos y sus formas de resistencia y de interpretación del poder temporal. Pasando por el mundo medieval cristiano con personajes como Francisco de Asís. El mundo moderno, tanto parte del pensamiento utópico, como los esfuerzos por denunciar la guerra o limitar su abyección. Algunas formas de protestantismo de las iglesias minoritarias (cuáqueros, amish, mennonitas, anabaptistas, etc.) y sus formas comunitarias. Las lecciones de Etienne De la Boétie sobre la “servidumbre voluntaria”, la defensa de los indios de Bartolomé de Las Casas, buena parte del pensamiento de Spinoza, las críticas de Jonathan Swift a las formas despóticas de poder en *Los viajes de Gulliver*, y así un nutrido grupo de obras de pensamiento, literatura, personajes, procesos, historias en fin que nos sirven para nutrir una vasta experiencia humana de construcción de la paz desde la no-violencia (Balducci y Grassi, 1983; Barash, 2000).

Parecido recorrido se puede realizar en el mundo oriental, africano, indigenista, aborígen, desde posiciones éticas y religiosas en el jainismo, el hinduismo, el budismo, el taoísmo, las religiones animistas negras y su concepción del “Ubuntu”, las formas de resistencia cultural y social de los pueblos sometidos por el imperialis-

mo y el colonialismo. De parte de este mundo surgió el concepto de *ahimsa* que no es sólo negación y rechazo de la violencia, sino el esfuerzo por no causar muerte, hacer daño o infligir sufrimiento hacia los seres vivientes, así como una actitud de pureza y de amor en la interacción humana (López Martínez, 2004a: 15-17).

Para las ciencias sociales y la historia política contemporánea, la relación entre no-violencia política y su conjunto de métodos ha sido poco estudiada o no suficiente valorada. Sin embargo, una atenta mirada y lectura a las aportaciones del socialismo utópico y científico, del anarquismo, del feminismo, del liberalismo, del republicanismo y la democracia moderna, entre otros, nos permiten afirmar que no sólo la rebeldía, la disidencia y la resistencia están presentes como valores teóricos importantes, sino que, en muchos casos, lo están desde posiciones en las que se critican la violencia o, incluso, se rechaza, condiciona o restringe su uso (Díaz del Corral, 1987; Powers y Vogele, 1997; Castañar, 2010).

En relación con la importancia en la elección de los medios y los procedimientos para hacer política, esta historia contemporánea de la no-violencia no puede dejar de nombrar a Henry David Thoreau (al que luego nos referiremos), John Ruskin, León Tolstói o Gandhi, todos ellos maestros de la no-violencia específica, esto es, consciente, intencionada, ideológica y doctrinal. Y, junto a ellos, otros muchos como: Jane Addams, Abraham J. Muste, Martin Luther King, Cesar Chavez, Aldo Pérez Esquivel, Dom Hélder Câmara, Chico Mendes, Óscar Romero, Dorothy Day (en el continente americano); Romain Rolland, Lanza del Vasto, Petra Kelly, Danilo Dolci, Lorenzo Milani, Aldo Capitini, Marco Panella, Michael Randle, Edward P. Thompson, Adam Roberts, Johan Galtung, Alexander Langer, Theodor Ebert (en Europa); Khan Abdul Ghaffar Khan, Vinoba Bhaave, Narayan Desai, Toyohito Kagawa, Vandana Shiva, Chaiwat Satha-Anand, Aung San Suu Kyi, Albert Luthuli, Nelson Mandela, Demond Tutu, Albert Schweitzer, Ken Saro-Wiwa (en Asia y África).² Todos estos personajes –y muchos más– han sido

² El autor italiano Peppe Sini mantiene un esfuerzo a través de la revista digital *La nonviolenza e' in camino* y de la web "peacelink". *Telematica per la pace* para la construcción, sistemática, de un archivo biográfico de hombres y mujeres que han hecho un aporte significativo a la paz y la no-violencia: académicos, filósofos, científicos, líderes de movimientos sociales, políticos, personajes ligados a la solidaridad, etc. La lista implica docenas de personas, algunas de las cuales serían susceptibles de no integrarlas en una lista de estas características (<http://www.peacelink.it/storia/a/6420.html>, consultado 12 junio 2013).

fuentes de inspiración o cabezas visibles de movimientos de resistencia, liberación y lucha frente a injusticias, en definitiva, experiencias y procesos históricos de muy diverso tipo, pero cuyo hilo común han sido los procedimientos y la filosofía ético-política de la no-violencia.

En realidad y, especialmente, durante el siglo XX este tipo de experiencias de conflictos conducidos mediante un combate no-violento han sido mucho más numerosos, frecuentes y significativos de lo que la historiografía histórica y politológica nos ha mostrado (Schell, 2005); han tenido, además, el “poder positivo del efecto mariposa” (Briggs y Peat, 1999), han constituido “una transformación social tan importante como inesperada, desconcertando todos los pronósticos de la ‘real politik’” (Martínez Hincapié, 2012: 38).

Hemos reelaborado³ una clasificación en tres ejes de reivindicación y conflictos (luchas de liberación colonial, derribo de dictaduras y sistemas tiránicos, y defensa de los derechos humanos) y hemos aumentado el número de casos —a la luz de nuevos trabajos que se han venido publicando—. No son todos, ni muchísimo menos, son sólo una muestra que puede ofrecer una aproximación del vasto caudal de información y análisis que nos pueden dar:

A La lucha contra la dominación colonial

Es decir, las luchas de resistencia contra la presencia y el dominio de los imperios, preferentemente europeos, en donde se combinaron combates y revueltas armadas y no armadas. En general, estas resistencias se iniciaron en cuanto la relación entre visitantes y visitados se inclinó por un vínculo de dominio, opresión y superioridad, en donde los imperios usaron todo tipo de formas de violencia hacia los pueblos indígenas o autóctonos (Ferro, 2005). Los ejemplos que aquí recogemos son los de respuestas no armadas y no-violentas, si bien lo habitual fue la combinación de períodos de guerra abierta, con otros de calma tensa, con otros de resistencia civil no-violenta y, en especial eran aún más frecuentes las etapas en donde se armonizaba algún tipo de guerra popular con resistencia popular no-violenta. Lo interesante de la bibliografía más actual es que está comenzando a reconocer que no todo fueron

³ En la propuesta original (López Martínez, 2000: 294-295) lo organicé en cuatro clasificaciones: a) lucha contra la dominación colonial, b) la liberación de los regímenes dictatoriales y totalitarios, c) la reivindicación de derechos y libertades y d) el sostenimiento y apoyo de políticas alternativas y sustentables.

guerras y luchas armadas y violentas sino que hubo extensos períodos de lucha y desafío al colonialismo en claves de resistencia civil no-violenta, donde amplios sectores de la población (mujeres, niños, ancianos) ejercieron múltiples formas de resistencia cultural, social, política, económica, psicológica, reforzando el sentimiento de rechazo y generando formas de poder social frente a la dominación. Algunos ejemplos de ello fueron (Bartkowski, 2013; Pearlman, 2011; Sutherland y Meyer, 2000):

- Las Trece colonias (1765-1775)
- Cuba (1810-1902)
- Argelia (1830-1950)
- Egipto (1805-1922)
- Ghana (1890-1950)
- Mozambique (1920-1970)
- Sudáfrica (1899-1919)
- Zambia (1900-1960)
- India (1900-1947)
- Irán (1890-1906)
- Hungría (1850-1860s)
- Polonia (1860-1900)
- Finlandia (1899-1904)
- Irlanda (1919-1921)
- Kosovo (1990s)
- Burma (1910-1940)
- West Papua (1910-2012)
- Palestina (1920-2012)

B La lucha contra los regímenes autoritarios, dictatoriales y totalitarios

El uso de los métodos de resistencia civil organizada, en particular, y la lucha no-violenta en general, tiene aquí un protagonismo muy destacado aunque ha sido bastante silenciado, pues pertenecía al haber de los “sin poder” y al espacio de la “disidencia” (Havel, 1990). La pregunta central fue siempre la misma y recorre como denominador común a estos movimientos: ¿se debe obedecer a un gobierno que tiene políticas y leyes tiránicas? O ¿qué se puede hacer cuando un país es invadido y el ejército ocupante quiere imponer sus leyes y su voluntad? En ambos casos la respuesta puede ser no obedecer las leyes del tirano o del ocupante y, así, en ambos también puede pensarse en organizar la resistencia. ¿Por qué, en bastantes casos, se optó por una lucha no-violenta? No existe una sola respuesta, sin embargo, hay que tener en cuenta

38 — que la represión y las violaciones en general de derechos y libertades, en un régimen dictatorial, ha sido un arma muy usada por el aparato burocrático-político-militar que sostiene el régimen, la lucha armada acaba legitimando la represión, en cambio una lucha no-violenta hace insostenible política y moralmente la contención violenta del adversario, puede producir justamente un efecto de rechazo (Martin, 2012), generando desertiones entre sus filas y haciendo engrosar altas dosis de legitimidad y de poder moral entre la oposición (Ackerman y Kruegler, 1994; Ackerman y Duvall, 2000; Chenoweth y Stephan, 2011; Schock, 2004; Shell, 2005; Roberts y Garton Ash, 2009, Sharp y Paulson, 2005; Sharp, 2003; Zunes, 1999):

- Huelga general en Rusia (1905)
- El contra golpe frente al golpismo de Kapp en Alemania (1920)
- La resistencia no-violenta en Holanda (1940s)
- La resistencia de los maestros en Noruega (1940s)
- La resistencia en Dinamarca (1940s)
- La oposición a Hitler de la organización la Rosa Blanca (1940s)
- La resistencia civil de las mujeres en Italia (1943-45)
- Las campañas contra la dictadura en El Salvador (1944)
- Luchas y campañas contra el apartheid en Sudáfrica (1945-80s)
- Hungría (1956)
- La Primavera de Praga, Checoslovaquia (1968)
- Caída del Sha de Persia (1979)
- Campañas de Solidaridad en la Polonia del general Yaruzelski (1980s)
- El *poder del pueblo* en la caída del dictador Ferdinand Marcos (1986)
- Las *revoluciones cantadas* (Lituania, Estonia y Letonia, 1987-1990)
- Contra la dictadura militar en Myanmar (1980s-2000s)
- Movimiento por la democracia en Tiananmen (1989)
- El colapso de los regímenes soviéticos y la caída del Muro de Berlín (1989)
- La *revolución de terciopelo* en Checoslovaquia (1989)
- El contra golpe en Rusia (1991)
- Derribo del presidente Suharto en Indonesia (1998)
- Resistencia ciudadana (Otpor) en Serbia contra Milosevich (2000)

C La reivindicación de derechos y libertades democráticas y ciudadanas, por la solidaridad internacional, por la ecología y en defensa de la naturaleza, por “otro mundo es posible”

En estos casos, que son muchos, el espectro se amplía considerablemente y recorre desde los viejos movimientos sociales (obrerismo, republicanismo, democracia radical, etc.), tan ampliamente desarrollados durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, hasta los nuevos movimientos sociales (feminismo, pacifismo, ecologismo, etc.) que irrumpieron con fuerza tras Mayo de 1968. Múltiples formas de resistencia política, social y contracultural no sólo al imperialismo político-cultural, sino a las formas adoptadas por el capitalismo (del bienestar, de consumo, de la globalización), sus modos de violencia estructural, procesos de aculturación, dependencia y dominación. Los métodos no-violentos han sido muy usados por el mundo de las ONGs, asociaciones de la sociedad civil, grupos alternativos y contestatarios que han venido aportando ideas y prácticas a favor de los derechos humanos, una ética hacia los animales, la conservación de Gaia, etc. (Brock y Young, 1999; Checa Hidalgo, 2011; Filiu, 2011; López Martínez, et. al., 2008; López Martínez, 2009; Martin, 2001; Moser-Puangsuwan y Weber, 2000; Powers y Vogeles, 1997; Roberts y Garton Ash, 2009; Sharp, 1985):

- Movimiento obrero cartista (1830s)
- Resistencia de las naciones indias, especialmente cherokees, a la concentración en reservas (siglo XIX)
- Movimiento antiesclavista (1830s-1860s)
- Movimiento social feminista –sufragismo, igualdad, etc.- (ss. XIX-XX)
- Movimiento afroamericano de los derechos civiles (1955-1968)
- Movimiento chicano de Cesar Chavez (1950s-1970s)
- Movimiento cristiano Plowshares contra las armas nucleares en Estados Unidos (1980s)
- Campañas del END (European Nuclear Disarmament) (1970s-1980s)
- Movimiento de objeción de conciencia a las guerras y al servicio militar, especialmente la Internacional de Resistentes contra la guerra (s. XX)
- Resistencias y despliegue del movimiento gay estadounidense y europeo (1960s-2010s)
- Contra la instalación de bases militares en Europa: Larzac

(Francia), Greenham Common (Reino Unido), Cabañeros y Rota (España) (1970s-1980s)

- 40
-
- Movimientos indígenas (Nasas en Colombia, zapatistas en México, etc.)
 - Intervenciones internacionales no-violentas. Brigadas, cuerpos civiles, shanti sena, etc.
 - La revolución naranja en Ucrania (2004-2005)
 - La revolución de los cedros en Líbano (2005)
 - La primavera árabe en Túnez y Egipto (2011)⁴
 - El movimiento 15M en España (2011-presente)

A pesar de que es una teoría política joven (Sharp, 1973 y 1980; L'Abate, 1990; López Martínez, 2001), todos estos ejemplos son bien significativos, no sólo como experiencias históricas, sino en la elección metodológica, atendiendo a múltiples factores: buscar la eficacia en la transformación del conflicto, reducir costes en vidas humanas, generar confianza entre la sociedad civil, organizar “poder social”, etc. Si bien, en muchos de estos ejemplos no se da la “no-violencia específica” (Pontara, 2000), aquella que busca un programa creativo y constructivo con el adversario, sino que se trata de una “no-violencia estratégica” (Sharp, 1973) o “genérica” (Pontara, 2000), -elección de estos medios por conveniencia, necesidad, oportunidad, etc.- o como Gandhi denominó como la “no-violencia del débil” (Pontara, 1983). A pesar de ello, se puede afirmar –como han tratado de demostrar, estadísticamente, las profesoras Chenoweth y Stephan, 2011- que todo este tipo de intervenciones y transformaciones han dado como resultado cambios de régimen o procesos hacia la democracia con resultados muy favorables en términos de humanización de los conflictos: sociedades que han sido capaces de superar antes sus traumas, los procesos de reconciliación han sido más profundos, los “peacebuilding” resisten más cambios, las fuerzas cívicas de la resistencia se han transformado en partidos políticos o coaliciones civiles, etc.⁵

⁴ Sobre lo mucho que se puede aprender de la relación entre nuevos movimientos de resistencia y los métodos no-violentos, este es un buen ejemplo, el de las primaveras árabes. Como señala Jean-Pierre Filiu (2011), se dan en estos movimientos diez características que han de tenerse presentes, a saber, 1. Los árabes no son una excepción, 2. Los musulmanes no son sólo musulmanes, 3. La ira es poder para los más jóvenes, 4. Las redes sociales funcionan, 5. Los movimientos sin líderes pueden vencer, 6. La alternativa a la democracia es el caos, 7. Los islamistas deben elegir, 8. Los yihadistas podrían convertirse en anticuados, 9. Palestina sigue siendo un mantra, y 10. No hay efecto dominó en el renacimiento.

⁵ Existen dos estudios de peso académico, en la relación con el derribo de

Históricamente estos métodos de acción política no-violenta se han venido identificando con todo tipo de marchas de protesta, demostraciones multitudinarias, sentadas, huelgas generales, boicots o desobediencia civil. Tomados aisladamente estos procedimientos (prácticas, formas, tácticas, métodos, etc.) pueden tener un efecto reducido o limitado; sin embargo, combinados de una manera estratégica (con maestría, competencia, oficio, autoridad, experticia, de manera sistémica, etc.) pueden dar lugar a un notable abanico de posibilidades: fuerte oposición política, considerable desafío social, colapso de un sistema jurídico, subversión del orden establecido, etc.

Con el añadido de que estos métodos, combinados con un vasto sistema estratégico, se fundamentan en la voluntad de acción de la gente, no median en ellos otro tipo de instrumentos, por supuesto ningún tipo de arma de fuego o similar, por tanto, el disidente, el insumiso, expone su cuerpo, su físico y poco más. Requiere coraje, valentía, superar los miedos propios de una lucha abierta y en franca desprotección (Pontara, 1996). ¿Cómo es posible superar esa situación de desventaja? La determinación, la estrategia y la masa son factores muy importantes que no se deben soslayar. Tanto la primera, como la segunda, no son posibles sin entrenamiento, formación y adiestramiento; en cuanto a la tercera, es el germen de un poder moral y social que une cuerpos y mentes orientados hacia un objetivo común. De hecho la teoría ético-política de la no-violencia se fundamenta en un conocimiento profundo de cómo funciona la obediencia-desobediencia política entre gobernantes-gobernados, de cuáles son las fuentes del poder y cómo desafiar esas relaciones (Sharp, 1973).

De hecho, existe toda una literatura de fines del siglo XVIII y principios del XIX en la que se discuten las posibilidades y potenciali-

regímenes dictatoriales y la conquista de la democracia liberal-formal, en términos de uso de métodos no armados y no-violentos: el de las profesoras Chenoweth y Stephan (2011) y el de los profesores Karatnycky y Ackerman (2005). En ambos, por no entrar en múltiples detalles sobre otras variables (poder del pueblo, movimientos de abajo-arriba, fuerte cohesión social de las coaliciones civiles en torno al uso de la no-violencia, la perspectiva de la libertad mejora mucho cuando la oposiciones decide no usar la violencia, etc.), se les otorga una gran importancia al uso de la no-violencia como metodología para mejorar las posibilidades de victoria de las coaliciones o movimientos de oposición política y social a un régimen dictatorial, es la variable “uso de métodos noviolentos” la que ofrece una dimensión nueva para comprender el éxito de los movimientos de resistencia civil en los últimos 50 a 100 años frente a los movimientos de lucha armada.

dades de las técnicas no-violentas, por entonces dentro de la teoría religiosa de la “no-resistencia” (no tolerar las injusticias generando violencias) o de métodos de resistencia pasiva. Algunos de estos autores fueron: William Lloyd Garrison (1791-81), Adin Ballou (1848) y Elihu Burritt (1854), en todos ellos aparecen los métodos de protesta, la no-cooperación o la desobediencia a las leyes esclavistas, contemplando como contraproducentes el uso de métodos violentos que, en términos teológico-eclesiásticos, se contemplaban en términos de guerra justa y derecho a rebelarse contra la tiranía o las leyes tiránicas (García Cotarelo, 1987; Randle, 1998; Romero Carranza, 1967, Spitz, 2001: 173-178).

Uno de los rasgos generales en esa literatura fue que la acción y los métodos no-violentos perseguían la “persuasión” moral o espiritual de los adversarios: proclamas pacifistas, argumentaciones humanísticas, apelación a tesis religiosas. Así, a principios del siglo XIX, muchos grupos de protesta y de acción política, como los abolicionistas de la esclavitud, las feministas de la igualdad o el movimiento obrero cartista británico exploraron ideas similares en sus demandas y divergencias frente al Estado o los grupos dominantes, no sólo protestaban para obtener ciertas ventajas de clase o género, sino que persuadían con sus argumentos y manifestaciones simbólicas de que sus propuestas traspasaban a su grupo y beneficiaban otro modelo y orden sociales más justos.

Aunque en algunos de los movimientos emancipatorios de las clases populares se dieron formas de lucha armada (guerra de guerrillas, actos concretos de terrorismo, levantamientos revolucionarios y convulsiones sangrientas), lo más habitual fueron las formas de lucha no armada, bien continuando y ampliando el viejo repertorio de protestas y rebeldías de clase impidiendo la represión estatal: el anonimato, el eufemismo, el refunfuño, la picaresca, etc. (Scott, 2003), como la concurrencia en los sistemas institucionales-liberales y democráticos: participación en elecciones, creación de sindicatos, negociaciones colectivas, peticiones parlamentarias, etc.; así como un amplio repertorio abierto y genuino de métodos no-violentos que acabaron por expandirse como procedimientos muy habituales por los nuevos movimientos sociales, algunos de cuyos métodos (especialmente la huelga) se acabaron convirtiendo en derechos constitucionales.

Con las experiencias de lucha del siglo XIX la acción no-violenta (persuasión y resistencia), llegó al siglo XX con un significado mucho más amplio. El punto de unión entre un siglo y otro fue la figu-

ra decimonónica de Henry David Thoreau (1817-1862) y su capital obra *Sobre la desobediencia civil* (1848-49), en la que señaló cómo las minorías podían y debían generar sanciones (castigos políticos y reprobaciones), fricciones (disputas, desencuentros, discusiones) y presiones (apremios, recomendaciones, etc.) contra las políticas de las mayorías aún cuando éstas fueran respaldadas por un gobierno salido de las urnas. Thoreau fue conocido por sus ideas sobre el deber de resistencia a un gobierno liberal-democrático (y no sólo opresivo); pero no sólo eso, él también buscaba un método para conducir más adecuadamente los conflictos (disparidades y discrepancias en términos incompatibles) entre minorías-mayorías (e incluso a la inversa).⁶ Su idea de fricción y presión era una manera de ver el derecho de resistencia clásico -el deber de oponerse o matar a un soberano cruel y tiránico- de otro modo, esto es, no sólo desde la resistencia no-violenta sino yendo más allá de la holgura que ofrecían las instituciones de un régimen liberal que, siendo liberal, negaba los derechos y libertades de sectores de la población o mantenía políticas inadecuadas con los principios de la democracia. Es lo que Thoreau tradujo como el derecho a la desobediencia civil a las leyes.

Thoreau situaba la cuestión no sólo en el derecho a desobedecer leyes injustas y antidemocráticas, sino que planteaba -en términos de poder- la relación entre gobernar y obedecer, alumbrando apuntes fundamentales para las posteriores doctrinas políticas sobre el consentimiento y la obediencia (Goodwin, 1997: 329-361). El individuo se situaba entre la obligación y la protesta, la primera en relación con el Estado y el conjunto de la sociedad, digamos del orden social y jurídico; en cuanto a la segunda, la protesta, respaldado por su conciencia moral, por su idea de la justicia, por su afán de mejora, por su razón ciudadana. Este auténtico dilema entre razón de Estado y razón ciudadana tuvo una enorme influencia en Tolstoi y Gandhi y, posteriormente, entre Luther King, Mandela, Havel o Aung San Suu-Kyi. Este dilema conducía a preguntarse ¿por qué obedecer las leyes? ¿cuándo se tiene derecho a protestar? ¿dónde están los límites de ambas? ¿qué tipo de razones morales

⁶ Un ejemplo de minorías-mayorías, minorías no-violentas frente a la mayoría fue el caso de los abolicionistas de la esclavitud o el movimiento pro derechos civiles y políticos de la minoría negra en Estados Unidos. Un ejemplo a la inversa fue el movimiento de liberación nacional en la India o contra el apartheid en Sudáfrica, donde una mayoría, sin usar métodos violentos generalizados, se enfrentó a una minoría dominante.

existen tras estas actitudes? ¿qué importancia tienen los medios elegidos para justificar y legitimar el fin pretendido?

44

Pues bien, esta idea de las múltiples y diferentes formas de la acción no-violenta tiene su origen histórico, más propiamente, en los escritos de Mohandas Gandhi (1928), Clarence Marsh Case (1923), Richard Gregg (1935), Wilfred H. Crook (1931), Bartelemy De Ligt (1935) y Krishnalal Shridharani (1939), así como en algunos otros politólogos de la segunda mitad del siglo XX, entre los que cabe destacar el italiano Aldo Capitini (1949), la norteamericana Joan Valérie Bondurant (1958), el británico Adam Roberts (1969), el estadounidense Gene Sharp (1973), el noruego Johan Galtung (1976), entre otros; y, los más modernos: los franceses Jean-Marie Muller (1983) y Jacques Sémelin (1989), el alemán Theodor Ebert (1984), el italiano Alberto L'Abate (1985), el australiano Brian Martin (1993 y 2001) y los norteamericanos Christopher Kruegler (1994) y Peter Ackerman (2000), entre un nutrido elenco puesto que la literatura sobre el estudio y la investigación de los métodos, a partir de los años 60, se ha ampliado considerablemente, llegando a ser un tema importante en algunos centros de investigación - y entre algunos académicos- preocupados por la transformación y resolución de conflictos por métodos no-violentos.

4 Gandhi way: la *satyagraha* (conversión política y transformación de conflictos)

Mohandas Gandhi (1869-1948) pretendió modular de una manera coherente la investigación vital⁷ y la puesta en práctica de su quehacer político.⁸ Tal cosa fue más allá de poner en marcha todo un conjunto de métodos de acción no-violenta a los que englobó bajo el concepto de *satyagraha* (es decir, la fuerza y la persistencia en la verdad), si bien tal idea es mucho más compleja y va mucho más allá de una simple escenificación o articulación de métodos de protesta, persuasión o resistencia y, por supuesto, va más allá de una simple definición funcional de qué son tales métodos. En

⁷ Mohandas Gandhi, *Autobiografía: la historia de mis experimentos con la verdad* (volumen I, 1927 y volumen II, 1929).

⁸ Algunas obras, en un umbral de tiempo amplio, insisten en la importancia de no soslayar el análisis político de la filosofía o la espiritualidad gandhiana, este es el caso del politólogo Bhikhu C. Parekh (1989 y 1997) y muchos años después Bidyut Chakrabarty (2006) expresando la importancia que adquirió el nacionalismo tamizado por un lenguaje noviolento (*satya*, *ahimsa*, etc.) y el potencial del programa económico y social de *swaraj*; así como Gene Sharp (1979) que siguió insistiendo, afortunadamente, en la dimensión más compleja de la filosofía política de Gandhi.

términos occidentales vendríamos a decir que supo combinar tácticas y estrategias pero -dado el fuerte componente político, social, espiritual, ético y religioso de la *satyagraha*- estaríamos reduciendo, en exceso, su significado integral (Rai, 2000; Sharma, 2008).

Para el político Gandhi la lucha *satyagraha*⁹ implicaba no sólo un alto grado de conocimiento tecno-científico (lo diríamos así con nuestro lenguaje actual) de la lucha, sino una implicación espiritual y una preparación personal que trascendía el simple método para, en realidad, comprometer toda una forma de vida (Diwakar, 1946). Pero, *satyagraha* era, también, la puesta en práctica de ideales humanos: fraternidad, igualdad, justicia, dignidad, etc., (de ahí la importancia de no matar en nombre de ellos) por tanto implicaba una concepción humana y una visión de la historia y del universo en transformación y cambio, no determinado pero sí orientado hacia la perfección. Por esto, también, no se puede ver exenta la *satyagraha* de otros conceptos gandhianos como *swaraj*, *swadeshi* o *sarvodaya* (Galtung, 1992; Pontara, 1983, 2004 y 2006).

Influido por la “no-resistencia” de Tolstoi, por la “desobediencia civil” de Thoreau, por la resistencia pasiva del feminismo y por la crítica al capitalismo de John Ruskin, el método *satyagraha* era mucho más que todo lo anterior. *Satyagraha* era más que resistencia moral, implicaba muchas más acciones que la desobediencia a ciertas leyes, suponía un trabajo activo de tenacidad e involucraba un proyecto alternativo a las formas de producción y explotación capitalistas.

Asimismo, en la concepción gandhiana no era tan importante el resultado final o el alto grado de eficacia del método sino el propio proceso, o visto también de otra manera, uno (resultado) y otro (método), no podían estar separados y desconectados, porque para Gandhi medios y fines eran intercambiables. Gandhi deducía que los métodos no-violentos había que cuidarlos escrupulosamente para cuidar así los fines u objetivos, y aún más, que ambas cosas eran una misma, porque *satyagraha* no era sólo método sino una manera de perfeccionamiento y búsqueda del yo social, sin

⁹ La obra original de Gandhi salió publicada en 1928 como M.K. Gandhi, *Satyagraha in South Africa*, Navajivan, Ahmedabad y, en una edición moderna se puede consultar en M. Gandhi (2001) *Non-violent resistance (Satyagraha)* Dover Publications; no obstante, recomiendo las consultas de dos obras, una con textos parcialmente del libro de 1928 en M.K. Gandhi (1973) y más reciente (2009).

causar daño y sufrimiento a los demás.

46

Bajo la mentalidad gandhiana se entendía el conflicto como una confrontación profunda, no sólo de intereses y necesidades, sino especialmente de percepciones, cada pugna era, por tanto, una batalla entre dos puntos de vista aparentemente irreconciliables, los cuales iluminaban a la auténtica “verdad”. Por esto, desde el punto de vista gandhiano, el sentimiento de certeza era una peligrosa ilusión. De manera que, cualquier pugna debiera ser una oportunidad para lanzar sobre el terreno conflictivo las frustraciones y los límites propios de cada uno de los adversarios, que luchan y pugnan pero acaban conociéndose mutuamente. En esta visión del conflicto consisten algunas de las intuiciones más interesantes de Gandhi (encontradas en el *Bhagavadgita*), según el cual, toda persona posee al mismo tiempo grados de verdad y de falsedad, de lo que Gandhi dedujo que el conflicto era el terreno apropiado para separar falsedad de verdad, una oportunidad para purificar las posiciones morales por medio de la confianza, porque la clave no estaba en la solución del conflicto o en el conflicto mismo, sino en los que combaten, ahí es donde radica la transformación y la claridad moral, por ello era preciso eliminar los métodos de la mentira, las malas artes, las ofensas, porque nada de ello ayudaba a aclarar, dejar puros y transparentes los puntos de vista contrapuestos, sino a dejar en el centro del conflicto la misma violencia y la falsedad¹⁰.

De alguna manera, la clave que permite comprender la filosofía gandhiana en este preciso punto de los métodos está en el término “conversión”¹¹. Lo que pretendía Gandhi era conseguir la transformación y el cambio del adversario político y no la victoria sobre él o la derrota del mismo. Todo tipo de presión, forcejeo o resistencia había de estar encaminada a la búsqueda de la conversión. Gandhi, además, se interesó porque su método *satyagraha* fuese eminentemente entendido como una práctica cotidiana o forma de vida y no algo reducido exclusivamente a conquistas políticas y sociales o a la sola independencia de la India. De ahí que, aunque siempre evitó precisar en qué consistía su método de acción no-violenta, sí que se pueden precisar sus nevaduras en cinco principios generales que acaban identificando a *satyagraha* con humanización de la lucha, y que paso simplemente a describir (Galtung,

¹⁰ Para destacar la importancia del proceso es indispensable el libro de Johan Galtung (1992).

¹¹ Es muy recomendable el capítulo VIII del libro de Giuliano Pontara (2006).

1992; Pontara, 2004: 493-498 y 2006: 203-234; López Martínez, 2012 c):

- A La abstención de la violencia: lo que implicaba la auto-privación de lesionar, dañar o hacer sufrir al adversario, así como seleccionar muy cuidadosamente los métodos a elegir para minimizar al máximo cualquiera de esas acciones.
- B La disposición al sacrificio: toda lucha requiere ciertos niveles de compromiso, coraje y sacrificio. Para Gandhi el valor destacable estaba en el sacrificio propio (*tapasya*) y no en la demanda del ajeno, en la disposición a sufrir como una manera de testimonio de la importancia de una lucha noble y justa por la que se está dispuesto a morir pero no a matar. No obstante la *tapasya* que es, también, la renuncia al interés personal y a los propios deseos, no significa por el contrario la pasiva autodestrucción.
- C El respeto por la verdad: implicaba, según el método gandhiano, el mantenimiento del máximo nivel de objetividad e imparcialidad en cada fase de la lucha, así como orientar aquella hacia objetivos compatibles con la justicia y la ética.
- D Un empeño constructivo: el método gandhiano está pensado y hecho para integrar y construir con el adversario, no para destruirlo, así como para la realización de un modelo social donde todas las partes se sientan integradas y participantes. Asimismo el método está considerado como instrumento de transformación político-social que, a la vez que tiene objetivos, los va desarrollando al mismo tiempo que se despliega la lucha.
- E La gradualidad de los medios: esta condición exige una adecuación progresiva de los medios a los elementos de tensión, forcejeo y lucha adecuados a cada situación y circunstancia, manteniendo la proporcionalidad y la serenidad que no permitan alejarse del compromiso.

Gandhi conocía muy bien los métodos de presión social, máxime cuando había tenido una dilatada vida como activista y político en Sudáfrica y la India; sin embargo, no tuvo ningún interés en sistematizarlos. Sin embargo, la psicología social, Clarence Marsh Case, en su obra más acabada *Non-Violent Coercion* (1923),¹² sí que se

¹² Años antes publicó (1915) *The social psychology of passive resistance*. University of Wisconsin-Madison [vuelto a publicar en 2010 en BiblioBazaar] y el de 1923 *Non-violent coercion: a study in methods of social pressure*. Century

refirió a cómo había que comprender a líderes como Gandhi en su faceta para forzar, presionar y constreñir a un adversario a través de la no-violencia. Esto se fundamentaba en el conocimiento profundo y fundado de cuáles podrían ser y cómo deberían ser usados adecuadamente los denominados “métodos de presión social”, unos procedimientos que -a su juicio- debían ser manejados en el contexto de lo que significa el “ejercicio de la presión social-psicológica no-violenta”.

Case (1923) primero, como Sharp (1973) mucho después, tuvieron un análisis más utilitarista de esta cuestión (no-violencia pragmática). Y aunque también defendieron la existencia de una fuerte identidad entre los métodos y los objetivos, no obstante, se alejaban bastante de la interpretación que Gandhi o el italiano Aldo Capitini daban a la relación entre medios y fines. Case y Sharp estaban más preocupados por entender y optimizar las técnicas de acción no-violenta, tenían una visión más funcionalista de esta relación, en cambio los otros dos se preocupaban porque la relación medios y fines fuese totalmente coherente (sólo los medios no-violentos se pueden usar para fines no-violentos) y porque una de las cuestiones fundamentales del proceso se hallaba en la conversión del adversario (no-violencia de principios).

Gandhi consideraba que los medios no-violentos no podían usarse en cualquier momento, ni a la ligera, ni para cualquier causa. Usarlos para defender privilegios, para extender formas de dominio, para razones poco dignas resultaba contraproducente e inadecuado. Los medios tenían que tener una relación coherente, íntima y directa con los fines que se perseguían (la semilla y el árbol). Gandhi insistió mucho en esto de la convertibilidad de medios-fines, por tanto la elección de los medios no era menos importante que la elección de los fines en una lucha. Junto a los medios: *ahimsa*, *satyagraha*, *swaraj*, *swadeshi*, *sarvodaya*, etc., en ellos mismos (no dañar, resistirse a las injusticias, la autonomía, la autosuficiencia o el bienestar de todos) estaban incorporados los objetivos más apetecidos por un *satyagrahi*, de dignidad, libertad, justicia.

En cambio, en Sharp, existe una extremada preocupación por demostrar la eficacia y la utilidad de las técnicas no-violentas, el estudio de los procedimientos permitiría analizar un conjunto de

ed. Se puede ver a Brian Martin (1996) que ha desarrollado una amplia literatura sobre estas cuestiones.

fenómenos observables que podían variar según el espacio, el tiempo y las circunstancias en las que se dieran; y, además, permitían usar indicadores o marcadores para comprobar los resultados obtenidos. Por ejemplo, si estuviéramos estudiando una campaña o una movilización social no-violenta, la clasificación de esas técnicas (198 métodos según Sharp) servirían tanto al académico, como al activista, para tener un instrumento de medición de resultados o posibilidades, lógicamente dentro de los parámetros en los que se desenvuelven las ciencias sociales (que no siempre son exactos sino un reflejo de la vida real).

Sin embargo, para Gandhi, la no-violencia, no es exactamente una técnica o un saber, sino una manera de preguntar, indagar y buscar respuestas sin romper, en ese camino, la unidad y la interrelación de todo lo existente, de todo lo viviente. La no-violencia es una filosofía de vida, un lugar de encuentro humano, una espiritualidad y no sólo una filosofía política y una nueva forma de lucha.

De alguna manera el sistema *satyagraha* de lucha era un desafío político y social pero, también, una manera de contención en un luchador, de autoconocimiento, de aprendizaje del espíritu humano. Como señalara Naess (1974: 60-84), sólo un verdadero *satyagrahi* sería capaz de pensar en grupo y a largo plazo, reduciendo al máximo cualquier violencia, tendría en cuenta los medios más que los resultados, trabajaría por un programa constructivo, lucharía contra las injusticias pero consideraría a los antagonistas, respetaría y no humillaría a sus oponentes, estaría pensando en ofrecerles un espacio social y político en una sociedad más justa, mostraría confianza en el cambio, estaría dispuesto al sacrificio por la causa, no se aprovecharía torcidamente de la debilidad táctica de su antagonista y estaría, siempre, dispuesto a compartir el resultado positivo de la lucha. Sólo teniendo en cuenta el conjunto de estas características podríamos apreciar las grandes diferencias entre una forma de lucha armada y violenta y la *satyagraha gandhiana*.

5 Las influyentes enseñanzas de Gene Sharp

Gene Sharp, el viejo politólogo nacido en Ohio en 1928, ha constituido un auténtico revulsivo en el campo de la teoría política -como ciencia social aplicada- a través del estudio de la no-violencia. Mohandas Gandhi como político, personaje histórico e inventor del método *satyagraha*, con más de cuarenta años de lucha activa y directa; y, Gene Sharp como filósofo-teórico, cientí-

50 — ficio social y académico ha sabido sintetizar la complejidad de la no-violencia, ofreciendo una mirada aplicada, útil y pragmática de una filosofía profunda y abierta. Debemos a ambos una comprensión joven y actual de lo que Gandhi denominó algo “tan antiguo como la montaña”.

Aunque Sharp fue un objetor de conciencia al servicio militar y un pacifista activo frente al armamentismo nuclear, sin embargo, su trabajo adquirió renombre gracias a sus estudios como profesor de filosofía política. Sus primeros trabajos fueron sobre Gandhi, en 1960 (*Gandhi Wields the Weapon of Moral Power*), precisamente sistematizando la literatura dispersa y desigual que sobre el personaje se había publicado pero ofreciendo un elemento de originalidad al reforzar el concepto de “poder moral” que se hallaba en la lucha *satyagraha*. Esta primera publicación se completó con un estudio más sistemático e integral, en 1979, sobre *Gandhi as a Political Strategist*, en el que revisaba a teóricos como Erik Erikson, Joan V. Bondurant o Shridharani.

Además, Sharp, estuvo muy interesado por evidenciar que Gandhi no fue una excepción en el campo de la acción política no-violenta. Rastreó muchos ejemplos históricos, así como su posible lectura para la ampliación del campo de las ciencias sociales y la adopción de políticas alternativas a la seguridad, la defensa y la acción política convencionales. Esto le permitió colaborar con autores como Walter Conser y Ronald McCarthy (1986) para evidenciar la importancia que la desobediencia y la rebeldía tuvieron en la independencia de las Trece Colonias, más allá de la posterior deriva hacia la violencia armada, una historia poco conocida incluso por los especialistas en ese episodio. Así como años más tarde, y junto a Joshua Paulson (2005), editar un compendio de prototipos históricos sobre procesos de liberación nacional, luchas políticas y sindicales, movimientos de masas, etc., con hegemónicas formas de acción no-violenta.

Sharp se sintió muy comprometido con los valores de la no-violencia, aunque sin perder su marcado sentido pragmático y utilitarista, lo que le condujo no sólo a cuestionar los modelos de defensa nuclear estratégica y de defensa armada convencional, sino a plantear alternativas a ellas. Junto a Adam Roberts (1967) se introdujo en la “defensa de base civil”, ampliando y explorando originales caminos en la década de los 80s. Justo esta etapa fructífera para su producción científica coincidía con el despliegue de nuevos misiles en Europa y la denominada “guerra de las galaxias”,

una etapa muy significativa para las relaciones internacionales en los prolegómenos de la extinción de la Guerra Fría y, especialmente, para el movimiento pacifista internacional. ¿Qué sucedería si Europa occidental fuese invadida por el Ejército Rojo? ¿Cuál sería la mejor manera de oponerse a esa ocupación? ¿Qué enseñanzas se podrían derivar de ello para trascender el sistema de armas nucleares estratégicas fundamentado en la “disuasión” y la “destrucción mutua asegurada”? La respuesta a ello fue aplicar la teoría de la acción política no-violenta, desarrollada en 1973, a la defensa civil sin armas en varias obras que concedieron a Gene Sharp (1985a; 1985b y 1990) un lugar privilegiado entre los partidarios del desarme total y de la “opción cero” de E. P. Thomson (1983).

Sin embargo, Gene Sharp pasará a la historia de la filosofía política, no tanto por sus trabajos sobre Gandhi, el análisis de ciertos episodios históricos o por sus obras sobre defensa civil no-violenta, sino por su teoría del poder no-violento, su aplicación práctica y la relevancia que para muchos movimientos políticos concretos ha supuesto su teoría, muy difundida y conocida entre líderes locales, gentes del común y activistas sociales. Sharp (1970) comenzó explorando las alternativas no-violentas a la política convencional releendo autores como Etienne de la Boetie (1576) y Henry David Thoreau (1848) a la luz de acontecimientos contemporáneos, especialmente asociados a caídas de dictaduras militares y de movimientos de masas, obra ampliada en 2003. Esto le condujo a desarrollar su campo de aplicación con varias obras posteriores, en 1994 y 2009, siendo la primera: *De la dictadura a la democracia* (publicada en Bangkok en plena ebullición del movimiento por la democracia liderado por Aung San Su-Kyi contra los militares), la que le daría fama internacional al maduro profesor de Boston. Una obra que tuvo un gran éxito editorial (traducida a más de 20 idiomas) y una enorme repercusión en el campo de la movilización política de masas. Y, sin duda, la obra más controvertida en el juego de la “real politik” que aún continúan aplicando los nostálgicos de la guerra fría y los “maquiavelistas” dentro de la filosofía política y las relaciones internacionales¹³.

¹³ Algunos gobiernos, como el de la República de Irán (<http://www.youtube.com/watch?v=OTCuBFuhikM>) o la República Bolivariana de Venezuela (<http://www.youtube.com/watch?v=fvsG0GAkrqI>), algunos grupos de opinión a través de páginas webs y documentales (“The Revolution Business”) y académicos incluso de prestigio (como creemos que es el caso de Doménico Losurdo, 2010: 228), han querido asociar –o han caído en la fácil teoría de la

52 Pero su obra monumental, la más importante (resultado de su tesis doctoral), se publicó en 1973, *The Politics of Nonviolent Action*, dividida en tres volúmenes, complementada posteriormente, en 1980, con el estudio: *Social Power and Political Freedom*, en términos de repensar la política. Una obra, ciertamente, menos sistemática que la anterior pero que abordaba interesantes temas muy relacionados con la teoría política del poder y el gobierno, tales como el punto de vista de Hannah Arendt en relación con Eichmann en Jerusalén y con su concepto de libertad y revolución, el modo de enfrentar las dictaduras o el apartheid, la desobediencia civil en democracias o el equivalente político de la guerra.

Volviendo a su obra de 1973, en ella desarrolla –de modo general– la idea de que la no-violencia ha de ser tratada como una ciencia, cuyo valor no es sólo su aporte al conocimiento humano sino, también, una enseñanza técnica, metodológica, sistemática, que permita elaborar hipótesis, deducir principios, desarrollar razonamientos o experimentar sus límites. Sharp está preocupado por encontrar un método eficaz de ejercicio del poder, más allá del bien y del mal, más allá de la ética. Una forma de acción eficiente, de “demostración de fuerza, de solución práctica de problemas

conspiración- coligando a Gene Sharp con la CIA y con otros servicios secretos de inteligencia al servicio de las economías imperialistas de mercado o le han hecho responsable e inductor de la mayor parte de las protestas de masas que han conducido a cambios de régimen o caídas de gobiernos en países (revoluciones blandas o de colores) que, a juicio de los acusadores, ya no sirven a los intereses de la República de Estados Unidos. En mi caso no puedo decir que cuente con información para desmentir, de manera absoluta, estos juicios contra Sharp, pero desconfío de personas y teorías que puedan argumentar que sólo una persona o un grupo de personas puedan manipular a miles de individuos que protestan por adquirir más libertad y justicia. La experiencia histórica señala que muchas cancillerías y gobiernos, y sus servicios secretos, no tienen ninguna estima porque las ciudadanía tomen las calles desafiando el statu quo, entre otras cosas porque la historia demuestra que la gente en la calle es un poder social y político potencial difícil de ser controlado. Esto no desmiente que pueda existir una coincidencia de intereses entre los defensores de la democracia liberal de mercado y el uso que se pueda hacer de las teorías políticas de Gene Sharp. Otra cosa distinta es que las teorías políticas de Sharp sólo sirvan para traer ese modelo de democracia y no desarrolle, como creo que sí lo hace, un potencial social y político que es inherente a las masas cuando deciden no obedecer y no dejarse gobernar. Lo que quiero decir es que la teoría de Sharp está abierta a todos aquellos que quieran usarla, incluido a aquellos que no tienen un interés por la democracia formal. De hecho, teóricos y revolucionarios de la no-violencia coinciden con la teoría de Sharp (L’Abate, 1990; Krippendorff, 2003), si bien entienden que la misma no puede reducirse sólo a cambios de un solo modelo de democracia.

concretos, de disciplina de la acción, pero no de mística, no un acto de ingenuidad moralista” (Soccio, 1985: 20). Sharp busca una alternativa realista a los graves problemas de nuestro tiempo: la guerra, la violencia, la escalada en las luchas sociales, etc., tratando de que sea la no-violencia un conocimiento estratégico y táctico de la acción política sustitutivo, y más provechoso, que las anteriores y sin sus múltiples repercusiones negativas (daños materiales e inmateriales). Por ello, Sharp hace mucho hincapié en que la no-violencia, como acción política, se comporta como un sistema que ha de conocerse en toda su complejidad: sus principios, sus reglas, sus técnicas. Debe ser aprendida, enseñada y experimentada. Sólo un profundo conocimiento permite desarrollar su potencialidad y eficacia, pues hay que manejar múltiples factores (tácticos, humanos, jurídico-políticos, accidentales, etc.), variables (miedo, liderazgo, poder, preparación, presión, etc.), junto a otros saberes y conocimientos (psicología, historia, geografía, etc.), así como la combinación de todo ello. Sharp, en definitiva, quiere construir una ciencia de la acción desechando los métodos armados por resultar contraproducentes y, a la larga, inútiles.

Como dijimos anteriormente, *The Politics of Nonviolent Action* está dividida en tres volúmenes: el primero denominado “poder y lucha” en el que se desarrolla cuál es la naturaleza del poder político y cuáles serían las bases estructurales para controlar a los gobernados, seguida de múltiples ejemplos históricos —especialmente del siglo XX— donde la acción no-violenta ha sido una forma activa de lucha. En este libro desarrolla su concepto de poder, que no es monolítico y compacto, sino fragmentado y distribuido entre diversas fuentes que lo abastecen (autoridad, recursos humanos, factores psicológicos e ideológicos, recursos materiales, sanciones) y que, además, se sustentan esas fuentes sobre la capacidad de gobernar y obedecer y los factores que en ello pueden influir, tales como: el hábito, el miedo a las sanciones, la obligación moral, los intereses personales, la identificación política, social y psicológica con el gobernante, la falta de confianza de los ciudadanos o el margen de indiferencia o falsa tolerancia con quienes gobiernan. Es esa difícil ecuación entre gobernar-obedecer, en equilibrio permanente y con posibilidades de quebrarse, el que sustenta la doctrina del consentimiento político, más sostenible en democracias que en sistemas dictatoriales y tiránicos. Es en esa capacidad de desobedecer, de resistirse, de decir que no lo que ofrece un margen amplio a la constitución de la política de la acción no-violenta

como un arte (López Martínez, 2006: 71-106 y 2012: 37-62).

54

En el segundo volumen sobre “métodos de acción no-violenta”, es donde Sharp desarrolla sus famosos 198 métodos o técnicas de acción política, dividiendo en tres grandes grupos los mismos, no sólo explicando en qué consisten, desde el punto de vista teórico, cada uno de ellos, sino poniendo ejemplos histórico-políticos de cómo se han desarrollado en la práctica dichos procedimientos. De una parte divide los métodos de la acción no-violenta en tres grandes bloques en función de la naturaleza de la participación:

- A Si su expresión es fundamentalmente simbólica y comunicativa les llama “Métodos de protesta y persuasión”. Se trata de acciones muy simbólicas que expresan el desacuerdo, el rechazo o, por el contrario, el apoyo a ciertos asuntos específicos. Pueden buscar influir -directamente o indirectamente- sobre el adversario o sobre terceros en un conflicto. Se trata, de un primer nivel de intervención en el que se busca persuadir, convencer o inducir al adversario a que rectifique o actúe de cierta manera¹⁴.
- B Si su modo consiste en la retirada activa del apoyo o del consenso, o de una esperada participación o relación en actividades conjuntas, a ello le llama “Métodos de no-cooperación”, los cuales pueden ser de “no-colaboración social” (aquellos que dificultan o entorpecen el normal desenvolvimiento de la vida social o del orden social de una co-

¹⁴ Entre sus tipos están las declaraciones formales (discursos, cartas, firmas, peticiones), las formas de comunicación a grandes audiencias (consignas, banderas, pancartas, folletos, panfletos, periódicos, revistas), las quejas en grupos (piquetes, delegaciones), las acciones públicas simbólicas (desnudarse, hacer fogatas, realizar pinturas y rotulaciones, sirenas, silbatos, gestos irreverentes), presiones sobre individuos concretos (hostigamiento, burlas, confraternizar, vigilijs), espectáculos y música (sátiras, parodias, humor, representaciones teatrales-musicales, cánticos), procesiones (marchas, desfiles, procesiones religiosas, peregrinaciones, caravanas motorizadas), tributo y homenaje a los muertos (duelo y luto, funerales fingidos, funerales en masa, homenajes a tumbas y en cementerios), asambleas públicas (mítines), abandonos, retiradas y renuncijs (guardar silencio, renunciar a premios, volver la espalda, abandonar un lugar como protesta), etc.

Como se puede comprobar históricamente, han existido muchísimas experiencias de este tipo en las luchas de liberación nacional frente al colonialista, en las luchas contra las dictaduras, en la defensa de los derechos humanos, en el movimiento feminista, ecologista y pacifista, etc. Pero, asimismo, también en las relaciones interpersonales, en el ámbito doméstico o de pequeños grupos resulta bastante habitual usar este tipo de acciones de manera más o menos deliberada y al margen de si sus fines están compuestos de juicios y decisiones ético-morales (López Martínez, 2012a)

munidad, llamando la atención no sobre las normas del ordenamiento jurídico positivo, sino sobre las normas, las costumbres y los hábitos de una comunidad política, o aquellas que afectan a la moral establecida o a los usos ciudadanos. Algunos de ellos fueron muy famosos como el boicot sexual que aparece en la obra “Lisístratas” o el boicot a los autobuses de Montgomery en Alabama).¹⁵ Los de “no-cooperación económica”, aquellos que afectan al normal funcionamiento de la economía, que alteran la libre producción, distribución o consumo de mercancías, productos y servicios, aquello que trastorna el habitual consumo, etc. Es la realización de muchos tipos de huelga o paros de muy diversa naturaleza y funcionalidad: para protestar, para trabajar más, para bajar el rendimiento, etc. No sólo estaría la huelga general, muy conocida en la historia y habitual en Occidente especialmente en la época contemporánea, sino la huelga denominada “hartal”, una forma de huelga general que implica no sólo no trabajar sino dedicarse a la meditación, la reflexión y la oración, que se daba en las culturas indostánicas. Así, también, son interesantes las acciones de bloqueo económico, esto es, asediar y cercar a ciertos productos o a ciertas marcas comerciales. La historia de la “lucha de clases” entre Capital y Trabajo, los procesos de liberación colonial o las campañas por el comercio justo están salpicadas de esta forma de despliegue de la no-violencia en su dimensión de boicot económico.¹⁶ Y, en tercer lugar, se refiere a los métodos de

¹⁵ Los métodos de no-colaboración social como el ostracismo de personas (boicot social, sexual, religioso), no colaboración con eventos, costumbres e instituciones sociales (suspender actividades sociales, deportivas, huelgas estudiantiles, desobediencia social, retirada de instituciones sociales), retirada del sistema social (quedarse en casa, fuga de trabajadores, asilo y refugio en lugares con inviolabilidad, desaparición colectiva, emigrar como forma de protesta).

¹⁶ He aquí algunas de las formas de la no-colaboración económica: acciones de parte de los consumidores (no consumir mercancías boicoteadas, política de austeridad, no pagar rentas o alquileres, negarse a alquilar, no comprar a otro país), acciones por parte de los trabajadores y productores (no trabajar con productores o herramientas del adversario, negativa a vender o distribuir sus productos), acciones de parte de los intermediarios, acciones de parte de los propietarios, administradores y comerciantes (paro patronal, negar asistencia industrial o técnica, huelga general de comerciantes o cierre de negocios), acciones de naturaleza financiera (retiro de depósitos bancarios, negarse a pagar impuestos, no contribuir con los ingresos del Estado, rechazar dinero del gobierno), acciones por parte de los gobiernos (embargo domésti-

“no-colaboración política” que implican, entre otras cosas, el rechazo de la autoridad o el retiro de la fidelidad y de la obligación política, en una clara muestra de resistencia. Esto fue muy habitual durante la ocupación militar o colonialista de un territorio, fuese en tiempos de paz o de guerra, por supuesto durante los procesos de ocupación territorial y de reparto colonial esta resistencia se hizo constante con períodos de mayor o menor tensión, pero también durante las guerras concretas o de ocupación y sometimiento de poblaciones que se negaban a reconocer las nuevas leyes del conquistador, su ideario político o sus costumbres sociales. Esto permitió múltiples formas de resistencia civil en situaciones verdaderamente difíciles y aparentemente imposibles para desplegar acciones no-violentas pero, los estudios de casos, nos están permitiendo considerar que, aún en márgenes estrechos, la inventiva de resistencia sin armas fue extraordinaria (Boserup y Mack, 2001; Ebert, 1984; Sémelin, 1989; López Martínez, 2012b y d)¹⁷.

co, lista negra de comerciantes, embargo a vendedores o compradores internacionales, embargo comercial), huelgas simbólicas (huelga de protesta, huelga relámpago), huelgas agrícolas (campesinas y de braceros), huelgas de grupos especiales (huelga para no realizar trabajos forzados, de prisioneros, huelga de artesanos, h. de profesionales), huelgas industriales comunes (cooperativas y gerenciales, industriales, huelgas de solidaridad), huelgas limitadas o restringidas (huelgas a paso lento, por sectores, huelgas de celo o blancas, absentismo para fingir enfermedad, huelga por horas, selectiva para ciertos trabajos), huelgas multitudinarias (generalizada, h. general), combinación de huelgas con cierres económicos (*hartal*, cierre económico donde trabajadores y empresarios van a la huelga). Víd Sharp (1973, vol. II).

¹⁷ Los métodos de no-cooperación o no-colaboración política son: el rechazo a la autoridad (retirar la obediencia, negarse a dar apoyo público, discursos que inviten a la resistencia), no colaboración de los ciudadanos con el gobierno (boicots de elecciones, de parlamentarios, de funcionarios, retirarse de las instituciones educativas, no colaboración con las fuerzas del orden, quitar, cambiar o trasladar señales de su emplazamiento, no aceptar funcionarios, negarse a disolver instituciones existentes), alternativas ciudadanas a la obediencia (cumplimiento de mala gana o a disgusto, no obediencia en ausencia de supervisión directa, desobediencia encubierta, no dispersarse estando en reuniones y asambleas, sentadas, no cooperación con la conscripción y las deportaciones, asumir falsa identidad, desobediencia civil a las leyes ‘ilegítimas’), acciones de parte del personal gubernativo (colaboración selectiva, bloqueo de la cadena de mando, evasivas, ganar tiempo, obstruccionismo, no colaborar administrativamente, no cooperación selectiva por las fuerzas del orden, amotinamiento), acciones gubernativas nacionales contra un ejército o gobierno invasor (evasivas, retrasos, aplazamientos fingidos, no colaboración administrativa), acciones gubernativas de carácter internacional (cambios de representación diplomática, retraso, cancelación o anulación de en-

C Cuando se trata de acciones basadas en la interposición o el impedimento sistemático, Sharp lo clasifica como “Métodos de intervención no-violenta”. Se trata de un nivel de participación concentrado, profundo y sistemático, que desarrolla de manera muy coordinada grados de actuación y diseños estratégicos en una lucha planteada a un nivel de escalada. En estos métodos se comprenden varias áreas de intervención que van desde lo individual a lo masivo, desde lo más concreto y simple a lo más complejo. Uno de esos métodos es la abstinencia política de comer alimentos, entre esa privación habría que distinguir: el ayuno de presión moral (aquel que se hace con la intención de ejercer una cierta influencia moral en otros para conseguir un objetivo), la huelga de hambre (rechazo a comer con la finalidad de forzar al adversario a tomar ciertas decisiones pero sin intentar cambiarle, sino ejerciendo cierto grado de coerción sobre él), y el ayuno *satyagrahi* o gandhiano que buscaba la “conversión” del corazón del adversario. Otro elemento importante de este nivel es la intervención denominada “acción directa” no-violenta que implica un elenco grande de actuaciones (contra procesos, ocupación, asaltos, incursiones, invasiones, interposiciones, obstrucciones, etc.). Un apartado especial lo ocupa la desobediencia civil, arma “extremadamente peligrosa” -tal como recordaba Gandhi-. La desobediencia civil es el incumplimiento público de una ley u orden de la autoridad, que se hace por motivos ético-políticos, de manera no-violenta y en donde se acepta el castigo de la ley penal como parte de esas motivaciones. Gandhi la usó en pocas ocasiones de manera masiva y como un arma excepcional (1919 contra las leyes Rowlatt, 1921 contra la vida político-administrativa británica, 1930 la Marcha de la Sal, 1942 campaña Quiet India). Luther King Jr. (1968: 200) también lo entendió así, de hecho se refirió a la desobediencia civil como un acto último de rebeldía, un hecho terminal, el pre acto de la “coexistencia o la aniquilación total. Ésta será la última alternativa del género humano: caos o comunidad”.

También resulta bastante original, en Sharp, su concepción del

cuentros diplomáticos, rechazo o aplazamiento del reconocimiento diplomático, ruptura de relaciones diplomáticas, retirada o rechazo a estar en organismos internacionales, expulsión de esos organismos). Víd. Sharp (1973, vol. II).

enfrentamiento político en términos de Aikido, arte marcial, mediante el concepto de “jujitsu político” (aprovecharse de la mayor fuerza y potencia del contrario en beneficio propio, beneficiarse de sus errores o provocarlos para obligarle a recomponer, enmendar o rectificar sus acciones o sus políticas), máximo grado de intervención directa (desafío y provocación) que permite abrir la espoleta de la creación de instituciones paralelas (administrativas, judiciales, políticas, culturales, etc.). Implica una organización de la vida económica, social y política en términos de máxima resistencia, desobediencia y rebeldía frente a los poderes establecidos (en realidad es crear una “doble soberanía” y un gobierno paralelo). El *ju-jitsu* abre un nuevo escenario que tiene una difícil marcha atrás pero que es posible y, en ocasiones, recomendable poder rectificar. La ventaja a la hora de rectificar, como la ventaja de todas estas formas de acción política y de metodologías, es bien evidente: Hacer política no letal¹⁸.

El tercer libro de Sharp es sobre la(s) dinámica(s) de la acción no-violenta, es decir, sobre cómo funciona, cuál es el nivel de intensidad y cómo un sistema de fuerzas se dirige hacia un objetivo. A juicio de Sharp sabiendo cómo es la dinámica se puede entender cómo este método opera en la sociedad y la política para evaluar el potencial de utilidad en múltiples situaciones de conflicto. Siendo el análisis de la dinámica un proceso muy complejo, pero nece-

¹⁸ Los métodos de intervención no-violenta son: la intervención psicológica (ayuno o huelga política de hambre, contraprocesos o contrajuicios, hostigamiento, exponerse a riesgos, incomodidades o malestar), intervención física (sentadas, quedarse de pié, ocupación de un lugar con vehículos, o de espacios abiertos, hacer caminatas en puertas de bases militares, ponerse a rezar, asaltar u ocupar lugares prohibidos, incursiones aéreas, invasiones, interposiciones o *peacekeeping*, obstrucciones, ocupaciones no-violentas), intervención social (establecer nuevos patrones sociales, sobrecargar instalaciones o servicios públicos, ralentizar, atascar o parar negocios y comercios a la hora de comprar o pagar, discursar o interrumpir, interrupciones dramáticas fingidas e improvisadas, crear instituciones sociales alternativas, crear un sistema alternativo de comunicaciones), intervenciones económicas (trabajar en exceso, ocupar el puesto de trabajo, incautarse temporalmente de tierras, desafiar los bloqueos, falsificación de dinero o documentos, comprar o acaparar productos en el mercado que el adversario necesita, apropiación de bienes y capitales financieros, provocar caídas económicas como vender productos a muy bajo precio, crear mercados alternativos, tener instituciones económicas y transportes alternativos), intervención política (sobresaturar los sistemas administrativos políticos, revelar la identidad de agentes secretos o de actividades secretas, dejarse arrestar y encarcelar, desobediencia civil a leyes ‘neutrales’, no trabajar y no colaborar con nuevas instrucciones o normas que se consideran ilegítimas, tener y crear una doble soberanía, tener y crear un gobierno paralelo. Víd. Sharp (1973, vol. II).

sario, al igual que resulta complicado realizar un examen con otros sistemas que se comportan de manera activa como las campañas militares o el sistema de guerra popular. Es la dinámica la que permite ejercitar la filosofía política de la no-violencia (sus fundamentos) y su conjunto de técnicas (métodos) y, en consecuencia, la que hace real el poder político y social que aquella representa como una práctica que -renunciando al uso de la violencia- no renuncia al ejercicio del poder y de su capacidad de transformar la voluntad del adversario en un conflicto.

En seis capítulos aborda, en primer lugar, las bases de la acción no-violenta, es decir: a) afrontar el poder del adversario (por lo general un gobierno y su estado con toda su maquinaria administrativa, militar y policial, con amplios apoyos, por lo que hay que evitar ataques frontales y desgastes innecesarios), b) los riesgos y variables de la acción (el peligro a perder en la contienda, el riesgo a perder la vida, las propiedades y otras seguridades, el que aparezca de manera abierta la violencia o la represión, etc.), c) liberarse del miedo (superarlo, aumentar el coraje, la capacidad), d) las causas sociales de los cambios de poder (conocer las fuerzas propias y las del adversario, jugar con los acontecimientos para engrosar más apoyos, etc.), e) el liderazgo en una lucha (la no-violencia permite una dirección más descentralizada, comités populares de base, organizaciones menos jerarquizadas y rígidas sin tener que renunciar a liderazgos personales), f) la preparación de la lucha (investigación, negociaciones, focalizar el punto de ataque, crear una “conciencia de causa”, cantidad y calidad de la acción, y organización del movimiento), g) la acción abierta o encubierta (dependiendo de múltiples variables y valoraciones), h) los elementos fundamentales de una estrategia (la importancia y los elementos claves de la estrategia y las tácticas –factores psicológicos, físicos, geográficos, elección adecuada, número de participantes, selección de las técnicas, etc.), o i) el ultimátum (el momento de difícil marcha atrás).

En segundo lugar, Sharp tiene claro que cualquier desafío desencadena la represión, esto conviene saberlo porque la acción no-violenta implica a) finalizar con la sumisión y la pasividad (retirar el consentimiento entraña una provocación que puede ser contestada con extrema dureza); b) toda lucha se inicia polarizada pero luego se van recomponiendo las fuerzas en presencia; c) el adversario ha de responder pero ¿cuándo? ¿cómo? y ¿dónde?; d) la represión abierta (controlando las comunicaciones y la informa-

60 — ción, presionando psicológicamente, confiscando, sancionando económicamente, prohibiendo y restringiendo, deteniendo y encarcelando, adoptando medidas excepcionales, con formas de violencia directa, e) perseverancia en la acción no-violenta; f) la exigencia de sufrir todos estos inconvenientes, g) enfrentarse a la brutalidad del adversario (la brutalidad institucional y la paralela, mantenerse indomable frente a esa brutalidad).

En tercer lugar, Sharp aborda un capítulo importante que permita salir de la situación anterior, el cómo combatir la represión desde la solidaridad y la disciplina. El mantenimiento de la moral y la solidaridad internas, así como la continuación de la lucha son elementos en la línea de aumentar la capacidad de aguante y de restar eficacia a la represión: a) fomentando la solidaridad (mantener los contactos, crear incentivos para mantener la lucha, reducir las bases para una rendición, apelar al uso de sanciones y restricciones en caso de persistir la represión); b) neutralizando la represión (haciéndola muy visible, afeándola, apelando a terceros, etc.); c) si el adversario prefiere seguir usando la violencia (neutralizar las provocaciones, buscar la máxima transparencia, *backfire* o tiro por la culata); d) persistir en una conducta no-violenta; e) evitar que cualquier conato de violencia pueda debilitar al movimiento no-violento; f) el sabotaje (destrucción de bienes materiales) puede resultar contraproducente y hasta incompatible con el movimiento no-violento; g) tener un plan B en el que se contempla el uso de la violencia puede hacer caer en la tentación de usarlo; h) la necesidad de mantener la disciplina interna; i) promocionar y desarrollar la disciplina no-violenta; j) negarse a odiar; k) la ineficacia de la represión (arrestar y detener a líderes puede resultar muy infructuoso y acabar fomentando nuevos liderazgos, nuevas medidas de represión acaban generando nuevas demandas y más presión sobre el adversario).

Uno de los aportes interesantes de Sharp es el concepto de “jujitsu político” que pretende ir más allá del “jujitsu moral” de Richard Gregg (1935). Éste se refiere a los efectos morales y psicológicos de la persistencia no-violenta sobre los agentes de la represión (un aspecto importantísimo como parte de la construcción de poder moral y legítimo frente al contrincante), no obstante para Sharp el “jujitsu político” y el “jujitsu social” son procesos más importantes por cuanto -tras la brutalidad y la crueldad cometidas contra personas inermes- pueden producir una reacción que genere desequilibrios políticos y sociales (y no sólo sentimientos de conmiseración o indignación) que resten o quiebren sustentos, generen disensos

y hagan cambiar de bando a muchos sectores sociales y políticos inclinando hacia el otro polo el desequilibrio y la asimetría de fuerzas. Para ello conviene conquistar el apoyo de terceras partes no comprometidas (la indignación internacional, controlando los factores que pueden determinar el impacto en la opinión pública de terceros), hacer nacer la división y la oposición en el campo del adversario (fomentando el cuestionamiento de la represión, alentando las deserciones, suscitando el amotinamiento de las tropas, favoreciendo la división interna, provocando y apelando a sectores del adversario), desarrollando el apoyo y la participación del grupo de protesta (la represión puede aumentar las filas de los que protestan pero también puede motivar a la opción por una resistencia armada que responda de igual forma a la represalia), en general, haciendo ver a los adversarios que una represión dura es contra-productiva e inadecuada para enfrentarse a la no-violencia y que ésta requiere de otro tipo de medidas que, en cualquier caso, habrían de ser de una violencia muy medida y controlada; y, finalmente, no conviene olvidar el elemento esencial del modo de operar del “jujitsu político” que consiste en lograr alterar las relaciones de poder, trasvasando autoridad y poder del adversario al grupo de protesta.

El penúltimo capítulo plantea tres procesos o mecanismos por los cuales la acción no-violenta puede influir sobre el adversario, su capacidad de acción y facilite decantar la causa hacia el grupo de protesta. Estos mecanismos son la conversión, la acomodación y la coerción no-violenta. En el primer caso, el adversario ha sido transformado interiormente así que éste quiere realizar los cambios reivindicados por los activistas no-violentos (los factores para este cambio pueden ser múltiples, en razón de la empatía al sufrimiento ajeno, la cercanía social, la personalidad de los adversarios, las creencias y normas compartidas, nunca haberse sentido humillados, etc.). En el caso de la acomodación (o adaptación), los adversarios no quedan ni convencidos, ni persuadidos —de hecho podrían continuar la lucha—, sin embargo, concluyen que es mejor atender en parte o en todo a las demandas del grupo de protesta (para evitar perder credibilidad y legitimidad, disminuir su poder, perder el control y resignarse ante lo inevitable, etc.). En la coerción, el adversario no ha cambiado, ni acepta la adaptación, su voluntad es la de alcanzar la completa victoria sobre los protestantes; sin embargo, situaciones ajenas a su albedrío, situaciones de fuerza mayor, le hacen doblegar su posición inicial, por ejemplo: cuando el

desafío ha sido tan generalizado que no puede ser controlado por el aparato represor; cuando la no-cooperación política, social y económica está estrangulando a la institucionalidad a punto de colapsarla; o, cuando se han perdido buena parte de las fuerzas que permiten mantener posiciones de dureza y puntos de vista inamovibles. Es justo en esos contextos cuando las protestas ejercen una fuerza intangible que obliga al adversario a actuar contra su propia voluntad.

El último capítulo revela el aspecto más significativo en la dinámica de la acción no-violenta, ¿para qué se realiza ésta? ¿cuáles son las consecuencias que acarrea el proceso?, ¿cuál es el objetivo final? Sharp es muy contundente en esta última cuestión: para propiciar la redistribución del poder, es decir, el método de la acción no-violenta comporta, de manera inevitable, importantes efectos sobre el propio grupo no-violento y sobre la (re)distribución del poder entre los contendientes en conflicto, así como en el conjunto del sistema social. Esta cuestión era, también, crucial para Gandhi y su método *satyagraha*, pues la aspiración más importante de este sistema de lucha (“abrazar la verdad”, “persistir en la verdad”, etc.) era la conversión de los contendientes, el aprendizaje en el propio proceso y la aspiración a la reconciliación. Ahora bien, es evidente que en Sharp este lenguaje gandhiano se carga de connotaciones políticas y se aleja de elementos espirituales y éticos.

La redistribución del poder se efectúa generando varios efectos, de una parte sobre el grupo no-violento (logra poner fin a la sumisión; se aprende a actuar frente a la adversidad; se experimenta una técnica que revela el poder de cada uno; aumenta la capacidad de superar el miedo; acrecienta la autoestima; genera satisfacción, entusiasmo y esperanza; reduce, canaliza o atempera la agresividad, la virilidad, la criminalidad y la violencia; aumenta la unidad del grupo; acrecienta la colaboración interna; y, produce contagio), y de otra, no menos importante, sobre los equilibrios, contrapesos y correspondencias de poder(es). Una sociedad con poderes monolíticos, opacos y concentrados hace disminuir e incluso anular cualquier capacidad de control, revisión o independencia de una sociedad civil. Para romper esas asimetrías peligrosas se hace necesario, a través del trabajo no-violento, generar grupos e instituciones fuertes e independientes, con capacidad de organización social, con técnica política y capacidad de crítica. De hecho, Sharp, ve una relación directa entre la violencia y la concentración y centralización del poder, así como en el uso de aquélla para conseguir

formas de poder absoluto y concentrado (las revoluciones o conquistas por medio de la violencia han acabado generando nuevas formas de violencia), de ahí la importancia de mostrar que la acción no-violenta puede facilitar la descentralización del poder, teniendo diversos efectos a medio y largo plazo con respecto a la distribución del propio poder dentro de una sociedad, así como otros resultados bastante perceptibles para sectores muy amplios de una sociedad (crear una ciudadanía más responsable y organizada, desarrollar espacios de libertad y participación, ayuda a descentralizar la toma de decisiones y los controles, favorece las dinámicas que generan poder social-popular, etc.).

6 Conclusiones

El científico social y el analista de fenómenos políticos deberían precisar, conceptual y metodológicamente, entre la pléyade de métodos que recorren el vasto espectro de técnicas de movilización colectiva, protesta social e intervención en conflictos. Es importante por tanto, a nuestro juicio, superar la confusión que se suele encontrar al creer que los métodos no-violentos podrían confundirse, con cierta facilidad, con otros procedimientos convencionales e institucionalizados.

Hemos visto que, con bastante facilidad, podemos distinguir entre los métodos de lucha armada y violenta, los cuales generan conductas crueles, inhumanas y degradantes (guerra, genocidio, terrorismo, asesinato, etc.), con respecto a los procedimientos fundamentados en la no-violencia. A medida que observemos casos más extremos de una y otra forma de lucha podremos vislumbrar con más facilidad las evidentes diferencias. Las campañas de desobediencia civil lideradas por Martin Luther King Jr., pasando por la acción directa de Greenpeace, hasta las recientes protestas del 15-M en España entran dentro de la esfera de unos métodos no-violentos. En el otro extremo, el lanzamiento de bombas napalm en Vietnam, pasando por los desaparecidos en Argentina y Chile, hasta la intervención bélica en Irak, son un pequeñísimo muestrario de hasta dónde estos métodos pueden causar dolor y sufrimiento humano.

Pero donde suele haber mayor confusión es entre los métodos no-violentos y otros como los procedimientos democráticos y los medios alternativos de solución de conflictos. Se confunden porque muchas de esas técnicas, cuando se ejercen, resultan ser pacíficas o ausentes de violencia. Por ejemplo, en una consulta electoral hay

campañas políticas, declaraciones, el día electoral, el escrutinio y la publicidad sobre quién resultó vencedor, en general, habiendo juego limpio hay una ausencia clara de formas de violencia, y por ello se confunden con que sea métodos “no violentos”¹⁹. Sin embargo, hay que tener presente que se tratan de métodos institucionalizados y normativizados, con reglas muy claras, resultan convencionales y aceptados, están dentro de un ordenamiento jurídico-político. Igual podríamos decir de un ejercicio de mediación familiar, existen unos protocolos de actuación mínimos, las partes han de aceptar unas reglas, ciertamente el proceso se realiza con ausencia de violencia, sin ejercer intimidación y extorsión, pero no podríamos decir que se trata de métodos no-violentos, pues en la mediación, como en la negociación y el arbitraje resultan ser métodos convencionales, institucionalizados y normativizados, las partes conocen básicamente los límites y los márgenes en los que se desenvuelven. De hecho, cuando existe una negociación colectiva, por ejemplo, de naturaleza capital-trabajo, cuando una de las partes abandona la mesa negociadora lleva el proceso a un terreno no convencional tratando de forzar la situación, aquí sí se podría entrar en el terreno de los métodos no-violentos (o, incluso de los violentos).

Debemos, por tanto, a Gandhi primero y a Sharp después, la exactitud de cuáles son y en qué consisten los métodos no-violentos de presión, protesta, no cooperación y acción directa. También debemos a ellos la precisión de cuáles son los contextos más propicios y las dinámicas adecuadas para sacarle el máximo partido a estas formas de lucha y desafío en conflictos abiertos.

Sin embargo, conviene precisar algo más. Una de las cuestiones claves está (una vez delimitados cuáles son esos métodos) en relacionar el uso de los medios no-violentos con la finalidad de esa práctica. En una ciencia exenta de considerar valores, y que se centre sólo en la teoría y su aplicación, quiénes, de qué manera, con qué intención o con qué resultados se usen los medios no-violentos puede resultar un tanto superfluo. En cambio para los irenólogos tiene que haber una consonancia entre teoría, práctica y valores. Podemos decirlo en términos clásicos, para el maquiavellismo “vale cualquier medio para obtener un fin”, en términos no-

¹⁹ Ver las diferencias que establezco entre “no violencia” (sin violencia), “no-violencia” (métodos y técnicas) y “no-violencia” (programa constructivo) y sus significados y genealogía (López Martínez, 2004 a: 784-786, 2006: 5-8, 2012 a: 7-10).

violentos esta premisa no es aceptable. Llevado al ejemplo, entre un Gandhi y un Hitler hay diferencias muy evidentes que no admiten comparaciones pero, el científico social, no siempre tiene la suerte de encontrar personajes tan puros, ni situaciones o procesos que claramente se puedan delimitar en sus fronteras conceptuales entre métodos no-violentos y violentos. De hecho, durante algún tiempo, los partidarios de Hitler usaron algunos métodos que entrarían dentro de la clasificación de Gene Sharp, lo hicieron para evitar ser molestados por la policía o tener que enfrentarse a juicios y jueces que podrían conducirlos a la cárcel, lo hicieron por meras razones pragmáticas y tácticas, métodos que fueron pronto olvidados cuando el sistema fue más indulgente con ellos, permitiéndose el lujo de usar los métodos violentos que resultaban ser para los que habían sido entrenados y que coincidían con su filosofía política.

Con lo dicho hasta ahora, se nos plantean varios problemas sobre los métodos en relación con situaciones históricas. De una parte, la historia nos muestra que pueden existir grupos que usan los métodos no-violentos en situaciones de conflicto pero que, esos mismos grupos, pueden usar métodos violentos cambiando las circunstancias o, más simplemente, porque los usaban de manera provisional. También la historia nos demuestra que en conflictos abiertos y duraderos nos vamos a encontrar con grupos no-violentos puros y con grupos violentos que comparten escenario (y hasta parecida causa y objetivos), siendo habitual una cierta ceremonia de la confusión que suele ser aprovechada para accionar la represión y el descrédito de un movimiento o una causa, por parte de sus adversarios. Uno de los problemas inmediatos por parte de esos grupos no-violentos consiste en delimitar y aclarar las fronteras en torno a la elección de los medios para la lucha. Por ello Gandhi distinguió muy bien a qué se refería cuando hablaba de lucha no-violencia o *satyagraha* y cuándo sólo se trataba de puros métodos “sin armas”. Esa precisión puede ser muy reveladora para quien se dedique al análisis de procesos de esta naturaleza con sensibilidad hacia los valores.

No obstante, nos puede ayudar lo que señalan Ronald M. McCarthy y Ch. Kruegler (1993) –miembros de la escuela de Sharp-, respecto a cuáles deberían ser los componentes o denominadores comunes consensuados por la comunidad de investigación en la no-violencia. Algunos de estos denominadores parecen claros: a) las técnicas de acción no-violenta deben ser usadas dentro de un

66 — conflicto para influir en el curso o en el resultado del mismo; b) las técnicas no se agotan con el exclusivo uso de la razón, el diálogo o la persuasión en un contencioso; c) no tienen cabida en ellas el uso de la amenaza, la violencia hacia las personas o las agresiones y lesiones físicas, aunque bien es posible que tales acciones puedan causar otro tipo de perturbaciones emocionales o de costes económicos a personas o grupos; d) las acciones están cimentadas en los efectos que puedan producir el despliegue de códigos simbólicos y comunicativos sobre el adversario; y, e) tales métodos no se detienen o se agotan dentro del marco legal o de los procedimientos políticos institucionalizados, sino que pueden ir más allá.

Precisamente en lo que al marco legal se refiere, la acción no-violenta puede usarse como un instrumento de poder político y de control del poder. De hecho, los Estados y los sistemas legales intentan manejar y limitar las maneras en las que la acción no-violenta puede ser usada. Por ejemplo, al regular las huelgas y las demostraciones, un gobierno puede estar conservando el orden público o sólo protegiendo ciertos privilegios contra sus efectos. Sin embargo, obviamente, un Estado no puede determinar (ni limitar con facilidad) los procedimientos y, sobre todo, los efectos que pueden tener los métodos no-violentos sobre la sociedad, que pueden traspasar, en muchas ocasiones, los límites marcados por un ordenamiento legal y/o social. Siempre cabe la duda entre los gobiernan y los que se dejan gobernar.

A pesar de lo dicho, queda aún pendiente la difícil cuestión del uso “ético” y la orientación deontológica que debiera encauzar una lucha con métodos no-violentos o, dicho de otra manera, ¿hasta qué punto resulta irrelevante que se usen métodos de esta naturaleza con objetivos que no coincidan con esta cualidad? Antes nos hemos referido a los nazis, pero podrían ser muchos los ejemplos en los que se han usado los medios no-violentos para defender privilegios, objetivos espurios o causas indignas. Como historiador me inclino por dejar que sea el tiempo quien nos muestre si esos medios eran puramente coyunturales y tácticos para ocultar o desviar la atención sobre las verdaderas intenciones de un movimiento o lucha o no era así; sin embargo, como científico social e irenólogo las consideraciones de Ronald M. McCarthy y Ch. Krueger pueden ser de una gran ayuda; no obstante y una vez más, tenemos que usar un decálogo de valores para ver qué concordancia y coherencia existe entre realizar una huelga de hambre y tratar de defender con ella la causa del racismo, o realizar una campaña de boicot contra los derechos humanos, o desobedecer una

ley que garantiza la libertad civil de un grupo social. Desde los valores de la dignidad humana, esos objetivos hacen que esos métodos, aunque no se usen con presencia de violencia física, resulta que defienden formas de violencia cultural o estructural que siguen siendo formas incompatibles con la filosofía de la no-violencia.

Terminamos estas conclusiones haciendo referencia a los dos personajes de referencia que hemos usado: Gandhi y Sharp. Es evidente que Sharp ha influido mucho en el ámbito académico que se dedica a los estudios de la no-violencia. De hecho ha creado una escuela propia y muchos seguidores no sólo en el ámbito escolar sino entre los movimientos sociales y de protesta. Tiene un reconocido prestigio como analista de los métodos y como teórico del poder no-violento, pero Gandhi sigue siendo la referencia fundamental, tanto política, como ética y espiritual, entre otras cosas porque además de reflexionar, llevó una vida política coherente, supo extraer todo el potencial a los medios no-violentos y llegó a confeccionar una crítica seria y profunda al capitalismo industrial e imperialista. Esto último es lo que más se echa en falta en los libros de Sharp, las referencias a cómo los métodos no-violentos pueden subvertir unas formas de violencia estructural tan arraigadas. En Sharp hay, aún, una intensa mirada hacia la no-violencia como un sistema alternativo a la violencia política y la guerra, pero muy pocas referencias a aquélla como un sistema alternativo a las crecientes formas de violencia estructural y cultural. En esto Gandhi es un campeón, está más interesado en encontrar una forma de liberación social y económica de los más oprimidos, marginados y pobres del sistema que en una alternativa a la violencia física. Para Sharp los métodos no-violentos son los más adecuados para derribar dictaduras y sistemas totalitarios, así como para traer sistemas de participación democrática donde la gente adquiere voz y soberanía, de manera consecuente esto implica cuestionar los convencionales sistemas de defensa y seguridad de una sociedad (que evite el monopolio de éstas en manos del ejército), así como una redistribución del poder en la tensión entre Estado y ciudadanía a favor de esta última. Para Gandhi los medios no-violentos tendrían similar función pero éstos debían ir más allá, de hecho no podemos decir que su modelo político fuese la democracia representativa sino la democracia de las pequeñas aldeas (*village democracy*) y unas formas de participación ciudadana y de construcción del poder fundamentados en conceptos como la autogestión, el auto-

68 gobierno y la autosuficiencia, entre otros. Dicho de otra manera, mientras para Sharp los medios no-violentos no sólo son los métodos más eficaces para derriban dictaduras sino, también, para ensanchar y equilibrar ciertos poderes dentro de una democracia liberal; para Gandhi los medios y su genuino sistema de lucha (*satyagraha*) son una manera de vivir y de realizar, en el día a día, una revolución permanente.

En cualquier caso, Gandhi y Sharp son enormemente coincidentes en que los medios más adecuados son los métodos no-violentos para hacer política sin matar.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, Peter, DUVALL, Jack (2000) *A Force More Powerfull. A Century of Nonviolent Conflict*, New York, Palgrave.
- ACKERMAN, Peter, KRUEGLER, Christopher (1994) *Strategic Non-violent Conflict: The Dynamics of People Power in the Twentieth Century*, Westport, Praeger.
- BALDUCCI, Ernesto, GRASSI, Ludovico (1983) *La pace, realismo di un'utopia. Testi e documenti*, Milano, Principato.
- BALLOU, Adin (1848) *Christian non-resistance, in all its important bearings*, Londres, Bradshaw and Blacklock (edición digitalizada por la Universidad de Oxford).
- BARASH, David P. (edición) (2000) *Approaches to Peace. A reader in Peace Studies*, Oxford, Oxford University Press.
- BARTKOWKI, Maciej J. (edición) (2013) *Recovering Nonviolent History: Civil Resistance in Liberation Struggles*, New York, Lynne Rienner Publishers.
- BONDURANT, Joan V. (1958) *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, London, Oxford University Press.
- BOSERUP, Anders, MACK, Andrew (2001) *Guerra sin armas: la no-violencia en la defensa nacional*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- BRIGGS, John, PEAT, David (1999) *Las siete leyes del caos*, Barcelona, Editorial Grijalbo.
- BROCK, Peter, YOUNG, Nigel (1999) *Pacifism in the Twentieth Century*. New York, Syracuse University Press.
- BURRITT, Elihu (1854) *Thoughts and Things at Home and Abroad*, New York, J.C. Derby.
- CABAÑAS BRAVO, Miguel, LÓPEZ-YARTO ELIZALDE, Amelia, RINCÓN GARCÍA, Wilfredo (coordinadores) (2009) *Arte en tiempos de guerra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- CAPITINI, Aldo (1949) *Italia nonviolenta*, Bologna, Libreria Internazionale di Avanguardia.

- CASE, Clarence M. (1972) *Non-Violent Coercion: A Study in Methods of Social Pressure*, New York, Garland [1923].
- CASTAÑAR PÉREZ, Jesús (2010) *Breve historia de la acción no-violenta*, Madrid, Editorial Pentapé.
- CHAKRABARTY, Bidyut (2006) *Social and Political Thought of Mahatma Gandhi*, New York, Routledge.
- CHECA HIDALGO, Diego (2011) *Intervenciones internacionales no-violentas para la transformación de conflictos. Historia y modelo de Brigadas Internacionales de Paz*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- CHENOWETH, Erica, STEPHAN, Maria J. (2011) *Why civil resistance works. The strategic logic of nonviolent conflict*. New York, Columbia University Press.
- CONSER, Walter Jr., MCCARTHY, Ronald M., TOSCANO, David J., SHARP, Gene, (edición) (1986) *Resistance, Politics, and the American Struggle for Independence, 1765-1775*, Boulder, Lynne Rienner Publishers.
- CONTRERAS, Fernando R., SIERRA, Francisco (coordinadores) (2004) *Culturas de guerra*, Madrid, Cátedra-PUV.
- CROOK, Wilfred H. (1931) *The General Strike: A Study of Labor's Tragic Weapon in Theory and Practice*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- DE LIGT, Bartelemy (1989) *The Conquest of Violence: An Essay on War and Revolution*, London, Pluto Press [1935].
- DÍAZ DEL CORRAL, Eulogio (1987) *Historia del pensamiento pacifista y no-violento contemporáneo*, Barcelona, Hogar del Libro.
- DIWAKAR, Ranganath Ramachandra (1946) *Satyagraha, its technique and history*, Bombay, Hind Kitabs.
- EBERT, Theodor (1984) *La difesa popolare nonviolenta. Un'alternativa democratica alla difesa militare*, Torino, Gruppo Abele.
- FERRO, Marc (2005) *El libro negro del imperialismo: del siglo XVI al siglo XXI. De la exterminación al arrepentimiento*, Madrid, La Esfera de los libros.
- FILIU, Jean-Pierre (2011) *The Arab Revolution: Ten Lessons from the Democratic Uprising*, Oxford, Oxford University Press.
- GALTUNG, Johan (2003) *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Bilbao-Guernika, Bakeaz-Guernika Gogoraturz.
- (1992) *The way is the goal: Gandhi today*, Ahmedabad, Gujarat Vidyapith.
 - (1976) "On the strategy of nonmilitary defense", *Peace, War and Defence: Essays in Peace Research*, Copenhagen, Christian Ejlers, vol. II, 378-426.
- GANDHI, Mohandas K. (2009) *Satyagraha in Sud Africa*, Pisa, Centro Gandhi Edizioni (introducción de Rocco Altieri).

- (2001) *Non-Violent Resistance (Satyagraha)*, New York, Dover Publications [1961].
 - (1983) *Autobiografía : la historia de mis experimentos con la verdad*, Madrid, Eyras.
 - (1973) *Teoria e pratica della non-violenza*, Roma, Einaudi (introducción de Giuliano Pontara).
 - (1950) *Satyagraha in South Africa*, Ahmedabad, Navajivan, [1928].
- GARCÍA, Bernardo (edición) (2006) *La imagen de la guerra en el arte de los antiguos Países Bajos*, Madrid, Editorial Universidad Complutense de Madrid.
- GARCÍA COTARELO, Ramón (1987) *Resistencia y desobediencia civil*, Madrid, Eudema.
- GARRISON, William Lloyd (1971-1981) *The Letters of William Lloyd Garrison*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press [1822-1879].
- GOODWIN, Barbara (1997) *El uso de las ideas políticas*, Barcelona, Península.
- GREGG, Richard B. (1960) *The Power of Nonviolence*, London, James Clark, [1935].
- HAVEL, Vaclav (1990) *The Power of the Powerless*, New York, M.E. Sharpe.
- JAMES, William (1910) *El equivalente moral de la guerra*, <http://www.unav.es/gep/TheMoralEquivalentOfWar.html>.
- JUERGENSMEYER, Mark (1984) *Gandhi's Way. A Handbook of Conflict Resolution*, Berkely-Los Angeles-London, University of California Press.
- KARATNYCKY, Adrian, ACKERMAN, Peter (2005) *How Freedom is Won. From Civic Resistance to Durable Democracy.*, New York, Freedom House.
- KING, Jr. Martin Luther (2010) *Un sueño de igualdad*, Madrid, Editorial Diario Público.
- (1968) *Adonde vamos: ¿caos o comunidad?*, Barcelona, Aymá [1967].
- KRIPPENDORFF, Ekkerhart (2003) *L'Arte di non essere governati. Política etica da Socrate a Mozart*, Roma, Fazi Editore.
- KURLANSKY, Mark (2008) *Non-violence: The history of a dangerous idea*, New York, Random House.
- LA BOËTIE, Etienne (1986) *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, Madrid, Tecnos [1576].
- L'ABATE, Alberto (1990) *Conflitto, consenso e mutamento sociale*, Milano, Angeli.
- (1985) *Addestramento alla nonviolenza. Introduzione teorico-pratica ai metodi*, Turín, Satyagraha Editrice.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2012a) *No-violencia. Teoría, acción política y experiencias*, Granada, Editorial Educatori.

- (2012b) *Ni paz, ni guerra, sino todo lo contrario. Ensayos sobre defensa y resistencia civil*, Granada, Editorial Educatóri.
 - (2012c) "Gandhi, política y Satyagraha", *Ra Ximhai*, México, Universidad Autónoma Indígena de México, Asociación Latinoamericana de Sociología (ASL), Nº 2, 39-70.
 - (2012d) "La resistencia civil en Italia: su historia a debate", *Desafíos*, Vol. 2, Nº 24, 17-44.
 - (2009) *Ciudadanos en pie de Paz: La Sociedad Civil ante los conflictos internacionales: desafíos y respuestas*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
 - (2006) *Política sin violencia. La no-violencia como humanización de la política*, Bogotá, Editorial Uniminuto.
 - (dirección) (2004a) *Enciclopedia de paz y conflictos*. Granada, Consejería Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía, Editorial Universidad de Granada.
 - (2004b) "No-violencia para generar cambios sociales", *Polis*, Santiago de Chile, Universidad Bolivariana, Nº 9, 103-134.
 - (2001) "La no-violencia como alternativa política", *La Paz Imperfecta*. Granada, Francisco A. Muñoz (edición), Granada, Editorial Universidad de Granada, 181-251.
 - (2000) "La sociedad civil por la paz", *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*, Francisco A. Muñoz, M. López Martínez, Granada, Editorial Universidad de Granada, 291-357.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario et al. (edición) (2008) *Ciudadanos en Son de Paz: Propuestas de Acción No-violenta para Colombia*, Bogotá, Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- LOSURDO, Doménico (2010) *La non-violenza. Una storia fuori dal mito*, Roma-Bari, Editori Laterza.
- LYND, Staughton, LYND, Alice (edición) (1995) *Nonviolence in America: A Documentary History*, New York, Orbis Books.
- MARTIN, Brian (2012) *Manual: tactics against injustice*, Sparsnäs, Irene Publishing.
- (2001) *Nonviolence Versus Capitalism*, London, War Resisters' International.
- MARTÍNEZ HINCAPIÉ, Carlos E. (2012) *De nuevo la vida. El poder de la No-violencia y las transformaciones culturales*, Bogotá, Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- MARX, Karl (1946) *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica [1867].
- MCCARTHY RONALD M., SHARP Gene (1997) *Nonviolent Action: A Research Guide*, New York, London, Garland Publishers.
- MOSER-PUANGSUWAN, Yeshua, WEBER, Thomas (2000) *Nonviolent Intervention Across Borders: A Recurrent Vision*, Univer-

sity of Hawaii Press.

MOYER, Bill (2001) *Doing Democracy: The Map Model for Organizing Social Movements*, Gabriola Island, New Society Publishers.

72 MULLER, Jean-Marie (1983) *Estrategia de la acción no-violenta*, Barcelona, Hogar del Libro.

MUÑOZ, Francisco A., LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2000) *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*, Granada, Editorial Universidad de Granada.

NAESS, Arne (1974) *Gandhi and Group Conflict. An Exploration of Satyagraha. Theoretical background*, Oslo, Universitetsforlaget.

NAGLER, Michael N. (2001) *Is there no other way? The Search for a Nonviolent Future*, Berkeley, Berkeley Hills Books.

PAREKH, Bhikhu C. (1997) *Gandhi*, Oxford, Oxford University Press.
- (1989) *Gandhi's Political Philosophy: A Critical Examination*, London, MacMillan.

PEARLMAN, Wendy (2011) *Violence, Nonviolence, and the Palestinian National Movement*, Cambridge, Cambridge University Press.

PINKER, Steve (2011) *Los mejores ángeles que llevamos dentro: el declive de la violencia y sus implicaciones*, Barcelona, Paidós.

PONTARA, Giuliano (2006) *L'antibarbarie. La concezione etico-politica di Gandhi e il XXI secolo*, Torino, EGA.

- (2004) "Gandhismo", *Enciclopedia de paz y conflictos*, Mario LÓPEZ MARTÍNEZ (dirección), Granada, Editorial Universidad de Granada, 493-498.

- (2000) "No violencia", *Diccionario de Política*, N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (edición), Madrid, Siglo XXI Editores, 1054-1058.

- (1996) *La Personalità Nonviolenta*, Torino, EGA.

- (1983) *Il Satyagraha. Definizione di violenza e nonviolenza nei conflitti social*, Perugia, Edizione del Movimento Nonviolento.

- (1980) *Significato della nonviolenza*, Torino, Edizioni del Movimento Nonviolento.

POWERS, Roger S., VOGEL, William B. (edición) (1997) *Protest, Power, and Change: Encyclopedia of Nonviolence from ACT-UP to Women's Suffrage*, New York, Garland.

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

ROBERTS, Adam (edición) (1969) *Civilian Resistance as a National Defence*, Harmondsworth, Penguin.

ROBERTS, Adam, GARTON ASH, Timothy (edición) (2009) *Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present*, Oxford, Oxford University

Press.

ROBERTS, Adam, MAHADEVAN, T.K., SHARP, Gene (edición) (1967) *Civilian Defense: An Introduction*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, and New Delhi, Gandhi Peace Foundation.

ROMANO, Vicente (2007) *La intoxicación lingüística: el uso perverso de la lengua*, Barcelona, El viejo topo.

ROMERO CARRANZA, Ambrosio (1967) *El derecho de resistencia a la opresión*, Buenos Aires, Editorial Bibliográfica Argentina.

SCOTT, James C. (2003) *Los dominados y el arte de la resistencia*, Tafalla, Editorial Txalaparta.

SCHELER, Max (2000) *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, Barcelona, Alba Editorial [1927].

SCHELL, Jonathan (2005) *El mundo inconquistable. Poder, no violencia y voluntad popular*, Barcelona, Círculo de Lectores.

SCHOCK, Kurt (2004) *Unarmed Insurrections: People Power Movements in Nondemocracies*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

SÉMELIN, Jacques (1989) *Sans armes face à Hitler*, Paris, Édition Payot.

SHARP, Gene (2012) *Sharp's Dictionary of Power and Struggle: Language of Civil Resistance in conflict*, Oxford, Oxford University Press.

- (2009) *Self-Liberation: A Guide to Strategic Planning for Action to End a Dictatorship or Other Oppression*, Boston, The Albert Einstein Institution.

- (2003) *De la dictadura a la democracia. Un sistema conceptual para la liberación*, Boston, The Albert Einstein Institution.

- (2000) "Nonviolent Action", *Encyclopedia of Violence, Peace, and Conflict*, Elise Boulding et al., London-Boston, Academic Press, Vol. II, 567-574.

- (1994) *From Dictatorship to Democracy: A conceptual framework for liberation*, Bangkok, Committee for the Restoration of Democracy in Burma.

- (1990) *Civilian-Based Defense: A Post-Military Weapons System*, New York, Pricenton University Press.

- (1985a) *Making Europe Unconquerable: The Potential of Civilian-Based Deterrence and Defence*, London, Taylor & Francis.

- (1985b) *National Security Through Civilian-based Defense*, Omaha, Association for Transarmament Studies.

- (1980) *Social Power and Political Freedom*, Boston, Porter Sargent.

- (1979) *Gandhi as a Political Strategist, with Essays on Ethics*

and Politics, Boston, Porter Sargent.

- (1973) *The Politics of Nonviolent Action*, Boston, Porter Sargent, 3 vols.
- 74 - (1970) *Exploring Nonviolent Alternatives*, Boston, Porter Sargent.
- (1960) *Gandhi Wields the Weapon of Moral Power: Three Case Histories*, Ahmedabad, Navajivan Publishing House.
- SHARP, Gene, PAULSON, Joshua (2005) *Waging Nonviolent Struggle: 20th Century Practice And 21st Century Potential*. Boston, Porter Sargent y Extending Horizons Books.
- SHRIDHARANI, Krishnalal (1972) *War Without Violence: A Study of Gandhi's Method and its Accomplishments*, New York, Garland [1939],
- SOCCIO, Matteo (1985) "Introduzione", *Politica dell'azione nonviolenta*, Gene Sharp, *I Potere e lotta*, Torino, EGA, 5-42.
- "South Africa. Freedom In Our Lifetime" (2000), *A force more powerful*, DVD, <http://www.aforcemorepowerful.org/films/index.php>
- SPITZ, Jean-Fabien (2001) "Derecho de Resistencia", *Diccionario Akal de Filosofía Política*, Philippe Raynaud, Stéphane Rials (edición), Madrid, Akal, 173-178.
- SUTHERLAND, Bill, MEYER, Matt (2000) *Guns and Gandhi in Africa: Pan African Insights on Nonviolence, Armed Struggle and Liberation*, Trenton, Africa World Press.
- THOMPSON, Edward Palmer (1982) *Opción cero*, Barcelona, Crítica [1983].
- THOREAU, Henry David (1995) *Sobre el deber de la desobediencia civil*, San Sebastián, Editorial Iralka [1848].
- ZUNES, Stephen et al. (edición) (1999) *Nonviolent Social Movements: A Geographical Perspective*, Malden, Blackwell Publishers.

MONOGRAFÍA NO-VIOLENCIA

75

Oscar Useche
Aldana

*Director del
Centro de
Estudios e
Investigaciones
Humanas y
Sociales (CEIHS)
Uniminuto
Bogotá,
Colombia*

*Palabras claves:
Resistencia,
no-violencia,
genealogía,
acontecimientos,
micropolítica*

*Key Words:
Resistance,
non-violence,
genealogy,
event,
micropolitics*

Resistencias sociales y no-violencia. Aportes para una interpretación desde la micropolítica del acontecimiento

**SOCIAL RESISTANCE AND NON-
VIOLENCE. INTERPRETATION FOR
CONTRIBUTIONS FROM THE EVENT
MICROPOLITICS**

**ENVIADO 27-6-2013 REVISADO 17-10-2013
ACEPTADO 4-11-2013**

RESUMEN Las luchas de resistencia no-violentas²⁰ han tomado actualmente nuevas formas y un gran impulso en todo el planeta. Se caracterizan por constituir acontecimientos de alta creatividad que actualizan y abren nuevos espacios de libertad. Estas resistencias toman distancia de los métodos convencionales de la representación política y prefieren centrar

sus energías en disputar los campos de relaciones vitales y en desplegar su propia potencia de afirmación de nuevos modos de existencia. En este artículo se propone como lente de análisis de estas experiencias la perspectiva de la micropolítica del acontecimiento.

ABSTRACT The struggles of non-violent resistance have now taken

²⁰ Este artículo está escrito en el contexto de la investigación doctoral del autor en el Instituto de la Paz y Conflictos de la Universidad de Granada (España).

new forms and great momentum around the planet. They are made up of highly creative events that update and open up new spaces of freedom. These resistors take away from conventional methods of political representation and prefer to focus their energies on the fields of play vital relationships and deploy their own power-affirming new modes of existence. In this article is proposed as a lens of analysis of these experiences the micropolitics perspective of the event.

1 Introducción

El mundo ha asistido en los últimos años a una reactivación y generalización de distintas modalidades de resistencia social. Son movilizaciones llenas de novedad y fuerza, en donde concurren actores emergentes con propuestas que no se desarrollan únicamente en clave de oposición, sino que se crecen como proyectos que dejan vislumbrar nuevos modos de vida. Dentro de estos trayectos resistentes descollaron los levantamientos en Túnez y Egipto en la llamada primavera árabe del 2011, la irrupción de los movimientos de indignación en Europa y las manifestaciones de insubmisión de los pueblos indígenas y otros sectores de la sociedad latinoamericana. En cada uno de ellos es posible identificar acontecimientos de elevada creatividad y potencia transformadora que actualizan el debate sobre el pacifismo y la no-violencia y que vinculan estas nociones, herederas del pensamiento de Thoreau y Gandhi, con el concepto contemporáneo de resistencia.

La resistencia hace parte de una historia general del pensamiento pacifista y ha venido sufriendo mutaciones desde la lejana historia de la denuncia de la servidumbre voluntaria de Étienne de La Boétie (siglo XVII), pasando por las luchas por el derecho de resistencia inspiradas en concepciones liberales y republicanas (siglos XVIII y XIX); instalándose en la consolidación de la propuesta de desobediencia civil (Thoreau) y no resistencia al mal de Tolstoi (segunda mitad del siglo XIX); elevándose a la condición de resistencia no-violenta en la gran gesta india contra la dominación colonial inglesa y en el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos. Ha estado asociada a las luchas contra la guerra de Vietnam, contra la amenaza nuclear y vivificada por los movimientos contraculturales de Europa, cuyo acontecimiento más destacado fue el Mayo de 1968 en Francia. Todos estos eventos transcurridos durante el siglo XX y alimentados por las luchas obreras y por el gran movimiento de liberación nacional de los países africanos, asiáticos y latinoamericanos, así como por la reivindicación de una ciudadanía

de derechos, transfiguraron la idea de la resistencia, sacudieron los sustentos que en algunos momentos la ligaron con la lucha armada, e hicieron que virara con mayor énfasis hacia una estrecha relación con los postulados de la no-violencia, como se hace evidente en los más recientes acontecimientos mundiales. La intención de este artículo es plantear elementos para una lectura de estos procesos desde la filosofía de la diferencia y la perspectiva micropolítica.

2 Sobre el saber de las resistencias

En primer término hay que decir que está en juego la manera como nos aproximamos a los saberes y las formas de conocimiento social que han producido las resistencias, y sobre el mismo poder de resistencia que hay en la generación de conocimientos al respecto. Desde la perspectiva genealógica esto conlleva el realce de los saberes sometidos²¹ y de las memorias locales, así como de sus particulares modos de interlocución con la crítica proveniente de los conocimientos especializados y académicos; todo ello hace posible la constitución de un discurso y de un saber históricos que se insurreccionan contra el saber centralizado e institucionalizado y que pueden ser usados en las luchas contemporáneas.

También se requiere avanzar en la evaluación del papel que los procesos de resistencia han cumplido en el pasado, no “en la búsqueda del secreto mismo del origen” (Foucault, 1992: 97), sino en la identificación de los devenires de un pensamiento y unas modalidades de lucha locales de gran intensidad, invisibilizados e ilegítimados, puestos ahora en juego para afirmar la vida y para contener los efectos de poder del discurso y de las prácticas dominantes. La discusión involucra, igualmente, repensar el problema de los sujetos y de los procesos de subjetivación que emergen en el manantial de las distintas modalidades de lucha y de los diversos tipos de organización que la gente adopta para resistir; buscándolos fundamentalmente en los puntos en donde se desbordan los órdenes y las instituciones establecidas- es decir las regulaciones

²¹ Por “saberes sometidos” se entiende a “toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del conocimiento o de la cientificidad exigidos” Y también. “(...) los saberes sometidos son esos bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio, desde luego de la erudición” (Foucault, 2002: 21).

legitimadas de los poderes centrales- para recabar en las fronteras, en los puntos liminales donde se difuminan o debilitan los poderes instituidos. O sea, examinar los sujetos históricos, no trascendentes, constituidos al interior de las relaciones de poder, fruto de los procesos de subjetivación que se agitan en el seno mismo de las prácticas de poder.

Tratándose de procesos culturales e históricos, se necesita abordar las preguntas sobre hasta dónde se mantiene la vigencia de las nociones de resistencia y de no-violencia, sobre los lugares propios en los que habitan y los sentidos que se van forjando en los modos de acción que practican. En esta dirección hay que intentar llegar a los acontecimientos generadores de las acciones de resistencia y de los caminos por los cuales éstos se entrelazan, produciendo situaciones históricas de gran potencia e intensidad, que muy poco tienen que ver con los fuegos artificiales de lo que los medios entienden por “una revolución”.

Ya Kant, en “El Conflicto de las Facultades”, su último escrito, definiendo la capacidad crítica como esencia de la ilustración (Aufklärung) y advierte sobre el poder simbólico de las grandes revoluciones, producido no tanto por ser sucesos llenos de dramatismo, sino en cuanto acontecimientos capaces de dejar una huella en la memoria, signos con la potencia de demostrar la vigencia de las resistencias y de su vigor para permanecer y proyectarse en la vida de las sociedades. Es decir, lo significativo es averiguar acerca del poder de afectación sobre el conjunto del entorno social, de quienes, aún sin participar directamente de un acontecimiento como el resistir, sin que muchas veces hayan sido sus actores más visibles, establecen una relación con ese acontecimiento. Es la huella de ese acontecimiento, su capacidad de transformación, lo que es relevante. Muchas veces las revoluciones sociales no logran otra cosa que cristalizar esos cambios, fijarlos en la memoria de muchos. Tomando la experiencia de la revolución francesa, el filósofo alemán indica que:

Este hecho no consiste en acciones u omisiones buenas o malas, importantes, realizadas por los hombres y por las cuales lo grande entre los hombres se vuelve pequeño o lo pequeño se vuelve grande (...) se trata sólo de la manera de pensar de los espectadores (Kant, 2004: 117).

En esta visión iluminista de la historia, Kant enfatiza en el impacto de los acontecimientos sobre los espectadores, antes que en la estética misma del espectáculo revolucionario; porque si el entusiasmo prende en esa audiencia lejana, ello estaría significando

que la población toda está observando la posibilidad del progreso continuo y apropiándose de grandes ideas que ya no aparecen como inaccesibles. Que todos los miembros de una sociedad puedan darse su propia constitución política o plantearse la paz- ideas exóticas y peligrosas antes de la revolución francesa-, ahora parecen estar al alcance de la mano para todos. No importa que la revolución fracase, que sus líderes sean devorados en las pugnas por el poder, que Napoleón resulte coronándose como emperador después de expandir su proyecto republicano y anti-absolutista por toda Europa; lo que es clave es que la sociedad se enderezó por la senda de la crítica al viejo régimen y que, para Kant, en ello radica la continuidad del proyecto de la modernidad. Se puede interpretar esta idea kantiana como un “ahora se puede respirar una nueva forma de ser y percibir el mundo” y que ello no es un atributo de los intelectuales, sino una actitud, un “espíritu” que extiende su influjo por la sociedad entera, que no se da como un tipo de relación con la historia pasada, sino que se convierte en instrumento de actualidad.

Tomando en cuenta tal lógica, pueden verse otras caras de las resistencias sociales no-violentas contemporáneas en donde no son determinantes los llamados “grandes acontecimientos”, los que han mantenido visibilidad por la vía de las nociones hegemónicas de la historia; sino que nos convocan a examinar la aparición de estos signos en acontecimientos muchas veces imperceptibles, pero que están tocados por la magia de la creatividad. Es lo que nos propone Foucault:

Las revoluciones con su gran estruendo, pasan y muchas veces, en poco tiempo, se retrocede a situaciones aún peores luego de que ellas se decantan. Por eso hay que realizar una labor hermenéutica, de desciframiento que permita asignar significación y valor a lo que en apariencia es insignificante (Foucault, 2009: 35).

Así, el influjo de los acontecimientos generadores de la resistencia no-violenta a la ocupación inglesa por los partidarios de Gandhi en la India, o los signos que podemos hallar en la lucha contra la segregación racial y los derechos civiles en Estados Unidos, o en el gran acontecimiento social y cultural de mayo del 68 en París, está dado por su capacidad de instalarse en la memoria y de encontrar eco en los intereses de importantes agrupaciones humanas, promoviendo procesos liberadores; es decir por su capacidad para la actualización y la apertura de espacios de libertad que alberguen nuevas experiencias.

3 Resistencia y genealogía de la verdad

80

La genealogía, como proyecto de análisis, en el que son tan relevantes los aportes de Nietzsche y de Foucault, promueve una particular actitud hacia la verdad. Plantea el problema de la validez como conocimientos verdaderos de los saberes sometidos, saberes locales y dispersos - generalmente descalificados por las teorías positivas y unificadoras prevalecientes-, sometiendo a crítica a la verdad establecida por los saberes legitimados. De cierta manera el enfoque genealógico es uno de los caminos para hacer aparecer los efectos de poder de la verdad institucionalizada, centralizadora y jerarquizante del discurso de la ciencia cartesiana, al tiempo que se repara en la potencia política de la insumisión y la resistencia de los saberes “menores” o “minoritarios” que escapan del discurso formalizado y hegemónico.

En esto habría que tomar distancia de la visión trascendentalista del conocimiento y el juicio de la perspectiva kantiana²². Porque, en el trasfondo de la valoración sobre la verdad que entraña un saber sometido (o un conocimiento legitimado) está la discusión emprendida por la filosofía crítica acerca de los valores que están en el origen de los fenómenos y de los procesos sociales, de una parte, y, de los modos de existencia, de las formas de afirmarse en la vida en donde se incuban los valores, de otra. Por tanto, desde la lente genealógica no pueden asumirse unos valores absolutos que no sean sometidos a crítica, que sean principios irreductibles, establecidos per se, válidos en sí mismos; como tampoco valores meramente utilitaristas, alejados del origen, derivados de los hechos empíricos, abonados a una habilidad pragmática de reconocimiento y acomodación a las llamadas “verdades objetivas”. Nietzsche, fundador del pensamiento genealógico, se refería así a la búsqueda de la verdad:

Por muchos caminos y modos he llegado a mi verdad, no por una sola escalera he subido a la altura donde mi mirada recorre la lejanía. De mal grado preguntaba por caminos; ¡esto siempre me ha repugnado! Preferiría preguntar y ensayar los caminos mismos. Todo mi caminar ha sido un ensayar y preguntar; ¡y contestar a tales preguntas es también un aprenderlo! ¡He aquí mi gus-

²² En la Introducción a la “Crítica de la razón pura” Kant define un dominio trascendental en donde estaría asentada la condición de posibilidad tanto del conocimiento, como de la experiencia. “Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori” (Kant, 1989: 58).

to! No es ni bueno ni malo, pero es el mío, del que ya no me avergüenzo y que ya no oculto. “Este es mi camino-¿cual es el vuestro?- así contestaba yo a quienes me preguntaban por “el camino”. ¡Pues el camino no existe! Así habló Zaratustra (Nietzsche, 2006: 183).

Hay entonces un sentido múltiple en la genealogía que es el que deriva en un concepto plural de lo que es verdadero y de los senderos para llegar a ello, basados en la capacidad de creación, que es donde se establece el auténtico significado de la crítica.

(...) La crítica no ha sido jamás concebida por Nietzsche como una reacción, sino como una acción. Nietzsche opone la actividad de la crítica a la venganza, al rencor o al resentimiento (...) es la expresión activa de un modo de existencia activo (Deleuze, 1986: 9).

La acción, así entendida, no es otra cosa que la afirmación práctica de la propia diferencia de una fuerza, de su propia potencia de ser; ella no niega a las otras fuerzas; no es de lo negativo, ni de la oposición de donde la fuerza arranca su actividad, sino de su propia existencia, de su capacidad para encarnar la multiplicidad. Ilustremos con algunas referencias traídas desde la tradición pacifista de la India y desde la tradición occidental esta permanente pregunta por la verdad, su relación con la comprensión de los valores y el valor de signo dado a las acciones, que hemos mencionado como elementos constitutivos de la perspectiva genealógica.

La facultad para volver acción y acto (actualizar) el proceso de transformación liberadora, se encuentra en el discurso de Gandhi, asociado al poder que él le otorga a la búsqueda de la verdad²³. La verdad, para Gandhi no está condicionada, pero la manera de aproximarse a ella es relativa, además, piensa, es muy difícil hallarla. Por eso Gandhi consideraba que nadie podía estar seguro de conocer la verdad; es lo que Giuliano Pontara, uno de los estudiosos que con mayor rigor ha abordado el pensamiento de Gandhi, denomina una posición epistemológica “falibilista”, según la cual:

podemos tener, en un cierto momento, buenas razones para considerar verdadero uno u otro juicio, o un conjunto de los mismos, pero estas razones nunca son conclusivas (...) De aquí su capacidad (de Gandhi) para modificar o abandonar una tesis, una convicción, donde ésta se demostrara en conflicto con los

²³ La importancia de este concepto para Gandhi se expresa incluso en la manera como titula su relato autobiográfico: “Una autobiografía. La historia de mis experiencias con la verdad” (1975).

hechos o viciada por contradicciones o basada en argumentos considerados no válidos (...) Como sucede con la verdad en sentido epistemológico, lo mismo sucede con la Verdad en sentido ontológico: a la una como a la otra cada uno se acerca desde su propio ángulo visual, en parte determinado por la cultura a la que pertenece (Pontara; texto castellano en proceso de edición).

La verdad es, como ya se dijo, una pieza decisiva para comprender la noción de genealogía y, en particular el concepto de genealogía del poder, y de la experiencia de la política. Para el pensamiento occidental, en la Grecia clásica, esto se plasma en la concepción de la *parrhesía*, y para el pensamiento de la no-violencia de Gandhi se expresa en la *satyagraha* (la fuerza que nace de la verdad). La *parrhesía*, definida como una virtud, un valor fundamental por filósofos clásicos como Demóstenes, Eurípides²⁴ o Isócrates es el derecho de hablar con la verdad y la decisión de hacerlo para criticar al tirano, haciendo uso ético de su libertad²⁵.

La *parrhesía* será pues la limitación de la locura del amo por el decir veraz de quien, aunque debe obedecer, está legitimado por esa locura a oponerle la verdad” (Y precisamente) (...) Cuando un individuo es expulsado de su ciudad, cuando ya no está en su casa, cuando, por ende, está exiliado, en el lugar de su exilio no puede, desde luego, tener los derechos de un ciudadano en su patria, carece de *parrhesía* (Foucault, 2009: 173- 174).

La *parrhesía* y el poder de la verdad tienen una gran relevancia ética en la medida en que reivindican la potencia de ser de las personas, su derecho a florecer en busca de su propia verdad, radicando allí su valor, su fuerza moral, que también hace posible la relación de pares y no de subordinación. Esta potencia de ser y esa afirmación de la fuerza propia es la que conduce a la realización de cada cual como proyecto vital y la que permite atribuir a todas las formas de vida el mismo derecho de desarrollar su propia naturaleza y capacidades singulares.

La *Satyagraha* es un concepto acuñado por Gandhi que une dos términos de raíz sánscrita: *satya* (verdad) y *agraha* (fuerza, esfuerzo, agarrar); puede igual significar la fuerza de la verdad o el esfuerzo por alcanzarla “Su significado es sostener la verdad, la fuer-

²⁴ Ver por ejemplo la obra de teatro “Las Fenicias” (Eurípides, 2000), referida al horror del exilio, que privan al ciudadano de la “franqueza pública”.

²⁵ En alusión al drama de Edipo y la manera como le da continuidad Eurípides, Foucault trae a cuento el encuentro de Polinices (el hijo demócrata exiliado por su hermano Eteocles, el tirano) con su madre Yocasta. Cuando la madre pregunta cuál es el peor mal del exilio, Polinices responde que es carecer de la *parrhesía* (privación del “hablar franco”) (Foucault, 2009: 173)

za de la verdad. También la he llamado fuerza del amor o fuerza del alma” (Gandhi, 1961: 6)²⁶.

Gandhi lo veía así, como expresión de la fuerza moral y de la firme decisión de desatar procesos de cambio profundo, muy distantes de cualquier idea de resistencia pasiva; para él, las posibilidades de expansión de la fuerza de la no-violencia radicaban en el desarrollo del ser:

(...) la verdad (*satya*) implica el amor, y la firmeza simboliza la fuerza. Así comencé a llamar al movimiento indio *satyagraha*, es decir la fuerza que nace de la verdad y el amor o la no-violencia, y abandoné el empleo del concepto de resistencia pasiva (Gandhi, 2008: 90).

Por eso la no-violencia gandhiana incorpora a su propuesta de acción algo que puede entenderse como parte de los saberes sometidos: un compromiso personal, que no puede ser delegado ni en líderes, ni en sabios; que no es representable; para emprender incesantes tentativas de búsqueda de verdades limitadas y parciales. Entonces, no se parte de negar las verdades de otros, sino de comprender las posibilidades que se tienen de ser falible. Es un ejercicio de valor y de humildad, “una aventura cordial” con “sentido de falibilidad”, como dice Mario López:

Saber que nuestras verdades lo son dentro de una lógica, un sistema de pensamiento, un contexto, unos criterios; y, que, por tanto, tales verdades pueden cambiar, esto es, que podría estar equivocado o que mi conocimiento es parcial y limitado, que necesito conocer más y mejor, teniendo el derecho a rectificar, a cambiar (López, 2009: 48).

En ese horizonte, el método genealógico- al poner la vida en el centro y la búsqueda de la verdad como método- propone a un sujeto crítico, capaz de verdad, lejos de la pasividad y la introspección frente a sí y a todos los seres con los que se comparte el uni-

²⁶ En su autobiografía, Gandhi relata las contingencias de origen de este concepto: “El principio llamado *satyagraha* tuvo nacimiento antes de que el nombre fuese inventado. Incluso cuando nació, yo mismo no hubiera podido decir de que se trataba. En gujarati también utilizamos el término inglés “resistencia pasiva” para describirlo. Cuando en una conversación con europeos comprendí que el término “resistencia pasiva” estaba demasiado simplemente construido, que se lo suponía un arma para débiles, que podía ser definido como un odio, y que finalmente podía manifestarse por la violencia, tuve que negar todas estas caracterizaciones y explicar la verdadera naturaleza del movimiento indio. Resulto claro que una nueva palabra debía ser acuñada por los indios para designar su lucha” (Gandhi, 1975: 307)

84 verso. Rescata el valor de la vida hecha acto, y toma distancia de la pretensión de un progreso incesante de la historia, proceso teleológico, determinado por fines trascendentes. Esto, más que una visión histórica -generalmente reducida a una representación del pasado-, exige otra filosofía de la historia.

Una filosofía histórica que equivale a una concepción de lo real que parta de lo histórico y no de una existencia asumida con carácter sustancial (Vermal, 1987: 42).

En lo que atañe a la vida humana, desde esta perspectiva dejan de naturalizarse las instituciones, los conceptos, los valores, las regulaciones y se hace un esfuerzo por descifrar el espacio y el tiempo en el que emergen, marcados por las condiciones de existencia, por el clima cultural y por las relaciones axiológicas dominantes. El origen del concepto y de la práctica de la resistencia, o de valores consustanciales a ella, como el de la verdad, hay que ubicarlos en su procedencia, en su historia, en los lugares de las luchas en medio de los que han emergido y en los que adquirieron sentido. Ello implica una actitud crítica frente a las interpretaciones, significados y valores que se erigen, inmutables y autónomos, distanciados del fluir de la vida.

Por tanto, el análisis de los procesos de resistencia no tiene valor explicativo si se juzgan desde una moral abstracta, de principios incólumes y naturalizados por la racionalidad instrumental, sino desde axiologías complejas, expresadas en formas de regulación dinámicas que anuncian manifestaciones de otras elevadas formas de ser que van “más allá del bien y del mal”, como diría Nietzsche “(...) deberían ser posibles otras muchas morales, sobre todo morales superiores” (Nietzsche, 1992: 133).

Por su parte, Gandhi, lo expresaba como el gran potencial de la no-violencia:

Mi optimismo se apoya en mi creencia en las infinitas posibilidades del individuo para desarrollar la no-violencia. Cuanto más se desarrolla en el propio ser, más contagiosa resulta, hasta colmar nuestro entorno y más adelante abarcar el mundo (Gandhi, 1948a: 190).

Es decir, hay que permitir que aparezcan también, en toda su potencia, las configuraciones éticas y morales, el origen de los valores, en tanto instintos vitales profundos, expresiones de las condiciones singulares de edificación de comunidades y pueblos, que tienen en las fuerzas activas de la vida, y en la ruptura con la condición de masas, de rebaños gregarios, su centro de gravedad. De

ahí han de surgir nuevos valores, así como una nueva forma de concebir y hacer la política, que sean los valores y la política de la vida, y también nuevas maneras de mirarnos a nosotros mismos. Aquí no hay una sola historia, la que narra los “hechos objetivos” de las guerras que han supuestamente definido el devenir humano.

En esa dirección, es la historia múltiple de las resistencias la que habría que desentrañar, a sabiendas de que no hay un método único para acceder a la verdad y que, por tanto, hay que “abrirse a la multiplicidad de significados (...) y avanzar hacia proceso de producción de sentido y de experiencia” (Najmanovich, 2008: 82). Por eso el énfasis en indagación acerca de los sujetos concretos, por sus formas de vida y sus expectativas, por las condiciones de posibilidad de sus luchas, siempre actuales, para construir lugares en los que la vida pueda desplegarse. En ese sentido la genealogía de las resistencias sociales es guiada por la permanente inquietud ética acerca de la aptitud de nuestra cultura para afirmar la vida; por la incesante búsqueda de la fuerza de la verdad, superando las tendencias dominantes de los poderes centrales a sumergirse en la disposición hacia el resentimiento y la muerte y, lo que es más grave, de enarbolar esta inclinación como verdad universal.

Estamos entonces en medio de un giro epistemológico que se aparta del objetivismo del pensamiento cartesiano adoptado por la ciencia moderna que, seducida por los avances obtenidos a través de su método experimental, efectuó una clausura hacia lo que se instauró como el saber legitimado, disciplinar y fragmentario, excluyendo formas multidimensionales del pensamiento, fundados en la diversidad, y alejadas de certidumbres y lógicas unívocas. Vincent Martínez Guzmán, en un importante texto hace una aproximación a este enfoque, desde el campo de los estudios para la paz:

Los estudios para la paz, junto con la explicitación de los sesgos de género implícitos en la metodología pretendidamente neutral de la ciencia moderna, la recuperación de saberes autóctonos sometidos al poder del saber de esa ciencia considerado único y universal y las críticas postmodernas a la Modernidad, producen una convulsión en la noción de ciencia heredada de la Modernidad, que nos ayuda a entendernos de maneras diferentes sobre las múltiples formas en que los seres humanos podemos des- aprender las guerras, violencias y exclusiones y aprender a

Como bien lo señala el autor, luego de una somera revisión de los fundamentos epistemológicos preponderantes en la modernidad, lo que se está dando es una profunda e irreversible apertura sobre el estatuto de las ciencias y, en particular de las ciencias sociales, una ruptura de la compartimentación disciplinar y la necesaria inclusión en el análisis del problema de la paz de los enfoques interculturales y de pluralismo metodológico. La investigación sobre las resistencias pacíficas también tiende a adoptar este giro.

4 Hacia una micropolítica de los acontecimientos resistentes

Las resistencias sociales a las que nos referimos son aquellos puntos difusos en donde grupos e individuos concentran energías muy intensas en su enfrentamiento al poder del centro hegemónico, le disputan campos de relaciones vitales y se disponen a desplegar su propia potencia de ser para fugarse de la enunciación dominante. Como las fuerzas de centro se han dispuesto a instaurar un biopoder, poder sobre la vida toda, entonces las resistencias emergen como nuevos modos de vida que trastocan la normalización del poder. Así, si desde las líneas integrales del poder se pretende imponer una “verdad del poder” es de esperar entonces, como lo enseñó Gandhi, que germine un “poder de la verdad” que se derive de “las líneas transversales de resistencia” (Deleuze, 1987: 126). Es la vida misma resistiendo, afirmándose y, por tanto, creando, expresándose activamente como nuevas maneras de ser, como nuevos lugares existenciales novedosos y plurales que surgen entre los seres humanos.

La vida, y sus distintos elementos, fluyen y se estratifican o condensan, distribuyéndose de diversas formas. La organización de las sociedades humanas proviene de la dinámica de los pequeños encuentros, de la constitución de vínculos, del entretejer de redes, del devenir de órdenes moleculares muy intensos que se manifiestan en la vida cotidiana más próxima. Del fluir de los deseos, las pasiones y los afectos germinan los lazos entre hombres y mujeres que van fundando comportamientos, valores, regulaciones, y modos de ser activos. A esta forma de organización del discurrir humano, pleno de acontecimientos de sentido plural, y al método analítico-político con el que se aborda, se les denomina en este texto “micropolítica”. Por esa misma pluralidad a la que se alude que revela el sentido múltiple de los acontecimientos- y que define la contingencia de las relaciones que se establecen o se diluyen, se hablará de “micropolítica de los acontecimientos”.

Ahora bien, ¿porqué hablar de acontecimientos? El acontecimiento, en esta perspectiva analítica, hace alusión en primer término, a las relaciones; a lo que no está determinado sino que se manifiesta como devenir, como trayecto, como transcurrir de la actividad y la experiencia humana concretas. Y hace referencia a relaciones autónomas, no predeterminadas por una interioridad definida desde estructuras consolidadas. No hay aquí una referencia primaria a las relaciones estructurales, sino a las conectividades contingentes; aquellas que no surgen de la copia, de la reproducción, de lo imitable, puesto que no tienen el punto de partida en el modelo, ni tienen predefinidas las metas a las cuales se dirigen. Esas relaciones no hacen parte de un proyecto, sino de un proceso; o mejor, de múltiples procesos relacionales. Estos procesos no están articulados por relaciones esenciales con un todo, ni tienen como punto de referencia obligado un universo en el que se disuelve lo singular. Se expande más bien, de manera “rizomática”, horizontalmente, estableciendo múltiples conexiones entre puntos singulares que hacen de la vida un conjunto de desplazamientos que no se pueden condensar en un sujeto o en una cosa. El acontecimiento, entonces, no nos remite a un estado de cosas, a una temporalidad diagramada, sino a un doble movimiento: el del presente de lo que está sucediendo que es el efecto (o la efectuación como la llama Deleuze), que es lo visible en una temporalidad precisa: el accidente²⁷, el hecho revolucionario; y, el del devenir libre, suscitado por el encuentro de las fuerzas en movimiento, el contraefecto (contra efectuación lo llama el mismo Deleuze) que es la puesta en juego de toda la potencia implícita en las relaciones que emergen en el proceso. Guilles Deleuze lo explica así:

En todo acontecimiento, en verdad, está el momento presente de la efectuación, aquel donde el acontecimiento se encarna en un estado de cosas, un individuo, una persona, aquel que se designa diciendo: ahí está, ha llegado el momento; y el futuro y el pasado del acontecimiento solo se juzgan en función de ese presente definitivo, desde el punto de vista de aquel que lo encarna.

²⁷ “El estallido, el esplendor del acontecimiento es el sentido. El acontecimiento no es lo que sucede (accidente); está en lo que sucede en el puro expresado que nos hace señas y nos espera (...) es lo que debe ser comprendido, lo que debe ser querido, lo que debe ser representado en lo que sucede (...) El actor representa, pero lo que representa es siempre todavía futuro y ya pasado (...) Hay, en este sentido, una paradoja del comediante: permanece en el instante, para interpretar algo que siempre se adelanta y se atrasa, se espera y se recuerda” (Deleuze, 1989: 158-159)

Pero, por otra parte está el futuro y el pasado del acontecimiento tomado en sí mismo, que sorteja todo presente, porque es libre de las limitaciones de un estado de cosas, al ser impersonal y pre individual, neutro, ni general ni particular, ‘eventum tantum’ (...); o más bien que no tiene otro presente que el del instante móvil que lo representa, siempre desdoblado en pasado-futuro, formando lo que es preciso llamar la contra-efectuación (Deleuze, 1989: 159-160).

Entonces al referirnos a las resistencias hay que cambiar las maneras habituales de nombrarlas; por ejemplo, no se habla del “movimiento social” en el cual hay que hacer caber todas las expresiones de subalternidad, de los sometidos y marginados de la tierra. No hay manera de producir identidades esenciales que condensen un tal “movimiento social”; a lo más, y como procedimiento explicativo, podría nombrarse un mundo de lo subalterno, de las resistencias múltiples, de las afirmaciones de vida, que no tiene confines; enunciado, siempre en plural, por la contingencia, que jamás consumará sus metas, cuyas expresiones quizás más profundas, son imperceptibles, invisibles, ajenas a estrategias de gran envergadura, irrelevantes para el sistema, para las estructuras.

Un acontecimiento es algo como un “mayo del 68” en París; como la instauración del movimiento zapatista a partir del 1 de enero de 1994 en México; como el 15M en España; esto es, procesos cuyo signo es “una ruptura instauradora”, al decir de Michel de Certeau (citado por Dosse, 2009: 229). El acontecimiento de las resistencias es algo que excede límites, que desborda lo establecido, lo convencional, y que proyecta un esplendor cuya capacidad de afectación no tiene antecedentes. Tiene siempre una potencia propia de producción, de creación, que innova las prácticas cotidianas. El acontecimiento despliega el arte de vivir, abriendo nuevos campos de la subjetividad, cuya consecuencia es la creación de nuevas formas de vida, reordenando las relaciones de tiempo, dando lugar a “nuevos tiempos”, o nuevas temporalidades y permitiendo releer o recrear el pasado y, replantear la utopía.

El acontecimiento alude también a otras formas de ser del pensamiento, que producen una serie de aperturas que hacen posible redefinir los encuentros entre la esfera política, el campo de lo ético y la dimensión estética. Así, la multiplicidad que acoge las diversas fuerzas constituyentes del campo social, da curso a la invención de nuevas posibilidades de existencia, que requieren ser vividas intensamente para poder resistir las fuerzas centrífugas y homologadoras de los poderes hegemónicos que las tratan de

reducir. No es fácil descifrar fuerzas cuya naturaleza se antoja indiscernible y que, de alguna manera son producto de la ruptura de límites, si se quiere del “exceso” de la potencia humana; de ahí que se requiera de operadores de acontecimientos, que a la manera de mapas vayan haciendo visibles los múltiples caminos de acceso. El pensamiento sobre el acontecimiento es uno de esos operadores, que actúa como experiencia de prácticas de libertad, que repele las formas unitarias preconcebidas, que no se dirige “hacia metas”, sino que procura favorecer los trayectos por donde circulan la multiplicidad, el deseo, y la vida, libres de lo que tiende a aprisionarlos.

En este sentido, el acontecimiento rompe con la idea de la representación; no puede ser incluido en ninguna ley o norma representativa; esto por cuanto su función es profundizar la diferencia, multiplicar la diversidad, antes que convertirse en un significante, que represente la unicidad de la novedad que emerge. Incluso es bastante difícil nombrar el acontecimiento, pues su movilidad y ductilidad, dificulta atribuirle características precisas, dada también su borrosidad y ambigüedad. Es un punto de referencia, a lo sumo de situación, hablar del “mayo francés”, o de la revolución de Chiapas, pero eso nos dice muy poco de su esencia, de lo paradójico de su constitución, o de la confluencia de novedades que les dieron sentido a estos acontecimientos. Allan Badiou lo expresa con estas palabras:

El acontecimiento tiene como nombre lo sin-nombre y no se puede decir lo que él es, de todo lo que adviene (...). Esta nominación (...) no se puede ajustar a ninguna ley de la representación (...) En la medida en que es nombrado, (...) el acontecimiento es precisamente ese acontecimiento; en la medida en que su nombre es un representante sin representación, el acontecimiento permanece anónimo e incierto (Badiou, 1999: 229-231).

Así, mientras la representación opera como agregación unitaria de los fragmentos que constituyen las estructuras homogéneas prevaletientes; el acontecimiento resistente, en cambio, es la subversión desde lo múltiple del orden de la representación. Es lo irreductible, lo que no puede ser asimilable en la estructura. Y, aunque no puede concebirse una novedad absoluta, es la producción de diferencias y multiplicidades lo que es propio del acontecimiento, por lo que de él no puede esperarse la producción de estructuras o de enunciados unitarios u homogéneos. No podría, por ejemplo, imaginarse algo así como un partido político de las resis-

tencias.

90

En la teoría contemporánea de la resistencia, el acontecimiento se convierte en un concepto fundacional, por cuanto define el sentido de lo que debe ser comprendido y de lo que es anhelado, deseado, por los resistentes. Muchas veces aproximarse a lo inconmensurable de las acciones que rompen la tranquila reproducción de las estructuras dominantes, solo puede ser dimensionado si se acepta como un renacer, como un parto social, como una nueva vida a la que se ha ingresado por la vía del acontecimiento.²⁸ El acontecimiento produce el protagonismo de cada uno de los resistentes; es el despliegue de su deseo de participar directamente, de hacer parte de la creación de novedades en cuyo tránsito hay que hacerse actor protagónico y no dejarse reducir al papel de representado; son los desplazamientos inesperados que permiten escapar al control de los representantes y de lo instituido, para devenir hacia nuevos espacios sociales, hacia nuevas situaciones espacio-temporales; es incorporarse a los procesos de producción de subjetividades minoritarias y no resignarse a ser sujetado por las representaciones mayoritarias. De este modo el acontecimiento resistente se suscita cuando concurren fuerzas sociales autónomas, repelentes a la representación; cuando se da el vaciamiento del poder mayoritario (ya no se le reconoce como poder omnímodo indiscutible); cuando se trazan las líneas que permiten fugarse de la captura a que quieren ser sometidas las potencias vitales; en fin, cuando se contribuye a deshacer el orden binario de la dominación y se consigue estar implicado en procesos de las fuerzas que dinamizan la creación de nuevos mundos.

Es lo que va recreándose en cada uno de los acontecimientos que merecen nombrarse como tales, que se han producido en América Latina, Europa y otros confines apenas despuntó el siglo XXI, y en los que vamos a encontrar muchos puntos en común. La insurrección zapatista en 1994; las jornadas del 19 y 20 de Diciembre del 2001 en Buenos Aires- que concluyeron con la caída del gobierno de Fernando de la Rúa-; el levantamiento popular de Cochabamba en 2003 y de El Alto en 2006 en Bolivia, que abrieron el proceso constituyente y el recambio de las formas de Gobierno en ese país; la expansión del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil; las “Min-

²⁸ “(...) hay que ser digno de lo que nos ocurre, esto es, quererlo, y desprender de ahí el acontecimiento, hacerse hijo de sus propios acontecimientos, y, con ello, renacer, volverse a dar un nacimiento, romper con su nacimiento de carne. Hijo de sus acontecimientos y no de sus obras, porque la misma obra no es producida sino por el hilo del acontecimiento” (Deleuze, 1989: 158).

gas” indígenas del Suroccidente colombiano y de los territorios en resistencia contra la guerra en Colombia; el despliegue del poder social en Ecuador; la revuelta estudiantil en Chile y Colombia, para nombrar solo algunos de los acontecimientos latinoamericanos recientes. Veamos el ejemplo del acontecimiento de Diciembre del 2001 en Argentina, tal como lo describe Zibechi, uno de sus cronistas:

(...) la insurrección del 19 y 20 no solo no fue convocada por ninguna organización sino que se dio en un contexto en el que ya no existen organizaciones capaces de dirigir el conjunto del movimiento social (...) como fue posible la creación de un amplio movimiento social, con la potencia suficiente como para derribar dos gobiernos y poner en jaque a las clase dominantes, sin estructuras jerarquizadas y centralizadas que lo dirijan. La respuesta, entre otras, es que fue justamente la inexistencia de esas instancias (cuyos modelos son las viejas y marchitas centrales sindicales y las vanguardias de izquierda) lo que permitió que surgiera un movimiento de la amplitud, la creatividad y la potencia del que emergió a fines de diciembre del 2001 (Zibechi, 2003: 9).

Ahí están reflejados rasgos comunes de estos acontecimientos resistentes: autonomía, distanciamiento de la representación, vaciamiento del poder de las élites.

5 Otras formas de concebir poder

La micropolítica es una dimensión que permite captar la vida como heterogeneidad y variación, en donde la potencia de acción no está delimitada por territorios de poderes supremos, sino por micro-poderes que trazan nuevos trayectos y líneas por donde emerge el deseo, lo actual, lo novedoso. La micropolítica genera un campo de creación, apto para la irrupción de nuevas modalidades de asociación, de originales formas de acción pública que permiten el trazado y la puesta en obra de otros mundos sociales y políticos. Ello es lo que permite vislumbrar que “otros mundos están siendo posibles”. Hay implicada en esta idea una distinta lógica del poder, sobre la que volveremos más adelante, que se refiere a la fuerza de los individuos y de los grupos, manifiesta en la formación de espacios de lo social, cuya característica es que pueden ser vividos con intensidad antes de que sean puestos bajo los ejercicios de los poderes de centro, de los aparatos estatales o de cualquier dispositivo de poder centralizado.

La *ahimsa* (no-violencia) gandhiana puede leerse, en su surgimiento, como un proceso estrictamente micropolítico: Las primeras

92 reflexiones de Gandhi tomando distancia del Gobierno inglés, a quien había demostrado lealtad por muchos años, no surgieron de grandes debates políticos sobre su comportamiento colonial; así, el descubrimiento de Gandhi de que su lealtad a la Corona británica comenzó a resquebrajarse se da cuando en la letra del himno inglés encontró apartes que chocaban con su filosofía:

A medida que mi concepción de *ahimsa* iba madurando en mí, me iba haciendo más cuidadoso de mis pensamientos y palabras. Las estrofas del himno que dicen: "Dispersa a sus enemigos y hazlos caer; confunde a sus políticos frustra sus pícaras tretas" chocaron con mis sentimientos de *ahimsa* (Gandhi, 1975: 176).

Pero también en su proceso de transformación se van llenando de nuevos significados pasiones como la de cuidar a la gente, o su aptitud para atender a los enfermos, que hizo que trascendiera el simple oficio de enfermero para situarse en el goce del servicio público, del que desprendería muchas de sus propuestas de política más adelante:

Cuidar a los enfermos no tiene ningún sentido, a menos que uno experimente una auténtica satisfacción en prestar ese servicio (...) El servicio que se presta sin alegría de servir, no es útil, ni al que sirve, ni al que lo recibe. Todos los demás placeres y satisfacciones palidecen y se convierten en nada ante el servicio abnegado que se presta con alegría (Gandhi, 1975: 178)

Todo el trabajo adelantado por Gandhi con la comunidad india en Suráfrica puede interpretarse como la búsqueda del surgimiento de nuevos valores y formas de vida, desde los más básicos, como mantener limpias las casas y el entorno, hasta plantearse una reforma sanitaria y ayuda a los hambrientos (Gandhi, 1975: 216-218); desde la manera como se rodeaba y construía amistades, destacando aquellos cuyas prácticas contenían valores educativos sobre el bien público (Gandhi, 1975: 230), hasta el abordaje de los problemas relacionados con la familia (Gandhi, 1975: 259), con la dieta (Gandhi, 1975: 69, 260) o con la crueldad contra los animales (Gandhi, 1975: 234). Todo adquiriría sentido al concebirse como una totalidad implicada que emergía como nuevas formas del hacer público y de la búsqueda de la verdad:

De este modo, el servicio de los indios en Suráfrica siempre me fue revelando nuevas implicaciones de la verdad. La verdad es como un árbol de amplias ramas, que da más y más frutos a medida que se lo cultiva mejor. Cuanto más profundizaba yo en mis excavaciones por la mina de la verdad, más ricos eran mis descubrimientos sobre las gemas allí enterradas, adoptando la for-

ma de una inmensa variedad de servicios a prestar (Gandhi, 1975: 217).

La política entonces como otra manera de irrumpir en lo público, como servicio a los demás, como indagación por la verdad de los deseos y necesidades de la gente, pero sobretodo como potencia de acción en torno de la “inmensa variedad de servicios a prestar”. Solamente después, y como consecuencia del florecimiento de estas acciones, Gandhi asumió también como representante de estos procesos ante las instancias estatales de la alta política.

La micropolítica del resistir es como la vida, que existe antes de los ejercicios del poder que se establecen para intentar controlarla. En cambio, cuando los espacios vitales van siendo subordinados al principio de agregación e identidad, cuando se incorporan al mundo de las instituciones de clausura y homogenización, cuando es sometido al mundo de las leyes y las jerarquías- y éste se presenta como el único mundo posible- emergen los elementos constitutivos de la “macropolítica”, tal como es entendida en este texto.

La micropolítica asume que todos poseemos un poder interior, una fuerza primaria y activa que son la vida misma desplegándose. Esa fuerza originaria no está determinada por la búsqueda del acceso y control de los centros de poder, ni se propone convertirse en organización burocrática de la potencia humana, ni dominar la sociedad desde un lugar jerárquico. Como lo explica la filosofía post-estructural, este tipo de fuerzas:

(...)no se guía por diagramas arborescentes (que) proceden por jerarquías sucesivas, a partir de un punto central, en donde cada elemento local vuelve a ese punto de origen” (sino que son sistemas abiertos, de tipo rizomático) “que (...) pueden derivar al infinito, establecer conexiones transversales sin necesidad de centrarlos o cerrarlos (Guattari, 1995: 207).

En el campo micropolítico surgen y circulan formas de poder constituyente, espacios resignificados donde, a partir de la práctica de la libertad, se crean posibilidades para nuevas formas de ciudadanía, para que se produzcan re-configuraciones de la democracia; espacios inéditos de lo público que se desplazan como trayectos móviles de encuentro de diversas posiciones subjetivas surgidas de la experiencia resistente.

El campo micropolítico de la resistencia social se ve transversalizado por múltiples esferas de la acción humana: la estética, el lenguaje, la producción material, la generación de nuevas relaciones sociales de convivencia o la producción simbólica. Recobra entonces senti-

94 do la cultura como potencial acontecimiento político y ético; lo estético es atravesado por la política y lo político es estetizado. Se tiende a producir el reencuentro de lo público y de lo común con la vida, reubicándose en trayectos subjetivos plenos de vitalidad que propician un conjunto abierto de prácticas cuyo supuesto es la igualdad: el gozar, el “lenguajear”, el jugar, el inventar y todo tipo de acercamiento humano significativo, desprovisto de identidades herméticas e inflexibles. Esto está en la perspectiva más clásica y originaria de la democracia occidental comprendida como búsqueda de la igualdad y la emancipación humanas. Lo recuerda Rancière, refiriéndose al juego de las:

(...) prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de alguien con cualquier otro y de la preocupación de verificarla (...) La emancipación es un proceso de subjetivación que es a la vez proceso de desidentificación o de desclasificación (Ranciere, 2003: 112, 115).

Por su parte, la macropolítica obedece a la concepción dominante en la política moderna que comporta un doble movimiento: en primer lugar, el de centralización alrededor de un poder que homogeniza, indiferencia, clasifica y ordena. Es el que el mismo Rancière denomina policía o gobierno:

Consiste en organizar los agrupamientos de los hombres en comunidad y su consentimiento reposa en la distribución jerárquica de los lugares y las funciones (Rancière, 2003: 112).

En su forma extrema, la acción macropolítica de los poderes bélicos, que se hace sustancia en el ejercicio estatal, tiende a estructurar campos homogéneos que operan a la manera de grandes máquinas de dominación, que intentan regular, hasta el detalle, los desplazamientos de la vida, su variación permanente- como un bio-poder (poder sobre la vida)- y que ejercen, sin contemplaciones, la soberanía de la muerte. En estos casos actúan como poderes que administran las violencias, centralizan y ordenan los movimientos, que intentan copar los espacios de creación y bloquear las estrategias de fuga creativa que provienen de las fuerzas en resistencia. El poder marcial es un poder central, de tipo estatista, que se condensa, se organiza en estratos e identidades jerarquizadas, desecha modos de vida, uniforme.

Ya Gandhi, que aunque no era tributario del discurso crítico formulado en occidente que se acaba de esbozar, llegaba a conclusiones parecidas en este aspecto, al reconocer en 1935 que:

el Estado representa la violencia en forma concentrada y organizada” (...) puede constituir (...) una amenaza para esa individuali-

dad que es la raíz de todo progreso (...) “El individuo posee un alma, pero dado que el Estado es una máquina sin alma, éste nunca puede ser liberado completamente de la violencia a la que debe su existencia misma (Gandhi, 1935: 40-41, cfr. Pontara: 2011, capítulo IX)²⁹.

Pero, lo importante es que se va comprendiendo que estas formas estatales más cristalizadas de la macropolítica hegemónica van afianzando el núcleo duro del gobierno autoritario, de la intervención policiva en más y más aspectos de la vida y que se van generalizando en las prácticas destructivas propias de la guerra, rebasando los propios límites de la legalidad y del derecho, optando por el camino de los estados de excepción como norma.

En segundo lugar, la macropolítica es el ejercicio contemporáneo de un poder representativo, en el que se basó el discurso de la política moderna, mediado por el derecho y por la constitución de instituciones de delegación de la potencia humana, del tipo parlamentario, alrededor de las que se dio forma al sujeto moderno de la soberanía.

Ahora bien, en lo que hace alusión a las estrategias de la representación, los poderes centrales ensayan rutas para que la potencia original que está en toda la sociedad no se ejerza directamente (lo que quiere decir que deje de efectuarse), sino que se delegue. Esta es la clave de la macropolítica, que se presenta como política mayoritaria, dirigida por vectores teleológicos, en la búsqueda incesante de fines supremos, atados a la ideología del progreso. Por esta senda, la fuerza de la vida, que es el motor de las resistencias, pretende ser representada y acotada; se espera así contener la intensidad proveniente de la indeterminación y el despliegue de estas fuerzas, para intentar que se queden, en cambio, rumiando las certeras verdades que anuncian un futuro abstracto. Si seguimos el razonamiento original de Gandhi, encontramos una posición firme y clara sobre este tópico, en su “Programa Constructivo de la India”, elaborado hacia el final de su vida, al borde de la conquista de la independencia del país:

²⁹ Como ya analizaremos en otro apartado, la propuesta gandhiana no deja de tener una influencia anarquista, quizás por el peso de la tradición de Tolstói y de Thoreau que asumieron el proyecto anarco-pacifista. En la sociedad que postula Gandhi, las relaciones entre los ciudadanos estarán reguladas exclusivamente con base en el *dharma* de la no-violencia, es decir sobre la base de un sistema de cooperación consensuado establecido sobre un riguroso sistema de valores y una moral no-violenta.

Nosotros hemos estado acostumbrados por mucho tiempo a pensar que el poder viniese solo 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 pueda elegir como representantes propios (Gandhi, 1948b: 306).

Gandhi se aferra al poder de la gente, en otra parte habla con furia de la democracia parlamentaria inglesa, considerada por algunos como la “la madre de los parlamentos” y a la que se refiere como “mujer estéril” y “prostituta”, en tanto está “bajo el control de ministros que cambian a cada rato” y en donde “el miedo es la característica dominante” (Gandhi, 1939: 237-238). Poco crédito da entonces Gandhi a la democracia representativa parlamentaria. Es el mismo sentimiento que se expresó, más de 70 años después en las acampadas del movimiento de los “indignados”, que se hizo visible el domingo 15 de mayo del 2011 en España (“15M”) y que se extendió desde la Puerta del Sol en Madrid, por todo el país, impulsado por el lema “No nos representan”. Así se sintetizaba el repudio de millones a la democracia bipartidista (Partido Popular-PSOE) que se ha alternado en el poder desde el tránsito de la dictadura de Franco al parlamentarismo y que es la responsable de la profunda crisis que sacude a España. En pleno período preelectoral, la imaginación de la gente se expresaba en carteles colgados en la plaza con consignas como “Nuestros Sueños no Caben en Vuestras Urnas”. Según la crónica de Ana Requena, un manifestante de aquel día en aquella plaza de Sol expresó:

La dictadura no solo es unipersonal (...) Que cuando voto me dan a elegir entre blanco o negro no me parece democracia. Yo me siento en una dictadura (Requena, et. al., 2011: 17-18).

Por su parte, la micropolítica de las resistencias discurre en las esferas de estrategias de proximidad y creación de medios para el despliegue intenso de la vida. La forma de acción de esta perspectiva es fugándose de las grandes enunciaciones de los campos estructurados de la macropolítica, evitando ser capturada por la propensión a la violencia y al poder representado. La consecuencia que se deriva es la de la renuncia a luchar por los lugares centrales del poder, y la propensión a establecer campos sociales que no estén determinados por soberanías externas. Se transforma entonces en política minoritaria, conectada por muchos vasos comunicantes con las fuerzas múltiples que fluyen en el campo social

con la misma vocación. Se dice minoritario porque no se plantea obtener el poder mediante la representación (no quiere convertirse en mayoría para operar como fuerza unificadora, ni ser base de una identidad mayoritaria), ni se plantea representar a nadie. No se propone acceder a poderes centrales, ni aposentarse en los territorios del poder de centro, sino que fluye cómodamente dentro de los vectores horizontales constituyentes de la sociedad. Es muy indicativo, por ejemplo, que en la experiencia de los “Indignados” del territorio español no fuera una labor fácil distinguir a los líderes, a los “representantes” del Movimiento. Así lo reseña Carlos Taibo, uno de los cronistas del 15M:

(...) los medios andaban desesperados buscando una cara que ponerle a un movimiento (...) que afortunadamente se resistía a ello. Bastará con recordar al respecto la formidable multiplicación del número de los portavoces de las comisiones y asambleas que se desarrollaban en la Puerta del Sol madrileña. También aquí (...) se rebelaba una saludabilísima vocación libertaria que, como tenía que ser, no era del agrado de televisiones, radios y periódicos (Taibo, 2011: 16).

Así mismo, una micropolítica minoritaria no alude ni a que sea pequeña, insignificante (no es ese el sentido de lo “micro”), ni a que se reduzca a unos pocos individuos o grupos (no es ese el significado de minoría en este caso, porque no se constituyen para ganar elecciones, ni ninguna otra regla de la representación para la formación de mayorías).

La diferencia entre lo mayoritario y lo minoritario no es cuantitativa. Y además, si fuese cuantitativa, lo minoritario sería la mayoría (...) la lucha trasversal (es) una lucha minoritaria, son luchas estilo Mayo del 68, que no están tratando de llegar al poder político representativo. Lucha minoritaria también se llamaría aquella que es secreta, que no pasa por un aparato organizado, tipo partido o sindicato, y se llamaría minoritario, también, todo ese nivel de los comportamientos efectivos de la vida cotidiana (Garavito, 2000: 69-70).

Es decir, como la existencia misma de las resistencias depende de la permanente puesta en acto de su potencia de creación, ellas son refractarias a la delegación de la fuerza. Aquí no hay lugar para poderes superiores que centrifuguen la potencia social; por lo tanto, propender por la dispersión de los poderes centrales hará parte de las estrategias propias del resistir. Su campo de acción es la micropolítica de las fuerzas de la diversidad, que constituyen sus propios campos de poder, a la manera de ondulaciones en peren-

ne transformación e intercomunicación y en contravía de la forma como configuran estos campos los poderes centrales. Lo enuncia bien Marcos el Zapatista, cuando es preguntado por cual es su sueño:

(...) paradójicamente en mi sueño no está el reparto agrario, las grandes movilizaciones, la caída del gobierno y elecciones y gana un partido de izquierda, lo que sea. En mi sueño yo sueño a los niños, y los veo siendo niños. Si logramos eso, que los niños en cualquier parte de México sean niños y no otra cosa, ganamos. Cueste lo que cueste, eso vale la pena. No importa qué régimen social esté en el poder o qué partido político esté en el gobierno o cual sea la cotización del dólar frente al peso o como esté la bosa de valores, o lo que sea. Si un niño de cinco años puede ser niño, como deben ser los niños de cinco años, con eso ya estamos del otro lado (...) (Calónico, 2001: 96).

Ahí está la esencia de la acción micropolítica, en la voz de uno de los líderes latinoamericanos que mayormente ha contribuido a criticar la política tradicional y a construir un concepto contemporáneo de la resistencia. Se resiste allí donde se constituyen nuevas fuerzas activas, donde éstas entran en relación de diferente manera. La reforma agraria, sí, mantiene toda su validez; pero es prioritaria la constitución del campo social que haga posible una nueva manera de vivir la niñez; se puede vivir en los márgenes de un gobierno conservador y represivo, o de la crisis económica desatada por los poderes financieros transnacionales; lo que no se puede aceptar es una vida sin dignidad para los niños y las niñas. Es en torno de esto que deben brotar los nuevos poderes y, como consecuencia de ello, sobrevendrán las transformaciones macropolíticas, la distribución justa de la tierra, el mejoramiento de la calidad de la representación, los cambios de gobierno.

Así lo entendió también Gandhi cuando se enfrentó al problema mayúsculo de la independencia de la India. Siendo éste un problema de la "gran política", del nacionalismo y de la lucha anticolonial, se planteó ésta como una cuestión de cada pequeño territorio, desde los principios de la, y focalizada en la independencia de las entidades sociales más elementales:

La independencia total, a través de la verdad y la no-violencia, significa la independencia de cada unidad, aunque ésta sea la más humilde de la nación, sin distinción de raza, color y creencia (...) Por tanto, la independencia total será completa sólo con relación a nuestro acercamiento práctico a la verdad y a la no-violencia (Gandhi, 1948b: 304).

6 A manera de conclusión: la resistencia no-violenta como ética de la diferencia

En el ejercicio micropolítico de la acción del resistir, hay permanentemente una poderosa dimensión ética que opera como una fuerza vital que interpela los ejercicios y los lugares para la producción y la creación; esto hace posible afirmar las diferencias, nos permite asumirnos contingentes, resistir ante la barbarie y la polarización de las fuerzas en disputa.

En esta lógica, la acción de resistencia social no-violenta deja de concebirse como el producto de la movilización de un aparato institucional; es más bien una acción micropolítica colectiva que se auto-convoca. Se trata de la confluencia de emociones y comportamientos de carácter relacional y dinámico que hacen posible que la vida sea vivida en un presente cuyo signo es la intensidad. En este espacio-tiempo en el que fluyen y se encuentran las ideas, las emociones, los lenguajes, va emergiendo la auto-conciencia y se van hallando las claves de la vivencia comunitaria a la manera de interacciones consensuales recurrentes. Para comprender este concepto cabe bien la analogía con la teoría del lenguaje de Humberto Maturana en donde alude a un nuevo verbo: “lenguajear”, refiriéndose a la manera de vivir el intercambio lingüístico como coordinación de consensos que tiene lugar en la repetición y la recurrencia que ocurren al vivir juntos en el lenguaje. (Maturana, 1995: 154)³⁰ Para el caso de las acciones de resistencia social habría que decir entonces que no es que sobrevenga la independencia, es que la practicamos y la vivimos aún antes de que se formalice política y jurídicamente (si fuera posible, diríamos que “independenciamos”). No es que proveemos el mejor estar para los niños, es que “niñeamos”³¹. No es que acudimos a la convocatoria de los “indignados”, es que “indigneamos”, o sea, experimentamos, conver-samos y compartimos la indignación. Los indígenas del pueblo Nasa de Colombia, no es que van a la minga, es que

³⁰ Para Maturana los seres humanos somos seres “lenguajeantes” que vivimos en un mundo de objetos que surgen en el lenguajeo mismo. El lenguaje sigue las complejidades cambiantes del vivir juntos; se convierte así en una fuente de complejidades adicionales, en la medida en que se constituye la red de acuerdos y coordinaciones que marcan los comportamientos vitales del lenguaje. (Maturana, 1995: 154-155)

³¹ Los niños zapatistas dicen, refiriéndose a Marcos: “(...) y bien que sabemos que es un niño igual que nosotros, porque si no es niño entonces ¿qué hace aquí con nosotros?. El sup dice de por sí que él, cuando sea grande, va a ser niño otra vez” (Calónico, 2002: 9)

100 “minguean”. Igualmente, no apoyamos la resistencia, resistimos; y el día que todos estos modos de vivir la resistencia dejen de ser trayectos vivenciales, muy impregnados por la dinámica del com-
partir y se institucionalicen y se estructuren verticalmente, cambia su sentido y comienzan a desaparecer, o a dejar de ser expresiones resistentes.

En los antagonismos duales, leídos desde la macropolítica del conflicto y de la guerra, los actores se agrupan en distintos lados de la dupla, y la paz de unos generalmente se consigue con el dolor de otros. Es la dialéctica de orden cerrado del amo y del esclavo; allí no caben lógicas en donde los antagonismos se desarrollen por los bordes, por los límites, pues permanece anclada a los puntos fijos de la contradicción, construyendo un orden inflexible que bloquea los flujos de los que está hecho el conflicto vivo. En esta dialéctica prima el miedo al devenir intensivo de las fuerzas que impide que se produzcan y discurran puntos de encuentro creativos.

En las subjetividades múltiples que trabajan por el acontecimiento resistente, lo primero es la afirmación de la vida como diferencia, como multiplicidad; esto es, la búsqueda de las cualidades activas de las fuerzas en movimiento, allí donde está el impulso creador, la producción de lo nuevo, de lo no esperado; es decir el acontecimiento mismo; se trata del devenir de las luchas enraizadas en las relaciones diferenciales de fuerzas, las que generalmente no afloran en la epidermis del conflicto binario, las que no se dejan nombrar por él, porque son mucho más profundas, sutiles y plenas de plasticidad. Es a esta cantera que se acude para resistir, para escapar de la confrontación violenta, para encarnar modos de existencia generadores de un tejido social cálido, fraterno, acogedor, productor no solo de medios de vida, sino de vida plena en todas sus dimensiones, lo que podríamos denominar, en toda la profundidad de la palabra: modos de vida no-violentos.

BIBLIOGRAFÍA

- BADIOU, Alain (1999) *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- CALÓNICO, Cristián (2001) *Marcos: historia y palabra*, México, Universidad Autónoma Latinoamericana (entrevista).
- DELEUZE, Gilles (1989) *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós.
- (1987) *Foucault*, Barcelona, Paidós.
- (1986) *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.
- DOSSE, François (2009) *Guilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- EURÍPIDES (2000) *Fenicias*, Madrid Editorial Gredos.
- FOUCAULT, Michel (2002) *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1992) *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta.
- GANDHI, Mohandas K. (1975) *Autobiografía de Gandhi: la historia de mis experiencias con la verdad*, Bogotá, Círculo de Lectores.
- (1961/2001) *Non-violent Resistance (Satyagraha)*, New York, Dover Publications.
 - (1948a) *Non-violence in Peace and War*, Ahmedabad, India, Navajivan Publishing House, 2 edc.
 - (1948b) "El programa constructivo de la India: su significado y uso" ("Anexo 2"), *Gandhi y la desobediencia civil*, P. Ameglio, 2002, México, Plaza y Valdés, 305-331.
- GARAVITO, Edgar (2000) ¿En que se Reconoce una Micropolítica?, *Revista Nova & Vetera*, Bogotá, ESAP, Nº 41.
- GUATTARI, Félix (1995) *Cartografías del deseo*, Buenos Aires, La Marca.
- KANT, Immanuel (2004) *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- (1989) *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
- LÓPEZ MARTÍN, Mario (2009) *Política sin violencia: la no-violencia como humanización de la política*, Bogotá, Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2000) "Saber hacer las paces: epistemologías de los estudios para la paz", *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, México, Nº 7(23), 49-96.
- MATURANA, Humberto (1995) *Biology of Self Consciousness, Consciousness: Distinction and Reflection*, Giuseppe Tranteur (edición), Nápoles, Editorial Bibliopolis.
- NIETZSCHE, Friedrich (2006) *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Terramar Ediciones.
- (1992) *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial.
- PONTARA, Giuliano (2011) *La Antibarbarie: la concepción ética política de Gandhi en el siglo XXI* (libro en proceso de publicación).
- RANCIERE, Jacques (2003) *A bordo de la política*, París, Gallimard.
- REQUENA, Aguilar et al (2011) *Las voces del 15-M*, Barcelona, Editorial Los Libros del Lince.
- TAIBO, Carlos (2011) *Nada será como antes*, Madrid, Los libros de la Catarata.
- VERMAL, J. (1987) *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Antrophos.
- ZIBECCHI, Raul (2003) *Genealogía de la revuelta: Argentina: la so-*

MONOGRAFÍA NO-VIOLENCIA

**María del Rosario
Guerra González**

*Directora
del Centro
de Ética
y Responsabilidad
Social del IESU,
de la UAEMex*

SNI I

Palabras claves:
Justicia,
desobediencia
civil, objeción de
conciencia, Rawls,
acción militante

Key Words:
Justice, civil dis-
obedience, con-
scientious objec-
tion, Rawls, mili-
tant action

Relación entre teoría de la justicia y acciones no-violentas

**RELATIONSHIP BETWEEN THEORY OF
JUSTICE AND NON-VIOLENT ACTION**

**ENVIADO 8-7-2013 REVISADO 28-9-2013
ACEPTADO 15-10-2013**

RESUMEN Este texto tiene tres partes: en primer término se caracterizan diversas formas de acciones no-violentas, en segundo término se presenta la justificación de la desobediencia civil dentro de la teoría de Rawls y en la tercera parte se amplía el problema del derecho interno de los Estados al sistema internacional. Por motivos de justicia cada día son más

las situaciones que han provocado desobediencia civil. Primero fue la defensa de derechos civiles y políticos quien causó la resistencia, luego las motivaciones han cambiado. El tema está abierto.

ABSTRACT This text has three parts: first, various forms of non-violent actions are characterized, the second term is justification for civil disobedience within Rawls's theory, in the third part, it is expanded the problem of domestic law of the United States in the international system. For reasons of justice every day are more the situations that cause civil disobedience. First it was the defense of civil and political rights who led the resistance, then the motivations have changed. The topic is open.

1 Introducción

104

John Rawls es ampliamente criticado y poco leído con puntualidad; es difícil rechazar su liberalismo y con este punto de partida evitar un análisis cuidadoso de su teoría. Esto ocurre, por ejemplo, cuando pasa desapercibida su idea de que “las bases sociales del respeto a sí mismo” es el bien más importante a custodiar (Rawls, 2002: 398). Algo similar ocurre con su postura sobre las estrategias de resistencia no-violentas. El objetivo de este texto es mostrar las soluciones rawlsianas, explicando cada uno de los conceptos implicados.

En primer lugar cuando se habla de justicia es necesario separar el tema según se haga referencia a las instituciones o a las personas. Refiriéndose a estas últimas el deber más importante para Rawls es apoyar instituciones justas.

Cada ciudadano tiene el deber de obedecer y participar en instituciones justas si las mismas existen, y, simultáneamente, debe facilitar el establecimiento de acuerdos justos si no existen. Por lo tanto, en una sociedad justa los ciudadanos tienen el deber natural de seguir a sus instituciones, pero hay dos tendencias que llevan a la inestabilidad si se adopta una postura utilitarista³², corriente a la que Rawls se opone. En primer lugar una persona se ve tentada a eludir su responsabilidad cuando sólo una pequeña parte de lo que aporta redunde en su beneficio y, en segundo término, cuando sospecha que los otros también evitan sus obligaciones. El autor seguido en este texto considera que estas dos dificultades no existen si en lugar de los principios utilitaristas se adoptan los suyos.

Dentro de este marco conceptual se ubica el tema. Como en toda su teoría el planteamiento de Rawls es para una sociedad bien ordenada. “Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: 1) cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen” (Rawls, 2002: 18).

El tema está delimitado a esta forma de sociedad que es democrática, por lo tanto es desobediencia civil a una autoridad democrática bien instaurada. Para el autor se trata de un conflicto entre dos

³² El utilitarismo es la postura filosófica donde las acciones son valoradas por las consecuencias que producen, en general defiende que el mayor bien es lo que otorga mayor felicidad al mayor número posible de personas. Pertenecen a esta corriente J. Bentham, James Mill y J Stuart Mill. Rawls analiza la obra de Henry Sidgwick.

deberes: el de obedecer a las leyes promulgadas legítimamente y el de oponerse a la injusticia.

Este texto tiene tres partes: en primer término se caracterizan diversas formas de acciones no-violentas, el segundo término se presenta la justificación de la desobediencia civil dentro de la teoría de Rawls y en la tercera parte se amplía el problema del derecho interno de los Estados al sistema internacional.

2 Acción ante la injusticia

¿Qué lugar ocupan las acciones no-violentas –desobediencia civil, acción militante, objeción de conciencia– dentro de un régimen constitucional democrático?

Cada acción no-violenta tiene una justificación diferente, se verá en primer lugar a la desobediencia civil. Patella entiende que:

la desobediencia civil no es entonces un acto destructivo sino, por el contrario, se trata de un acto profundamente creativo, innovador y activo que recupera el propio grado de libertad al permitirnos romper con una dependencia que no nos permite ser en la plenitud de nuestra identidad; también es original al máximo pues plantea una nueva relación social impugnadora del orden preexistente (Patella, 2002: 131).

El enfoque de este tema corresponde a la delimitación de la investigación, se refiere a una sociedad casi justa, esto exige que el sistema sea democrático, pero en su interior pueden existir injusticias, la desobediencia apela a convencer a la mayoría de que existe un grupo que entiende no se cumplen los principios de la justicia. Es indispensable que esta sociedad considere que es una unión entre iguales, porque si entiende lo contrario no es posible la desobediencia. Además, si se considera que la constitución es el reflejo de la ley natural y el gobernante ocupa este lugar por derecho divino, no es posible la oposición, sólo se puede suplicar, es posible defender una causa pero no desobedecer.

La desobediencia civil (lo mismo que la objeción de conciencia) es uno de los recursos estabilizadores del sistema constitucional, aunque sea, por definición, un recurso ilegal. Junto con acciones tales como elecciones libres y regulares, y un poder judicial independiente, facultado para interpretar la constitución (no necesariamente escrita), la desobediencia civil, utilizada con la debida moderación y sano juicio, ayuda a mantener y reforzar instituciones justas (Rawls, 2002: 346).

Rawls justifica sus palabras recordando la situación en la posición original. En ese momento se establece la regla de las mayorías,

106 pero también hay que pensar cómo solucionar las posibles situaciones injustas, esto significa incluir la desobediencia. En una doctrina contractual el pacto es entre iguales; si a alguien se le niega la justicia ya no se le reconoce como igual o se estaría usando la fortuna natural en beneficio de otra persona. Frente a esta injusticia caben dos actitudes: la sumisión o la resistencia. La sumisión confirma la injusticia y la resistencia rompe la comunidad, por ello es saludable aceptar la desobediencia para mantener la constitución. El autor subraya que todo el razonamiento está dentro del ámbito político, no se recurre a ideas religiosas o morales que pueden no ser aceptadas por todos, rasgo permanente del modelo rawlsiano.

Existe la posibilidad de argumentar contra esta teoría diciendo que es irreal, porque los hombres están motivados por poder y riqueza y no por un afán de justicia, pero es parte esencial de las suposiciones previas a la teoría estar delimitada a una sociedad casi justa, pero sin caer en el otro extremo: los ciudadanos no se desvelan unos por los otros, Rawls no incluye en su modelo a personas que están dispuestas al autosacrificio.

Otro punto esencial para justificar las acciones no-violentas consiste en recordar que en la sociedad domina una mayoría, no hay unanimidad. Los ciudadanos pueden tener discrepancias, pero éstas no impedirán que existan juicios políticos similares, varias personas pueden partir de premisas diferentes y llegar a la misma conclusión³³, a esto Rawls le llama “consenso traslapado”. Esta situación puede mantenerse indefinidamente o puede llegar a un punto en el que se rompa el acuerdo y la sociedad se divida en el enfoque de temas básicos, se trata del “consenso dividido”.

En este caso de consenso estrictamente dividido, ya no se da una base para la desobediencia civil, [...] tanto en una sociedad fragmentada como en una dominada por egoísmo de grupo, no se dan las condiciones necesarias para la desobediencia civil. El estricto consenso no es necesario, ya que, a menudo, cierto grado de consenso traslapado cumple con la condición de reciprocidad (Rawls, 2002: 352).

La idea de “consenso traslapado” es analizada ampliamente en *Liberalismo político*; es oportuno recordar que este texto apareció veintidós años después que *Teoría de la justicia*. En el nuevo documento se describe a la sociedad bien ordenada y se ubica como esencial la diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales.

³³ Esta situación ha sido analizada por Copi y es tomada en cuenta por otros autores contractualistas como Scanlon.

Pensar de manera diferente es un fenómeno permanente, no es una contingencia de una realidad histórica, y además, es parte de la libertad humana y de su reflejo en instituciones libres (Rawls, 1996: 57).

Rawls distingue “pluralismo” y “pluralismo razonable”; el primero incluye doctrinas irracionales, insensatas y agresivas, mientras que el segundo es el resultado del libre ejercicio de la razón humana, dentro de un sistema también libre. Cuando se habla de una mayoría en un sistema democrático, también existen otros grupos de disenso, los que pretenderán hacerse oír a través de la desobediencia.

Dora García ha comentado la actitud de Rawls en las dos obras (García, 2006: 38) y considera que hay dos períodos en el enfoque del tema, correspondientes a las dos obras citadas. Para ella en *Teoría de la justicia* se considera una “doctrina rigurosa y cerrada con una serie de normas rígidas a seguir”, mientras que en *Liberalismo político* se busca el pluralismo. En este texto no se comparte este análisis, se piensa que no hay oposición entre los dos planteamientos, en la primera obra hay referencia a “consenso trasladado” como lo indica la cita; el tema es tratado ampliamente en el segundo libro, sin contradicción con el primero, es una ampliación de la postura.

Queda un punto todavía no aclarado ¿quién dice que las circunstancias justifican la desobediencia civil? En primer lugar cada ciudadano ha de buscar los principios políticos que guían la interpretación de la constitución y debe aplicarlos a la situación que se vive en el momento y ahí evaluará si aplica la desobediencia. En esta teoría no hay una interpretación legal o socialmente adecuada, ni siquiera un tribunal o la legislatura. “El último tribunal de apelación no es un tribunal, ni el ejecutivo, ni la asamblea legislativa, sino el electorado en su totalidad” (Rawls, 2002: 354). Como puede apreciarse las obligaciones en primer término, las tiene cada persona; este aspecto de lo subraya Hernández Valdez (2002: 33).

Una vez establecidas las condiciones del gobierno democrático donde se puede desobedecer, es oportuno definir esta conducta. Rawls se pliega a enfoques similares como los de H.A. Bedau y Marshall Cohen al dar la definición: “Comenzaré definiendo la desobediencia civil como un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno” (Rawls, 2002: 332).

108 Como puede observarse en la definición no se requiere que el acto de desobediencia viole la ley contra la que se protesta, se aceptan las desobediencias indirectas, pero tiene que ser contrario a una ley imperante, quienes así actúan están dispuestos a oponerse a la ley aunque sea mantenida. Los tribunales pueden emitir una sentencia a favor de los desobedientes y declarar que la ley es inconstitucional, pero esto no es esencial a la desobediencia, si los jueces resolvieran contra los disidentes éstos seguirían en su desobediencia.

Rawls se esmera en señalar que la desobediencia es un “acto político”, porque está dirigido contra la mayoría que ejerce el poder político y, además, porque es un acto guiado por los principios políticos de la justicia. Como en toda la teoría rawlsiana se omiten principios morales específicos o ideas religiosas, porque no todos los ciudadanos están de acuerdo con valores de este tipo. Es de destacar que la desobediencia no responde a intereses individuales o de grupo, sólo es válida cuando se protesta por violación a los principios políticos de la justicia.

En el régimen democrático razonablemente justo hay una convicción común de justicia, si ésta es ignorada se justifica la desobediencia civil.

En el sistema hipotético rawlsiano las decisiones son tomadas por la mayoría, por lo tanto quien se revela es una minoría, la cual con su conducta señala la injusticia.

Punto esencial de la desobediencia civil es su carácter público, no se trata de conductas privadas, se realiza en un foro público, por lo tanto es una conducta no violenta por dos razones. En primer lugar no se emplea la violencia contra persona alguna, no se violan los derechos civiles de los otros, denominados por el autor ‘libertades civiles’. Si este método fracasa Rawls no se opone a considerar el empleo de la fuerza, pero ya no es desobediencia. En segundo término es una conducta no violenta porque:

expresa la desobediencia a la ley dentro de los límites de la fidelidad a la ley, aunque está en el límite interno de la misma. Se viola la ley, pero la fidelidad a la ley queda expresada por la naturaleza pública y no violenta del acto, por la voluntad de aceptar las consecuencias legales de la propia conducta. Esta fidelidad a la ley ayuda a probar a la mayoría que el acto es políticamente consciente y sincero, y que va dirigido al sentido de la justicia y de la colectividad (Rawls, 2002: 334).

Este “aceptar las consecuencias legales de la propia conducta”

Thoreau lo expresa así “Bajo un gobierno que encarcela injustamente, el verdadero lugar para un hombre justo es también la prisión. El lugar apropiado hoy, el único que Massachusetts ofrece a sus espíritus más libres y menos sumisos, son sus prisiones” (Thoreau, 2012: 33).

En este último punto entra el carácter subjetivo de las afirmaciones; una persona lucha por lo que considera violación de los principios políticos de la justicia, pero, en numerosas ocasiones es difícil que los demás crean que lo hace de manera desinteresada, o, dentro del vocabulario rawlsiano, con “interés desinteresado”; incluso el mismo autor muestra cómo el luchador social no puede a veces saber si está actuando por el interés de las instituciones – es necesario recordar que la constitución es la institución máxima.

Rawls subraya lo difícil que es mostrar a los otros que se actúa en conciencia, generalmente se paga un precio para lograrlo. La meta de la teoría es que estas acciones sean entre “hombres de gran probidad, con plena confianza unos en otros”.

Rawls distingue desobediencia civil y “acción militante”. Esta última se opone más profundamente al sistema, considera que el mismo no es justo o razonable, entiende que no respeta los principios de justicia declarados. En la acción militante no se le muestra a la mayoría que ha dejado atrás la justicia, porque ya es un hecho que así ha sido, se realizan actos de perturbación y resistencia para atacar la concepción de justicia prevaleciente. Dentro de esta dinámica el militante evade las sanciones, no está dispuesto a aceptar las consecuencias de su no cumplimiento de la ley, porque no confía en sus oponentes, es una conducta que no tiene fidelidad a la ley. Se actúa así cuando el orden imperante es injusto, por lo tanto es válido emplear métodos más radicales, incluso revolucionarios, porque hay que hacer reformas fundamentales. Éste no es el tema tratado por Rawls, en la delimitación de su investigación queda excluido, porque él se refiere a sociedades bien ordenadas, como se indicó al comienzo de este artículo.

Otra forma de oposición que el filósofo norteamericano distingue es el “rechazo de conciencia”, en ocasiones mimetizada dentro de la desobediencia.

Consiste en desobedecer un mandato legislativo más o menos directo, o una orden administrativa. Es rechazo ya que se nos da una orden, y, dada la naturaleza de la situación, su aceptación por nuestra parte es conocida por las autoridades. Un ejemplo típico es la negativa de los primeros cristianos a cumplir ciertos

actos de piedad prescritos por el Estado pagano o la de los testigos de Jehová a saludar la bandera (Rawls, 2002: 336).

110 También es rechazo de conciencia la actitud de un pacifista que no acepte ingresar al ejército o la del soldado que no obedece un orden que va contra la ley moral que él profesa o el ejemplo de Thoreau donde no se paga un impuesto porque pagarlo significaría ser agente de una grave injusticia.

Roca considera que:

si bien la objeción de conciencia puede considerarse como una postura ético-moral frente a un determinado fenómeno (servicio militar, ejército, militarismo, etc.) y, por tanto, su punto de vista no expresa ningún argumento lógico-positivo sobre el derecho y el concepto racional de “justicia” (es un hecho fruto de una reflexión, una opción personal), sí se puede, y se debe, analizar la objeción de conciencia en relación con lo que se opone o niega, es decir, la objeción como fenómeno político-social (Roca, 1977: 58).

Para Rawls el rechazo de conciencia es conocido por las autoridades, si es un acto secreto le llama “evasión”, como la conducta de esclavos fugitivos.

Un autor que ha sido clásico en el tema de objeción de conciencia es Johan Galtung, su nombre se asocia a estudios para la paz. A los 21 años tuvo que enfrentar el deber noruego del servicio militar obligatorio, actuó conforme a una situación jurídica establecida en su país porque no estaba de acuerdo con realizar un entrenamiento para matar, consideraba que lo que obtendría sería una “licencia para matar”, certificada por haber demostrado habilidad para comportarse en la guerra. Además de estar en contra de estos procedimientos, consideraba que la violencia militar “no daba resultados” frente a las múltiples injusticias estructurales. El Ministerio de Justicia le concedió la exención, pero sustituyeron su deber por seis meses de trabajo social. También consideró que esta alternativa estaba contra una postura justa y prefirió ir a la cárcel.

Tal vez entendieron [en el Ministerio] que si rechazaban la solicitud se encontrarían en la entrada de incluso más problemas. Por ejemplo, que fuera a prisión, cosa que al final ocurrió, por rehusarme a cumplir con la disposición de servir los seis meses adicionales de trabajo que se endosaban a los objetores de conciencia. Yo quería trabajar para la paz, y todavía pienso que es un tremendo desperdicio de potencial humano no hacer mejor uso de los objetores de conciencia (Galtung, 2008: 48).

Hay diferencias entre el rechazo de conciencia y la desobediencia

civil, la oposición más clara consiste en que en la primera no se apela a la opinión de la mayoría con el objetivo de que cambie la ley o la decisión de las instituciones. No hay batalla que librar, la situación ya está decidida en contra del que recurre al rechazo de conciencia. Un ejemplo de esto es la postura de un pacifista si es reclutado en una “guerra justa”, cuando la integridad del país está alterada por una invasión; la sociedad ha declarado la guerra en defensa propia, pero el pacifista considera que ningún caso justifica la guerra y resuelve no formar parte del ejército. En la desobediencia civil rawlsiana se reclama a la comunidad, se le recuerdan los principios de justicia, en el ejemplo la “guerra justa” está permitida dentro de los principios de justicia.

Otra diferencia entre estas dos conductas no violentas consiste en que el rechazo de conciencia en la mayoría de los casos no es por motivos políticos, generalmente son causas religiosas o de moral personal. Así también lo entiende Parent (2007: 57). Sin embargo Rawls considera que hay dificultades en el enfoque del tema: por un lado toda persona tiene derecho a su libertad religiosa, pero, simultáneamente en una sociedad bien ordenada no pueden violentarse los principios de justicia y pueden existir prácticas religiosas que lo hagan, por ejemplo si incluyeran sacrificios humanos. No ocurre lo mismo con el pacifista:

El pacifismo ha de ser tratado con respeto y no simplemente tolerado, la explicación consiste en que concuerda razonablemente bien con los principios de justicia, y la principal excepción resulta de su actitud respecto de su participación en una guerra justa (suponiendo que en algunos casos las guerras de autodefensa estén justificadas). Los principios políticos reconocidos por la comunidad tienen cierta afinidad con la doctrina que profesa el pacifista. Hay una aversión común a la guerra y al uso de la fuerza y una creencia en el *status* igual de los hombres como personas morales. (Rawls, 2002: 337).

Es importante la actitud de Rawls ante este tema porque con frecuencia se puede leer, equivocadamente, que su postura acepta la intervención norteamericana en numerosos lugares. El autor recuerda cómo las grandes potencias participan en guerras injustificables y suprimen la disidencia de sus ciudadanos, considera que el pacifismo compensa la “debilidad de las personas que no viven a la altura de lo que profesan”.

Al leer *Teoría de la justicia* es indispensable tener presente que se trata, como su nombre lo indica, de una teoría, no es la solución a

112 las injusticias de la sociedad actual, el mismo autor recuerda, en el tema que nos ocupa, que en la realidad es difícil separar desobediencia civil de rechazo de conciencia, en algunos casos las situaciones son híbridas, más complejas que un planteamiento conceptual.

3 Desobediencia civil

Rawls es cuidadoso en la delimitación del tema, para tratar las circunstancias en las que se justifica la desobediencia civil se limita a las injusticias internas en una sociedad, lo que él llama “instituciones domésticas”.

¿Qué conductas pueden tener como respuesta la desobediencia civil? El autor plantea varias condiciones. En primer lugar se trata de situaciones que violan gravemente los principios de justicia y en especial aquellos casos que impiden suprimir otras injusticias. Si la sociedad tiene una constitución o leyes que violan la igualdad de libertades básicas o que impiden la igualdad de oportunidades –primer y segundo principio– se justifica la desobediencia civil, con el objetivo de que la sociedad modifique estas situaciones.

Los ejemplos propuestos por el autor son aquellos en los que se les niega a algunas minorías el derecho a votar o a ser electos, cuando se restringe el derecho de propiedad a un sector de los ciudadanos o los casos en los que grupos religiosos son reprimidos. Las situaciones anteriores van claramente en contra de los principios de justicia, pero el equivocado enfoque de las desigualdades –segundo principio – es algo difuso. El justo manejo de las desigualdades económicas y sociales es un problema complejo, exige la opinión de especialistas en la mayoría de las situaciones, incluye la información estadística, por ello muy difícil establecer si la detectada injusticia es un ataque al propio interés o no, y, en el mejor de los casos, si se está en pro del interés de toda la sociedad es difícil convencer a los demás que se está actuando de buena fe. Por lo anterior, la desobediencia civil no se justifica por razones de injusticia económica, con excepción de casos muy claros como podría serlo una ley fiscal que atacara las libertades básicas.

La segunda condición señalada por Rawls consiste en que la desobediencia civil sea la última solución posible. Se trata de una cuestión peculiar: se ha actuado de buena fe y se ha fracasado. El ejemplo propuesto por el autor consiste en una situación en la cual los partidos políticos han sido indiferentes a las demandas de una minoría, no se han escuchado las protestas y manifestaciones, las leyes no se han derogado, en ese momento la desobediencia civil es necesaria. Rawls deja claro que no se han agotado todos los

medios legales de lucha, porque la libertad de palabra siempre es posible al ser una de las libertades básicas. Si la mayoría ha permanecido indiferente se puede suponer que seguirá así, la desobediencia está justificada.

En casos urgentes no es necesario esperar a que se agote el recurso legal, si un grupo religioso es reprimido éste no esperará oponerse con métodos políticos normales.

Por último, la tercera condición para aplicar la desobediencia civil consiste en la “moderación” que en algunos casos es necesaria, no es válido rebasar límites en acciones no-violentas simultáneas, pero esta situación es un caso peculiar. Si una minoría no es oída al ser violado un derecho básico tiene la opción de la desobediencia civil –ya ha cumplido con las dos condiciones previas– lo mismo puede suceder con otra minoría que viviera la mismas condiciones, o con una tercera. Si muchas minorías desobedecen simultáneamente se viviría un caos social, por lo tanto se requiere moderación para no socavar la eficacia de una constitución justa. Hay un límite real de los tribunales públicos para tratar todos los temas de disenso, ya no estará claro ni preciso el sentido de justicia de la mayoría. Este límite de los tribunales se refleja en un límite a la desobediencia, porque pierde su posible eficacia. Hay otra opción para logra éxito: una alianza entre las minorías.

Quando hay muchas demandas igualmente fundamentadas, que en conjunto exceden de límites permitidos, ha de adoptarse algún plan justo, de modo que todas sean consideradas equitativamente. En los casos sencillos demandas de bienes indivisibles y fijados en número, la solución justa sería una rotación o sorteo cuando el número de demandas igualmente válidas sea demasiado grande. Pero esta clase de recurso es completamente irreal en este caso. Lo que parece indicado es un entendimiento político entre las minorías que sufren injusticia (Rawls, 2002: 340).

La aparente extraña solución de la rotación proviene del enfoque de David Lyons, quien establece un esquema para que los procedimientos sean eficientes. Rawls propone una coordinación de esfuerzos para no exceder los límites de la desobediencia. Lo que interesa en el tema es que el derecho a disentir de un grupo también lo tienen otros y es necesario buscar una solución.

Los límites no terminan acá, hay otro punto a considerar: es necesario pensar en los daños a terceros. Además, a pesar de tener el derecho de desobedecer es prudente pensar si esa conducta no

generará represalias de la mayoría, hay que analizar si la acción será eficaz, no se trata de actuar por actuar, sino de conseguir los fines previstos: eliminar una injusticia. Rawls es claro con respecto a indicar que una teoría de la justicia no indica cuáles son las estrategias adecuadas, pero sí dice cuándo hay que pensar en este aspecto. La solución teórica es recurrir al principio de imparcialidad, no citado en el enfoque de este tema específico, pero esencial en el planteamiento rawlsiano, este punto merece un análisis especial.

En una sociedad bien ordenada hay miembros más favorecidos, quienes ocupan cargos públicos y se benefician del sistema, ellos tienen una “clara obligación política en oposición a un deber político”. Para el autor todas las obligaciones se derivan del principio de imparcialidad. Según este principio una persona está obligada a cumplir su parte cuando ha aceptado voluntariamente los beneficios del esquema institucional que satisface los principios de justicia. Cuando un grupo de personas están en un sistema cooperativo mutuamente beneficioso y por esto restringen su libertad, los que se han sometido a restricciones tienen derecho a un trato similar por parte de los que se han beneficiado. Las obligaciones surgen si se cumplen las condiciones básicas de justicia (Rawls, 2002: 314). Los miembros de las minorías sometidas, los que usarán la desobediencia civil, no tienen una obligación política similar, pero tienen otras.

Así como adquirimos obligaciones para aquellos con quienes nos hemos unido en asociaciones privadas, los que participan en la acción política aceptan nexos obligatorios con los demás. Por tanto, aunque la obligación política de los disidentes para con los ciudadanos generalmente es problemática, aún se desarrollan entre ellos vínculos de fidelidad y de lealtad, mientras tratan de hacer progresar su causa. En general, la libre asociación, con una constitución justa, da lugar a obligaciones, suponiendo que los fines del grupo sean legítimos y sus acuerdos justos (Rawls, 2002: 342).

4 La no-violencia en el derecho internacional

El esquema presentado para resolver el conflicto –entre la obligación de obedecer a la legislación y el de luchar por la justicia– dentro del Estado, no es aplicable directamente ante la situación internacional.

Para hablar de desobediencia civil o de otra acción no violenta se hacen necesarias dos condiciones previas: en primer lugar ya se han deducido los principios de la justicia en la sociedad doméstica

—en el interior de los Estados— en segundo término, anteriormente se han adoptado los principios del deber natural de las personas. Una vez cubiertos estos dos requisitos se puede considerar que los grupos son representativos de las diversas naciones que han de elegir los principios que rijan las reivindicaciones entre los Estados.

Rawls recurre al mismo recurso previo al establecimiento de los dos principios en la sociedad bien ordenada, el “velo de la ignorancia”; en paralelo, los grupos representativos están privados de cierta información: no saben las circunstancias de su propia sociedad, su poder, ni el lugar que el grupo tiene dentro de la sociedad. Las partes que representan a los Estados sólo conocen lo necesario para proteger sus intereses. Esta posición original anula las predisposiciones del destino histórico, equivalente a la “lotería de la vida” de la sociedad doméstica nacional.

Rawls considera que en tales circunstancias se adoptaría una serie de principios, mientras que, si se violan es legítimo el rechazo de conciencia, no ubica acá a la desobediencia. Por lo tanto, es oportuno enumerar tales principios. En primer lugar se establecería la igualdad: “El principio básico de la ley de las naciones es un principio de igualdad. Los pueblos independientes, organizados en Estados, tienen ciertos derechos fundamentales iguales” (Rawls, 2002: 344). De esta idea se deriva el principio de autodeterminación: cada pueblo tiene el derecho de decidir sus asuntos sin la intervención de otros pueblos. También emana de acá el derecho a la propia defensa para contrarrestar un ataque, así como el derecho a formar alianzas defensivas. Surge también el principio de respetar los tratados siempre que éstos estén tengan un contenido congruente con los principios que regulan las relaciones entre los Estados. Además de las ideas anteriores existirían principios a seguir en el desarrollo de la guerra, no todos los medios son válidos, en una guerra justa hay formas de violencia rechazables.

El objetivo de la guerra es una paz justa, por lo tanto no son aceptables situaciones que destruyan la posibilidad de paz o un desprecio de la vida humana que ponga en peligro la propia vida o la de los otros. Una nación se comportará de tal manera que mantenga sus instituciones justas, no busque el poder mundial ni la gloria nacional, no inicie una guerra para obtener beneficio económico ni para adquirir otros territorios.

Si una persona tiene la obligación de participar en una guerra que no toma en cuenta los principios anteriores, tiene la posibilidad de presentar un rechazo de conciencia, y, en este caso, no lo hace por

causas religiosas sino por motivos políticos.

Por tanto, si a un soldado se le ordena participar en ciertos actos de guerra ilícitos, puede negarse a ello si razonable y conscientemente cree que se violan los principios que se aplican a la conducta en la guerra. Puede objetar que su deber natural de no hacerse agente de una injusticia grave y maligna para otro pesa más que su deber de obediencia (Rawls, 2002: 345).

“Pesa más” es la expresión clave en el tema que nos ocupa, en estas conductas, es esencial el conflicto de deberes con la justicia.

¿Un ciudadano tiene la obligación de incorporarse al ejército durante la guerra? Los criterios a tener en cuenta para dar la respuesta son: el objeto de la guerra y cómo se lleva a cabo la misma. Si se trata de un Estado donde hay conscripción el ciudadano debe evaluar su situación al cumplir con el deber del servicio militar. Sería obligatorio por motivos de seguridad nacional, que, en la teoría de Rawls significa mantener instituciones justas. “La conscripción sólo es permisible si se hace necesaria para la defensa de la libertad misma, incluyendo aquí no sólo las libertades de los ciudadanos de la sociedad en cuestión, sino también las de las otras personas de otras sociedades (Rawls, 2002: 345).

La conscripción va contra las libertades de los ciudadanos, pero es válida en el caso citado, siempre que no sea instrumento de invasiones injustificadas; es un momento en el que los ciudadanos comparten las cargas de la defensa nacional, necesaria por ataques externos injustificados. Rawls tiene claro que incluso en una sociedad justa la exigencia anterior es una adversidad impuesta, inevitable; lo que sí se puede evitar es que este deber lo cumpla una clase social o un sector social desfavorecido, debe ser un perjuicio para todos.

Pero ¿puede el objetivo de una guerra justificar que un ciudadano se niegue a formar parte del ejército en un país donde hay conscripción? En Rawls sí; entiende que si el objetivo de la guerra es obtener un beneficio económico o mayor poder nacional el ciudadano puede presentar objeción.

Otra causa hace legítima la resistencia del ciudadano: los medios empleados al hacer la guerra. Si la ley moral de la guerra no se cumple, el ciudadano puede negarse al servicio militar obligatorio; incluso si ya forma parte del ejército y se le indica realice actos contrarios a la citada moral, puede negarse. Más aún:

En realidad, si los objetivos del conflicto son lo bastante dudosos y la posibilidad de recibir órdenes injustas lo bastante grande,

tenemos no sólo el derecho sino también el deber de negarnos. Desde luego, la conducta y los objetivos de los Estados al emprender la guerra, en especial los Estados grandes y poderosos, en algunas circunstancias probablemente serán tan injustos que nos veremos obligados a deducir que en el futuro previsible deberemos rechazar por completo el servicio militar (Rawls, 2002: 346).

Rawls acepta la guerra justa por legítima defensa, pero no por los motivos ya expuestos, ni a través de cualquier medio, como el empleo de armas nucleares. En *El derecho de gentes* establece los principios para la conducción de la guerra (Rawls, 2001: 112) su análisis escapa al objetivo de este artículo. En *Teoría de la justicia* llama a una actitud ciudadana crítica, donde se cuestionen las decisiones de los Estados: “se hace tanto más necesaria una voluntad general de resistir a las exigencias de los Estados” aplicación sagaz del vocabulario de Rousseau.

5 Conclusión

Las puntualizaciones realizadas en este texto coinciden con la importancia que Antonio Lastra da al pensamiento de Rawls:

Criticado por quienes han visto en su *Teoría de la justicia* solo una coherencia procedimental al margen de la tradición filosófica de la verdad, Rawls no era ajeno a la trascendencia que la “Desobediencia civil” prestaba a la *Teoría de la justicia*, aun cuando se limitara a una “teoría constitucional”. En sus escritos sobre la religión, recientemente publicados, es posible descubrir las raíces de una escritura constitucional incuestionablemente basada en la decencia última de las cosas (Lastra, 2012: 36).

Rawls ubica a la desobediencia civil como la conducta que tiene por objetivo reforzar las Instituciones justas, sin recurrir a ideas religiosas o morales.

Por motivos de justicia cada día son más las situaciones que han provocado desobediencia civil. Primero fue la defensa de derechos civiles y políticos quien causó la resistencia, luego las motivaciones han cambiado.

El tema está abierto, incluso partiendo de Rawls, tal como lo muestra el trabajo de Daniel Markovits quien privilegia el concepto “democrático” dentro de la postura rawlsiana y pospone el adjetivo “liberal”. Invitación a seguir pensando.

BIBLIOGRAFÍA

GALTUNG, Johan (2008) *Juan sin tierra*, México, Trascend Peace

University.

- GARCÍA GONZÁLEZ, Dora Elvira (2006) "La desobediencia civil como recurso de la sociedad civil para el alcance de la justicia", *Signos filosóficos*, enero-julio, vol. VIII, N° 15, Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F., 25-64.
- HERNÁNDEZ VALDEZ, Alfonso (2002) "La acción grupal como una forma de justificar la desobediencia civil: una relectura de Rawls, Walzer y Kymlicka" *Espiral*, enero-abril, vol. 8, N° 23, Universidad de Guadalajara, 33-74.
- LASTRA, Antonio (2012) *Desobediencia civil. Historia y antología de un concepto*, Madrid, Técnos.
- MARKOVITS, Daniel (2005) "Democratic Disobedience", *The Yale Law Journal*, Vol. 114, N° 8, 1847-1952.
- PARENT, Juan María (2007) *La acción no violenta. Bases teóricas y sugerencias prácticas*, Toluca, Comisión de Derechos Humanos del Estado de México.
- PATELLA, Pietro (2002) *Gandhi y la desobediencia civil. México hoy*, México, Plaza y Valdés.
- RAWLS, John (1996) *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2001) *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós.
 - (2002) *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ROCA, Juan (1977) *Qué son los objetores de conciencia*, Barcelona, La Gaya Ciencia.
- SCANLON, Thomas (2003) *Lo que nos debemos unos a otros*, Barcelona, Paidós.
- THOREAU, Henry (2012) *Desobediencia civil*, México, Tumbona.

MONOGRAFÍA NO-VIOLENCIA

Hilda C. Vargas
Cancino

*Instituto
de Estudios
sobre la
Universidad,
Universidad
Autónoma
del Estado
de México*

*Palabras claves:
No-violencia,
decrecimiento,
autosustentabi-
lidad, encuentro
interior*

*Key Words:
Non-violence,
decrease,
self-
sustainability,
inner self
encounter*

Las tres esferas de la no-violencia: *Ahimsa*, el decrecimiento y el encuentro interior

THE THREE AREAS OF NON-VIOLENCE:
AHIMSA, THE DECREASE AND INNER
SELF ENCOUNTER

ENVIADO 26-6-2013 REVISADO 15-10-2013
ACEPTADO 30-10-2013

RESUMEN Se revisa la propuesta gandhiana desde una óptica tripartita, cuyos principios son: *ahimsa* y *satyagraha* o la no-violencia; *niyama* o la autopurificación, como el encuentro interior, así como *swadeshi* o la Autosustentabilidad. Cada esfera es abordada y revisada con diferentes aportaciones de luchadores no-violentos, principalmente seguidores directos de Gandhi. El análisis que se presenta muestra el vínculo que cada principio guarda entre sí, y se muestra como una alternativa para la justicia social y la paz mundial, se reconocen los retos y sus alcances, en donde el trabajo continuo del encuentro interior es el motor que mantiene encendida la fuerza y el coraje para la lucha no-violenta y la defensa de esta filosofía de vida.

ABSTRACT The Gandhian proposal has been reviewed from a tripartite perspective, allowing to the following principles: *ahimsa* and *satyagraha* or nonviolence; *niyama* or the autopurification as the encounter in their inner selves, *swadeshi* or self-sustainability.

120 Each area is addressed and reviewed from different contributions of non-violent fighters, mainly direct followers of Gandhi. The analysis presented, shows a link that each principle holds together, and is shown as an alternative for social justice and world peace, challenges and success experiences have been recognized, where the continuous work of the inner self encounter is the engine that keeps on the strength and the courage to non-violent struggle on defending this philosophy of life.

Quien está siempre obsesionado por el resultado con frecuencia pierde fuerza para la realización de su deber.
Gandhi

1 Introducción

La paradoja se abre cuando se empieza a desmenuzar toda la entramada de la que está integrada la propuesta gandhiana conocida como no-violencia; por un lado, hace referencia a una vida sencilla, simple, amorosa y justa, donde toda la naturaleza queda incluida. A la par, dada la historia de nuestra civilización, apegada a la “razón”, a lo material y a lo ficticio, puede hacer sumamente complicado intentar llevar esa vida propuesta y practicada por Gandhi, por Vinoba y por Lanza del Vasto, entre otros, a través de la vida comunitaria en torno a la práctica de la filosofía de la no-violencia.

El presente artículo muestra tres esferas en las que se podría englobar la propuesta del Mahatma. Ha sido el activista por la paz y politólogo de origen noruego, Johan Galtung, quien ha interpretado los diferentes componentes que la integran, desglosándola en tres aspectos: *ahimsa*, que se compone de todas las actividades tendientes a la búsqueda de la justicia a través de medios no-violentos; la “autosustentabilidad”, que hace referencia a practicar una vida armoniosa, respetando los ciclos de la naturaleza, consumiendo de ella sólo lo necesario para vivir sanamente, evitando el despilfarro, el abuso y la contaminación, mostrando también respeto por las plantas y los animales no-humanos; finalmente, la tercera esfera tiene que ver con la “autopurificación”, descrita como el conjunto sistemático de prácticas tendientes a conectar a la persona con su verdad interior o con el espíritu, lo cual le permite facilitar paulatinamente el desapego de lo material, de la necesidad humana del dominio, de la posesión, así como del nefasto sometimiento del otro y de la naturaleza.

Las tres esferas están interconectadas, una apoya a la otra y todas conforman congruente e integralmente la práctica de la no-violencia.

En el documento, el lector podrá identificar con más detalle lo que Gandhi pensó y trabajó en cada uno de los aspectos; asimismo se integran las prácticas complementarias que algunos de sus seguidores han realizado, y cómo sus bases han impulsado lo que el filósofo noruego Arne Naess ha postulado como *Ecología profunda*, o Ivan Illich como impulsor del *Decrecimiento*. A la par, en el artículo se compartirán algunas experiencias desde las aportaciones del Programa de Estudio, Promoción y Divulgación de la No-violencia³⁴.

2 Ahimsa o la no-violencia: la herramienta amorosa y valiente de la justicia

La *ahimsa* (...) y la verdad están estrechamente trabadas entre sí que es prácticamente imposible separar la una de la otra (...). *el ahimsa* representa los medios y la verdad el fin.

Gandhi

Al abordar la filosofía del *ahimsa* se enfrenta un fantasma gigante por derribar: la falta de conciencia es la primera lucha con la que la no-violencia tiene que iniciar, porque uno de los problemas mayores de la sociedad es su incapacidad para darse cuenta de las múltiples injusticias que le suceden y de las que a la par crea; la costumbre las ha hecho “normales”, ya no se perciben, o si se perciben, se justifican de muchas maneras, dando como resultado la pérdida de la libertad, de la dignidad y paralelamente, el sentimiento de la imposibilidad de merecer amor.

Gandhi tenía una concepción mental de lo que podría ser la “aldea de sus sueños”, ese lugar sería habitado por personas despiertas, ejerciendo su autonomía, viviendo en comunidad, disfrutando de espacios limpios e iluminados, mujeres y hombres viviendo en libertad (Wolpert, 2005). Ese sueño se hace imposible sin el despertar de la conciencia de sus pobladores; Thomas Merton menciona que una de las mayores lecciones que heredó Gandhi es la recuperación de la rectitud de conciencia:

(...) a través de las tradiciones espirituales de Occidente, él, un indio, descubrió su herencia india y, con ella, su propia ‘rectitud de conciencia’. Y en su fidelidad a su propia herencia y en su cordura espiritual, fue capaz de mostrar a los hombres de Occidente y de todo el mundo una forma de recuperar su propia ‘rectitud de conciencia’ en su propia tradición, manifestando así que exis-

³⁴ El programa está inserto en el Instituto de Estudios sobre la Universidad, dependiente de la Universidad Autónoma del Estado de México.

ten determinados valores esenciales e indiscutibles (religiosos, éticos, ascéticos, espirituales y filosóficos) que el hombre ha necesitado en todas partes y que en el pasado fue capaz de adquirir; valores sin los cuales no puede vivir; valores que ahora le resultan hasta tal punto ajenos que no sabe cómo afrontar la vida de manera plenamente humana, corriendo el riesgo de destruirse totalmente (Merton, 1998: 14).

El trabajo se torna gigantesco. Despertar la conciencia implica, desde la no-violencia, lograr percatarse del daño, de la injusticia, de la mentira, de la exclusión, del robo, etc., en virtud de que el término *ahimsa*, vocablo sánscrito, transporta a un estilo de vida construido con la justicia, la verdad y el amor como sus pilares, en el cual cualquier desavenencia es tratada a través del diálogo en primera instancia, se contemplan también acciones de mayor impacto cuando éste no funciona, como lo es el boicot, la desobediencia civil o la huelga.

Hablar de justicia desde esta perspectiva abraza también al mundo vegetal y animal; la propuesta gandhiana es inclusiva con la naturaleza, de ahí que más adelante se hable de la autosustentabilidad como otro pilar de ella. Dice el pedagogo no-violento Joan Doménech: “Nosotros, los seres humanos, no somos en absoluto más importantes que una mariposa, que una espiga de trigo, que un guijarro del lecho de un torrente o que la más hermosa de las puestas de sol”, argumentado que ha caducado el tiempo de las teorías universalistas y esclavizantes para todos; lo necesario y actual es el desarme tanto cultural como filosófico (Doménech en Zavalloni, 2011: 19).

Esa cultura “esclavizante” ha generado pobreza y más pobreza para las masas y riqueza y más riqueza para los insaciables autómatas del poder, cuya única forma de reaccionar ha sido el dinero, y son quienes se encuentran a la cabeza de los gobiernos y de las empresas; sin embargo, también la sociedad consumista, igualmente automática, contribuye enormemente a crear más miseria. Dice Henry David Thoreau:

Por cada uno que atina a dar en la raíz del mal, hay mil que sólo cortan las ramas. Y puede ocurrir que el que dedica mucho de su tiempo y su dinero a las necesidades sea quien más contribuya, por su género de vida, a producir esa miseria, por cuyo remedio lucha en vano (Thoreau, 2005:80).

La cita anterior regresa al punto inicial: la “toma de conciencia”, paso vital e imprescindible en el *ahimsa*, pero jamás suficiente, porque una vez llegado a ese punto requiere de la acción y de

asumir la responsabilidad por las propias acciones, pero, sobre todo, requiere dejar el papel de observador pasivo de la propia injusticia recibida o de la infligida a otros; aún más exigente, demanda darse cuenta de los abusos cometidos por la propia persona y tener el valor de dejar de hacerlos.

Son muchos los retos que se enfrentan y, por lo tanto, se requiere un entrenamiento integral, sistemático y persistente, con una gran dosis de fe y de autodisciplina.

Por ello Galtung hace referencia a que la estructura del *satyagraha*³⁵, otro término compuesto derivado del sánscrito, conocido como la fuerza de la Verdad y complementario al *ahimsa*, tiene en Gandhi tres principios sencillos de mencionar y lo suficientemente retadores para ser asumidos: “la no-violencia (*ahimsa*), la autosustentabilidad (*swadeshi*) y autopurificación (*niyama*)” (Galtung, 2008: 81).

En ese sentido integral, es como Galtung concibe la propuesta gandhiana, de igual modo que la educadora No-violenta y fundadora de la Casa por la Paz en Milán, Italia, Mercedes Mas, enfatiza en que es indispensable la preparación en la No-violencia, considerando en ella la dedicación en energía, tiempo, riesgo personal, además del dinero que sufrague todo el entrenamiento y las acciones, por lo que concluye que “La no-violencia no es cuestión de buena voluntad... sino un compromiso constructivo, una estrategia de cambio social, que busca trabajar tanto sobre las causas como sobre los efectos de los conflictos” (Mas, 2000: 65).

Gandhi hablaba del *satyagrahi* (practicante del *satyagraha*) como un ser preparado que ha logrado enfrentar el miedo; por ello en la lucha no porta armas materiales, además de que sus posesiones deben ser mínimas y obtenidas a través de fuentes honestas; adicionalmente requiere liberarse de los apegos emocionales, aún más, debe saber liberarse de todas las tentaciones. ¡Y todo esto requiere preparación!, imposible que ocurra de la noche a la mañana. El Mahatma tenía la certeza de que un pueblo bien entrena-

³⁵ *Satyagraha* es una palabra compuesta de origen sánscrito, *satya* significa la verdad, y *agraha* se puede traducir como ‘aferrarse con fuerza a’, por lo tanto *satyagraha*, se interpreta como aferrarse fuertemente a la verdad. Gandhi comparaba la verdad con el Amor, que podría ser un sinónimo del *Ahimsa*, palabra que significa ausencia de daño y que en Occidente se ha optado por traducir como No-violencia. Wolpert asume que también podría llamarse al *satyagraha* la fuerza del amor, en lo personal prefiero referirla como la fuerza del amor y la verdad.

do en el *satyagraha* “es capaz de luchar contra el abuso del poder desde la cúspide, independientemente de si es ejercido por extraños o por propios” (Galtung, 2008: 37).

124 El coraje, como energía madura de impulso, es un detonador para iniciar la lucha no-violenta, es un coraje cargado de emociones facilitadoras del valor tan necesario para el inicio tanto del diálogo, como de cualquier otra acción derivada de esta filosofía. El filósofo francés Jean-Marie Muller también lo deja ver en su libro *El coraje de la no-violencia*, así como Galtung (2008: 63):

(...) hay algo también importante que aprender de la filosofía de lucha y la no-violencia/violencia de Gandhi. Levantarse y tener coraje para luchar es la primera prioridad... Lo que se encontraría totalmente contra la posición de Gandhi serían las amenazas, los ataques; en otras palabras los comportamientos ofensivos, y los medios provocativos de destrucción.

Todos esos comportamientos relacionados al ataque, al abuso o a la amenaza son los contravalores del *ahimsa*; afortunadamente en la actualidad se cuenta con varias lecturas vinculadas a la No-violencia y en términos generales coinciden en aspectos relativos a la lucha por el amor, por la verdad y por la justicia, incluyendo en esta última toda una gama de acciones susceptibles de ser contextualizadas desde la ética, ese constructo cultural que desmenuza y reflexiona sobre el acto moral; por lo tanto la No-violencia también es ética, porque requiere de la reflexión como una de sus materias primas, actúa basada en los hechos, sin personalizar, sin estigmatizar a aquel que comente un acto contrario al amor o a la justicia, y, una vez analizado el conflicto, requiere de la acción.

El filósofo belga nacionalizado mexicano Juan-María Parent ha sido un gran defensor de esta filosofía de vida, trabajando en ello desde los años 60 en Sudamérica y en México; fue en el 2004 cuando fundó el Programa de Estudio, Promoción y Divulgación de la No-violencia, el cual coordinó hasta el 2011, año de su jubilación de la Universidad Autónoma del Estado de México. El programa sigue vigente a la fecha, sus objetivos están implícitos dentro del título mismo, por lo que una de sus herramientas han sido las conferencias, el boletín mensual *Ahimsa* y los libros publicados dentro del programa, así como los talleres anuales que se imparten, con sus respectivas prácticas de acciones no-violentas. Se ha incorporado a partir del 2011, el Programa Permanente de Encuentro Interior, que aborda lo que Galtung y Gandhi han considerado dentro de la esfera de la autopurificación, más adelante se mencionan algunos detalles de su implantación.

Uno de los propósitos de estas herramientas es ayudar a la comunidad académica y civil, primeramente, a sensibilizarse con el término y posteriormente con la acción, conservando su perspectiva ética:

Las injusticias que están a la vista nos sensibilizan. Quedarse quieto o apático ante ellas se torna en una grave responsabilidad. Entendemos que no podemos tolerar la injusticia y que, por consiguiente tomaremos en nuestras manos todas las tácticas posibles para resolver esta violación de los derechos humanos. Encontramos así la reunión de dos dimensiones sociales y morales, como son los derechos humanos, otra forma de ética, y la No-violencia también ética (Parent, 2011:162).

Conforme uno se va adentrando tanto en la concepción del *ahimsa* como en su práctica, se observa que su abordaje conceptual lleva gran profundidad filosófica y que necesariamente debe rebasar la fase teórica para finalmente aterrizarla en la acción, de lo contrario quedaría fuera como filosofía de vida y estrategia de lucha.

El historiador español Mario López muestra parte de esta complejidad en la concepción occidental del término:

La primera cuestión que conviene señalar es que, hasta a los propios teóricos del concepto, no les gusta el término con que se escribe en Occidente, como mera negación (no) de un concepto fuerte (violencia). Ya el propio Gandhi se quejaba de tal cuestión al objetar que el término *ahimsa* no puede ser traducido en un sentido negativo como no dañar, no causar sufrimiento, etc., sino en un sentido positivo como inocencia o como amor hacia los seres vivientes... Gandhi propuso otro término (*satyagraha*) para así calificar en qué consistían las formas de lucha, procedimientos y técnicas en las que, luchando por la justicia, no se causaban muertes, ni otros daños al adversario político. Obviamente, mientras en Occidente no se conozca mucho mejor en qué consiste *ahimsa* o *satyagraha*, se seguirá usando y traduciendo como simple negación de la violencia (López, 2004: 3).

Las diferentes aportaciones muestran el complejo caleidoscopio de esta primera esfera de la propuesta gandhiana llamada *Ahimsa*, impregnada de una rigurosa *disciplina* inseparable del *amor*. No transferible por osmosis, requiere de una formación idealmente desde la plataforma de la educación, pero no desde la educación tradicionalista, cuyo común denominador ha sido la enseñanza de la violencia como parte de la historia universal, en donde difícilmente ningún pueblo se ha escapado de las garras de la guerra, por lo que se ha llegado a creer que es la única forma de "superar"

el conflicto. Así el contenido de la enseñanza escolarizada a todos los niveles ha sido, en gran medida, ese adoctrinamiento, que ha creado de esta forma un círculo vicioso, que lejos de ayudar agudiza la problemática.

126

Desde esta perspectiva de la educación en la no-violencia, Mario Aguilar y Rebeca Bize comentan:

Proponemos que la educación se manifieste sin ambigüedades respecto de la necesidad de que en el actual momento histórico la violencia ya no puede ser aceptable como modo de convivencia, resolución de conflictos o logro de objetivos. Educar para construir una cultura de no violencia debe ser la principal y la más fuerte finalidad de la educación y el currículo debe alinearse bajo esa premisa... el autoritarismo, la discriminación, la falta de respeto, el individualismo exacerbado, deben ser desterrados definitivamente de la cultura escolar (Aguilar y Bize, 2011, p. 66).

Para la no-violencia está muy clara la gran capacidad del ser humano para cometer errores, pero en esa misma proporción, dice Gandhi, está la posibilidad de rectificarlos por la gran capacidad de autodeterminación que la humanidad posee y a la que el *ahimsa* le apuesta.

Finalmente es importante resaltar, como Muller lo menciona, que quien ha decidido elegir el *ahimsa* como filosofía y práctica de vida “no tiene el propósito de mantener encendida la llama de la pura doctrina de la no violencia, sino el de buscar la justicia por medios que no estén en contradicción con ella” (Muller, 2004: 161). Sin embargo, sí es importante la disposición para asumir la responsabilidad plena de las consecuencias de los propios actos, pues la conciencia de ellos es lo que le impide optar por la violencia.

Tanto las personas violentas como las sumisas han sido marcadas por diversas circunstancias en su historia de vida que les han bloqueado su capacidad de discernir, de reflexionar, de amar, y por lo tanto de sanar, por lo que no están posibilidad de dialogar en posición de igualdad y su conciencia está abrumada por el sufrimiento, el ego, y según el caso, un sentimiento ficticio de superioridad o de inferioridad. Por ello un complemento importante de la propuesta gandhiana es la autopurificación, la cual es la plataforma que posibilita y fortalece la no-violencia.

3 La autopurificación, el encuentro interior que hace posible el *ahimsa*

Jean-Marie Muller es un filósofo francés que, a partir de 1970, dejó la cátedra para promover la no-violencia; ha asesorado países en

América Latina, África y Europa, además de ser el fundador del *Mouvement pour une Alternative Non-violente* (Movimiento por una Alternativa no-violenta), a partir del cual ha organizado plantones, marchas y huelgas de hambre junto con otro filósofo de origen italiano, Lanza del Vasto, así como con otros personajes muy comprometidos con la no-violencia, contra ensayos nucleares y contra otras muy variadas formas de injusticia social (Castañeda, 2010).

Esta breve introducción con respecto a Muller compartida por Jesús Castañeda en su excelente obra *Breve historia de la acción no-violenta* nos permite ver, en unas breves frases, la grandeza de compromiso y trabajo de Muller, y es precisamente este filósofo y activista el que afirma que *no hay no-violencia absoluta*, y añade que “quien opta por la no-violencia sabe perfectamente que no le será posible alcanzar el grado cero de violencia en la realización de su ideal. Pero tiene la convicción de que *es la puesta en práctica de los medios de acción no violenta lo que le permitirá alcanzar el grado más bajo posible de violencia*” (Muller, 2004: 163).

En mi experiencia personal con la promoción y práctica de la No-violencia he llegado a afirmar que sólo un “santo” o una “santa” podrían aplicar la no-violencia al 100%, ello en virtud del gigantesco reto que impele comportarse *ad-hoc* con esta filosofía. Sin embargo, dando seguimiento a los escritos de Tolstoi, Gandhi, Vinoba, Lanza del Vasto, Luther King Jr., Mas y Shinoda, entre otros, y con base en las experiencias en ya dos años de operación del Programa Permanente de Encuentro Interior como base para la No-violencia³⁶, confirmo que el trabajo espiritual es la base sobre la que se sustenta la práctica del *ahimsa*, ya sea desde el trabajo individual o del grupal, en virtud de que facilita el encuentro interior o, como Gandhi le llama, la “autopurificación”, a partir de las

³⁶ Este programa es Dependiente el Instituto de Estudios sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México, abierto para todo público desde febrero de 2011. Cuenta con una sala de meditación, semejante a la de las comunidades gandhianas de No-violencia localizadas al Sur de Francia. Sin embargo, su operación es diferente, en el sentido de que sesiona cada 15 días, con una visión incluyente de todas las sabidurías, disciplinas y religiones. Lo más importante de estas sesiones es la ejercitación vivencial de alguna práctica meditativa. Asisten estudiantes, académicos y sociedad civil, carece de costo y algo muy importante, todos son potencialmente facilitadores y eternos aprendices, así que los roles son con frecuencia intercambiados, porque estamos de acuerdo que un maestro deja de serlo cuando deja de aprender.

diversas opciones espirituales que se pueden encontrar desde cualquier religión, sabiduría ancestral o disciplina.

128 Merton hace referencia a la trayectoria de Gandhi en cuanto a su eminente vida activa y no contemplativa; sin embargo, dice, es de sobra reconocido su esfuerzo disciplinario en defender el espacio contemplativo en *toda* vida y:

Pese a ello, ni siquiera sus días de retiro fueron días de mera 'intimidación', sino que pertenecían a la India, puesto que su 'vida espiritual' era simplemente su participación en la vida y el *dharm*a de su pueblo... Su liberación y la recuperación de su unidad política carecían de sentido a menos que su libertad y unidad tuvieran una dimensión primordialmente espiritual y religiosa (Merton, 1998: 23).

Así, en el renglón religioso, Gandhi mostró una postura inclusiva para con todas las religiones, ninguna por encima de la otra; Merton le llamó el ecumenismo trans-religioso del Mahatma, Wolpert añade que su indiferencia reflejada tanto al placer como al dolor eran resultado de sus prácticas espirituales, incluyendo el karma yoga. En el mismo sentido, Henri Stern menciona que "El aprendizaje gandhiano de técnicas de dominio de uno mismo se apoya en la idea de que la renuncia a un poder específico sobre las personas y las cosas da paso a unos poderes de orden superior, comienza por la aceptación total de la autoridad del maestro" (Stern, 2003: 22).

Gandhi afirmaba que "El hombre no está en paz consigo mismo hasta que llega a alcanzar la altura de la Divinidad. Alcanzar este estado es la ambición suprema, la única que vale. Es la realización de sí mismo" (Gandhi en Stern, 2003: 33). En ese camino las herramientas y los maestros pueden ser muchos, no importa la cultura, el lugar geográfico, el género, el color o el tipo de disciplina que enseña, mientras todo ello ayude a la persona a encontrar la paz interna así como el caudal de sabiduría ahí escondido, lo que permita rendir los frutos: ser aplicado en una vida más armoniosa de servicio a los otros: "En el más allá no hay hindúes, ni cristianos, ni musulmanes. Todos son juzgados en función de sus acciones y no según lo que han profesado" (Gandhi en Stern, 2003: 68).

Un ejemplo lo proporciona la doctora en medicina, psiquiatra y analista junguiana Jean Shinoda con una explicación en donde convergen la ciencia y las sabidurías milenarias en la riqueza e importancia de las prácticas meditativas:

Ahora que los neuroanatomistas han encontrado neuronas en el

tejido cardíaco... tal vez percibamos y pensemos con el corazón, tal vez tengamos maneras de percibir las energías sutiles cuando los cinco sentidos... no lo hagan. La percepción 'sagrada', en el lenguaje de la biología teórica, significaría ser conscientes del campo mórfico del lugar, el objeto o el ritual. En cualquiera de los casos, la receptividad de la persona es un elemento esencial. Y por receptividad me refiero a una sintonía, a una actitud meditativa, a una forma de estar en el momento presente, en la cual la mente parlanchina se queda en silencio. Es un principio sencillo, y es lo que hace falta para escuchar de verdad la música o para asimilar lo que alguien dice con palabras; mientras que al mismo tiempo, es mucho más que palabras lo que capta un corazón o un alma receptivos (Shinoda, 2012: 142).

La cita de Shinoda también tiene que ver con nuestra cotidianidad; ella, al igual que muchos líderes espirituales, habla de que la verdadera meditación no está limitada a un espacio exprofeso como un *ashram*, una iglesia o una mezquita, sino que está inserta en la vida cotidiana; en ese sentido Gandhi también afirma que lo que no puede practicarse en la vida cotidiana, no puede conectarse con la espiritualidad y, el *valor*, dice "es la primera de las condiciones de la espiritualidad, los cobardes no sabrían ser morales" (Gandhi en Stern, 2003: 82).

Así, la autopurificación es el conjunto de prácticas que el *satyagrahi* realiza a través de una búsqueda interior, del dialogo, la meditación, los ayunos, los análisis y reflexiones sobre los textos sagrados, los cantos, la repetición de mantras, y todo aquello que permita conectarse con la verdad esencial y lo *sagrado* de cada ser, para poder entonces manifestar la fuerza del amor y de la Verdad en la práctica de la No-violencia con la humanidad y con la naturaleza.

En la actualidad lo *sagrado* puede ser comprendido desde diversas perspectivas; sin embargo, lo más común en este mundo materialista y dominado por la "razón" es que ni siquiera se le considere como algo valioso o susceptible de estudiarse, o, si se le reconoce, se crea que sólo seres muy avanzados o místicos podrían tener contacto con ello. Shinoda comenta:

Creo que 'lo sagrado' es una percepción subjetiva, y que las personas comunes llegamos a este mundo con una predisposición a responder a ello o a reconocerlo, capacidad que, si cuenta con el estímulo adecuado, es como cualquier otra capacidad o talento innatos del ser humano. Puede que se desarrolle en el individuo, que permanezca latente, o que sea una cualidad humana repri-

mida. Y esto último es lo que le ha ocurrido principalmente a la percepción de lo sagrado fuera del marco de la religión, y al apercibimiento místico de la interconexión de todo; han sido reprimidos en todos los niveles: se ha desalentado de sentirlos en la infancia, y en los adultos se ha calificado de locura y superstición, cuando no se ha proscrito como una herejía, que durante los cientos de años de Inquisición conducía directamente a la tortura y a morir quemado en la hoguera (Shinoda, 2102: 175).

La práctica de cualquier disciplina amorosa, incluyendo el contacto con la Naturaleza, puede facilitar el camino del *ahimsa*. Los retos son muchos; sin embargo, las herramientas también lo son. La elección depende de cada quien, en donde la autosustentabilidad es la práctica congruente derivada de la autopurificación.

Al respecto el físico austriaco Fritjof Capra, en relación a la ecología profunda, con la cual simpatiza, menciona

(...) reconoce el valor intrínseco de los seres vivos y ve a los humanos como una mera hebra de la trama de la vida... En última instancia, la percepción ecológica es una percepción espiritual o religiosa. Cuando el concepto de espíritu es entendido como el modo de conciencia en el que el individuo experimenta un sentimiento de pertenencia y de conexión con el cosmos como un todo, queda claro que la percepción ecológica es espiritual en su más profunda esencia (Capra, 2000: 29).

4 La autosustentabilidad en la propuesta gandhiana: base del decrecimiento

Felicidad con vida simple del aldeano pero en su forma elevada con todas las necesidades básicas satisfechas y un alto nivel de sustentabilidad.

Gandhi

Aun en la época de Gandhi, en la cual el avance tecnológico e industrial no estaba tan desarrollado como ahora en la actualidad, él mostró sistemáticamente un rechazo a todos los aspectos inherentes a una sociedad industrial desarrollada; en ese sentido Merton (1998: 29) respalda y defiende la posición del Mahatma, argumentando que llega un momento en que esa sociedad “cuya vida pasa por la codicia organizada y por el terrorismo y la opresión sistemáticos... siempre tenderá, dado su persistente estado de desorden y confusión moral, a ser violenta”. Ésa es una de las razones por las que Gandhi, basado en el hinduismo, se declara en contra de la proliferación de necesidades debido a que distraen a la persona e impiden su acercamiento con la *identidad última del Yo universal*.

Eugenio Scardaccione avala la postura del luchador social de la

India, enfocando su argumentación hacia la precipitación y rapidez que ese tipo de sociedad provoca en el estilo de vida de su gente, y se declara a favor de la filosofía de la lentitud o del *slow*:

Y todo ello para experimentar el placer del encuentro... observar con asombro los gestos, los ojos, los dibujos, los juegos de los niños y niñas... admirar el vuelo de los cometas... la meditación, el abrazo, las relaciones, un paseo a pie... el placer de tomarse la 'libertad' de parar las agujas del reloj... sin dejarse perseguir por un tiempo decidido por otros y por las circunstancias que nos engullen y no nos dejan saborear el sentido verdadero de la libertad (Scardaccione en Zavalloni, 2011: 23).

La sociedad occidental ha generado un ritmo acelerado que ha dado como resultado un estrés crónico no sólo en los adultos, sino también en los niños, quienes ya son víctima de ese mismo estilo de vida apresurado, siempre viviendo al filo de la última hora (Bonnino, 1988).

Wolpert afirma que la humanidad ha permitido que las cosas hayan "llegado a tal extremo que, a menos que tire por la borda toda su maquinaria, la gente se destruirá a sí misma como las polillas" (Wolpert, 2005: 151).

El enfoque anterior ha sido defendido por los decrecentistas quienes alertan del colapso que se suscitará si se le sigue apostando al "desarrollo", léase crecimiento del producto interno bruto, en virtud de que el Planeta ya no puede sostener el estilo de vida occidental depredador, consumista y altamente contaminante (Gamblin, 2007; Latouche, 2007)

Los grandes movimientos sociales a favor del ambiente han sido influenciados por variadas vías, algunas derivadas de la ideología de diversos pensadores, activistas y luchadores sociales que a través de su ejemplo y discurso van despertando la conciencia de las masas; sin embargo, todavía estamos en una fase adormecida en la cual la mayoría de la población no tiene conciencia de dónde está parada ni de cuáles son los impactos de sus principales hábitos, tanto en su persona como en el entorno cercano, por no hablar del remoto.

Por otro lado, estar informado implica una responsabilidad, ser capaz de dar una respuesta, y la vida "comodina", que en apariencia se lleva, no deja vislumbrar la necesidad o urgencia del cambio. Por un lado Wolpert es tajante, habla de "tirar por la borda toda la maquinaria", y por otro lado hay posturas, como la del decrecimiento, que hablan de la necesidad de una transición voluntaria

132 hacia un cambio en el patrón de producción y de consumo, de tal forma que en lo global se deje de crecer, de producir, de consumir, mientras que en algunos casos locales habría que impulsar el crecimiento.

Shinoda plantea:

Tener conciencia obliga a elegir, y la elección trae consigo la responsabilidad de hacer algo, Hay *tanto* que hacer, tantas causas por las que luchar, peticiones que defender... Además, lo que quiera que hagamos cualquiera de nosotros, si nace del corazón, si nace del profundo conocimiento de qué necesita ayuda, y, por tanto, de la profundidad de quienes somos, será cuando lo hagamos y como quiera que lo hagamos, la acción que ineludiblemente nos corresponde (Shinoda, 2012: 36).

Toda la humanidad está involucrada en la acción, y precisamente la No-violencia, al ser una filosofía de vida, conlleva a la responsabilidad de la práctica, y una práctica justa y autosustentable, Galtung la describe como un conjunto de herramientas dinámicas que, conforme se van ejercitando, cobran vida y por lo tanto pueden evolucionar; quedarse en una posición teórica o de escritorio está fuera de esta propuesta:

(...) la no-violencia es la aproximación para los seres humanos, no para los brutos, los animales. Por otra parte, la no-violencia es en sí misma un conjunto de herramientas, y en ese conjunto hay espacio para la elección y, por encima de todo, para forjar nuevas herramientas, solamente pueden ser una consecuencia de la *praxis*, no de la teorización del escritorio. Las herramientas no pueden derivarse de esquemas abstractos solamente. Solamente pueden ser puestas en práctica, a través de experimentos, con la Verdad. Se les descarta y se les prueba una vez más, mejoradas, optimizadas y hasta que por fin nuevas herramientas aparezcan en la escena (Galtung, 2008: 94).

Específicamente en relación a la práctica de la autosustentabilidad, ésta representa la posibilidad de ser autosuficiente en lo que respecta a cuestiones esenciales, como lo es la comida o el agua, se busca la soberanía alimentaria para que la gente pueda ser independiente; sin embargo, también requiere del intercambio en cuestiones de segundo orden, a fin de facilitar que la comunidad pueda ser interdependiente, lo cual incluye a todos los miembros, cuidando de evitar la creación de “personajes todo poderosos” que dominen a las masas debido a la autosuficiencia casi total de su vida. Galtung afirma que en la práctica esto requiere que cada aldea pueda crecer y producir, tanto por vía de la agricultura como por la vía artesanal, sin dejar fuera a la industria en pequeña

escala, que les permita en conjunto crear un nivel de vida digno.

Parte importante de la autosustentabilidad tiene que ver con acciones enfocadas en disminuir el consumismo, tal como el decrecimiento lo plantea. ¿Resulta fácil? Definitivamente no; el patrón de comportamiento que la sociedad occidental arrastra, esculpido intencionalmente por el marketing de la élite empresarial, ha programado en las mentes dormidas de los ciudadanos el programa autómatas “consume... consume... consume”, dejando velada la depredación que a su paso despilfarra, sin reparar tampoco en la cantidad de desperdicios y de basura que día a día se compra al ir al supermercado.

Paradójicamente también se observa, por un lado, que la sociedad paga sin protesta precios elevados por comidas y bebidas rápidas³⁷ despachadas en desechables altamente contaminantes, pues prefiere salir de su casa en ayunas y “sin la terrible molestia” de cargar su almuerzo, considerando como opción “razonable” pagar por ese servicio. Por otro lado, la misma sociedad ciegamente y sin cuestionamientos paga un sinnúmero de productos maquilados en China muy por debajo de su costo real, sin analizar y recapacitar que con su compra fomenta el trabajo esclavizante y la contaminación y, por lo tanto, es cómplice de la perpetuación de la injusticia.

En este mismo sentido Adela Cortina menciona que “Ante el triunfo de la razón instrumental en el consumo, no queda sino intentar dilucidar críticamente cuáles son las necesidades verdaderas e incidir en ellas, cuáles son las falsas para desestructurarlas” (Cortina, 1999: 36). Sin embargo, la autora también reconoce la dificultad que encierra, debido a que, como Veblen lo plantea, “el miedo a la falta de estima social y al ostracismo lleva a los individuos a comer, alojarse y, sobre todo, a vestir como lo hace la clase ejemplar” a lo cual el autor le llamó la *Teoría de la clase ociosa* (Veblen en Cortina, 1999: 37).

Al observar fríamente a la sociedad industrializada, ya sea que cuenten con mayor o menor presupuesto, la mayoría de sus integrantes se encuentra en el consumo del derroche, pensando siempre en los derechos que se tienen y descuidando las obligaciones

³⁷ Es el caso de los precios que maneja la *Starbucks coffee*, la cadena de cafés más grande del mundo, cuya cobertura invade la cultura de más de 40 países rebasando los 17 000 locales, en donde un café y un pan puede salir hasta 8 veces más caros que si fuera preparado en casa.

que implica vivir en sociedad y con la Tierra como hogar mayor³⁸.

134 Otra de las contribuciones que Gandhi hizo para favorecer la independencia alimentaria fue el aprovechar los jardines públicos, transformándolos en huertos, distribuyendo las cosechas a través de cooperativas. La idea principal, como menciona Galtung, es favorecer la autonomía "...en pequeñas unidades descentralizadas, sin excluir todos los frutos, dulces o amargos, de la moderna civilización técnica... La visión de Gandhi entonces, es un sistema concéntrico de unidades autosuficientes, vinculadas suavemente entre sí. Para controlar su propio destino la gente debe vivir en pequeñas unidades descentralizadas" (Galtung, 2008: 86).

En el mismo sentido, el decrecimiento busca la independencia alimentaria a través del localismo, los beneficios que encierra son, por un lado, el fortalecimiento de la economía interna y, por otro, la eliminación de gastos vinculados con el transporte —cuando el producto se importa o se exporta— con lo que consecuentemente se evita el consumo de gasolina y, por lo tanto, se elimina la contaminación que de ello se deriva.

5 Conclusiones

La práctica sinérgica de las tres esferas es una muestra de la congruencia de un *satyagrahi*; todas están vinculadas para apoyarse entre sí; tanto Gandhi como Vinoba y Lanza del Vasto lo modelaron en sus comunidades. La vida comunitaria es la oportunidad para la práctica integral del *ahimsa* y así lo confirman las comunidades del Arca que existen en Europa. El entrenamiento y la educación en la acción no-violenta pueden ser una de las alternativas más viables y, aunque no la más sencilla, sí la única efectiva a largo plazo para lograr la justicia y la paz en el Planeta, incluyente de todas las especies. Es cierto que se requiere esfuerzo, y no solamente el individual, es necesario el engranaje que contemple a la familia completa, a la comunidad completa, y a todos los países.

Se habla mucho de que el cambio debe ser voluntario ¿Cuánto tiempo nos llevará despertar la conciencia para estar convencidos, y por lo tanto, practicar esta filosofía sin coacción?, cierto es que ya hay muchos grupos, ONGs e instituciones que han dimensionado la problemática, pero se necesita valor para darle seguimiento.

La lectura invita a iniciar con cualquiera de las tres esferas, inevita-

³⁸ Cfr. En Vargas (2013), *La calidad de vida y los derechos humanos. Una alternativa desde las capacidades y el decrecimiento*, se puede revisar más detalles los deberes y responsabilidades con la Naturaleza (pp. 138-151).

blemente una nos llevará a las otras dos. El llamado es para todos, si escuchamos el corazón, la ruta puede ser más corta. Esta propuesta es compatible con los principios de diversas cosmovisiones como el budismo, las sabidurías de los pueblos originarios, el yoguismo, entre otros, y en el complemento de las aportaciones estará su valor, así como en rebasar el antropocentrismo, en donde los humanos sólo somos una parte de la trama de la vida. Cuanta enseñanza está encerrada en el mundo animal, cuántos actos heroicos han mostrado los animales a favor de ellos mismos y de la misma humanidad. Una pizca de humildad también nos hace falta.

Para lograr los cambios externos se ha insistido en la gestación de ellos desde lo que llamo calidad de vida interior:

una manera de *funcionar* amorosa consigo mismo, exigente en la defensa de los propios funcionamientos y sueños, y respetuosa con los funcionamientos del otro; donde los pensamientos y sentimientos que emerjan, permitan a la persona valorarse, cuidarse, disfrutarse, fluir consigo misma; que los momentos conscientes de estar a solas dentro de sí se consideren valiosos al facilitar estados de plenitud que conecten con el sentimiento más profundo de amor incondicional. Esto también reflejará madurez para trascender en el exterior el conflicto de intereses, cuando éste se presente (Vargas en Guerra y Mendoza, 2013:94).

Donde el otro siempre representará un reto y una oportunidad para ejercer *ahimsa*.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Mario, BIZE, Rebeca (2011) *Pedagogía de la intencionalidad*, Buenos Aires, Homo Sapiens.
- BONINO, Silvia (1988) *Bambini e nonviolenza*, Torino, Edizioni Gruppo Abele.
- CAPRA, Fritjof, (2000) *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama.
- CORTINA, Adela (1999) "Ética del consumo. Por un consumo justo y de calidad", *Revista Claves de Razón Práctica*, Nº 97, Madrid, Arce, 36-42.
- CASTAÑAR, Jesús (2010) *Breve Historia de la No-violencia*, Madrid, Ediciones Pentapé.
- DEL VASTO, Lanza (1957) *Vinoba o la nueva peregrinación*, Buenos Aires, Sur.
- GAMBLIN, Guillaume (2007) "Le défi de la décroissance", *Revue Alternatives non-violentes*, Nº 144, Rouen, Institute de Recherche sur la Résolution Non-violente des Conflits (IRNC).
- GALTUNG, Johan (2008) *La meta es el camino: Gandhi hoy*, México,

GANDHI, Mohandas (2005) *La verdad es Dios: Escritos desde mi experiencia de Dios*, España, Sal Terrae.

136 LATOUCHE, Serge (2007) *Sobrevivir al desarrollo*, Barcelona, Icaria Editorial.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2004) *No-violencia para generar cambios sociales*, Polis, Universidad Bolivariana, [http://www. revista-polis.cl/9/novio.htm](http://www.revista-polis.cl/9/novio.htm).

MAS, Mercedes (2000) *Educar en la no-violencia*, Madrid, Pace e Dintorni.

MULLER, Jean-Marie (2004) *El coraje de la no violencia*, Cantabria, Sal Terre.

MERTON, Tomas (1988) *Gandhi y la No-violencia*, Barcelona, Oniro.

NAESS, Arne (1973) 'The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement.' *Inquiry* 16, 95-100.

PARENT, Jean-Marie (2011) *Reflexiones sobre la no-violencia*, Toluca, CODHEM.

SHINODA, Jean (2012) *Sabia como un árbol*, Barcelona, Kairos.

STERN, Henri (2003) *Reflexiones de Mahatma Gandhi para una vida mejor*, Barcelona, Luciérnaga.

THOREAU, Henry (2005) *Walden*, México, Tomo.

VARGAS, Hilda (2013a) *La calidad de vida y los derechos humanos: Una alternativa desde las capacidades y el decrecimiento*, México, Torres.

- (2013b) "La calidad de vida interior: Una puerta hacia la interculturalidad", *¿Cómo vivir juntos? Ética, derechos humanos e interculturalidad*, María del Rosario Guerra, Rubén Mendoza (coordinadores), México, Torres, 91- 127.

WOLPERT, Stanley (2005) *Gandhi*, Barcelona, Ariel.

ZAVALLONI, Gianfranco (2011) *La pedagogía del caracol. Por una escuela lenta y no violenta*, Barcelona, GRAÓ.

MONOGRAFÍA NO-VIOLENCIA

137

**Carlos Eduardo
Martínez
Hincapié**
*Centro
de Pensamiento
en Paz y
Ciudadanía,
Uniminuto,
Bogotá,
Colombia*

Palabras claves:

*Cultura, crisis
ecológica,
amenaza
nuclear, crisis
de la obediencia,
no-violencia*

Key Words:

*Culture,
ecological crisis,
nuclear threat,
crisis obedience
nonviolence*

La cultura emergente de la no-violencia y la crisis de la civilización

**THE EMERGING CULTURE
OF NON-VIOLENCE AND THE CRISIS
OF CIVILIZATION**

ENVIADO 28-6-2013 **REVISADO** 20-11-2013
ACEPTADO 11-22-2013

RESUMEN La cultura que nos hegemoniza está en crisis porque algunos de los imaginarios que la sustentan amenazaron seriamente la vida y ello provoca la revisión social de los mismos, esto da paso a una nueva forma de leer e interpretar la realidad y los conflictos, a lo cual se nombra en este texto como la cultura emergente de la no-violencia. La amenaza nuclear, la crisis ambiental y de la obediencia

son algunas de las evidencias y este escrito hace algunos acercamientos que invitan a trabajar colectivamente para evidenciar y legitimar las nuevas formas de comprendernos como humanidad.

ABSTRACT Abstract: We hegemonizes culture is in crisis because some of the imaginary that sustain life are seriously threatened and this is causing social reviewing them, giving way to a new way of reading and interpreting reality and conflict here is named as the emerging culture of non-violence. The nuclear threat, environmental crisis and obedience are some of the evidence and this paper makes some invite approaches that work collectively to highlight and legitimize new ways to understand as humanity.

1 Introducción

138 Nos encontramos en medio de una crisis de civilización: la cultura que nos hegemoniza cada vez tiene mayores dificultades para sostenerse en el alma de los seres humanos. La violencia, su columna vertebral, ha llegado a niveles en los que hemos sentido profunda vergüenza de especie, llevándonos a cuestionar su pretendida legitimidad y a develar sus múltiples disfraces.

Es una crisis que se evidencia en los límites de la guerra, la crisis ecológica y el cuestionamiento de uno de sus mejores instrumentos de legitimación social: la obediencia irrestricta y sin cuestionamientos a lo que definen los poderosos.

En este escrito voy a intentar analizar algunas manifestaciones de la cultura hegemónica que hoy van en contravía de la vida. Las culturas y los imaginarios que las componen nacen y se legitiman por su consonancia con la vida y, en consecuencia, cuando crecen las evidencias de que su utilización sistemática acaba por amenazar a la vida, entran en un proceso de deslegitimación social que plantea una crisis de civilización. Crisis, porque muchas de nuestras formas de hacer y de pensar se empiezan a percibir como suicidas, sin que aún hayamos construido alternativas. Y no podemos pensarnos sin la cultura pues ella es el espejo que nos devuelve la realidad; sin ella no seríamos capaces de leerla, entenderla ni interpretarla. Y la crisis es un tránsito: sabemos que muchos de los imaginarios que hoy guían nuestro actuar ya no se sostienen, pero nos cuesta dejar de usarlos mientras no existan otros que le den nuevo sentido a nuestras relaciones. Estos imaginarios emergentes ya se insinúan, pero deben realizar un proceso de seducción colectiva demostrando, en lógica de persistencia, su capacidad para garantizarnos de nuevo la supervivencia. En ello nos encontramos.

De alguna manera, la cultura es una especie de contenedor en el que se vierte la realidad, determinando sus comprensiones, sus alcances y limitaciones, las interpretaciones que se hacen de la misma y sus niveles de significación. Dicho de otro modo, la cultura es una especie de cuenco, y la realidad es el líquido que se deposita en él adquiriendo la forma que define aquel, haciendo que la realidad sea entendida y vista de la misma forma, con pocas posibilidades de transformación, en la medida en que dicha repetición es la que garantiza la continuidad de la vida.

Cuando los cambios no logran transformar los imaginarios atávicos que definen las formas del cuenco, ellos terminan siendo leídos desde las significaciones existentes, construyendo un discurso, en

aparición distinto, pero que no llega más allá de llamar de forma diferente a lo ya existente, lo que podríamos nombrar como “eufemismos culturales”. La mayoría de los cambios están circunscritos al ámbito del cuenco mismo, que está construido en un material con varios niveles de flexibilidad, pero que no deja de determinarlos desde sus formas, “domesticándolos” al ser interpretados desde sus propios límites, pues no logran trascender el universo de las significaciones culturales. Y ello ocurre de forma repetida mientras exista el acuerdo colectivo -legitimación- de que la continuidad de la vida está sujeta a la existencia de los imaginarios atávicos que la sustentan.

Nos estamos dando cuenta de que el problema es del cuenco; no del contenido sino del contenedor, y no es fácil imaginar las formas que ha de tener este nuevo cuenco. Intuimos que ha de ser multiforme, con posibilidades de vericuetos internos y externos, con varias entradas y salidas...

No es posible definir previamente la “bondad” de los cambios. Esto también es un proceso de reflexión colectiva, que se ha de dar por la consonancia entre aquellos cambios y la imprescindible protección de la vida y, como dice Augusto Ángel Maya, en medio de la incertidumbre:

La resiliencia cultural frente al medio es frágil. Puede desmoronarse, porque el hombre no encuentra los medios tecnológicos o las formas organizativas y los instrumentos teóricos para superar la crisis. Lo que diferencia el peligro actual de los anteriores es que este se ha hecho planetario y se extiende a la totalidad del sistema vivo. Como en el pasado, la exigencia consiste en encontrar los instrumentos culturales adecuados para la supervivencia de la vida. Ello no está garantizado. La crisis ambiental consiste en que no necesariamente está garantizado el éxito. La incertidumbre es la raíz de la creatividad cultural (Ángel Maya, 1995:3).

Es necesario explicitar los cambios que, a mi forma de ver, ya se están decantando, no sólo a través de nuevas formas de pensar, sino también de nuevas formas de hacer; ya están ocurriendo, pero aún sin la suficiente visibilidad social como para ser considerados alternativas a la cultura hegemónica.

Esta lucha y este tránsito se están dando no sólo en el campo de lo público, sino que también están ocurriendo en el ámbito de lo privado, en el interior de todo tipo de estructura organizativa y, por supuesto, dentro de las personas.

140 No pretendo hacer una reflexión teórica sobre los componentes de la crisis, sino evidenciarla a través de los hechos; mostrarla, no demostrarla, porque lo primero nos permite acercarnos a verdades abiertas, a lecturas siempre nuevas y sugerentes, mientras lo segundo se empeña en elaborar una nueva verdad única frente a la cual sólo hay un camino posible: plegarse a ella.

2 Las evidencias de la crisis: la amenaza de una destrucción nuclear y la ruptura de los equilibrios ecológicos que protegen y garantizan la vida

Un minuto después de la última explosión, más de la mitad de los seres humanos habrá muerto, el polvo y el humo de los continentes en llamas derroterán a la luz solar, y las tinieblas absolutas volverán a reinar en el mundo. Un invierno de lluvias anaranjadas y huracanes helados invertirá el tiempo de los océanos y volteará el curso de los ríos, cuyos peces habrán muerto de sed en las aguas ardientes, y cuyos pájaros no encontrarán el cielo. Las nieves perpetuas cubrirán el desierto del Sahara, la vasta Amazonía desaparecerá de la faz del planeta destruida por el granizo, y la era del rock y de los corazones trasplantados estará de regreso a su infancia glacial. Los pocos seres humanos que sobrevivan al primer espanto, y los que hubieran tenido el privilegio de un refugio seguro a las tres de la tarde del lunes aciago de la catástrofe magna, sólo habrán salvado la vida para morir después por el horror de sus recuerdos. La Creación habrá terminado. En el caos final de la humedad y las noches eternas, el único vestigio de lo que fue la vida serán las cucarachas.

Desde la aparición de la vida visible en la Tierra debieron transcurrir 380 millones de años para que una mariposa aprendiera a volar, otros 180 millones de años para fabricar una rosa sin otro compromiso que el de ser hermosa, y cuatro eras geológicas para que los seres humanos a diferencia del bisabuelo pitecántropo, fueran capaces de cantar mejor que los pájaros y de morirse de amor. No es nada honroso para el talento humano, en la edad de oro de la ciencia, haber concebido el modo de que un proceso milenario tan dispendioso y colosal, pueda regresar a la nada de donde vino por el arte simple de oprimir un botón. Para tratar de impedir que eso ocurra estamos aquí, sumando nuestras voces a las innumerables que claman por un mundo sin armas y una paz con justicia. Pero aún si ocurre -y más aún si ocurre-, no será del todo inútil que estemos aquí. Dentro de millones de millones de milenios después de la explosión, una salamandra triunfal que habrá vuelto a recorrer la escala completa de las especies, será quizás coronada como la mujer más hermosa de la nueva creación. De nosotros depende, hombres y mujeres de ciencia, hom-

bres y mujeres de las artes y las letras, hombres y mujeres de la inteligencia y la paz, de todos nosotros depende que los invitados a esa coronación quimérica no vayan a su fiesta con nuestros mismos terrores de hoy. Con toda modestia, pero también con toda la determinación del espíritu, propongo que hagamos ahora y aquí el compromiso de concebir y fabricar un arca de la memoria, capaz de sobrevivir al diluvio atómico. Una botella de náufragos siderales arrojada a los océanos del tiempo, para que la nueva humanidad de entonces sepa por nosotros lo que no han de contarle las cucarachas: que aquí existió la vida, que en ella prevaleció el sufrimiento y predominó la injusticia, pero que también conocimos el amor y hasta fuimos capaces de imaginarnos la felicidad. Y que sepa y haga saber para todos los tiempos quiénes fueron los culpables de nuestro desastre, y cuán sordos se hicieron a nuestros clamores de paz para que esta fuera la mejor de las vidas posibles, y con qué inventos tan bárbaros y por qué intereses tan mezquinos la borraron del Universo (García Márquez, 1986).

Este fragmento del texto de García Márquez, llamado *El cataclismo de Damocles*, nos introduce de forma poética, pero no por ello menos angustiada, en el sentimiento de crisis cada vez más compartido por un mayor número de ciudadanos y ciudadanas, con que nos ha correspondido transitar por la vida en los últimos cien años. La amenaza nuclear³⁹ es sólo una dimensión de esta crisis. Los frágiles equilibrios construidos en la historia del planeta, y de los que somos uno de sus resultados, están cada vez más amenazados y deteriorados, sin que alcancemos a vislumbrar si la capacidad de adaptación de las diferentes expresiones de la vida responderá a unas nuevas condiciones. Lo que más angustia produce es el saber que la intervención de los seres humanos es la responsable directa de muchas de estas rupturas. Nos hemos creído dueños del

³⁹ En 1959, el filósofo vienés Günther Anders inicia una fluida correspondencia con Claude R. Eatherly, el hombre que piloteaba el avión que tiró la primera bomba atómica sobre la ciudad de Hiroshima. Ante la monstruosidad de lo sucedido, Eatherly decide hacerse pacifista y dedicar su vida contra las armas nucleares, no sin antes pasar varios años recluido en hospitales psiquiátricos. Anders construye en su libro una reflexión sobre los límites de la propia conciencia en un mundo tecnificado que nos impide medir las verdaderas proporciones de las acciones individuales y la necesidad de llevar a cabo una labor de concienciación, utilizando para ello el caso Eatherly (Anders, 2002).

Ver también Jaspers (1996) hace en este libro una reflexión sobre la responsabilidad de los científicos que se ponen al servicio de gobiernos a quienes solo les interesa el predominio geopolítico. La combinación entre innovación técnica e ingenuidad política los convierte en títeres del poder.

142 planeta, hemos arrinconado o desaparecido a todos nuestros depredadores naturales, sin entender cuánto dependíamos de ellos. Hemos supeditado la vida a intereses de poder político, militar o económico, sacralizándolos con filiaciones divinas, guerras santas o manos invisibles y, bajo su manto, hemos destruido, arrebatado, esquilado, y sometido cuantas expresiones de vida y recursos hemos encontrado, creyendo hacer lo correcto. Y tal vez aquí está la clave de una nueva reflexión. La cultura humana se ha ido labrando como mecanismo de sobrevivencia y, en la medida en que la hemos escindido de la vida, ella se ha convertido en la justificación para atacarla, amenazarla, destruirla. Hemos creído estar haciendo lo justo y lo correcto y, sin embargo, los resultados negativos son cada vez más evidentes.

Para poder ver las dimensiones de la llamada “crisis civilizatoria” hemos de referirnos al siglo XX y lo que llevamos del XXI, con el fin de concatenar diferentes hechos históricos que nos permitan observar los aspectos que la definen. Esta “crisis civilizatoria” hace referencia a un cuestionamiento profundo de la cultura que hasta ahora ha soportado las relaciones entre los seres humanos y de los mismos con la naturaleza, basadas en la violencia, entendida como el aprendizaje cultural a través del cual resolvemos los conflictos⁴⁰.

La crisis ya es innegable; lo que puede existir son dos lecturas de la misma que nos llevan a la búsqueda de distintas salidas: un momento de readaptación de los patrones culturales hegemónicos, o un espacio de ruptura de los mismos o, al menos, de algunos de ellos⁴¹. La primera salida, que se construye sobre la idea de que la capacidad humana para innovar y avanzar tecnológicamente será capaz de resolver la crisis coyuntural, sólo ha de llevarnos a un aplazamiento temporal de la misma. La segunda, supone develar aquellos imaginarios que han de ser transformados, y trabajar en

⁴⁰ Jonathan Schell nos dice hasta qué punto nos ha conducido la utilización de este aprendizaje: “Si un dios maligno hubiera convertido la sociedad humana en un laboratorio infernal para explorar los extremos más radicales de la violencia, con el único límite de la extinción de la especie humana, difícilmente podría haber superado la historia del siglo XX” (Schell, 2005:23-24).

⁴¹ Para no caer en la construcción de un nuevo dualismo entre adaptación y ruptura, habrá que admitir que no es posible plantearse un proceso creativo sin entender que el mismo es una construcción que no se elabora en el aire, sino a partir de lo existente; que no sucede de un momento a otro, como el resultado de la imposición de una idea brillante de individuos particulares, sino como la decantación social de necesidades sentidas en ámbitos privados y públicos, que van abriéndose camino y concretándose en alternativas culturales.

los puntos de fuga que lo posibiliten.

Dos son las situaciones que evidencian con mayor profundidad el sentimiento cada vez más generalizado de inviabilidad de nuestro esquema civilizatorio: la crisis ambiental y la capacidad destructiva de la industria de la guerra.

2.1 La crisis ambiental

Es el resultado del “imaginario cultural atávico” que plantea la dominación de la naturaleza por parte del ser humano, con todas sus legitimaciones antropocéntricas. Los avances tecnológicos han estado al servicio de hacer cada vez “más efectiva” esta dominación, acrecentada por un modelo económico que basa su crecimiento en la explotación de los recursos naturales renovables y no renovables, hasta el punto de poner incluso a los primeros, que por definición se renuevan, en la cercana posibilidad de no hacerlo⁴².

A modo de ejemplo, es cada vez mayor la certeza de que si seguimos incrementando la explotación pesquera, puede darse la desaparición de especies marinas, pues el desarrollo de esta industria está llevando a pescar más rápido de lo que necesitan las propias especies para reproducirse, afectando el frágil equilibrio de la biodiversidad y estamos entendiendo que existe una relación directa entre biodiversidad y supervivencia de la especie⁴³.

⁴² Como lo evidencia Juan Carlos Pérez: “Para llegar a tal conclusión se toman como eje las variables desarrollo sostenible y conservación de la biodiversidad. Los datos que arroja esta ecuación son más que preocupantes: los seres humanos estamos consumiendo un 20% más de recursos naturales de los que la Tierra puede producir. Eso significa que los altos niveles de consumo planetario no dan tiempo a la naturaleza para que se regenere. Otros datos que mide este estudio son las tendencias poblacionales de más de mil especies. Desde 1970 a 2000, las poblaciones de especies terrestres han descendido un 30%, mientras que las de agua dulce han sufrido una sustancial caída del 50%. La mitad de los bosques originales han desaparecido y otro 30% está degradado o fragmentado; las flotas industriales han acabado con el 90% de los grandes peces depredadores en sólo medio siglo” (Pérez Jiménez, 2007: 41-42).

⁴³ Como dice Jordi Bascompte: “La gran característica del planeta Tierra es precisamente su rica biodiversidad y es precisamente ésta la que proporciona una serie de servicios imprescindibles para que nuestra especie pueda mantener su calidad de vida: desde la provisión de agua, a la polinización o al aprovechamiento de alimentos. Los ciudadanos ya han entendido la importancia de esta característica, pero también es necesario que afrontemos que en estos momentos nos encontramos en el umbral de transición de la destrucción de la biodiversidad. Eso significa que nos acercamos a un punto de no retorno”. Jordi Bascompte, profesor de investigación en la Estación Bio-

144 El cambio climático, provocado por efectos de una industrialización asociada al capitalismo como sistema de producción, cuya fuente de energía fundamental ha sido la utilización de combustibles fósiles, es otra campanada de la crisis, sobre la que se habla mucho pero se actúa poco. Ya es habitual escuchar sobre los “fracasos” de las cumbres que pretenden controlar la emisión de gases de efecto invernadero a la atmósfera, por las consecuencias que esto puede tener sobre el crecimiento económico de los países, y sobre la acuciosa necesidad de plantearse nuevos paradigmas del desarrollo que no dependan de un aumento progresivo en los niveles de consumo. Pero estas decisiones no hay quién las tome, porque se pretende que lo hagan los gobiernos de los países implicados y estos no están dispuestos a asumir las consecuencias de las mismas sobre las prácticas de consumo de sus ciudadanos y sobre las empresas que financian sus campañas.

Como advirtió el informe científico elaborado por políticos, economistas y académicos de todo el mundo *Afrontar el desafío del clima*, que se publicó con ocasión de la Conferencia Mundial sobre Biodiversidad en París, en el año 2005, podemos estar llegando en sólo diez años (2015) al punto del no retorno.

El informe *Cambio climático 2007: Evidencia científica*, elaborado por más de 800 autores, revisado por 2500 científicos de 130 países, y dado a conocer en la Reunión Internacional del Panel Intergubernamental de Cambio Climático concluyó que “existen suficientes evidencias científicas para establecer una relación entre las emisiones contaminantes del ser humano durante los pasados 250 años y los dramáticos cambios en el clima de la Tierra, los cuales son una amenaza a su civilización y al futuro de nuestro planeta”⁴⁴.

Pese a lo anterior, como ya decíamos, los dirigentes del mundo siguen apoyando unas relaciones económicas que responden a los intereses particulares de las multinacionales y de los centros financieros sin tomar medidas efectivas que conduzcan a aminorar los riesgos que se ciernen sobre la vida en el Planeta. La pasividad de los centros del poder político y económico -y tal vez precisamente por ello- ha acrecentado la preocupación sobre el sistema civilizatorio que nos sustenta, y está ya insertada en un sentimiento de humanidad.

lógica de Doñana del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

⁴⁴ http://www.portaldelmedioambiente.com/articulos/535/468_anos_del_petroleo_del_remedio_para_la_gota_al_calentamiento_global/ (consultada el 2-03-11).

2.2 La amenaza nuclear

La segunda situación que evidencia la crisis de la sociedad humana responde al imaginario atávico que legitima la violencia como método para dominar y destruir al mal, encarnado en la figura del enemigo. La llamada “guerra fría” respondió a este imaginario profundamente simple. La percepción del enemigo ubicado en Oriente u Occidente, dependiendo del lugar de sus protagonistas, potenció a niveles inimaginables la industria de la guerra⁴⁵, con el fin de inhibir en el enemigo cualquier intención de avanzar más allá de las fronteras establecidas al finalizar la Segunda Guerra Mundial⁴⁶.

145

E. P. Thompson, importante pacifista inglés, trabajó su tesis del *Exterminismo* afirmando que esta tendencia de la humanidad se mantiene y consolida en el sustento permanente de este imaginario del enemigo⁴⁷.

Su esfuerzo consistió en demostrar cómo esta tesis pretendía enmascarar los intereses económicos y militares de las potencias enfrentadas, haciendo de esta competencia el impulso de sus economías y sus sociedades con base en la construcción de este enemigo permanente y acercando, de paso, la posibilidad de la destrucción de la vida en el planeta⁴⁸.

⁴⁵ La guerra fría cambia con el uso potencial de la guerra nuclear porque ya no permite la dominación de unos sobre otros, sino la destrucción de todos, luego rompe el ejercicio para el que sirve la guerra como máxima expresión de la violencia.

⁴⁶ “La bomba atómica que destruyó Hiroshima reverberó en todos los ámbitos de la existencia humana. Situó a nuestra especie ante el riesgo de la extinción por su propia mano. Marcó un punto de inflexión en el equilibrio de poder entre la humanidad y la naturaleza, poniendo a la segunda en peligro a causa de la depredación humana. Cuestionó una de las bases morales de toda civilización que los esfuerzos colectivos de los seres humanos servirán para lograr una vida mejor. Pero en nuestro contexto, su consecuencia más importante fue que volvió impracticable —y de manera irreversible— el sistema de guerra global” (Schell, 2005: 73).

⁴⁷ “El análisis basado en la peor hipótesis posible de que el otro pueda ser un enemigo es lo que justifica la disuasión. Es natural que los Estados, en tiempo de guerra, adquieran poderes de emergencia. Lo que distingue la era de la Guerra Fría es que la hipótesis de la ‘emergencia’ se construye en la rutina de la vida diaria de un Estado en tiempo de paz. Esto suple, mediante la autoridad del Estado moderno, lo que suponía la hipótesis de Satán en la iglesia medieval” (Thompson, 1985a: 147).

⁴⁸ “La Guerra fría se ha convertido en un hábito, en una adicción. Se trata, no obstante, de un hábito sostenido por intereses materiales muy importantes en ambos bloques: sus complejos militar-industriales y de investigación, sus

Detrás de la amenaza constante se legitimó la idea de un estado de la seguridad que aún hoy justifica todo tipo de acciones totalitarias y represivas a cuyo interés debe supeditarse cualquier otra responsabilidad del poder⁴⁹.

La sensación de “callejón sin salida” nacida de estas situaciones requiere un análisis que trascienda la política real, que está basada en aquello que es posible hacer en unas circunstancias concretas y que adolece de miradas inmediateistas. Esta perspectiva no puede más que ser cómplice de lo que a corto plazo pareciera inevitable. Sus análisis llegan siempre a la conclusión de que cualquier planteamiento alternativo -como los que sugieren los ecologistas, los pacifistas, o los promotores de la no-violencia-, rondan la utopía y el romanticismo; califican de “idealismo” todo lo que no sea aceptar que sólo es posible seguir hacia adelante, en la misma ruta, aunque ella conduzca a la humanidad y a la vida en el Planeta a su propia destrucción.

Los cambios culturales suponen esfuerzos conscientes y sostenidos de mediano y largo plazo, porque pretenden transformar el pensamiento de las personas y plantear miradas alternativas cuestionadoras de los modelos culturales que han sostenido a la humanidad, así como los imaginarios que sustentan sus creencias. Y para ello es necesario ser profundamente creativos en la construcción de nuevas simbologías y/o nuevas significaciones de las existentes. Ya hay un esfuerzo sostenido en ello, aunque no exista aún el suficiente reconocimiento explícito y consciente de su importancia. La cultura se constituye a partir de los símbolos que permiten leer la realidad; son ellos su mediación por excelencia. Sin embargo, los nuevos movimientos son aún muy vulnerables a una mirada inmediateista que no permite apuestas de mediano y largo plazo, y la construcción de nuevas simbologías responde a esta dimensión en

servicios de seguridad e inteligencia y los servidores políticos de esos intereses. Tales intereses dirigen una gran parte de los recursos y habilidades de cada sociedad, influyen la orientación de sus economías y desarrollo social, y es precisamente en interés de estos intereses por lo que aumentan cada día más esas cuotas de recursos y esa influencia” (Thompson, 1985b: 138).

⁴⁹ “Es la confrontación militar de los dos bloques lo que refresca continuamente las fuentes del totalitarismo, lo que legitima las actividades de los servicios de seguridad, lo que impone definiciones de la realidad de ideología militar, lo que define cualquier tipo de disensión como traición o como contrarrevolucionario, lo que consolida Estados burocráticos represivos, lo que limita el espacio de los derechos humanos, y lo que descarta cualquier transición social esperanzadora” (Thompson y Ken Coates-eds., 1981:20).

el tiempo⁵⁰.

Será importante, entonces, analizar de qué forma la realidad está cuestionando los imaginarios atávicos que sustentan la cultura hegemónica, cómo y por qué hay una crisis profunda de algunos de aquellos imaginarios que se decantaron en el proceso de sedentarización. De nuevo es importante recalcar que aun cuando hacemos una división de estos imaginarios, ninguno de ellos actúa solo ni es independiente del resto, pues se alimentan mutuamente. Por decirlo de otra forma, se obedece porque hay un poder jerarquizado que regula a través del miedo; hay un poder jerarquizado porque creemos en verdades únicas que, a su vez, se imponen a partir de construir un enemigo, que no es otra cosa que la encarnación del mal. Y el mal está llamado a ser destruido a través de la violencia que ejercen los buenos; por lo tanto, quien ejerce el poder en nombre de la verdad y del bien, tiene el derecho a usar la violencia para someter las fuerzas del mal, por lo que debe ser obedecido.

La amenaza nuclear y la crisis ecológica son la punta del iceberg de la crisis civilizatoria. Su visibilidad está contribuyendo a esta sensación de “estar al borde del abismo” y, de paso, a ir desenmascarando varios de los “imaginarios” que sustentan esta cultura hegemónica y que garantizan que las transformaciones no logren cambiar la “forma del cuenco”.

Estas elaboraciones históricas y sociales se afianzaron por su demostrada capacidad de proteger la vida en aquellos momentos en que su continuidad se vio seriamente amenazada, y sólo pueden ser transformadas en unas circunstancias similares y en la medida en que haya un proceso de deslegitimación social por su capacidad para destruirla. La humanidad se encuentra otra vez en medio de este proceso.

La realidad de los últimos cien años está cuestionando o, al menos, poniendo en entredicho los referentes culturales que nos siguen sustentando. Estamos descubriendo que la “obediencia”, como virtud por antonomasia, nos ha llevado a situaciones que nos aver-

⁵⁰ Como lo afirma Schell: “Recordemos que el uso de tan solo unas pocas decenas de las aproximadamente treinta mil armas nucleares del mundo podría matar a más personas en una única tarde inimaginable que las que murieron en las dos guerras mundiales juntas. Esta tenebrosa perspectiva nos exige que nos distanciamos de las emergencias inmediatas y nos preguntemos si hay otra posible vía a seguir” (Schell, 2005:27).

148 — güenzan como especie; que las “fronteras” físicas e ideológicas nos han conducido a construir enemigos multiplicados a nuestro alrededor y hemos terminado levantando muros de discriminación allí donde hemos observado diferencias religiosas, políticas, de color de piel o de orientación sexual, por nombrar sólo algunas. Nos estamos dando cuenta de que los “unanimismos” empobrecen las culturas y amenazan la necesaria diversidad de la vida, y que detrás de la “verdad única” hemos legitimado despotismos capaces de cometer los peores crímenes. Cada vez tiene menos fuerza el método de construir “chivos expiatorios”, por su incapacidad para plantear soluciones y transformar los conflictos. El “miedo”, como regulador social por excelencia, ha ido perdiendo terreno y, con él, la esencia de la justicia retributiva como única forma de inhibir comportamientos considerados socialmente inadecuados. El dualismo del “bien” y el “mal” y el predominio de la “fuerza física”, que han construido éticas acomodaticias a los intereses particulares de los más poderosos, se está desmoronando en el crisol de la vida por su capacidad para destruirla, sugiriendo la necesidad de nuevas éticas. Y la columna vertebral de la cultura sedentaria, la “violencia” en todas sus formas, ha ido perdiendo terreno no sólo al develar sus consecuencias, sino también al revelar su incapacidad para construir mundos mejores.

Durante milenios, la obediencia ha sido una virtud social fundamental para garantizar la continuidad de los aprendizajes colectivos. Es el sustento de las instituciones jerarquizadas⁵¹; de hecho, el funcionamiento de estas depende del aprendizaje de la obediencia y no es gratuito que ella sea una de las características culturales que se interioriza desde la más tierna infancia.

3 La crisis de obediencia

La crisis de este aprendizaje colectivo bebe en las fuentes de los cuestionamientos elaborados hace ya varios siglos por Etiénne de la Boétie en *La servidumbre voluntaria*, y por Henry David Thoreau en *Sobre la desobediencia civil*.

El siglo XX ha puesto esta reflexión en el centro de la preocupación humana. La mayoría de los hechos que hoy nos avergüenzan han dependido, en buena medida, del “deber de la obediencia”, como lo llama Pontara, a partir de una identificación profunda entre quien obedece y el poder que ordena:

⁵¹ Puede parecer una redundancia porque tenemos interiorizada la idea de la estructura vertical como condición de toda organización.

El “súbdito” que obedece en base a tal concepción del deber de obediencia es generalmente un sujeto en el que la identificación con el poder (de turno) tiende a ser muy profunda. Es un tipo de persona dotada de ese carácter autoritario por el cual su disposición a someterse y obedecer es automáticamente activada allí donde él, o ella, ven a una persona, a un grupo o a una institución potente (Pontara)⁵².

En la misma perspectiva, Foucault desarrolló su reflexión sobre la “microfísica del poder” y la “domesticación de los cuerpos” (Foucault, 1992), haciendo referencia a cómo se consigue que la gente obedezca hasta su propia muerte, o hasta matar por ello. La microfísica es el lugar o el espacio donde el poder de centro no necesita llegar porque ya está en el propio individuo que interioriza en su conciencia el deber de obedecer.

Las investigaciones sobre la personalidad autoritaria realizadas por el grupo de Theodor Adorno (Adorno, 1950) y los experimentos de Stanley Milgram (Milgram, 1974) sobre la tendencia a la obediencia, nos están permitiendo entender mejor los procesos que se gestan en la obediencia autoritaria.

En el análisis que hace Ana Muñoz del experimento de Milgram, ella descubre cómo los individuos tienen interiorizada la obediencia a la autoridad por encima de sus propios criterios morales.

Según Milgram, lo que sucedió fue que los sujetos entraron en lo que él llamó ‘estado de agente’, caracterizado por el hecho de que el individuo se ve a sí mismo como un agente ejecutivo de una autoridad que considera legítima. Aunque la mayoría de las personas se consideran autónomas, independientes e iniciadoras de sus actos en muchas situaciones, cuando entran en una estructura jerárquica pueden dejar de verse de ese modo y descargar la responsabilidad de sus actos en la persona que tiene el rango superior o el poder. Recordemos que los individuos del experimento accedían voluntariamente a realizarlo, aunque en ningún momento les dijeron que estarían en una situación en la que tendrían que obedecer órdenes. Tampoco era necesario. La estructura social del experimento activaba con fuerza una norma social que todos hemos aprendido desde niños: ‘Debes obedecer a una autoridad legítima’, entre ellos los representantes de instituciones universitarias y científicas (o los profesores en los colegios), policías, bomberos, oficiales de mayor rango en el ejército, etc. Cuando el sujeto entra libremente en una organización social jerárquica, acepta, en mayor o menor medida, que su pen-

⁵² Libro en proceso de publicación (lpp), capítulo I, 22.

samiento y sus actos sean regulados por la ideología de su institución (Muñoz, 2002: 5-6).

Lo mismo concluyó Renato Hevia, estableciendo una relación con la reflexión de Hanna Arendt sobre la banalidad del mal. El sentido del deber, de la obediencia, y no las tendencias agresivas, son los que determinan que personas consideradas normales, trabajadores, profesionales, tengan comportamientos de extrema crueldad:

Comparando la situación con variados elementos de la vida real, Milgram logró demostrar que un alto porcentaje de gente 'normal' obedece a una figura de autoridad, aun cuando los efectos destructivos de su obediencia estén a la vista. Las conclusiones que él sacó de su trabajo fueron ciertamente escalofriantes: Una explicación que se da comúnmente es que los que aplicaron a la víctima los niveles máximos de shock son monstruos, la franja sádica de la sociedad. Pero si se considera que casi los dos tercios de los participantes caían en la categoría de sujetos 'obedientes', y que eran personas comunes, trabajadores, empleados y profesionales, la explicación se torna muy estremecedora. Después de ver a cientos de personas comunes someterse a la autoridad en nuestros propios experimentos, no puedo sino concluir que la concepción de (Hannah) Arendt sobre la banalidad del mal se aproxima a la verdad más de lo que uno se atrevería a imaginar. La gente normal que aplicó electricidad a la víctima lo hizo por un sentido de obligación -un concepto de sus deberes como sujeto- y no movido por determinadas tendencias agresivas (Hevia, 2000).

Pontara nos confirma⁵³ que esta tendencia no es exclusiva de la cosmovisión nazi, sino de la cultura occidental y de la cultura sedentaria, porque no es exclusiva de Occidente: la barbarie de la guerra entre China y Japón, los millones de muertos de la revolución cambodiana, por nombrar sólo dos, fueron ejecutados también por individuos que obraron por obediencia y sentido del deber. No es un problema de locura colectiva, es la expresión de estructuras mentales culturalmente determinadas por la obediencia irrestricta al poder.

⁵³ "Mucho hace pensar que los componentes que juntos constituyen la weltanschauung (cosmovisión) nazi sean la expresión extrema de estructuras mentales, tesis, normas, valores presentes y cultivados durante mucho tiempo no sólo en la cultura alemana, sino, más en general, en la cultura occidental. Ni se trata de un fenómeno circunscrito al contexto específico de los doce años de dictadura hitleriana en Alemania. En determinadas condiciones, los componentes que conjuntamente constituyen el núcleo duro de la ideología nazi se pueden verificar, singularmente o todos juntos, en otros contextos" (Pontara, lpp, capítulo I, 3).

“Y si sucedió una vez, puede suceder de nuevo (...) y en cualquier parte”. (Levi, 1986: 164). Una frase similar, pero en pregunta, hace el profesor protagonista de la película *La ola*⁵⁴ a sus alumnos, a la que todos responden que no es posible que se repita una experiencia histórica como la del fascismo alemán. Este filme está basado en la novela de Morthon Rhue (1981), que a su vez se inspira en un experimento realizado por un profesor de Palo Alto (California) en 1967. Con el ánimo de enseñarles a sus alumnos lo que era la autocracia, el profesor recrea con ellos una experiencia autoritaria, reproduciendo en una semana y con una facilidad asombrosa las consecuencias sociales que trae consigo una estructura de poder vertical: la satisfacción social que produce delegar la autonomía, el gusto por los uniformes, la obediencia ciega al poder, los sentidos de pertenencia que generan las causas comunes, la desaparición de la individualidad. La película logra jugar con los imaginarios ocultos de quienes la ven⁵⁵, pues se evidencian sentimientos de simpatía hacia la experiencia, que maneja un discurso de avanzada y que podríamos definir como “políticamente correcto”, develando que el problema no está en las palabras sino en las estructuras culturales que soportan las experiencias históricas autoritarias⁵⁶. Es con la evidencia de los hechos sucedidos en la segunda

⁵⁴ Alemania, 2008, dirigida por Dennis Gansel y protagonizada por Jürgen Vogel y Frederick Lau, con una duración de 110 minutos.

⁵⁵ Las palabras de Ana Muñoz, referidas al sistema nazi, pueden perfectamente acompañar un análisis de esta película: “Si volvemos de nuevo al régimen nazi, nos encontramos con una estructura marcadamente jerárquica donde predomina la norma de la obediencia por encima de todo, eliminando la responsabilidad del sujeto en sus propios actos. Los uniformes que todos vestían y que lograban que todos parecieran iguales contribuía a que no se viesen como individuos autónomos e independientes, disminuyendo así la percepción de sí mismos; aspectos necesarios, como hemos visto, para que una persona se considere responsable de sus actos. El malestar psicológico que podría aparecer al principio y su tendencia a reducirlo, el castigo a la desobediencia (junto con la exaltación de la obediencia y la fidelidad al régimen) y el racismo que se respiraba en Alemania ya antes de la llegada de los nazis al poder, logró que un gran número de personas inocentes fueran consideradas como seres cada vez más despreciables y merecedores de tantas atrocidades” (Muñoz, 2002: 8).

⁵⁶ De nuevo la reflexión de Pontara nos pone sobre aviso con respecto a las estructuras autoritarias que acompañan cotidianamente nuestras sociedades civilizadas, que pueden repetir lecciones históricas supuestamente aprendidas: “De hecho, mucho deja pensar que vuelva a suceder, que diversos componentes esenciales del nazismo todavía estén ampliamente presentes en el mundo, tanto al norte como al sur, en occidente como en oriente. No pienso tanto aquí en los varios grupos y grupillos neonazis activos en diversos países y que se inspiran directamente en las enseñanzas de Hitler, refiriéndose más

guerra mundial, con sus setenta millones de muertos, con sus campos de concentración, con las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, con el dolor producido y continuado de sus sobrevivientes, que se plantea la “crisis de la obediencia”.

152

Las reflexiones de Hanna Arendt, con ocasión del juicio al criminal de guerra Adolf Eichmann, nos invitan a introducirnos en campos que nos exigen mayor profundidad. Para Arendt fue muy importante profundizar en las razones que llevaron al nazismo a cometer sus crímenes, tras descubrir que detrás de Eichmann sólo había un hombre que creía obrar bien⁵⁷, obedeciendo las órdenes de sus superiores, como lo hicieron los que, de parte de los aliados, bombardearon Dresde⁵⁸, o Hiroshima.

¿Qué diferencia hay entre el testimonio de Eichmann, que manifestó su disposición absoluta a obedecer, “y dejó bien sentado que

o menos abiertamente a su nombre. Pienso más bien en la difusión de modos de pensar, de concebir al hombre y al mundo en muchos sentidos similares a los propios del nazismo, en las estructuras autoritarias y opresivas no muy diferentes de las nazis aún hoy imperantes en mundo, en las formas siempre más brutales y destructivas asumidas por la violencia armada después de la caída del nazismo en Alemania y que parecen ramificarse, justamente, de la violencia dominante en la Alemania de Hitler” (Pontara, lpp, capítulo I, 4).

⁵⁷ Como en el caso de los participantes en el experimento de Milgram, Eichmann era un hombre normal y hasta ejemplar: “Seis psiquiatras habían certificado que Eichmann era un hombre normal... Y otro consideró que los rasgos psicológicos de Eichmann, su actitud hacia su esposa, hijos, padre y madre, hermanos, hermanas y amigos, era no sólo normal sino ejemplar. Y por último, el religioso que le visitó regularmente en la prisión... declaró que Eichmann era un hombre con ideas muy positivas” (Arendt, 2009: 46).

⁵⁸ El bombardeo de Dresde se llevó a cabo hacia el final de la segunda guerra mundial por parte de la Royal Air Force (Gran Bretaña) y la Fuerza Aérea de los Estados Unidos. Con este nombre se suele hacer referencia a los cuatro ataques aéreos consecutivos que se realizaron entre el 13 y el 15 de febrero de 1945, apenas doce semanas antes de la capitulación de la Alemania nazi. Durante los mismos, entraron en acción más de mil bombarderos pesados, que dejaron caer sobre la “Florescia del Elba” cerca de 4.000 toneladas de bombas altamente explosivas y dispositivos incendiarios, arrasando gran parte de la ciudad y desencadenando una tormenta de fuego que consumió el centro histórico de la misma. El número de víctimas varía enormemente en función de la fuente; la línea mayoritaria en la historiografía actual lo cifra entre 18.000 y 35.000 muertos, cantidad inferior a las de otros bombardeos de ciudades del Eje, como Tokio (100.000) o Hamburgo (40.000). El bombardeo de Dresde sigue siendo uno de los episodios más polémicos de la segunda guerra mundial. En la actualidad persiste aún el debate sobre si la capital sajona era un objetivo de interés estratégico tal y como aseguran fuentes militares aliadas, o si por el contrario el bombardeo fue una represalia desproporcionada e indiscriminada, o incluso si pudo tratarse de un crimen de guerra.

hubiera matado a su propio padre si se lo hubiesen ordenado” (Arendt, 2009: 41), con las declaraciones del militar británico Robert Saundby, quien participó en el bombardeo sobre Dresde, cuando escribió que “ni él ni su superior Arthur Harris eran responsables de la masacre, ya que su deber era, justamente, ‘ejecutar del mejor modo posible’ las instrucciones recibidas del Ministerio de la Aeronáutica que, a su vez, lo único que hacía era transmitir las órdenes recibidas de quien, aún más arriba en la jerarquía del poder, era el responsable último de la conducta de la guerra?” (Saundby, 1963).

Estos dos testimonios nos plantean el problema moral que tiene la humanidad: Eichmann fue condenado a muerte por obedecer órdenes que supusieron la muerte de miles de inocentes. Saundby fue condecorado por la misma razón. El propio Eichmann expresó este dilema moral con sus palabras:

(...) estaba obligado a obedecer las órdenes que se le daban y que había realizado hechos que son recompensados con condecoraciones, cuando se consigue la victoria, y conducen a la horca, en el momento de la derrota. (En 1943, Goebbels había dicho: Pasaremos a la historia como los más grandes estadistas de todos los tiempos, o como los mayores criminales) (Arendt, 2009: 40).

¿Por qué nos horrorizan de distinta forma los crímenes de los vencidos, que los de los vencedores? ¿Qué hace que los crímenes de los primeros sean distintos a los de los segundos? ¿Qué hace que el dolor infligido tenga poca importancia o, dicho en palabras de Arendt, que se “banalice el mal”? Hoy se llaman “daños colaterales de la guerra”. Estas preguntas conectan la reflexión con otros imaginarios atávicos de nuestra cultura sedentaria y hegemónica: la construcción del enemigo, las fronteras, el dualismo del bien y del mal, los chivos expiatorios, entre otros.

Lo que sí podemos concluir ahora es que la identidad moral, de la que habla Glover en su relato de los crímenes cometidos en el siglo XX (Glover, 2001), se ve supeditada, lamentablemente en muchos casos, a la obediencia a la autoridad y al poder establecidos. Esta obediencia, que inhibe la responsabilidad moral individual, es un aprendizaje cultural previo a cualquier sentimiento de empatía con el sufrimiento ajeno, en unas sociedades que priorizan la personalidad sumisa⁵⁹.

⁵⁹ Como lo recalca Verena Stolcke: “Arendt retrata a Eichmann como la encarnación de la banalidad del mal. Su tesis de la banalidad del mal causa

154 — La banalización del mal no es exclusiva del siglo XX, pero los niveles de horror alcanzados en este siglo nos están exigiendo adentrarnos en sus causas, desenmascarando esas motivaciones atávicas. Los que han tenido la posibilidad de contar la historia oficial han banalizado los crímenes de lesa humanidad cometidos en aras de la pretendida evangelización de América, o la esclavitud de los pueblos africanos, o los miles de desaparecidos en aras de la Razón de Estado en América Latina, o los millones de muertos en la Revolución Cultural en la China de Mao, o la masacre de Tiananmen, o la de Sabra y Chatila. La lista podría ser interminable.

Nos cuesta trabajo admitir que este tipo de personajes sean hijos legítimos de una sociedad que enseña a obedecer por principio; que amenaza a los niños y las niñas desobedientes con castigos celestiales (“la desobediencia es castigada”); que premia a los alumnos obedientes, a los trabajadores sumisos, a los creyentes que no dudan. Vivimos en sociedades en las que los subalternos deben obedecer las órdenes recibidas, así intuyan en ellas trazas de injusticia. No nos es fácil develar la violencia que esconde un despido injusto, si responde a la orden de un jefe, cuando se ha interiorizado desde la niñez la obediencia a los superiores como una virtud pretendida, cuando se enseña a obedecer sin cuestionar, depositando en los padres, el cura, el profesor, el gerente, el político o el superior militar una dosis de bondad infusa, de sabiduría superior. Es fácil encontrar en nuestras instituciones adula-dores del poder, áulicos cuya única preocupación es demostrar su fidelidad incondicional, facilitando con ello la tentación del totalitarismo⁶⁰.

Aún no nos atrevemos a preguntarnos con suficiente fuerza crítica cuáles son los “imaginarios culturales atávicos” que definieron nuestros aprendizajes sociales y que siguen produciendo crímenes

espanto, pues en lugar de tratar el holocausto como episodio aislado de irracionalidad, enjuicia a la humanidad como tal. La amenaza que personificaba Eichmann transcendía la singularidad política del Tercer Reich, pues sus condiciones de posibilidad residían en la propia sociedad moderna burocrática de masas por la falta de empatía por el sufrimiento ajeno, que propiciaba un tipo de personalidad sumisa al orden establecido que ésta había generado” (Stolcke, 2004: 111).

⁶⁰ En palabras de Pontara: “Aquí juega un rol importante la idea, ampliamente aceptada en la cultura política alemana, pero ciertamente no sólo en ésta, que hay algo como una autoridad suprema y legítima de jure, es decir, personas de alguna manera investidas (por Dios, la Historia, por un espíritu del mundo, por la ciencia o simplemente y brutalmente por el poder que poseen) de un derecho absoluto de mandar y exigir obediencia a quien está sujeto a sus órdenes” (Pontara, lpp, capítulo 1, 23).

(Martínez Hincapié, 2012); ni cuáles son las nuevas percepciones y las nuevas culturas que nos permitirían superar esta crisis (López Martínez, 2009). Como lo señala Arendt, virtudes reconocidas socialmente como la obediencia, el orden y las jerarquías se convirtieron en motivaciones para el crimen, y eso, en palabras de Zygmunt Baumann, es un problema de nuestras sociedades, nuestra cultura y nuestra civilización⁶¹.

A menudo este tipo de análisis es interpretado como un esfuerzo por eximir las responsabilidades individuales en los crímenes. No se trata de eso. Es indiscutible que ni la “obediencia debida”, ni las condiciones psicológicas, sociales o económicas, liberan de responsabilidad, porque siempre está también presente la posibilidad de la desobediencia, sobre la que habló Thoreau, como deber moral; pero es imprescindible, si queremos entender lo que sucede y, principalmente, buscar alternativas, saber analizar los imaginarios culturales que están determinando los comportamientos humanos⁶².

⁶¹ “Arendt revela las claves estremecedoras imprescindibles de la conducta de quienes hicieron posible ‘la solución final’. Ni sus ejecutores fueron monstruos singulares, ni sus actos fueron excepcionales en la sociedad moderna. Lejos de haber sido el resultado de una larga y sistemática planificación política, consistió en realidad en una sucesión de acontecimientos en sí triviales, singularmente difusos, automatizados y terriblemente rutinarios, que obviaron cualquier reacción significativa de índole moral (...) Arendt desafía la concepción convencional de Eichmann como la quintaesencia diabólica del fanatismo ideológico antisemita (...) virtudes subsidiarias como la obediencia, la jerarquía y el orden se transformaron en instrumentos del crimen. Lo angustiante de la personalidad de Eichmann es precisamente que, al igual que muchos otros, lejos de ser un sádico, fuera inquietantemente normal (...) Como Zygmunt Baumann concordaría más tarde: ‘El holocausto no fue simplemente un problema judío y tampoco un hecho exclusivo de la historia judía. El holocausto nació y fue ejecutado en nuestra sociedad racional moderna, en un punto álgido de nuestra civilización y en la culminación de los logros culturales humanos, y por esta razón es un problema de esa sociedad, civilización y cultura’” (Stolcke, 2004: 112).

⁶² “Del mismo modo, los experimentos de Milgram pueden ayudarnos a entender la masacre de My Lai, ordenada por mandos norteamericanos durante la guerra del Vietnam, o las torturas y desapariciones durante la dictadura chilena. E incluso una excesiva obediencia a la autoridad podría llevar a errores médicos, debido a que los enfermeros pueden hacer algo que saben que perjudicará a un paciente simplemente porque el médico se los ha ordenado. Algo semejante puede suceder también en un avión. En ambas situaciones es muy difícil, tanto para el enfermero como para el miembro de la tripulación, convencer a su superior de que está en un error, y la persona que sustenta la autoridad no suele permitir que sus órdenes sean cuestionadas. Según una revisión de los datos realizada en Estados Unidos, un 25% de los accidentes

156 Particularizar un crimen como el holocausto es seguir creyendo que las condiciones que lo posibilitaron fueron excepcionales, y así seguimos sin aprender. Creemos que el muro de Berlín nada tiene que ver con el muro en Palestina, Ceuta o México; que el exterminio a que es sometido el pueblo Palestino no tiene ninguna relación con las prácticas del holocausto; que Hitler fue un caso excepcional. Me atrevo a afirmar que si Hitler hubiese ganado la guerra, hoy todos y todas saludaríamos con el brazo en alto, renegaríamos de los malvados aliados y pasaríamos, sin sentir vergüenza, por encima del hecho del holocausto, como hoy lo hacemos con la destrucción de Hiroshima y Nagasaki. El expresidente Bush se retiró a su rancho sin que nadie lo llevara a juicio por las guerras que aún persisten, los miles de muertos y los cientos de torturados. Esos hechos no nos producen suficiente vergüenza de especie como para inspirar una condena internacional. Seguimos sin aprender.

Afortunadamente, tanto entonces como ahora, no ha faltado quien le tire un “zapatazo” a Bush⁶³, ni grupos de personas que llevan ante los tribunales a los dirigentes de Israel, aunque eso no tenga más connotación que la fuerza del símbolo. Lo que no terminamos por entender es que tejer en el campo de lo simbólico es la única posibilidad de garantizar que las cosas puedan ser distintas. Hoy, miles de personas, cuando quieren rechazar actos del poder, caminan con un zapato ensartado en un palo. La detención de Pinochet en Londres fue tanto o más importante que haberlo condenado a muchos años de cárcel, porque ayudó a la humanidad a deconstruir el símbolo que estaba montado sobre el “éxito económico” de Chile, sin importar el precio pagado.

Habrá que repensar la obediencia y enseñar a discernir para que no se convierta en el sustento ciego del autoritarismo. El problema no es la obediencia, pues hay circunstancias en que sigue siendo importante, pero ha de ser una obediencia constructiva, crítica, selectiva, y nunca absoluta. Hemos de aprender a obedecer y a desobedecer, haciendo de ellas virtudes sociales que pueden y deben ser emuladas y reconocidas, según el caso. No obstante, hay que tener en cuenta que la primera ya tiene una aceptación social, un camino recorrido en la cultura que nos hegemoniza, mientras la

de avión pueden deberse a una obediencia excesiva” (Muñoz, 2002: 8).

⁶³ Un periodista iraquí tiró sus dos zapatos contra Bush, llamándole “perro”, en diciembre de 2008, haciéndose vocero de la profunda indignación que produce la inmunidad que tienen los crímenes cometidos desde el poder.

segunda es perseguida, lo que supone que habrá que enfatizar más en esta última.

4 A modo de conclusiones

157

La cultura que emerge de la mano de la protección de la vida, la cultura de la no-violencia, se nutre, se inspira, se va conformando con los aportes del pacifismo y su cada vez más fuerte deslegitimación de las guerras; con los aportes de las acciones y reflexiones de los ecologistas y medioambientalistas que están desmontando las fronteras levantadas entre los animales humanos y el resto de los seres vivos, proponiendo una nueva ética de la vida; con las reflexiones de Thoreau y su desobediencia civil y con el radicalismo pacifista de León Tolstói; con los actos de desobediencia civil en masa convocados por Gandhi en sus luchas por la independencia de la India y la persistente desobediencia a las leyes que amnistiaron a los asesinos de sus hijos de las madres de la plaza de Mayo; con los Indignados que cuestionan con su presencia esa pretendida autoridad de quienes aparecen como únicos depositarios del poder, deslegitimando las adhesiones acríticas.

Es la cultura de la no-violencia porque está construyendo creativamente nuevas formas de relaciones entre los humanos y de estos con la naturaleza, desnaturalizando el uso de todo tipo de violencia, que es la columna vertebral de la cultura que aún nos hegemoniza, pero que cada vez se sostiene menos en el imaginario colectivo. Tendremos que hacer un esfuerzo consciente para evidenciar y visibilizar los imaginarios que están emergiendo, para darle voz y reconocimiento social a lo que aún se expresa calladamente en medio del ruido de las balas, los golpes, las opresiones, los abusos de poder de quienes se sienten dueños de la vida, porque su codicia o su soberbia, sus capitales o sus armas, les impiden ver que esta nueva cultura que surge de la necesidad profunda de la vida por protegerse, también terminará por salvar sus vidas y las de sus hijos.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO Theodor W., FRENKEN-BRUNSWICK, Else, LEVINSON, SANFORD, R.N. (1950) *The Authoritarian Personality*, New York, Harper and Row.
- ANDERS, Günther (2002) *Más allá de los límites de la conciencia*, Barcelona, Paidós.
- ÁNGEL MAYA, Augusto (1995) *La fragilidad ambiental de la cultura*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Ambientales (IDEA).

ARENDR, Hanna (2009) *Eichman en Jerusalén*, Barcelona, Ediciones Debolsillo.

BASCOMPTE, Jordi, *468 años del petróleo: del remedio para la gota al calentamiento global*. http://www.portaldelmedioambiente.com/articulos/535/468_anos_del_petroleo_del_remedio_para_la_gota_al_calentamiento_global/

FOUCAULT, Michel (1992) *La microfísica del poder*, Madrid, Editorial La Piqueta.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel (1986) *El cataclismo de Damocles*, Conferencia de Ixtapa. México. <http://www.sololiteratura.com/ggm/marquezcataclismo.htm>

GLOVER, Jonathan (2001) *Humanidad e inhumanidad: Una historia moral del siglo XX*, Madrid, Cátedra.

HEVIA, Renato (2000) *Torturar obedeciendo órdenes*. Publicado en: www.asuntospublicos.org, Informe N° 32. <http://www.ced.cl/ap/wp-content/uploads/2001/03/32.pdf>

JASPERS, Karl (1966) *La bomba atómica y el futuro del hombre*, Madrid, Editorial Taurus.

LEVI, Primo (1986) *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, Torino.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2009) *Política sin violencia. La no-violencia como humanización de la política*, Bogotá, Uniminuto.

MARTÍNEZ HINCAPIÉ, Carlos Eduardo (2012) *De nuevo la vida. El poder de la No-violencia y las transformaciones culturales*, Bogotá, Uniminuto.

MILGRAM, Stanley (1974) *Obedience to Authority*, London, Tavistock Publications.

MUÑOZ, Ana (2002) *La obediencia a la autoridad*, <http://es.scribd.com/doc/6764072/La-Obediencia-a-La-Autoridad-Ana-Munoz-Analisis-de-Milgram>.

PÉREZ JIMÉNEZ, Juan Carlos (2007) *Los hijos de Marte y la cultura del miedo*, Murcia, Editora Regional de Murcia.

PONTARA, Giuliano *La Antibarbarie: La concepción ético política de Gandhi en el siglo XXI* (libro en proceso de publicación).

SAUNDBY, Robert (1963) "Prólogo", *The Destruction of Dresden*, D. Irving, London, William Kimber.

SHELL, Jonathan (2005) *El mundo inconquistable: Poder, no-violencia y voluntad popular*, Barcelona, Círculo de Lectores.

STOLCKE, Verena (2004) "Lo espantosamente nuevo: Guerra y paz en la obra de Hanna Arendt", *Pensamiento pacifista*, Enric Prat (edición), Barcelona, Icaria.

THOMPSON, Edward Palmer (1985a) *Double Exposure*, London, Merlin Press.

- (1985b) *The heavy dancers*, London, Merlin Press.

THOMPSON, Edward Palmer, COATES, Ken (edición) (1981) *Human Rights and Disarmament. An Exchange of Letters Between E. P. Thompson and Vaclav Racek*, London, Spokesman/CND.

MONOGRAFÍA NO-VIOLENCIA

159

Juan María
Parent
Jacquemin

*Fundador
del Centro de
Estudios sobre
la Universidad
de la Universidad
Autónoma del
Estado de México*

*Palabras claves:
Derechos
humanos,
no-violencia,
comunidad,
Declaración
Universal de los
Derechos
Humanos*

*Key Words:
Human rights,
non-violence,
community,
Universal
Declaration of
Human Rights*

Derechos humanos, no-violencia, comunidad

HUMAN RIGHTS, NON-VIOLENCE,
COMMUNITY

ENVIADO 26-6-2013/ REVISADO 15-11-2013
ACEPTADO 29-11-2013

RESUMEN La lucha por los derechos humanos universalmente reconocidos se extiende más allá de los límites académicos o sociales en los que nos habíamos acostumbrado. El título de este ensayo anuncia, en una trilogía, la existencia de un mundo de instituciones, líderes, activistas que colaboran en este proceso anunciado por los primeros defensores modernos de la justicia y la verdad desde la figura prominente de Jesús de Nazaret o Louis X para llegar a las figuras modernas de Gandhi, Luther King, Lanza del Vasto y miles más que actúan en el medio que les ha tocado vivir.

ABSTRACT This way through the universally recognized human rights is extended beyond the academic or social boundaries which had been operated as usual. The title of this essay, in a trilogy, is about the existence of a world of institutions, leaders, activists who collaborate in this process announced by the first defenders of modern justice and truth from the prominent figure of Jesus of Nazareth or Louis X to the figures of the modern Gandhi, Luther King, Lanza del Vasto and thousands more, acting in their own live.

1 Los derechos humanos

160 Los derechos humanos son una síntesis, en unas cuantas frases, de la ética judeo-cristiana. Este breve compendio propio de lo que llamaría época moderna, fueron la puerta de entrada a este mundo que deseamos sea de paz. Desde los dos extremos, las grandes victorias o su violación continua, la exigencia de tomar parte en el proceso de ampliar el conocimiento teórico y las tácticas de acción se impuso a los corazones abiertos y sensibles.

En nuestra época, los derechos humanos empiezan a llamar la atención desde 1948, fecha memorable en la que intelectuales y activistas de todas las tendencias filosóficas o religiosas crearon en Ginebra el documento que será guía del pensamiento y de la acción de los hombres y las mujeres, de los niños y ancianos alcanzados, por levemente que sea, por esta llama espiritual que despertaba la atención por doquier ante un mundo recientemente sacudido por las atrocidades nazis, hecho inesperado, ni vislumbrado de la crueldad de otros seres humanos enrolados en un medio de maldad detrás de un falso líder.

Se creó entonces la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* patrocinada por la ONU de recién creación cuya sede estaba en Ginebra.

En este momento empieza de manera más organizada el largo camino hacia la justicia y el amor entre los hombres.

Se tuvo que averiguar en la historia cuáles serían los modos de acción posibles ante la inmensidad del mal. Aun sin instituciones estructuradas ni preparadas para la acción, surgieron en todo el mundo occidental intentos de hacer verdad el documento inicial. Entre las acciones creativas debe subrayarse la dinámica expuesta por los actores de la misma ONU: nuevos documentos y creación de grupos, de escuelas, de acciones limitadas o de gran envergadura como la lucha de Martin Luther King. En muchos casos, el entorno disciplinado resguardaba y resguarda aun hoy toda esta gran esfera que envuelve los derechos humanos.

En las acciones llevadas a cabo a favor de los derechos humanos se descubrió que era preciso construir un sistema de defensa y promoción para su defensa. Muchos ni siquiera conocían la existencia de estos derechos o menos de los documentos que los declaran válidos. La labor gigantesca que sigue en camino hoy consiste en hacer que todos entendamos qué son los derechos humanos y nuestro poder para hacer que se respeten en mi persona, en mi familia, en la institución donde trabajo. El miedo a actuar está muy

extendido; es probablemente la razón por la que no avanzamos a la velocidad que quisiéramos y que la justicia demanda.

Dentro de este cuadro aparece un hombre admirable que ha demostrado en su cuerpo cómo, sí, tenemos poder de diálogo y consecuentemente de resolución de los conflictos desde los más pequeños como aquellos que se dan en las relaciones familiares hasta los conflictos entre naciones.

Gandhi nos enseña hoy que es posible a través del sacrificio voluntariamente aceptado lograr la conversión de las personas hacia la justicia y la verdad. “No he mentido ni una sola vez” afirma este líder a alguien que se extrañaba por tanta fuerza. Fuerza del espíritu que mueve la materia y las mentes.

2 La no-violencia

La no-violencia (la calificamos de “activa” porque la partícula “no” aleja de la acción) es una filosofía de la vida centrada en el ser humano. Tuvo sus grandes momentos en la lucha por la liberación de la India ocupada y esclavizada por los ingleses. Gandhi en múltiples ocasiones pasó años en la cárcel, “el Palacio de su majestad”, por la firmeza de sus principios y de sus acciones. No hay poder contra la verdad. Poco a poco Gandhi creó un ejercito de hombres y mujeres que se enfrentaron hasta la muerte a la injusticia de esta esclavitud.

Gandhi tuvo seguidores en gran número en la India con quienes construía una nueva nación. Notemos el concepto: crear una nueva nación. Este es el objetivo de la no-violencia activa, sin destruir, sacrificándose y utilizando las armas de la palabra y del sacrificio. Buscar el diálogo siempre a través de toda clase de dificultades. Por esta razón debemos inventar con creatividad un modo distinto para hacer avanzar el diálogo al fin del cual los dialogantes se encuentran siendo amigos sin haber perdido nada de su dignidad.

Martin Luther King fue el seguidor de Gandhi más famoso a mediados del siglo XX. Recogió la teoría de la no-violencia y utilizó métodos que le fueron propios para vencer la injusticia del trato dado a los negros en los Estados Unidos. Alcanzó su objetivo que se plasmó en leyes y reglamentos escritos en los años que siguieron la primera victoria grande para los negros. Fue asesinado por el sistema social reinante como Gandhi lo fue por razones similares.

Luego la no-violencia se extendió en todo el mundo, especialmente en el mundo occidental con Francia y Alemania a la cabeza.

162 Nombremos como luz en este camino a un discípulo de Gandhi muy querido, verdadero Gandhi europeo: Lanza del Vasto (Shantidas, dicho por Gandhi). Lanza del Vasto es un filósofo y un místico, de palabra punzante y de mirada acogedora. Con él entramos en la tercera dimensión de este camino: la comunidad.

3 La comunidad

Lanza del Vasto entendió que la no-violencia se vive permanentemente en comunidad. Pero ¿qué es una comunidad? Importante es tener una idea clara de esta institución para caminar hacia nuestra realización como paso conducente a la plena realización personal.

La comunidad es una agrupación de personas sellada en la vida propia de sus miembros, es decir no es una familia en la que falta la libertad de elección. Este último es factor esencial para lograr esta asociación humana. Las responsabilidades se comparten

La comunidad se vive a varios niveles desde un encuentro semanal hasta la unión plena más allá del mismo matrimonio. En los años sesenta surgieron en Estados Unidos las comunas hippies que mostraron las posibilidades de esta fórmula social. Los años borraron estos ensayos como los que se hicieron en el mundo cristiano: las comunidades (*Hechos de los apóstoles 2: 44 ss*). Experiencia de alto contenido espiritual.

La unión de los miembros es libre; puede ser un vínculo matrimonial o la elección de la soltería. Las parejas son respetadas en su intimidad pero participan en las actividades comunes. En el primer nivel, los comunitarios se encuentran unas horas en torno a algún tópico que desean esclarecer de orden filosófico, religioso u otro o bien para una tarea que requiere de la colaboración de varios. Esta reunión no compromete a nadie a cierta fidelidad. Existe la plena libertad de estar o no. No así las reuniones donde la vivencia común se acentúa. Las responsabilidades se comparten.

Las parejas-matrimonio no deben deshacerse sino intentar seguir el ritmo de la vida común con el ritmo propio de cada quien. Puede ser que desde muy pronto la comunidad, aun poco estructurada, sienta la necesidad o la obligación moral de llevar a cabo acciones sociales a favor de un bien social o en contra de otro negativo, Deberá pensarse muy bien quienes participarán y cuál es su preparación mental y física para estas acciones.

Sello de la comunidad es también la vida religiosa. Puede ser de una religión sin culto pero orientada hacia Dios. La meditación

como retorno sobre sí y apertura al Absoluto crea fuerzas nuevas para seguir el camino emprendido.

Cada día más se van creando los vínculos que aseguran una acción fértil en el medio escogido: la escuela, la fábrica, el partido político, la Iglesia... y el método a seguir surge de la no-violencia activa como medio lleno de la nobleza que este movimiento lleva en sí.

Seamos realistas: la comunidad ideal es un objetivo muy difícil de realizar por la complejidad de cada ser humano y el encuentro de seres distintos. La historia nos reseña como la experiencia de los cristianos primitivos y, a última fecha, en las comunas y en las comunidades tuvieron un éxito de poca duración. Notaré sin embargo que la vida comunitaria sigue existiendo hasta nuestros días en el Tíbet por ejemplo o en Europa, pero son casos excepcionales marcados por una voluntad tendida hacia ideales superiores. Véase los monasterios cristianos.

Estos son los pilares de una vida equilibrada donde la virtud juega un papel importante; es decir, se busca una ética para guiar los pasos siempre en demanda de orientación. Considero que para alimentar la espiritualidad y la ética correspondiente, el estudio, la lectura y la meditación de textos de sabiduría deben ser incluidos en la vida de todos los días. Pensaría en la Biblia en nuestro medio y para los que se sienten atraídos por el modelo oriental citarían los Upanishad o los Vedas. Las culturas primarias de nuestras tierras tienen también donde asir nuestra voluntad: es el Popol Vuh, por ejemplo.

En la vida espiritual que describimos ahora se impone pasar de las lecturas "cultas" hacia la meditación ayudada por los textos.

Para lograr los objetivos enumerados hace falta añadir un factor de unidad muy importante que es el canto. Cantando salimos de nuestro ensimismamiento y nos abrimos a los otros en la búsqueda de un ritmo compartido.

El trayecto es largo, más no imposible o muy difícil. Una voluntad ilustrada y apoyada en la vida común da resultados de bien que es lo que buscamos en las elecciones que hacemos para nuestra realización.

BIBLIOGRAFÍA

ASAMBLE GENERAL DE NACIONES UNIDAS (1948) *Declaración universal de derechos humanos*, Paris, Naciones Unidas, <http://www.un.org/es/documents/udhr>.

GANDHI (1985) *En lo que yo creo*, México, Dante.

KING, Marin Luther Jr (1981) *Strength to Love*, Philadelphia, Fortress Press.

164 *Nueva Biblia de Jersusalén* (1991), Bilbao, Desclée de Brouwer.

PARENT JACQUEMIN, Juan María (2010a) *La no-violencia: sus bases teóricas y sus aplicaciones*, Toluca, Comisión de Derechos Humanos del Estado de México, 2 edc. [2007].

PARENT JACQUEMIN, Juan María [2010b] *Reflexiones sobre la no-violencia*, Toluca, Comisión de Derechos Humanos del Estado de México.

VASTO, Lanza del (1971) *Technique de la non-violence*, París, Denoël.

MONOGRAFÍA NO-VIOLENCIA

165

**Diego Checa
Hidalgo**

*Centre for Peace
and Reconciliation
Studies
Coventry
University
Gran Bretaña*

*Palabras claves:
Intervenciones
internacionales
no-violentas,
sociedad civil,
construcción
de paz,
transformación
de conflictos*

*Key Words:
International
non-violent,
intervention,
civil society,
building peace,
conflict
transformation*

Intervenciones internacionales ciudadanas. Acciones no-violentas para la transformación de conflictos

**CIVIC INTERNATIONAL INTERVENTIONS.
NON-VIOLENT ACTION FOR CONFLICT
TRANSFORMATION**

**ENVIADO 29-6-2013 REVISADO 27-9-2013
ACEPTADO 14-10-2013**

RESUMEN Las intervenciones internacionales no-violentas⁶⁴ para la transformación de conflictos son un fenómeno creado por parte de la sociedad civil global para participar en la gestión de conflictos, prevenir la violencia y contribuir a la construcción de la paz. En este artículo realizaremos una breve aproximación a estas intervenciones ciudadanas. Para ello, primeramente, analizaremos sus raíces y estudiaremos su evolución hasta llegar al panorama actual en el que se encuentran. Después, repasaremos

la amplia gama de estrategias y tácticas que estas actuaciones tienen a su disposición para alcanzar los objetivos que se proponen. Finalmente presentaremos algunas reflexiones en torno a las potencialidades que este fenómeno encierra y a su futuro.

ABSTRACT International interventions non-violent for conflict transformation is a phenomenon created by the global civil society

⁶⁴ Esta investigación fue respaldada por una beca intraeuropea Marie Curie del Séptimo Programa Marco de la Comunidad Europea.

166 to participate in the management of conflicts, prevent violence and contribute to peacebuilding. This article will make a brief reference to these public submissions. For them, first, we analyze the roots and study its evolution up to the current situation in which they find themselves. Then go over the wide range of strategies and tactics that these actions are available to achieve the goals proposed. Finally, we present some reflections about the potential that this phenomenon and its future holds.

1 Introducción

Resulta interesante comprobar cómo los medios de comunicación son atrapados cada cierto tiempo por acontecimientos que suceden en diversas partes del mundo en forma de luchas y resistencias civiles y no-violentas. En esos instantes, la atención de los medios se centra en algunos de sus aspectos y se preguntan, en los mejores casos, como han surgido y que pueden conseguir de esa manera. Y es que aún perdura la invisibilidad de las luchas no-violentas desarrolladas por gente corriente de manera cotidiana, y continua la marginación de su importancia en los procesos históricos acontecidos en la historia contemporánea. Sin embargo, a pesar de dicha invisibilidad y del insuficiente estudio y análisis del que ha sido objeto, la capacidad transformadora de la acción no-violenta y de la resistencia civil ha quedado suficientemente demostrada a través de múltiples ejemplos históricos entre los que destacan claramente las campañas de Gandhi en Sudáfrica e India, y de Martin Luther King en EE.UU.

La historia nos muestra que los movimientos pacifistas y no-violentos tienen una enorme capacidad transformadora frente a las estructuras políticas, económicas, sociales y culturales. Así, durante el siglo XX, nos mostraron que era posible luchar contra sistemas dictatoriales y autoritarios en América Latina, Europa o Asia acabar con el sistema de discriminación existente en EE.UU. contra la población afroamericana, y, por supuesto, decir no a la guerra, al militarismo y al armamentismo. Más tarde, comienzos del siglo XXI, asistimos a las revoluciones de colores demandando regímenes democráticos, que poco después dejaron paso a las llamadas primaveras árabes y a los movimientos de ciudadanos indignados, a cuyos efectos estamos aún expuestos. Estos son solo algunos ejemplos de las enormes posibilidades transformadoras del ejercicio de la lucha no-violenta, una simple muestra de las variadas situaciones donde pueden actuar y de los resultados que pueden conseguir.

Los movimientos pacifistas han orientado esta capacidad transformadora de la no-violencia hacia la construcción de la paz en sociedades más justas y sostenibles. Estos son hoy en día movimientos protagonizados por ciudadanos en acción, que creen en el respeto de los derechos humanos de primera, segunda y tercera generación, y en los valores de la libertad, la igualdad, la solidaridad y la tolerancia. Un conjunto de ciudadanos, gente normal y corriente, que conforman la sociedad civil global solidaria que trata de hacer explícito el destino común de la humanidad y su compatibilidad con sentimientos locales de identidad, persiguiendo un globalismo de abajo hacia arriba, desde los movimientos de base y más allá de las elites y los tradicionales poderes políticos.

Es en este sustrato donde surgieron y evolucionaron las intervenciones internacionales no-violentas. Iniciativas desarrolladas para proteger a defensores de Derechos Humanos en México, a comunidades amenazadas por la violencia en Colombia o a pastores atacados por colonos en Palestina, por citar solamente algunos ejemplos. Unas intervenciones ciudadanas nacidas para actuar en el ámbito de la resolución de conflictos en el escenario internacional más allá de los dictados y de los intereses de los respectivos Estados y gobiernos de sus protagonistas. Unas herramientas creadas por la sociedad civil, desde el pacifismo, para promover la transformación de conflictos y la construcción de una paz positiva en los sentidos apuntados por John Paul Lederach (1995) y Johan Galtung (1969).

En este artículo realizaremos una breve aproximación al fenómeno de las intervenciones internacionales no-violentas. Primero analizaremos sus raíces y estudiaremos su evolución hasta llegar al panorama actual en el que se encuentran. Después repasaremos la amplia gama de estrategias y tácticas que estas actuaciones tienen a su disposición para alcanzar sus objetivos. Finalmente presentaremos algunas reflexiones en torno a las potencialidades que este fenómeno encierra y a su futuro.

2 La materialización de un sueño: breve aproximación histórica a las intervenciones internacionales no-violentas

Las intervenciones internacionales no-violentas son un fenómeno protagonizado por civiles que, independientemente de su lugar de origen, se organizan de manera transnacional para transformar conflictos con altos niveles de violencia que acontecen en diversas partes del mundo afectando a organizaciones y grupos vulnerables.

168 Son actuaciones desarrolladas para contribuir a la construcción de una paz duradera y sostenible mediante la utilización de estrategias de acción no-violenta. Este fenómeno, que cuenta con una prolongada y silenciosa trayectoria en el tiempo, ha tenido una creciente popularización en las últimas décadas debido al significativo aumento del número y del tamaño de las iniciativas que se han puesto en marcha para desarrollar diferentes actividades en el campo de la gestión de conflictos en el escenario internacional.

El origen de este tipo de intervenciones podemos situarlo a comienzos del siglo XX, cuando William James presenta una propuesta para utilizar alternativas civiles no-violentas para la gestión de conflictos existentes entre estados. Para ello, y tras constatar las consecuencias tan negativas que la guerra y el militarismo tenían para la sociedad, James promovió el desarrollo de un servicio civil de paz como sustituto de ambos (James, 1906), en un momento en el que la sociedad internacional contemplaba como se cernía sobre ella la primera guerra mundial y muchos países se preparaban para la guerra. Tal y como proclamaba el propio James, esta pretendida construcción de una alternativa moral a la guerra se convirtió en una aspiración recurrente para el movimiento pacifista a lo largo del siglo XX

Un poco después, el propio Gandhi dio continuidad a esta idea de crear un ejército de paz equivalente al servicio militar tradicional a través de sus propuestas para la creación de un Shanti Sena (Cortright, 2008: 310). Tal y como describe el profesor Thomas Weber, el trabajo de este ejército de paz imaginado por Gandhi e implementado por sus discípulos, comprendía actividades que podían considerarse como prevención de la violencia, *peacekeeping*, *peacemaking* y *peacebuilding* (Weber, 1996). Pero, más allá de dichas formulaciones, las campañas no-violentas de Gandhi en Sudáfrica y, sobre todo, en la India, mostraron la capacidad que tenían dichas campañas para alcanzar objetivos políticos en conflictos asimétricos con un notable diferencial de poder entre las partes implicadas en los mismos. La no-violencia podía ser una herramienta poderosa para el movimiento pacifista.

Los intentos por organizar intervenciones internacionales no-violentas que frenasen la utilización de los ejércitos y de la guerra para resolver las disputas entre los estados continuaron después de la Primera Guerra Mundial, durante el periodo de entreguerras. De modo que ante la manifiesta incapacidad de la Sociedad de Naciones para reducir las tensiones de forma pacífica y el aumento

de la conflictividad en el ámbito internacional, desde Gran Bretaña se produjeron dos importantes iniciativas para crear unos ejércitos de paz de la mano de Maude Royden (1932) y Harry Brinton (1934) (Keyes, 1978: 3-4). La idea de Royden consistía en la creación de un ejército de paz compuesto por individuos desarmados para interponerse entre los combatientes en enfrentamientos militares y su intención inmediata era poner freno a la guerra entre Japón y China que estalló en 1931. Por su parte, Henry Brinton, publicó un libro titulado *The Peace Army* para intentar analizar los probables resultados de una intervención internacional no-violenta que se interpusiese entre ejércitos en guerra (Checa Hidalgo, 2012). Estas propuestas, aunque no llegaron a tomar forma finalmente, lo que sí que consiguieron fue comenzar a nutrir intelectualmente al movimiento pacifista británico con la idea de desarrollar mecanismos de intervención no-violentos para prevenir o acabar con las guerras.

La segunda guerra mundial hizo que parte del movimiento pacifista cuestionase la utilización de la metodología gandhiana de manera efectiva en todos los escenarios, dado que, por ejemplo, el comportamiento exhibido por la Alemania de Hitler no era el mismo que el de Gran Bretaña en la India. Por ello, se sustituyó la idea de llevar a cabo intervenciones a gran escala de ejércitos pacíficos por intervenciones no-violentas realizadas a menor escala utilizando el marco legal creado por la nueva configuración del sistema internacional tras la guerra. No obstante, continuaron existiendo propuestas de intervención a gran escala que trataban de integrarse en el marco legal creado por la nueva configuración del sistema internacional de posguerra. Así, este tipo de proyectos se trataron de vincular al sistema de Naciones Unidas, la institución llamada a ser la encargada de la gestión pacífica de los conflictos en el mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial (Keyes, 1978; Weber, 1993). A pesar de dichos esfuerzos, estas ideas alternativas no calaron en el seno de la ONU y fueron desechadas en favor de formas más convencionales de gestionar los conflictos, como el despliegue de tropas bajo su bandera y el desarrollo del concepto de misiones de *peacekeeping* de Naciones Unidas.

Sin embargo, tal y como ya hemos comentado, tras la segunda guerra mundial empezaron a diseñarse y a implementarse a menor escala nuevas propuestas de intervenciones internacionales no-violentas para la transformación de conflictos. Estas intervenciones, cuyos resultados hasta comienzos de los años 80 fueron muy desiguales, se configuraron como organizaciones más o más o menos

perdurables en el tiempo pero con un enfoque de trabajo a largo plazo, o tomaron la forma de movimientos espontáneos o proyectos concretos con un enfoque más a corto plazo. El estallido de 170 varias guerras en América Central provocó que las intervenciones ciudadanas evolucionasen desde inicios de los años 80. Así, ante la expansión de los conflictos violentos y la política de contención del comunismo y de contrainsurgencia desarrollada en la zona por EEUU en el marco aún de la Guerra Fría, el movimiento pacifista trasladó su foco de atención a ese área geográfica y, partiendo de la experiencia que ya se había acumulado en materia de intervenciones internacionales no-violentas, comenzaron su andadura una serie de organizaciones de base cuyo objetivo era trabajar por la transformación de los conflictos sobre los que actuaban, mediante el despliegue de equipos de paz sobre el terreno. Así nacieron *Peace Brigades International* (1981-), *Witness for Peace* (1981-), *Christian Peacemaker Teams* (1986-) y *Pastors for Peace* (1988-), entidades que posteriormente trasladarían su experiencia a otros escenarios internacionales donde han continuado desarrollando sus actividades. De manera, estas organizaciones sirvieron como germen para la materialización de esa vieja aspiración del movimiento pacifista que abogaba por la viabilidad de la puesta en marcha de un servicio civil no-violento de carácter internacional para la intervención en conflictos (Checa Hidalgo, 2012: 29).

Esa nueva fase de desarrollo de las intervenciones internacionales no-violentas tuvo su continuidad tras el fin de la guerra fría gracias a los cambios acontecidos en la sociedad internacional, a la experiencia acumulada por las organizaciones que las practicaban y al efecto multiplicador que generaban los resultados positivos de su trabajo. Todo ello hizo que el número y el volumen de estas iniciativas creciese y el fenómeno se fue expandiendo. Los conflictos en Europa del Este durante los años 90 les otorgaron diferentes escenarios para su actuación y fueron el desencadenante de que, debido a una mayor movilización del movimiento pacifista internacional, naciesen nuevos grupos y organizaciones que desarrollaban estrategias no-violentas para la transformación de conflictos. Además de en Europa del Este, a partir de los 90 se han producido intervenciones internacionales no-violentas en Oriente Medio y América Latina y, en menor medida, también han sido objeto de este tipo de intervenciones conflictos tanto en Oceanía como en Asia⁶⁵.

⁶⁵ Para completar este breve repaso histórico a las intervenciones internacio-

El detallado estudio de las iniciativas que han ideado y puesto en marcha intervenciones internacionales no-violentas claramente muestra el auge de este fenómeno en las últimas décadas. Esto puede explicarse principalmente por la existencia de dos factores que han potenciado que, por un lado, sectores cada vez más amplios de la comunidad internacional apuesten por la transformación de conflictos mediante la utilización de menores niveles de violencia y, por otro lado, que la sociedad civil haya mostrado un mayor protagonismo y participación en estos procesos.

El primero de los factores que han potenciado la expansión de estas intervenciones no-violentas es el conjunto de transformaciones que la sociedad internacional ha experimentado y que han facilitado su mayor disposición a la utilización de herramientas más pacíficas para la gestión de los conflictos. Entre dichas transformaciones podemos mencionar los cambios en torno al concepto de seguridad internacional como algo fundamental. Desde los años 80 se ha avanzado en la sustitución del tradicional concepto de seguridad, entendido como algo exclusivamente militar, por una nueva concepción multidimensional de la seguridad. Este proceso, que ha estado vinculado a la constatación de cambios en la naturaleza de las disputas que afectan a la comunidad internacional, ha desafiado el tradicional modo de gestión de conflictos y ha hecho necesario encontrar enfoques más amplios para abordar los conflictos internacionales y las amenazas a la seguridad.

Por esta razón la comunidad internacional ha comenzado a apostar por la práctica de la prevención de la violencia, el enfoque de la seguridad humana, el desarrollo de misiones de paz con un mayor énfasis en las actividades de construcción de paz y en la transformación de conflictos, así como por el mayor protagonismo otorgado a los civiles en estas misiones. A todo ello hay que sumar el desarrollo del principio de la responsabilidad de proteger, que ha alentado y otorgado legitimidad a las intervenciones internacionales que se producen desde la sociedad civil al contribuir a la reformulación del concepto de soberanía (Checa Hidalgo y Ghica, 2007: 205-245). Además dada la mayor integración del mundo gracias a los avances de los medios de transporte y de las tecnologías de comunicación, el número de actores que son capaces de intervenir

nales no-violentas acontecidas desde mediados del siglo XX y conocer el desarrollo y los resultados que han obtenido, pueden consultarse los trabajos de los profesores Moser-Puangsuwan (2000), Schirch (2006), Weber (1996) y el estudio de viabilidad de *Nonviolent Peaceforce* (Schweitzer et ali. 2001).

más allá de las fronteras nacionales continúa creciendo.

172 El segundo factor que ha facilitado el auge de estas intervenciones ha sido la materialización de una conciencia colectiva creada a partir del trabajo del movimiento pacifista a lo largo del siglo XX, cuyo sustrato de experiencias está propiciando, como ha señalado el profesor López Martínez, el surgimiento de nuevas iniciativas alternativas a los tradicionales modos de gestión de conflictos (López Martínez, 2000 y 2008) y, añadiría yo, la expansión de las intervenciones internacionales que no recurren a la violencia para la transformación de los mismos. Y es que a partir de su tradicional oposición a la guerra y a los diferentes tipos de violencia, a lo largo del siglo XX el movimiento pacifista ha facilitado la creación de distintas propuestas no-violentas para propiciar la transformación política y social en cuatro áreas: la emancipación colonial, la pugna contra regímenes dictatoriales y totalitarios, la expansión de los derechos y libertades democráticas y la adopción de nuevos paradigmas y políticas alternativas a las dominantes (López Martínez 2001 y 2008).

Estos hechos, tanto los cambios acontecidos en la sociedad internacional como el sustrato generado por el movimiento pacifista a lo largo de los años, han potenciado la materialización del fenómeno de las intervenciones internacionales ciudadanas no-violentas y el aumento de su protagonismo en el campo de la gestión de conflictos, mediante la expansión de las actividades de las organizaciones que venían trabajando en este área anteriormente a la década de los 90 del siglo XX, la multiplicación de nuevas iniciativas y el perfeccionamiento de sus metodologías de actuación.

3 Herramientas para ciudadanos en acción

Las intervenciones internacionales no-violentas dirigidas a contribuir a la transformación de conflictos y a la construcción de paz cuentan con una amplia variedad de actuaciones, de tácticas y de estrategias para conseguir llevar a cabo los objetivos que cada una se proponga, fruto de esa prolongada experiencia en el tiempo y de los esfuerzos y la creatividad de los miles de activistas que las han llevado a cabo. Para identificar cuáles son las herramientas no-violentas que utilizan estas terceras partes externas que intervienen en un conflicto para prevenir la violencia y facilitar el cambio social, especialmente de aquellas iniciativas que requieren la presencia de personal sobre el área donde se desarrolla el conflicto, podemos recurrir a la clasificación de estrategias de paz que utiliza Naciones Unidas para la gestión de conflictos. En 1992, el Secreta-

rio General de Naciones Unidas, Boutros Boutros Ghali, a través de su *Agenda para la Paz*, ordenó el trabajo que la organización realizaba en el campo del mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales en cuatro grandes estrategias: prevención de la violencia, *peacekeeping*, *peacemaking* y *peacebuilding* (Boutros Ghali, 1992; López Martínez, 2008). Esta misma clasificación es también válida para ordenar las herramientas utilizadas por estas intervenciones ciudadanas y presentarlas como complementarias o alternativas a las actividades tradicionalmente realizadas por soldados, diplomáticos y políticos en estos ámbitos.

3.1 Herramientas para la prevención de la violencia

Los objetivos comunes a todas las actividades que se incluyen en esta estrategia son la prevención de toda escalada violenta de un conflicto en el momento más temprano posible y la reducción de los niveles existentes de violencia si esta ya se ha producido (Wallensteen y Möller, 2003). En este caso, las intervenciones internacionales no-violentas participan en las distintas etapas de la prevención de conflictos, tanto en su fase inicial, anterior a la escalada violenta, como en el momento posterior a la violencia, cuando la situación es frágil y la construcción de la paz está en marcha pero aún no se ha consolidado.

Las acciones de estas intervenciones ciudadanas comprenden tanto el análisis de los conflictos, con el estudio de sus causas, de las partes implicadas en el mismo y de su evolución histórica, como actuaciones de alerta temprana que puedan servir para anticiparse a la escalada violenta de los conflictos, mediante la elaboración de indicadores, el establecimiento de redes para recopilar y distribuir información, y el envío de misiones para la observación o para la investigación y la recogida de datos. Junto a estas acciones, las intervenciones internacionales no-violentas también desarrollan, tanto de forma independiente como en combinación con algunas de las actividades mencionadas, presencia física preventiva para disuadir acciones de violencia directa, ya sea mediante el acompañamiento, la interposición entre partes en conflictos o la creación de espacios de amortiguación entre ellas (Schirch, 2006: 31).

El mantenimiento del diálogo y la creación de confianza entre las partes, para evitar el aumento de la tensión y para reducirla, son también importantes para la prevención de la violencia. Por esta razón, las intervenciones ciudadanas han realizado múltiples actividades en este sentido a lo largo de su desarrollo, lo que ha origi-

nado el surgimiento de conceptos como diplomacia no oficial, paralela o ciudadana, diplomacia sobre el terreno o diplomacia civil no-violenta (Ruiz Jiménez, 2004; López Martínez, 2004: 309-310).

174 Estos son conceptos que vienen a definir una serie de herramientas puestas en marcha desde la sociedad civil para la prevención de la violencia. Aquí se incluyen actuaciones como los buenos oficios, la mediación, el arbitraje o la realización de talleres para la resolución de problemas. Todo ello con la idea de mantener el diálogo entre las partes y favorecer las negociaciones para la resolución del conflicto. Junto a estas, dichos conceptos también comprenden la realización de acciones para la creación y el fomento de la confianza entre las partes en conflicto. Medidas tales como el establecimiento de lugares de encuentro seguro, “líneas calientes” para el mantenimiento de una comunicación fluida o programas compartidos en los medios de comunicación.

Además, existen otras formas de disminuir la predisposición de las partes hacia el ejercicio de la violencia y facilitar de este modo la reconstrucción de las sociedades afectadas por ella, como por ejemplo la distribución de ayuda humanitaria o económica que pueden hacer las intervenciones ciudadanas. Estas intervenciones también cuentan con actuaciones para la formación en técnicas de resolución no-violenta, para la creación de instituciones para el desarrollo del estado de derecho y el arreglo pacífico de disputas, o con herramientas para la asistencia técnica a procesos democráticos que reduzcan la probabilidad de violencia en sociedades divididas.

3.2 Herramientas para la reducción de la violencia (*Peacekeeping*)

El objetivo de las herramientas incluidas en esta sección es la interrupción de la violencia existente en un conflicto dado y la prevención de posteriores ejercicios de la misma. Para ello se recurre a la intervención en el conflicto de terceras partes que se ocupen de la separación y el control de los actores implicados en el conflicto. Esta estrategia puede ser utilizada en diversas fases del conflicto, ya que sirve tanto para prevenir como para poner fin a la violencia existente en un conflicto, fomenta la confianza entre las partes enfrentadas y ayuda a garantizar la protección de poblaciones o individuos vulnerables (Burgess y Burgess, 1997).

Esta área de trabajo, especialmente cuando es designada como *peacekeeping*, fue tradicionalmente concebida como algo que debía de tener un carácter eminentemente militar. Con el paso del tiempo, sin embargo, se ha demostrado la existencia de muchos

métodos que pueden ser usados para disuadir o frenar la violencia directa, y solo los más extremos implican la necesidad de utilizar algún tipo de fuerza militar. A continuación se presentan un conjunto de herramientas que pueden realizar las intervenciones ciudadanas para reducir la violencia en un conflicto, previniéndola, creando áreas seguras y manteniendo abiertos espacios políticos para facilitar la transformación de los conflictos.

El elemento básico de esta estrategia es la necesidad del trabajo realizado por una parte externa al conflicto. Esta intervención puede utilizar diferentes herramientas para sus propósitos. Así, la primera de ellas es la interposición física entre las partes enfrentadas en un conflicto violento con la intención de crear un espacio físico entre ellas que las separe y dificulte el empleo de la violencia directa para agredirse. Sin embargo, esta herramienta tiene una importante limitación, como advierte Lisa Schirch, ya que la interposición puede resultar inapropiada o imposible de realizar cuando la violencia es ejercida de forma unilateral por una de las partes presentes en el conflicto (Schirch, 2006: 34).

Una segunda herramienta para la reducción de la violencia es la presencia física como medio de protección. La presencia puede ser protectora al tener un poderoso efecto disuasivo sobre la voluntad de la gente para implicarse en actos de violencia, ya que mucha gente no se implicará en esas actividades si saben que hay alguien observándoles debido a que ese testimonio elevara el coste de la acción. Esta actividad disuasiva y protectora es ejercida y realizada por muchas organizaciones que trabajan en zonas de conflicto aunque su mandato no recoja de manera específica su labor para la protección de civiles (Mahony, 2004).

Otra actuación que se puede englobar en la estrategia de *peace-keeping* es la utilización de observadores internacionales. El trabajo de estos observadores no se limita a la mera presencia física sobre el terreno, sino que implica la vigilancia activa, la recogida de datos, la elaboración de informes y la diseminación de la información sobre lo que está ocurriendo. Los observadores son utilizados en situaciones muy diferentes, como por ejemplo para la supervisión de acuerdos de alto el fuego, fronteras, movimientos de tropas, derechos humanos o elecciones, y ayudan a modular la actuación de los actores locales en un conflicto. Su trabajo de supervisión del cumplimiento de las normas y su capacidad para dar testimonio de las violaciones que se produzcan, ejerce un efecto disuasivo sobre el ejercicio de acciones violentas directas (Eguren, 2000).

176 El acompañamiento es otra herramienta para intervenir y disuadir o detener la violencia. Esta actuación va más allá de la presencia y de la observación ya que implica identificar posibles objetivos de ataques violentos y comprometerse en su protección de forma activa, permaneciendo a su lado, compartiendo en muchos casos su sufrimiento y proporcionando testimonio (Mahony y Eguren, 1996: 18). Con su trabajo, los acompañantes limitan las acciones que los agresores pueden llevar a cabo dentro de lo que consideran como “costes aceptables”. De esta manera, ejercen una protección que puede extenderse sobre individuos que son objeto de amenaza como defensores de derechos humanos, líderes indígenas o sindicalistas, o puede ejercerse sobre grupos vulnerables como poblaciones de retornados o comunidades amenazadas.

Existen también otras acciones de *peacekeeping* que se dirigen a la creación de espacios seguros para contener la expansión de la violencia. Una de estas herramientas es la creación de zonas de amortiguación entre las partes en conflicto, áreas desmilitarizadas que sirven para separar a grupos opuestos, evitando que exista contacto físico entre ellos. En este espacio neutral pueden operar ciertas reglas para crear confianza entre las partes con la intención de prevenir una escalada del conflicto (Smith, 2003). Cuando la intención no es tanto separar a las partes en conflicto como impedir que la violencia afecte a espacios concretos, como regiones o ciudades, y a la población que los habita, podemos hablar de zonas de paz. Su intención es delimitar claramente un espacio donde se garantice la seguridad de la población civil o donde se puedan desarrollar negociaciones sin miedo a las acciones de los actores armados. Estas son áreas donde se trata de limitar la libertad de acción de los actores implicados en un conflicto armado, cuyo comportamiento puede ser supervisado o no por observadores internacionales (López Martínez y Jiménez Bautista, 2004: 1190).

A pesar de que la estrategia de reducción de la violencia se centra en la separación de las partes en conflicto, podemos incluir aquí algunas herramientas que contemplan justamente lo contrario, el acercamiento entre ellas, con la misma intención. Así encontramos la puesta en práctica de medidas para la creación de confianza y la facilitación de las comunicaciones entre las partes (Schirch, 2006: 39). Estas herramientas requieren la presencia de una parte externa que proporcione información en la que puedan confiar los actores envueltos en el conflicto, que conduzca la mediación y las negociaciones entre ellos, que mantenga abiertos canales de comunicación entre las partes y que pueda supervisar el cumplimiento

de los acuerdos alcanzados. Con esas actuaciones las intervenciones internacionales no-violentas son capaces de contribuir a la reducción de la violencia.

3.3 Herramientas para el establecimiento de acuerdos pacíficos (Peacemaking)

Esta estrategia agrupa bajo el concepto de *peacemaking* todas aquellas herramientas orientadas a la búsqueda de una solución negociada, un acuerdo, que ponga fin a una disputa violenta entre personas, grupos o naciones (Burgess y Burgess, 1997: 236–237). Es una estrategia asociativa que trata de reunir a las partes enfrentadas para implicarlas en un diálogo activo que posibilite no solamente el fin de la violencia directa sino también las causas que la sostienen. Tradicionalmente, este trabajo ha pertenecido a la esfera político-diplomática y, por ello, los negociadores y mediadores eran diplomáticos u otras figuras públicas con la autoridad suficiente para inspirar respeto a los actores implicados en un conflicto. Sin embargo, siempre ha existido un lado no oficial en este trabajo, en el que prestigiosos individuos y organizaciones de la sociedad civil se han implicado en procesos de *peacemaking*. Así, en la actualidad los intentos de *peacemaking* y de resolución de conflictos implican a diferentes tipos de agentes (organizaciones internacionales, estados, ONGs, individuos), se dirige a diferentes grupos (líderes de las partes, élites, gente corriente), y varían en la forma, en la duración y en el propósito (Ramsbotham et al., 2005: 168).

Las intervenciones internacionales no-violentas utilizan estas herramientas para apoyar los diálogos entre las partes en conflicto y están orientadas tanto hacia los procesos de resolución de conflictos como a los de reconciliación entre las comunidades enfrentadas. Los trabajos de Fisher y de Wallis y Junge nos van a servir para hacer un repaso de las actividades más utilizadas por las intervenciones ciudadanas en este área (Fisher, 2001: 10–11; Wallis y Junge, 2002: 10-13).

En primer lugar, podemos mencionar la conciliación o los buenos oficios como una de las herramientas que pueden ser catalogadas dentro de la categoría de actividades de *peacemaking*. Esta actuación es desarrollada por agentes externos en los que las partes en conflicto confían, y que les proporcionan vías de comunicación para entablar contacto, rebajar la tensión y comenzar las negociaciones. En los momentos iniciales del proceso de resolución del

178 — conflicto, estas intervenciones ciudadanas pueden contribuir a la apertura de oportunidades para el diálogo, reuniéndose con las distintas partes y contribuyendo al establecimiento de las posibilidades y opciones para negociar. Estas partes externas también pueden realizar misiones de indagación para investigar e informar de forma objetiva, evitando la extensión de rumores o de desinformaciones que puedan deteriorar la situación, o verificando la información en los casos en que es disputada entre las partes en conflicto. Junto a ello, la asesoría y la formación en gestión no-violenta de conflictos proporcionan herramientas a las partes implicadas en el conflicto para la resolución creativa de sus problemas, mediante comunicación y análisis, haciendo uso de habilidades en relaciones humanas y de la comprensión socio-científica de las causas y de las dinámicas del conflicto.

Las intervenciones internacionales no-violentas también pueden utilizar acciones dirigidas a la mediación entre las partes en conflicto. Estos mediadores pueden ayudar a las partes a alcanzar el objetivo de un acuerdo negociado entre ellas, mediante el uso de la razón, la persuasión, el control de la información y la sugerencia de alternativas. Además, las intervenciones ciudadanas llevan a cabo acciones de observación y de este modo pueden supervisar el comportamiento de los actores implicados en el proceso de negociación y pueden contribuir a la verificación del cumplimiento de los acuerdos alcanzados. También pueden encargarse de la observación de la evolución del conflicto, analizando el discurso y los mensajes de los medios de comunicación y de los líderes políticos, alertando de situaciones que puedan conducir a una nueva escalada de la violencia.

Finalmente, las intervenciones ciudadanas utilizan otras herramientas en el en el área de *peacemaking* para incidir en los procesos de reconciliación fomentando las actividades que atraviesan las divisiones y las líneas que separan a las partes en conflicto. Es un trabajo que tiene dos perspectivas: la actuación directa sobre los afectados, mediante el desarrollo de talleres y programas; y la formación de las organizaciones locales para la construcción de capacidades locales, de modo que sean los activistas de las propias comunidades los que puedan desarrollar y sostener el proceso. Así, las intervenciones se pueden dirigir a la mejora de las relaciones comunitarias mediante programas de integración a través del deporte, de actividades culturales, de proyectos escolares o del empleo, que posibiliten a las diferentes comunidades a interactuar y cambiar sus respectivas percepciones. También trabajan en el área

de la reducción de los prejuicios existentes hacia el otro y en el empoderamiento de grupos vulnerables como jóvenes o mujeres y minorías religiosas o étnicas. Además, estas intervenciones también realizan acciones en el campo de la ayuda psicosocial post trauma, ayudando a la gente a superar el dolor y el sufrimiento causado por la violencia, mediante terapia de grupo y consejo psicológico, con la intención de dar pasos hacia la sanación y el perdón, abandonando la psicología de la guerra y el odio.

3.4 Herramientas para la construcción de la paz y la transformación de los conflictos (*Peacebuilding*)

El propósito de las herramientas que podemos incluir bajo este epígrafe tienen por objeto conseguir una paz duradera mediante el restablecimiento o el normal desarrollo de relaciones pacíficas entre la gente, sus organizaciones y sus sociedades (Burgess y Burgess, 1997: 232–233). La construcción de una paz duradera implica cambios a largo plazo que conviertan los elementos violentos de un sistema en un sistema basado en la paz positiva. Es un proceso que se enfoca hacia la transformación de las actitudes y estructuras socioeconómicas negativas intentando superar las causas de los conflictos mediante el fortalecimiento de todos aquellos elementos que sean capaces de reconciliar a las partes en conflicto, modificando las diferentes dimensiones del mismo.

Bajo el concepto de *peacebuilding* se pueden integrar los tipos tradicionales de diplomacia (*Track I, II y III*) y las distintas estrategias para la gestión de conflictos (arreglo, resolución y transformación de conflictos) (Checa Hidalgo y Ghica, 2007). La construcción de la paz supone (1) el arreglo pacífico de disputas, donde actúan la diplomacia y los actores de nivel I; (2) la resolución de conflictos, que implica el trabajo de la diplomacia y de los actores de nivel I y II; y (3) la transformación de conflictos, donde participan la diplomacia y los actores de nivel III. Estas relaciones entre estrategias y cada una de las diplomacias pueden ser conceptualizadas verticalmente, donde cualquier modificación puede también producir cambios en las otras (Lederach, 1997). Sin embargo, la correspondencia entre niveles de diplomacia y estrategias de gestión de conflictos no siempre es tan exclusiva, por lo que el concepto de diplomacia multinivel ha ido ganando apoyo tanto en los círculos académicos como en los de decisión política (Diamond y Mc Donald, 1996).

Debemos destacar que es en este ámbito de la gestión de conflic-

tos donde las intervenciones internacionales no-violentas han tenido tradicionalmente mayores oportunidades debido a la amplitud de la tarea que supone la construcción de paz, y del gran número de actores y estrategias que pueden participar en ella. Sus acciones se pueden ordenar de acuerdo con las causas de los conflictos que pretenden afectar. Así encontramos cinco áreas donde estas intervenciones trabajan para la construcción de paz: la económica, la política, la social, la cultural y la de seguridad (Wallis y Junge, 2002: 13-18).

En este sentido, las partes externas pueden contribuir a la corrección de los desequilibrios económicos visibles entre diferentes grupos sociales mediante programas de construcción, reconstrucción y rehabilitación que se dirijan a la satisfacción de las necesidades humanas básicas. Si esta intervención se produce después de un conflicto armado, pueden participar en proyectos de suministro de ayuda de emergencia y de reconstrucción de infraestructuras, así como en la atención a los refugiados. Además, pueden colaborar en la puesta en marcha de proyectos para contribuir al desarrollo sostenible de las sociedades en las que actúan.

Las intervenciones ciudadanas también tienen herramientas para abordar el área política. Pueden proporcionar asesoría y formación en el campo de la administración civil y de la justicia, así como trabajar en la observación del funcionamiento de ambos. Otras actuaciones se centran en la promoción del buen gobierno y en la organización y supervisión de elecciones. En el caso de los derechos humanos, su trabajo abarca desde la observación, la investigación y la información hasta la promoción de una conciencia pública sobre ellos.

El desarrollo de una sociedad civil activa y organizada es otra área de trabajo para estas intervenciones. Para ello apoyan la construcción de capacidades que empoderen a los grupos y a los individuos que trabajan por cambio social con medios pacíficos, el desarrollo de medios comunicación independientes y el desarrollo comunitario. Junto a estas actividades, la promoción de una Cultura de Paz y la formación en la gestión no-violenta de los conflictos son campos donde las intervenciones internacionales no-violentas están trabajando intensamente.

Finalmente, la seguridad es también un área de trabajo a la que pueden contribuir las intervenciones ciudadanas. En un contexto con altos niveles de violencia o después de haberlo sufrido, las partes externas pueden contribuir a su mejora, en primer lugar,

mediante la protección de la población civil de la amenaza directa de la violencia. Además, pueden participar en la reforma de las fuerzas de seguridad para convertirlas en representativas, imparciales y libres de interferencias políticas, y colaboran en programas de desminado y en programas de desarme, desmovilización y reintegración.

4 Conclusiones

Las intervenciones ciudadanas se están posicionando como un instrumento útil para que la sociedad civil pueda actuar en el escenario internacional en la gestión de conflictos. Estas intervenciones internacionales no-violentas han dado origen a un fenómeno que ya cuenta con una relativamente larga trayectoria histórica de carácter ascendente, al convertirse en un recurso cada vez más utilizado y aceptado por la sociedad internacional, dada su contrastada potencialidad para contribuir a la prevención de la violencia, a la transformación de conflictos y a la construcción de paz.

El aumento del número de intervenciones ciudadanas en los últimos años ha evidenciando que su trabajo para la construcción de un mundo más pacífico se está expandiendo, profesionalizando y adquiriendo más recursos para implicarse en procesos de transformación de conflictos a largo plazo. Es cierto que por cada uno de los esfuerzos realizados fueron muchas otras las propuestas que nunca llegaron a desplazar a voluntarios sobre el terreno y murieron en alguna fase de su crecimiento. Sin embargo, y vistas de manera conjunta, tanto las iniciativas puestas en marcha como las que no han traspasado el campo de las ideas, todas ellas representan un intento significativo para la prevención de la violencia y la transformación de los conflictos armados, suponiendo en última instancia la materialización de aquella alternativa moral a la guerra defendida por William James, y contribuyendo significativamente a la expansión del movimiento pacifista.

Y es que gracias a todas esas herramientas que tienen a su disposición, las intervenciones internacionales no-violentas para la transformación de conflictos se están posicionando como un mecanismo alternativo a los medios militares y al uso de la fuerza para la intervención en situaciones de conflicto con altos niveles de violencia. Buena muestra de ello es que las organizaciones que desarrollan estas intervenciones civiles, no-violentas, transnacionales, defensoras de la justicia y constructoras de paz, pueden participar con una notable eficacia de las diferentes estrategias utilizadas por el sistema Naciones Unidas para la gestión de los conflictos, ya sea

en la prevención de la violencia, en *peacekeeping*, en *peacemaking* o en *peacebuilding*, cumpliendo con las mismas tareas que otros actores pueden realizar. Dado que su trabajo está siendo cada vez más reconocido por la comunidad internacional, el futuro de las intervenciones ciudadanas es muy prometedor.

BIBLIOGRAFÍA

- BOUTROS-GHALI, Boutros (1992) *An Agenda for Peace: Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peace-keeping. Report of the Secretary-General Pursuant to the Statement Adopted by the Summit Meeting of the Security Council on 31 January 1992*, New York, Naciones Unidas.
- BURGESS, Heidi, BURGESS, Guy M. (1997) *Encyclopedia of conflict resolution*, Santa Barbara, ABC-CLIO.
- CORTRIGHT, David (2008) *Peace. A history of movements and ideas*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CHECA HIDALGO, Diego (2012) "Orígenes y desarrollo de las intervenciones internacionales no-violentas para la transformación de conflictos", *Historia Actual Online*, Cádiz, Universidad de Cádiz, Nº 28, 21-35.
- CHECA HIDALGO, Diego, GHICA, Luciana A. (2007) "Gestionarea crizelor si a conflictelor internationale", *Política de Securitate Nationala*, Luciana A. Chica, Marian Zulean, Bucarest, Polirom, 205-245.
- DIAMOND, Louise, JOHN W. McDONALD, John W. (1996) *Multi-Track diplomacy: A systems approach to peace*, West Hartford, Kumarian Pressd.
- EGUREN, Enrique (2000) "Los observadores internacionales como medio de intervención en conflictos: análisis y perspectivas", *Revista de Conflictología*, Nº 1. <http://www.peacebrigades.org/typo3/articles/observadoresinternacionales0004.rtf> (acceso 15-1-2006).
- FISHER, Ron (2001) "Methods of Third Party Intervention", en David Bloomfield, *Berghof handbook for conflict transformation*, Martina Fischer, Beatrix Schmelzle (edición), Berghof Research Center for Constructive Conflict Management. <http://www.berghof-handbook.net> (acceso 1-III-2013).
- GALTUNG, Johan (1969) "Violence, peace and peace research", *Journal of Peace Research*, Vol. 6, Nº 3, 167-192.
- JAMES, Williams (1906) "The Moral Equivalent of War", *McClure's Magazine*, agosto, 463-468. <http://www.constitution.org/wj/meow.htm> (acceso 1-III-2013).
- KEYES, Gene (1978) "Peacekeeping by unarmed buffer forces: precedents and proposals", *Peace and Change: A Journal of*

LEDERACH, John Paul (1997) *Building Peace: Sustainable Reconciliation In Divided Societies*, Washington, United States Institute of Peace.

- (1995) *Preparing for peace: Conflict transformation across cultures*, New York, Syracuse University Press.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (edición) (2008) *Ciudadanos en pie de paz. La Sociedad Civil ante los conflictos internacionales: desafíos y respuestas*, Granada, Universidad de Granada.

- (2001), "La no-violencia como alternativa política", *La Paz Imperfecta*, Francisco A. Muñoz (edición), Granada, Universidad de Granada, 181-251.

- (2000), "La sociedad civil por la paz", *Historia de la Paz: Tiempos, espacios y actores*, Francisco A. Muñoz, Mario López Martínez, Granada, Editorial Universidad de Granada, 291-357.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario, JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2004) "Zonas neutrales", *Enciclopedia de la paz y los conflictos*, Mario López Martínez (edición), Granada, Editorial Universidad de Granada, Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía, 1190-1191.

MAHONY, Liam (2004) *Side by side. Protecting and encouraging threatened activists with unarmed international accompaniment*, Mineapolis, The Center for Victims of Torture/New Tactics in Human Rights Project.

MAHONY, Liam, EGUREN, Luis Enrique (1996) *International Accompaniment for the protection of human rights: Scenarios, objectives, and strategies*, Fairfax, Institute for Conflict Analysis and Resolution, George Mason University, (Working paper 11).

MOSER-PUANGSUWAN, Yeshua (2000) "From the peace army to Sipaz: A chronology of grassroots initiatives in unarmed peacekeeping", *Nonviolent intervention across borders. A recurrent vision*, Yeshua Moser-Puangsuwan, Thomas Weber (edición), Honolulu, Spark M. Matsunaga Institute for Peace, University of Hawaii, 341-356.

RAMSBOTHAM, Oliver, MIAL, Huge, WOODHOUSE, Tom (2005) *Contemporary conflict resolution*, Cambridge, Malden, Polity Press.

RUIZ JIMÉNEZ, José Ángel (2004) "Nuevas diplomacias por la paz y los derechos humanos: la diplomacia civil no-violenta", *Convergencia*, Nº 34, 81-112.

SCHIRCH, Lisa (2006) *Civilian Peacekeeping. Preventing violence and making space for democracy*, Uppsala, Life & Peace Institute.

- SCHWEITZER, Christine, HOWARD, Donna, JUNGE, Mareike, LEVINE, Corey, STIEREN, Carl, WALLIS, Tim (2001) *Nonviolent Peaceforce Feasibility Study*, Hamburgo, St. Paul, Nonviolent Peaceforce, <http://www.nonviolentpeaceforce.org/nonviolent-peaceforce-feasibility-study> (acceso 1-III-2013).
- SMITH, M. Shane (2003) "Buffer Zones", *Beyond Intractability*, Guy Burgess, Heidi Burgess (edición), Boulder, Conflict Research Consortium, University of Colorado (Posted: September 2003). http://www.beyondintractability.org/essay/buffer_zones (acceso 1-III-2013).
- WALLENSTEEN, Peter, MOLLER, Frida (2003) "Conflict prevention: methodology for knowing the unknown", Uppsala, *Uppsala Peace Research Papers*, Nº 7, Department of Peace and Conflict Research, Uppsala University.
- WALLIS, Tim, JUNGE, Mareike (2002) *Enhancing UK capacity for handling conflict: The rationale for a UK Civilian Peace Service*, London, Peaceworkers UK.
- WEBER, Thomas (1993) "From Maude Royden's Peace Army to the Gulf Peace Team: An assessment of unarmed interpositional peace forces", *Journal of Peace Research*, Vol. 30, Nº 1, 45-64.
- WEBER, Thomas (1996) *Gandhi's Peace Army: The Shanti Sena and Unarmed Peacekeeping*, New York, Syracuse University Press.

MONOGRAFÍA NO-VIOLENCIA

185

**Martha Esthela
Gómez Collado**
*Facultad de
Ciencias Políticas
y Sociales,
Universidad
Autónoma
del Estado
de México*
SNI I

*Palabras claves:
No-violencia,
cultura de paz,
pacifismo,
movimientos
sociales,
estudiantes
universitarios*
*Key Words: Non-
violence, culture
of peace,
pacifism,
college social
movements*

La no-violencia y los movimientos sociales. Percepción de los estudiantes de la UAEMex

NON-VIOLENCE AND SOCIAL
MOVEMENTS: PERCEPTION
OF STUDENTS UAEMex

ENVIADO 25-6-2013 REVISADO 19-11-2013
ACEPTADO 12-12-2013

RESUMEN El presente artículo tiene como objetivo conocer el significado de la no-violencia y su relación con los movimientos sociales como elementos de cambio social y transformadores que ayuden a construir una Cultura de Paz. La no-violencia busca fundamentalmente con-

seguir sociedades más pacíficas a fin de regular los conflictos a través de esta vía. Para tener una aproximación a estos conceptos se aplicó una encuesta a jóvenes universitarios de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México sobre su interés en participar en movimientos sociales para conocer su opinión al respecto.

ABSTRACT This article to determine the meaning of nonviolence and its relationship with social movements and social change elements and transformers to help build a Culture of Peace. Non-violence seeks essentially getting more peace societies to regulate conflicts through this pathway. For an approach to these concepts

were survey students of the Faculty of Political And Social Sciences of the Autonomus University of the State of Mexico on their participation in social movements to know your opinion.

1 Introducción

La no-violencia tiene características específicas porque es algo a lo cual se aspira y es susceptible de alcanzarse, hace conciencia a las personas de trabajar por un mundo mejor y perdurable, practica la desobediencia civil o el no cooperar con decisiones que se estime son injustas, tienen un grado de exigencia y compromiso que recupera el sentido de la búsqueda de la verdad. Pretende también, poner freno a todas las formas de violencia. Entonces, es un método de intervención de conflictos, de lucha, de humanización de la política, es un viaje de introspección personal, una cosmovisión del ser humano, es deslegitimar, denunciar y criticar la violencia, es el deber y acción por la justicia.

La no-violencia no consiste en la pasividad ante los problemas, sino en enfrentarse constantemente a ellos mediante métodos no-violentos, estos han existido desde el inicio de la humanidad, manifestándose a través del rechazo a la discriminación, las prácticas violentas, la desobediencia civil, la organización y movilización social con característica de ser voluntaria y solidaria, en el desarrollo de las virtudes personales y de las mejores y más profundas aspiraciones humanas.

Algunas otras manifestaciones no-violentas, por ejemplo, son las huelgas de hambre que se realizan para que las autoridades escuchen las demandas y peticiones del pueblo y consiste en negarse a ingerir alimentos hasta que aquello por lo que actuamos se cumpla; el boicot a un producto o a una empresa el cual consiste en negarse a consumir productos o servicios que una empresa ofrece por considerarlos caros, de mala calidad o que perjudican al medio ambiente; la manifestación pacífica, en ella las personas públicamente manifiestan estar en contra o favor de algo o alguien; el bloqueo que es la interposición física usando el cuerpo o medianes objetos para impedir que se realice alguna acción violenta y la no colaboración que es negarse a realizar cualquier acto que sea considerado violento.

El artículo también habla sobre la percepción que tienen los estudiantes de la Facultad por participar en movimientos sociales y esto se realizó a través de aplicarles una encuesta en donde pudimos comprobar la hipótesis planteada para realizar este producto de investigación, esta sostiene que aproximadamente el 20% los

jóvenes universitarios estarían dispuestos a participar en algún tipo de movimiento social a favor de promover un cambio significativo y luchando por intereses colectivos para expresar sus demandas y necesidades. Como veremos en el texto, existen diferentes tipos de movilizaciones sociales que persiguen objetivos y demandas concretas y diversas, y al momento de que han son atendidas esas demandas y logran sus expectativas, las movilizaciones sociales tienden a diluirse o a desaparecer.

2 La no-violencia y la cultura de paz

Podemos afirmar que la no-violencia es una metodología activa que requiere gente que trabaje a favor de construir una cultura de paz. Algunos autores sostienen que es mucho más que una práctica, estrategia, forma de actuación o ideología política que no emplea métodos violentos para expresar sus demandas, intereses o intenciones de cambio. Es un método de protesta pacífico, se trata de una opción cultural y alternativa civilizatoria que pretende humanizar a la humanidad, que lucha por la vida en todas sus manifestaciones posibles para reducir el sufrimiento humano, el daño y el dolor entre los seres humanos.

También, la no-violencia es una metodología, doctrina ético-política, es la manera de construir la paz que está orientada hacia una filosofía coherente que busca el amor al conocimiento, a la experimentación y a la vida. Esta teoría está inspirada en Mohandas Gandhi (abogado, pensador y político hindú), Martín Luther King (estadounidense que desarrolló el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos), Henry David Thoreau (escribió el famoso ensayo sobre la desobediencia civil) y León Tolstoi (novelista ruso que destacan sus obras de la Guerra y la paz y Anna Karénina) todos ellos conocidos por sus mensajes de paz, en su ámbito de actuación aportando actos que resaltan una acción pacifista. Bajo esta perspectiva, Mario López (2004a: 793) define a la no-violencia como:

- 1 Un “método de intervención en conflictos, un conjunto de procedimientos y técnicas que permiten gestionar, transformar o incluso, resolver y trascender ciertos conflictos”. Es un método para transformar los conflictos con una cosmovisión del mundo que beneficia al ser humano para reducir al máximo los niveles de violencia en conflictos familiares, intergrupales, intergeneracionales, etc. con base en el diálogo y el entendimiento entre todas las partes del conflicto.
- 2 Es un “método de lucha” no armada contra la opresión, las injusticias

- ticias y las diferentes formas de violencia. Quiere obtener con este método justicia, igualdad, libertad, etc. a través de la negociación, el compromiso y el trabajo constructivo.
- 3 Es la “deshumanización de la política”, es decir, que sea menos violenta a través de procedimientos capaces de generar diálogo y negociación.
- 4 Es un “viaje de introspección personal a través del autoconocimiento, de los límites propios y del autocontrol”. Es un diálogo interior que busca el equilibrio mental, corporal y espiritual. Implica encontrar un sentido íntimo y profundo de la vida, a lo que hacemos, cómo lo hacemos y por qué lo hacemos.
- 5 Es una “cosmovisión del ser humano, de la humanidad y de la naturaleza”: Es una filosofía de la historia basada en la libertad y la dignidad humana. Es una cosmovisión cuya doctrina ética se basa en la sensibilidad humana. La no-violencia es la forma más eficaz de lucha político-social para minimizar el sufrimiento humano y maximizar el bienestar humano. La no-violencia no consiste en la pasividad ante los conflictos sino enfrentarse constantemente a ellos mediante acciones no violentas. Se puede considerar que han existido procesos de transformación social no violenta desde el inicio de la humanidad misma.

Conceptualiza el término como

El conjunto de métodos y de instrumentos de lucha no armada o sin armas. En tal sentido este método activo de lucha se fundamentaría en dos principios: de una parte, en un rechazo fundado a colaborar, soportar o aceptar la violencia, esto implica una respuesta práctica contra cualquier sistema de dominio, la rotura de sus lógicas y de las formas de dependencia, ni dominar ni dejarse dominar y evitar reproducir sus comportamientos y producir, en consecuencia, formas alternativas (López, 2004b: 385).

Resumiendo, Mario López (cfr.: Muñoz, 2001: 185) utiliza a la Teoría de la no-violencia definiéndola como “una metodología activa para influir en el curso y en el resultado pacífico de un conflicto, se mezcla con la violencia para denunciarla y transformarla”. La no-violencia, agrega, es para personas inquietas, comprometidas y resueltas que quieren estudiar y practicar a la vez las condiciones para conseguir un mundo más justo, pacífico y perdurable, es un deber moral. Tiene un carácter de responsabilidad global, de fraternidad mundial y de amor universal. Esto no quiere decir que la pasividad es la mejor manera de lograr la paz, la pasividad no es sinónimo de paz. Señala también que la no-violencia es una construcción cultural, con dimensiones teóricos-prácticas que se encuentran en una fase histórico-conceptual de crecimiento y vitali-

dad pero, también, de discusión de sus fronteras y de su alcance.

Para la Teoría de la no-violencia es fundamental utilizar como instrumentos la palabra, el diálogo y la negociación porque invita a pensar y construir la realidad de manera alternativa, diferente con la gran diversidad que el lenguaje y los sentimientos nos conducen. Al ser un método para la acción frente a la pasividad, al miedo o a la huida; como un deber y un convencimiento con principios de valor ético y con una exigencia de justicia donde es necesario un poder con la capacidad de acción. Un ejemplo muy claro lo tenemos en la vida y acciones de Gandhi quien realizaba sus movilizaciones y se manifestaba de manera pacífica.

Como lo menciona Mario López, el futuro de la no-violencia pasa por discutir, difundir y consolidar una cultura de paz y educación para la Paz, entrelazándose con la democracia. Estos elementos son ejes indispensables en la construcción de la paz. Con esta intención López Martínez retoma de Gené Sharp (filósofo norteamericano promotor de la acción no violenta para democratizar el mundo) los 198 diferentes métodos de la acción no-violenta.

Por otra parte, en el año 2000 el manifiesto a favor de la paz y la no-violencia fue elaborado por un grupo de Premios Nobel de la Paz. Su objetivo era despertar, en cada conciencia, la responsabilidad de llevar a la práctica los valores, las actitudes y las formas de comportamiento que inspiran la cultura de paz. El documento se publicó el 4 de marzo de 1999 en París. Además, menciona que corresponde a cada ser humano convertir en realidad los valores, las actitudes y los comportamientos en que se inspira la Cultura de la Paz y ello, en el manejo de su familia, de su localidad, de su ciudad, su región, y su país, practicando y fomentando, la justicia, la tolerancia y la solidaridad para respetar todas las vidas, rechazar la violencia, liberar la generosidad, preservar el planeta y reinventar la solidaridad. Bajo estas premisas, se intenta hacer conciencia en todo el mundo sobre la necesidad de tener una cultura de la no-violencia según parámetros de justicia, solidaridad, libertad, dignidad y armonía con mayor prosperidad para todos.

Por lo anterior, surge la interrogante *¿qué es la paz?* Ésta es el conjunto de situaciones en las que se opta por la no-violencia. Es todo aquello que nos ayuda a ser más humanos, más felices. Y “¿Qué entendemos por Cultura de Paz?” La Asamblea General de la Naciones Unidas (1999) en su artículo 1º. define los elementos de una cultura de paz, de la siguiente manera:

- A El respeto a la vida, el fin de la violencia y la promoción y la práctica de la no violencia por medio de la educación, el diálogo y la cooperación.
- B El respeto pleno de los principios de soberanía, integridad territorial e independencia política de los Estados y de no injerencia en los asuntos que son esencialmente jurisdicción interna de los Estados, de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas y el derecho Internacional.
- C El respeto pleno y la promoción de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales.
- D El compromiso con el arreglo pacífico de los conflictos.
- E Los esfuerzos para satisfacer las necesidades de desarrollo y protección del medio ambiente de las generaciones presentes y futuras.
- F El respeto y la promoción del derecho al desarrollo.
- G El respeto y el fomento de la igualdad de derechos y oportunidades de mujeres y hombres.
- H El respeto y el fomento del derecho de todas las personas a la libertad de expresión, opinión e información.
- I La adhesión a los principios de libertad, justicia, democracia, tolerancia, solidaridad, cooperación, pluralismo, diversidad cultural, diálogo y entendimiento a todos los niveles de la sociedad y entre las naciones; y animados por un entorno nacional e internacional que favorezca a la paz.

Entonces la cultura de paz es entendida como el conjunto de valores, actitudes y comportamientos que reflejan el respeto a la vida, de la persona humana y de su dignidad, de todos los derechos humanos; el rechazo de la violencia en todas sus formas y la adhesión a los principios de libertad, justicia, tolerancia y solidaridad, así como la comprensión tanto entre los pueblos como entre los grupos y personas.

Para hacer realidad la cultura de paz es necesario fomentar una educación para la paz, los derechos humanos y la democracia, la tolerancia y la comprensión internacional; proteger y respetar todos los derechos humanos sin excepción alguna, y luchar contra toda forma de discriminación; promover los principios democráticos en todos los ámbitos de la sociedad; vivir la tolerancia y la solidaridad; luchar contra la pobreza y lograr un desarrollo sustentable en beneficio de todos, capaz de proporcionar a cada persona un marco de vida acorde con la noción de dignidad humana; proteger y respetar nuestro medio ambiente.

3 El pacifismo y su relación con los movimientos sociales

No-violencia los encontramos en el siglo XVIII a través de las apor-

taciones de numerosas personalidades como Leibniz (1646-1716) quien realizó esfuerzos por crear una lengua exacta y universal, el francés François Marie Voltaire (1694-1778) que fue gran defensor de la convivencia pacífica entre personas de distintas creencias y religiones, Juan Jacobo Rousseau (1712-1778) destacó por su interés en conseguir las libertades individuales y los derechos humanos, el francés Saint-Simon (1760-1825) intentó mejorar la situación de los pobres a través de métodos no violentos, el ruso León Tolstoi (1828-1910) cuyas ideas sobre la no violencia activa inspiraron a Gandhi y a Martin Luther King y el inglés H.G. Wells (1866-1946) fue el pionero en cuestionar en sus obras los límites éticos de la ciencia y la tecnología.

El pacifismo puede ser entendido como “el conjunto de doctrinas encaminadas a mantener la paz entre las naciones” estas pueden llevar a cabo de diferentes maneras entre las que destacan los movimientos sociales. Estas doctrinas se oponen a la idea de una guerra o de cualquier manifestación violenta que pueda generarse y se apoya en acciones no violentas, en la diplomacia, la desobediencia civil, la objeción de la ciencia y la educación para la paz, entre las más representativas. Este apareció cuando los primeros cristianos se negaron a tomar las armas y ejercer la violencia sobre otros seres humanos considerando que la violencia genera más violencia y se vuelve una espiral.

A partir de estos principios y basado en el hinduismo, surge el concepto de *ahimsa* que significa el respeto a todas las formas de vida y la negación a todo tipo de violencia en la cual se basa Mahatma Gandhi para realizar sus acciones no-violentas y manifestar transformaciones en las acciones tanto personales como colectivas, las cuales las efectuó como un estilo de vida.

Los impulsores de esta doctrina en el siglo XX fueron básicamente el hindú Mahatma Gandhi (1869-1948), el estadounidense Martin Luther King (1929-1968) y el arzobispo salvadoreño Oscar Romero quien luchó contra la violencia que ejercían la extrema derecha nacionalista y el ejército de ese país.

En la época de los sesentas y setentas (época de su auge) iniciaron diferentes tipos de movimientos sociales tales como la liberación femenina, los movimientos estudiantiles acompañados de violencia en los que recordamos la guerra de los seis días entre Israel y una coalición árabe, la invasión de Rusia a Checoslovaquia y la guerra de Vietnam. Esta época se caracterizó por la represión contra la juventud cuyo interés era solamente de carácter político y

económico dando pauta para el surgimiento de los movimientos a favor de la paz (hippies, revolución sexual, amor y paz, rechazo al autoritarismo y al consumismo y a la doble moral de la sociedad, apertura al nudismo como forma de expresar libertad, etc.) también por reclamar igualdad entre las razas blanca y negra cuyos representantes más destacados fueron Martin Luther King y Malcolm X. Acontecimientos como conciertos musicales masivos en Woodstock en California, Estados Unidos y en Avándaro, Estado de México donde se escuchó rock, se consumió droga, se ejerció el nudismo y se practicó el sexo libre pero sin registrar violencia. Esto propició construir los cimientos de una nueva estructura social al constituirse una vía de participación ciudadana de manera pacífica.

En los setentas, el movimiento humanista Silo cuyo fundador es el argentino Mario Luis Rodríguez Cobos impulso la resolución de grandes problemas humanos tanto del individuo como de la sociedad. Su filosofía humanista estaba inspirada en el ser humano que aparece abierto al mundo con la intención de actuar en su propio destino y llevaba por lema “nada por encima del ser humano y ningún ser humano por debajo de otro”. Silo en su filosofía, maneja aspectos de igualdad de derechos y oportunidades, reconoce la diversidad cultural, afirma la libertad de ideas y creencias y rechaza toda forma de violencia. Este proyecto de humanización del mundo lleva un mensaje profundo y verdadero, en donde afirma que el poder reside en la gente ya que la bondad y la sabiduría se encuentra en cada uno de nosotros. Este movimiento llega a su disolución en 2009 con la Marcha mundial por la paz y la no-violencia y se reagrupa en cinco organizaciones diferentes.

Por su parte, John Paul Lederach afirma que el pacifismo está planteado como “una lucha que se enfrenta sobre todo con las violencias estructurales e institucionales: contra el racismo, la injusticia social y económica, la pena capital y la guerra” (Lederach, 2000: 99). Este autor retoma con mayor insistencia el término de violencia estructural e institucional al hablar de pacifismo sin considerar a la violencia directa, la cultural y/o simbólica.

Para el siglo XXI caracterizado por la era de la globalización, nos referiremos en materia de paz a una de las acciones más importantes de inicio de siglo que es la Carta de la Tierra en la que se pretende concientizar a la humanidad sobre la importancia que tiene en todo el mundo proteger el medio ambiente, los derechos humanos y la paz a través de una Carta Magna o Constitución que sea aplicable en todo el planeta. Algunas de las primeras manifes-

taciones del siglo desarrolladas en Australia, Estados Unidos, España, Gran Bretaña, Portugal, Polonia e Italia fueron convocadas por medio de la Internet y el sms quedando de manifiesto que la protesta mundial a favor de la paz se pudo organizar solamente con un mes de anticipación y las circunstancias locales permitieron las condiciones para que perdurara en el tiempo realizando grandes cambios como los de tipo electoral que vivieron España e Italia en ese momento.

Como recordaremos, en 2003 se dio la mayor de las manifestaciones en cuanto a movimiento social mundial se refiere y fue el decirle al mundo entero un “No a la guerra” al cual acudieron miles, mejor dicho millones de personas a Roma y Madrid (los datos reales son aproximados en virtud de que los convocantes aseguran que fueron millones mientras que los medios de comunicación lo reportaron en miles de participantes).

Para relacionar al pacifismo con los movimientos sociales veríamos algunas definiciones como la que señala Ana Homet afirmando que es “un grupo de personas o agente colectivo con unos objetivos comunes y solidaridad cuyas acciones dirigidas a alcanzar dichos objetivos tienen una continuidad en el tiempo y un carácter de desafío colectivo al orden existente” (Homet *apud*, cfr. López, 2004a: 736). Los movimientos sociales están compuestos por personas y grupos que surgen, se desarrollan y funcionan en un contexto social particular, tanto espacial como temporal, se dirigen generalmente a hacia la transformación de la sociedad respecto a sus ideas, valores, creencias, normas y comportamientos. Dentro de las características de los movimientos sociales encontramos que cuentan con un sistema de valores compartido, un sentido de comunidad, normas de acción y una estructura organizacional que la define en su afán de buscar influir en el orden social con base en objetivos definidos cuya finalidad es lograr un cambio social.

Por su parte, Charles Tilly afirma que los movimientos sociales son “grupos de estructura peculiar y que no son fáciles de discernir” (Tilly; 1995). Comprenden entre sus miembros a ciertos grupos que están formalmente organizados, pero no los define como grupos organizados, reconoce que son suficientemente grandes para continuar existiendo, incluso si existen cambios en sus miembros. Un movimiento social debe constituirse a través de medios de movilización, creando sus propias organizaciones y redes, a fin de crear una sensación de colectividad y para asegurar su continuidad en el tiempo y lugar determinado.

194 Asimismo, Tilly sostiene que un movimiento social no es un grupo, un cuasi grupo, ni un compuesto parecido a un grupo, sino una forma compleja de acción. Además, incluyen una amplia gama de eventos históricos, en su forma particular, consiste en un reto ininterrumpido contra los que detentan el poder estatal establecido, a nombre de una población desfavorecida que vive bajo la jurisdicción de personas que detentan el poder, mediante exhibiciones públicas repetidas de la magnitud, determinación, unidad y mérito de esa población.

Por su parte, Pedro Ibarra afirma que “un movimiento es una respuesta a carencias valorativas e ideológicas” (Ibarra, 2005: 121) que responden a diversos intereses, busca y pone en pie una identidad colectiva apoyada en redes solidarias preexistentes.

Un movimiento social es una forma de acción colectiva que presupone la existencia de un conflicto, de una tensión que trata de resolver el problema haciéndose visible, dándole una dimensión. Son además, medios o métodos de protesta a nivel popular, se forman alrededor de reivindicaciones y causas que no son duraderas ni tiene una interdependencia sustantiva entre diferentes temas políticos. Para Ibarra su aparición reside en tres carencias fundamentales:

- 1 Estructurales: es cuando existen tensiones estructurales que generan vulneración de intereses muy concretos, muy visibles, muy sentidos, muy vividos.
- 2 Organizativas: cuando las personas quieren actuar para eliminar el agravio, o la injusticia percibida, no encuentran organizaciones preexistentes.
- 3 Culturales: es cuando a la gente no le gusta cómo se interpreta y cómo se vive la resolución de esa injusticia, de esa negación de intereses colectivos y al mismo tiempo cercano. Consideran que los problemas a favor de cuya solución han decidido movilizarse deben solucionarse de forma participativa, igualitaria y cooperativa, por lo tanto, buscan movilizarse, organizarse, de forma solidaria para resolver esos problemas.

Los movimientos sociales, de manera general, interactúan informalmente en redes sociales que aúnan a una pluralidad heterogénea de individuos, grupos y organizaciones. A través de las redes, se hace posible crear las condiciones para que se dé la movilización, procurando los recursos necesarios para la acción y el marco para la elaboración de una manera específica de ver la realidad. La

base de los movimientos sociales se da en los intereses y valores comunes que propician la reunión de este colectivo. Además, promueven la democracia en condiciones limitadas porque ocurre que cuando se organizan movimientos sociales aflora una variedad de reclamaciones.

Para el caso latinoamericano, los movimientos sociales surgen en regímenes autoritarios o militares en los que la sociedad civil es débil y está fragmentada. Los objetivos fundamentales de la demanda de acción colectiva son los servicios sociales básicos, así como los derechos y libertades fundamentales del ciudadano.

Algunas teorías sobre los movimientos sociales, como la del comportamiento colectivo considera que son respuestas semiracionales a condiciones anormales de las estructuras sociales. Esto se traduce en que es un síntoma de una sociedad enferma, que revela tensiones que no pueden ser absorbidas por el sistema. Mientras que la teoría de movilización de recursos está orientada a la consecución de unos objetivos, siendo las cuestiones fundamentales el liderazgo, la organización y las decisiones estratégicas. El éxito de esta teoría radica en los recursos internos y las relaciones que establecen con otros grupos.

La teoría de los nuevos movimientos sociales surge en los años setenta en Europa en donde inicia con reacciones sintomáticas de los cambios y de las nuevas condiciones sociales. Estos se alzan contra el predominio social y cultural para proponer un estilo de vida diferente que supondría un cambio radical de la lógica de valores y que pretende hacer una sociedad más justa, racional y humana. Esta teoría se presenta como la defensa de la sociedad civil frente al estado y una profundización democrática.

Dentro de los nuevos movimientos sociales se incluyen movimientos ambientalistas o ecologistas, de derechos humanos, feministas, pacifistas, estudiantiles, antimilitaristas, nacionalistas, antiglobalización, liberación gay o lesbica o los movimientos por una globalización alternativa, entre otros presentes en las sociedades contemporáneas. Estos han llamado la atención tanto de medios de comunicación como de estudios académicos ocupando un espacio central en el debate público. Están compuestos por personas y grupos que se reúnen, organizan y funcionan en un contexto social determinado, tanto espacial como temporal, cuyo objetivo se centra en la transformación de las ideas, valores, creencias, normas y comportamientos de la sociedad. Es por ello, que su análisis puede ser abordado desde diferentes perspectivas y disciplinas de las

ciencias humanas y sociales debido a que implican personas, sociedad, instituciones, organizaciones sociales y son parte de la cultura.

196 Boaventura Dos Santos (2001) menciona que la novedad de los nuevos movimientos sociales radica en la ampliación de la política hasta más allá del marco liberal de la distinción entre estado y sociedad civil. Los nuevos movimientos sociales son señal de transformaciones globales en el contexto político, social y cultural y sus objetivos están en la agenda política actual.

Para desarrollar estos nuevos movimientos sociales es necesaria una organización, una logística que esté acompañada de alimentación, sistema de mandos y armas. Son además, portadoras de una responsabilidad moral pública y de la defensa de valores, así como de una política de la igualdad, identidad y alteridad. El cambio cultural sobre el que se insertan los nuevos movimientos sociales, es un cambio de valores relativos a conflictos, ejercer el derecho a decidir. Los nuevos movimientos sociales surgen de un rechazo a la dimensión de la condición humana, negando la condición de pasividad y división del ser humano.

Cuando las personas deciden participar en un movimiento social es porque están en contra de decisiones que le afectan en su vida y la manera más directa de inconformarse ante esta situación es adherirse a un grupo social que a través de la manifestación ante las autoridades correspondientes sea escuchada su voz y atendida su demanda específicamente.

4 Percepción de los estudiantes en relación a los movimientos sociales

Con el ánimo de aterrizar estas ideas y comprender la realidad a través de un ejercicio práctico, se aplicó una encuesta a jóvenes universitarios de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México para relacionar si tenemos acciones no violentas en la vida cotidiana, si somos capaces de ir construyendo una Cultura de Paz en nuestras vidas y si por medio de la participación en movimientos sociales podemos expresar nuestra opinión y manifestar nuestras inconformidades y demandas colectivas.

Al respecto, Juan Ramón De la Fuente (2005) sostuvo en un discurso que los jóvenes universitarios deben cultivarse, desarrollarse y que tener acceso a todas las ideologías, a diferentes puntos de vista para que sean capaces de formar su propio criterio y sean

autónomos. La inteligencia hay que cultivarla a través del conocimiento y eso se adquiere a través de la información y actualmente se cuenta con la Internet, la red de redes. Esta se abrió a la sociedad por medio de las universidades en todo el mundo. Y esto ha hecho que muchos de los movimientos sociales actualmente se realicen con rapidez en virtud de la gran facilidad de acceso a las redes sociales representando un poder de movilización.

Bajo este orden de ideas, los resultados de la aplicación de la encuesta realizada en noviembre de 2012 a los estudiantes de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UAEMex nos indican que el total de jóvenes de las tres licenciaturas es de 899 (correspondientes al semestre 2012B), de los cuales se aplicaron los cuestionarios a 390 de ellos, es decir, se entrevistó al 43.4% del total de alumnos, esto hace que podamos hacer generalizaciones respecto a la información que nos proporcionaron.

El 54% de los estudiantes que contestaron la encuesta corresponden a la licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública, el 31% a la licenciatura en Comunicación, mientras que el 14% corresponde a la licenciatura en Sociología, el 1% restante no contestó a la interrogante. El género de los estudiantes que participó en la encuesta fue del 53% al femenino, mientras que el masculino fue del 47%. La edad de los estudiantes oscila entre los 18 y los 24 años, esto corresponde al 92.5% de los encuestados, mientras que el restante 7.5% tiene menos de 18 años o sus edades se encuentran entre los 25 y 31 años de edad. El periodo que cursan los encuestados es del 45% a los que cursan el quinto semestre esto es porque los aplicadores de la encuesta pertenecen a ese periodo escolar, del tercer semestre fue el 19%, del séptimo fueron el 17%, de primero fue el 11.5% y por último del noveno semestre contestaron el 7.5%.

Las razones por las que un individuo se integra un grupo social desde la perspectiva de los jóvenes universitarios es porque el 51% manifiesta que es por identidad colectiva, el 23.6% manifiesta que es por tendencia ideológica, a diferencia del 15% que piensa que es porque existen diferentes intereses que pueden verse vulnerados, el 9% comenta que es por tensiones estructurales y el porcentaje restante de 1.4% menciona diferentes y muy variados factores. Entre estos factores tenemos que el 34.5% contestó tener interés propio por los diferentes movimientos sociales, casi igual porcentaje pero con un punto porcentual menos, es decir, el 33.5% afirma que la tendencia ideológica influye para que participe en

algún tipo de movimiento, a diferencia del 14.5% que menciona que su participación se debe a la influencia de sus amistades, el 6% menciona el nivel socioeconómico como factor importante, el 3.5% refiere a la escuela como mayor influencia, mientras que el porcentaje restante hace alusión a los diferentes medios de comunicación, la familia y a otros aspectos de menor importancia para que participen en movimientos sociales. En este sentido Ghon (cfr: Rovira, 2013: 39) señala que los movimientos sociales son citados, reportados y figuran en los titulares o son ignorados de acuerdo con ciertas estrategias de mercadotecnia o de control social.

A diferencia de los aspectos anteriores, los estudiantes manifestaron también que existen factores que influyen para que no participen en movimientos sociales citando los siguientes, el 28.5 % asegura que es por temor a la represión que se dé en su contra y con el mismo porcentaje es por desinterés en la demanda solicitada en el movimiento social, el 17.7% afirma que es por falta de información sobre el movimiento social pudiendo ser que no se enteren, que el objetivo de la demanda no sea claro, que no se enteren por ningún medio de comunicación masiva, que no exista mayores datos sobre la misma, mientras que el 12.3% asegura que no participa por el bajo impacto que tendría el lucha por la causa solicitada. El 6.2% dice que es por apatía de amigos o familiares, así como el 5.1% argumenta que es por falta de recursos económicos, mientras que el porcentaje restante atribuye a otros factores.

Al realizar la pregunta sobre si los alumnos consideran que su participación en movimientos sociales fomentan la libertad de expresión, el 75% de los entrevistados está totalmente de acuerdo y de acuerdo en que este tipo de movilizaciones fomentan la libertad de expresión, mientras que el 25% tiene una postura contraria, es decir, no considera que los medios influyan o propicien la libertad de expresión porque perciben que existe represión. Al cuestionar a los estudiantes sobre su participación en movimientos sociales, el 78% manifestó no participar mientras que el 22% señalo estar dispuesto a participar al algún movimiento social en su vida.

Si los estudiantes participarían en algún movimiento social, lo harían de la siguiente manera: el 30% manifestaron que lo harían por un movimiento estudiantil, este indicador aparece con el mayor porcentaje en virtud de la cercanía que tuvo el movimiento "yo soy 132" efectuado a fines del año pasado en México, el 28% lo haría por un movimiento por la paz, este indicador es muy importante porque empieza a hacerse conciencia en manifestarse por sus in-

quietudes e inconformidades de manera pacífica, el 18.5% por un movimiento ecologista o de carácter ambiental, el 7% por ninguna causa, el 6.5% por un movimiento feminista, el 4.6% lo haría por un movimiento antiglobalización y el porcentaje restante lo haría por otras causas diversas y otros no contestaron. Cuando se trata de movimientos de carácter pacífico, el Estado no sabe a ciencia cierta cómo responder y los va orillando a la violencia para que tenga justificación de realizar acción contra de ellos.

Cuadro 1 Participación de estudiantes en movimientos sociales

VARIABLES	FRECUENCIA	PORCENTAJE
SI	84	22%
NO	306	78%
TOTAL	390	100%

Fuente: Elaboración propia con base en la encuesta aplicada a los estudiantes de la FCPyS de la UAEMex.

La participación de los estudiantes en la realización de movimientos sociales sería del 22%, mientras que el 78% no le interesa participar en ningún tipo de movimiento social. Como se observa en el cuadro no existe mayor interés de los estudiantes por participar en estos eventos. La importancia que le dan los jóvenes a los movimientos sociales en términos generales se puede concluir que el 53.6% muy importante, el 26.1% que son de mediana importancia, mientras que el 20.3% no le da importancia a participar en movimientos sociales. Estas cifras comprueban la hipótesis planteada al inicio del artículo.

Al cuestionar sobre la representatividad que tienen los movimientos sociales para atender demandas de la sociedad, el 50% de los encuestados manifestó estar totalmente de acuerdo y de acuerdo en que éstas actividades representan las demandas de la sociedad, por su parte el 33% dijo ser indiferente con esta afirmación ya que no tiene un postura definida, mientras que el restante 16.9% opinó de manera contraria, es decir que los movimientos sociales no representan las demandas de la sociedad. El 68.5% de los encuestados opina que los movimientos sociales son necesarios para transformar la realidad, mientras que el 31.5% no lo considera de esta manera.

Respecto al nivel socioeconómico de los participantes en movimientos sociales, el 50.5% de los estudiantes considera que pertenecen a clase media, el 28.7% piensa que son de clase media baja,

200 el 10.3% percibe que son de clase baja, el 5.6% afirma que pertenecen a la clase media alta, mientras que solamente el 1% de los participantes a movimientos sociales son de clase alta, sin embargo, el 4.1% de los encuestados no contestó a la pregunta.

Cuadro 2. Nivel educativo de los participantes en movimientos sociales

VARIABLES	FRECUENCIA	PORCENTAJE
No contestó	24	6.2%
Sin instrucción	21	5.4%
Básico	66	16.9%
Medio Superior	135	34.6%
Superior	143	36.7%
Posgrado	1	0.3%
Total	390	100

Fuente: Ibid. Cuadro 1.

De acuerdo con el nivel educativo, el cuadro anterior refleja que el 36.7% de los jóvenes percibe que los estudiantes de licenciatura son los que más participan en movimientos sociales, seguido de 34.6% que los ubica en nivel superior, es decir, tanto preparatorios como los de licenciatura son los que participan más en movimientos sociales sumando un total de 71.3%, mientras que el 16.9% serían de nivel básico, el 6.2% no contestó a la pregunta, el 5.4% piensa que la gente sin instrucción participa en movimientos sociales y solamente el 0.3% pertenecen al nivel de posgrado. Esta pregunta es muy interesante en virtud de que los estudiantes ubican más a gente joven con estudios que lucha por defender sus demandas ante las autoridades y la sociedad en general. No piensan que son acarreados o que carecen de instrucción, es al contrario, piensan que entre más preparados y con conocimiento de causa luchan por hacer presente sus inquietudes, demandas, ideología y postura política.

Con relación a los medios de comunicación, el 55.6 % de los encuestados piensa que los medios son un factor determinante para que se enteren y mantengan al tanto de los movimientos sociales. De hecho, la comunicación es una de las actividades definitorias de cualquier movimiento social (Rovira; 2013). Para ello, el 20% considera que se informan a través de la televisión, que para el caso nacional, las televisoras son Televisa y TV Azteca quienes en todo momento descalifican los movimientos sociales y se dedican solamente a difundir imágenes de jóvenes con la cara tapada, lanzando cosas o instrumentos dañinos contra la policía fomentando así,

la idea de que los jóvenes que participan en este tipo de eventos son pandilleros, violentos y que pertenecen a la clase social más baja. Mientras que el 3.8% lo hace por medio de flyers, mantas o letreros, el 2.8% se informa a través de amigos, compañeros o familiares y que solamente el 1.5% lo hace por medio de la radio. El 11% manifiesta que se informa y entera de este tipo de movimientos sociales por todas o varias de las opciones anteriores y el 5.1% no contestaron la interrogante. La comunicación que se utilizan de manera tradicional para los movimientos sociales también incluye las cámaras, los teléfonos móviles, las redes sociales, los blogs, haciendo que cada participante se convierta muchas veces en reportero o periodista de su propio movimiento. La creación de alternativas comunicativas se da en la mayoría de los movimientos sociales mexicanos actuales, con mayor o menor éxito.

La red social que los estudiantes utilizan con mayor frecuencia es el facebook con un 70% de las opiniones, seguida de un 17.2% que manifiesta que lo hace por medio de twitter, 7.2% no contesto a la pregunta, mientras que el 6.6% restante lo hace a través de messenger, youtube, mypace y otras redes sociales. Derivado de esto, el 90.2% de los estudiantes afirman que las redes sociales tienen mayor alcance para realizar movimientos sociales debido a su rapidez, alcance, accesibilidad para los jóvenes, mientras que el restante 9.8% no opina de la misma manera. Gracias a la digitalización y a la Internet, los medios alternativos o nanomedios pasan a ser nodos de especial influencia en una red activista mucho más amplia que la localidad, que les permite una retroalimentación continua, difunden información de ida y vuelta, unos a otros, con la redundancia propia de las redes sociales.

En materia de recursos económicos, el 55.5% de los jóvenes universitarios está totalmente de acuerdo y de acuerdo en que éstos recursos son necesarios para realizar movimientos sociales, el 26.1% mantuvo una postura neutral y el resto del porcentaje, esto es, el 18.4% estuvo en desacuerdo y totalmente en desacuerdo con esta afirmación. Para ello, el 51.2% de los estudiantes está en contra de aportar dinero para realizar un movimiento social, mientras el 48.7% si estaría dispuesto a apoyar y realizar aportaciones económicas para que se efectúen dichos movimientos.

En cuanto a los recursos que obtienen los líderes o representantes de los movimientos sociales, el 45.8% de los jóvenes universitarios percibe que los recursos que obtienen son para expresar sus demandas ante las autoridades y la sociedad son realizados a través

de donaciones personales, el 20% piensa que reciben aportaciones de partidos políticos y ese mismo porcentaje considera que es por medio de sus líderes sindicales, el 10.3% cree que son apoyados por Organizaciones No Gubernamentales mientras que el porcentaje restante lo atribuye a otros factores como el apoyo del Gobierno, entre los más representativos.

Cuadro 3 Postura política con la que se identifica los estudiantes

VARIABLES	FRECUENCIA	PORCENTAJE
No contestó	6	1.4%
Centro	128	32.9%
Derecha	40	10.3%
Izquierda	108	27.7%
Ninguna	108	27.7%
Total	390	100%

Fuente: Ibid. Cuadro 1.

La postura política con la cual se identifican los universitarios es que el 32.9% de ellos es de centro, el 27.7% con la izquierda y el mismo porcentaje afirman los alumnos no identificarse con ningún tipo de postura política, solamente el 10.3% se identifica con la derecha y el porcentaje restante no respondió al cuestionamiento.

Al realizar un análisis sobre la postura que tiene el gobierno ante los movimientos sociales, el 61% de los entrevistados piensa que es negativa o que están en contra de ellos, el 33.8% manifiesta que el gobierno tiene una postura neutral ante este tipo de manifestaciones, mientras que el 5.2% percibe que la postura del Gobierno es positiva.

En general como país, el 41.9% de los estudiantes considera que en México no hay tolerancia o existe muy poca tolerancia para la realización de movimientos sociales, perciben que existe mucha represión y tienen miedo a manifestar sus inquietudes por temor a represalias en su contra, el 36.4% piensa que hay mediana o aceptable tolerancia a este tipo de movimientos y el 21.6% afirma que si existe tolerancia a este tipo de manifestaciones o expresiones sociales.

Para el 82.3% de los alumnos cree que es importante que los líderes de los movimientos sociales tengan formación académica a fin de que se expresen mejor sus demandas ante la sociedad y las autoridades gubernamentales, mientras que el 17.7% restante no lo considera así. Asimismo, el 84.2% de los estudiantes piensa que la temporalidad de los movimientos sociales depende la vigencia

de sus demandas a diferencia del 15.8% que lo considera de forma contraria.

La opinión de los alumnos en cuanto al tema es muy diverso, sin embargo el 15% de ellos manifestó que la realización de movimientos sociales es porque buscan el bien común, que actúan con propósitos muy definidos para realizar cambios que beneficien a un sector de la población o que atiendan a demandas y exigencias que no se han cumplido y que necesitan que las autoridades realicen los ajustes necesarios para resolver los conflictos que se presentan, el 11% de ellos opina que es un derecho que se tienen como ciudadano al poder expresar libremente sus demandas y que están defendiendo sus derechos para evitar injusticias, el 9% considera que los manifestantes saben exigir, que tiene liderazgo para organizar este tipo de manifestaciones y que conocen perfectamente el problema. Los encuestados consideran que deben estar informados de la realización de estas movilizaciones para definir su participación en el movimiento y expresar sus demandas e inconformidades, que tienen valor para manifestarse ya que esto genera cambios generalmente buenos y que responden también a intereses particulares.

Las siguientes opiniones tienen porcentajes más bajos y no por ello dejan de ser interesantes sus opiniones, tales como el considerar a los manifestantes como personas idealistas o que persiguen una ideología particular dependiendo del tipo de movimiento social en el que participen, que están a favor de que se realicen los movimientos sociales siempre y cuando no afecten a terceros, que son personas informadas y críticas de los problemas que vive el país, que dan solución a conflictos de manera pacífica que de otra forma no se resolverían, a diferencia de que otros piensan que persiguen objetivos y demandas erróneas que no satisfacen a intereses generales únicamente a fines personales o de grupo, que son irrelevantes, que son personas acarreadas y hacen desastres, que está de moda por ejemplo el movimiento estudiantil "yo soy 132", que son pocos los que participan por convicción, que pierden su tiempo, que son represores, violentos y que son inconformes y que es irrelevante realizar este tipo de movimientos porque no consiguen ningún tipo de beneficio.

Los comentarios generales de los encuestados versan sobre afirmar que los movimientos sociales tienen buenos propósitos, deben ser personas preparadas las que participen o lideren el movimiento, que deben exigir al gobierno el cumplimiento de sus de-

mandas, que son necesarios para lograr un cambio social ya que la solución está en nosotros. Generan un impacto importante y se manifiestan a favor de la existencia de movimientos sociales como instrumento de diálogo y negociación.

204

Respecto al movimiento “yo soy 132”, inicialmente fue conformado por estudiantes de la Universidad Iberoamericana ante el descontento que ocasionó la visita del candidato presidencial Enrique Peña Nieto para realizar su campaña política y presentar sus propuestas de gobierno. Cabe resaltar que es una Institución privada a la que acuden hijos de la burguesía y no del proletariado quienes manifestaron su inconformidad. Ante el rechazo generalizado de estudiantes, los medios de comunicación minimizaron los disturbios ocurridos en la Universidad refiriéndose que eran solamente 131 estudiantes inconformes, pero las reacciones no se hicieron esperar y esto adquirió tal dimensión que rápidamente a través de redes sociales su sumaron estudiantes de otras universidades tanto públicas como privadas, así como profesores, investigadores, artistas e intelectuales del ámbito político, que en cierto sentido representan una especie de protección e impedimento para que no comentan acciones violentas contra este movimiento.

Lorenzo Meyer (2013) apoyado del politólogo estadounidense James C. Scott (estudioso de los movimientos de resistencia de subordinados) afirma que para el caso mexicano, los movimientos estudiantiles del 68 y el 71 y la Guerra Sucia que les siguió no pudieron ser cooptados, fueron reprimidos pero eso obligó al autoritarismo priista a llevar a cabo la reforma política de 1977, asimismo el EZLN obligó a repensar la importancia y el significado de los grupos étnicos en la vida nacional para realizar la reforma política de 1994 en la cual dio inicio la ciudadanización del Instituto Federal Electoral. El proyecto de Felipe Calderón para modificar el marco legal de la actividad petrolera del país lo echaron abajo las movilizaciones encabezadas por Andrés Manuel López Obrador. Últimamente, la protesta inesperada del movimiento estudiantil “Yo soy 132” fue un elemento decisivo para reducir el margen del triunfo electoral del PRI en 2012 y concluye el comentario basado en los argumentos del Scott recomendando que la mejor defensa para seguir siendo efectivo y no ser cooptado por el gobierno es manifestar sus demandas e intereses colectivos a través de movilizaciones sociales pacíficas.

4 Conclusiones

Los movimientos sociales representan la manifestación por la cual

los individuos expresan sus demandas e inconformidades sobre ciertos temas de interés general para hacer justicia fuera de los canales institucionales, tomando calles y forzando a las autoridades a neutralizarlos no solo mediante represión sino procesando parte de sus demandas y transformando las condiciones de vida de las personas. Por lo tanto, los movimientos sociales son formas de acción colectiva que no cuentan con una estructura jerárquica y que enfrentan al poder con demandas claras.

Algunos autores afirman que no hay cambio social sin violencia, sin embargo, los movimientos sociales puede realizarse a través de medios pacíficos y lograr presionar a los gobiernos y a las autoridades para que cambien determinadas acciones a favor de dar respuesta a las demandas e inquietudes de estas movilizaciones sociales sin llegar a utilizar cualquier tipo de violencia. Este tipo de movimientos debería regirse bajo la metodología de la acción no-violenta para lograr resultados que hagan concientizar a las autoridades gubernamentales de atender sus demandas a través del diálogo y la negociación.

Podríamos entender a la no-violencia, además de las definiciones ya señaladas como el conjunto de métodos en los que se renuncia al uso de las armas contundentes o de fuego para resolver conflictos o conseguir conquistas políticas y sociales, así como un método de intervención de las masas en los conflictos. Desde esta perspectiva, la realización de movimientos sociales en México se ha dado desde dos vertientes; una violenta en la cual el Estado no es tolerante y recurre a la fuerza pública para tratar de mantener el orden social y cuando se trata de manifestaciones pacíficas, las autoridades se sienten atemorizadas porque su marco de actuación se limita y tratan de orillar a los participantes a que incurran en acciones que provocan el uso de las armas o medios violentos. Por ello, la importancia de realizar manifestaciones no-violentas que cumplan con las inquietudes de los inconformes y pueda llegar a construir acuerdos con las autoridades y llegar a la construcción de una cultura de paz.

Podríamos afirmar que no todos los movimientos sociales fomentaron un cambio social-político de forma abierta y explícita pero sí que se han dado implicaciones donde han existido modificaciones y cambios y que han representado una crítica de la sociedad hacia sus gobernantes.

BIBLIOGRAFÍA

ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS (1999) "Declaración

ción y Programa de acción sobre una cultura de paz”, A/RES/53/243 del 6 de octubre de 1999, <http://www.unesco.org/cpp/uk/projects/sun-cofp.pdf>

FUENTE, Juan Ramón de la (2005) “Las Universidades, la inteligencia de los países”, *Foreign Affairs*, México, ITAM, abril-junio, Vol 5, Nº 2.

HOMET ALONSO, Ana (2004) “Movimientos Sociales”, *Enciclopedia de paz y conflictos*, Mario López Martínez (edición), Granada, Editorial Universidad de Granada, Junta de Andalucía, 736-739.

IBARRA, Pedro (2005) *Manual de sociedad civil y movimientos sociales*, Madrid, Editorial Síntesis.

LEDERACH, John Paul (2000) *El abecé de la paz y los conflictos: Educación para la paz*, Madrid, Los libros de la catarata.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2012) “No-violencia para generar cambios sociales”, *Polis*, <http://polis.revues.org/7326>;DOI;10, 4000/polis.7326

- (2004a) “No-violencia”, *Enciclopedia de paz y conflictos*, Mario López Martínez (edición), Granada, Editorial Universidad de Granada, Junta de Andalucía, 783-795.

- (2004b) “Principios y Argumentos de la no-violencia”, *Manual de paz y conflictos*, Beatriz Molina Rueda, Francisco Muñoz Muñoz (edición), Granada, Editorial Universidad de Granada, Junta de Andalucía, 301-425.

- (2001) “La no-violencia como alternativa política”, *La paz imperfecta*, Francisco Muñoz Muñoz (edición), Granada, Editorial Universidad de Granada, 181-251.

MEYER, Lorenzo [2013] “La oposición incorrecta”, <http://www.reforma.com/editoriales/nacional/687/1373819&next=LorenzoMeyer/AGENDACIUDADANA&Titulo=Laoposición!incorrecta> (acceso 31-I-2013)

ROVIRA SANCHO, Guiomar (2013) “Activismo mediático y criminalización de la protesta: medios y movimientos sociales en México”, *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México, enero-abril, Año 20, Nº 61.

SOUSA SANTOS, Boaventura de (2011) “Los Nuevos Movimientos Sociales”, www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Los_nuevos_movimientos_sociales_OSAL2011.PDF

TILLY, Charles (1995) “Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas” en *Revista Sociológica*, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanas, Vol. 10 Nº 28, México.

Nonviolent Revolutions: Civil Resistance in the Late 20th Century

Sharon Erikson Nepstad
New York, Oxford University Press, 2011

La profesora Nepstad es docente del Departamento de Sociología de la Universidad de Nuevo México (Estados Unidos de Norteamérica). Es psicóloga y doctora en sociología, especializándose en temas como movimientos sociales, estudios de resistencia civil, métodos cualitativos y sociología de las religiones. Ha publicado diversos libros sobre este mismo tema de la resistencia civil con el profesor Lester R. Kurtz (2012. *Nonviolent Conflict and Civil Resistance*. Bingley, UK: Emerald Publishing.) y, en 2008, sobre el denominado “Movimiento Plowshares” (movimiento de las rejas de arados), que hace referencia al libro bíblico de Isaías (2:3-4): donde Dios actúa sobre la gente volviendo “sus espadas en rejas de arado, y sus lanzas en hoces; no alzará espada nación contra nación” (New York, Cambridge University Press).

En este libro que reseñamos, Nepstad, plantea en su título el polémico concepto de “revoluciones no-violentas”, polémico porque la mayor parte de la historiografía identifica las revoluciones con cambios realizados con altas dosis de violencia, además se añade que los pocos argumentos que ofrece la profesora no son demasiado convincentes, no tanto porque efectivamente en estos procesos hubo una notable reducción del uso de la violencia (tal vez con la excepción de China), sino porque no se explica en qué consistieron los cambios revolucionarios, es decir, se soslaya qué significa una revolución en términos de cambio social, económico, cultural, etc.; bien es cierto que en una sociedad como la alemana el cambio sí que fue revolucionario pues pasó de una sociedad estatalizada a una sociedad de mercado, no se podría decir lo mismo en Filipinas (era capitalista y lo siguió siendo) o en Chile (donde se acentuaron las políticas neoliberales). Esta parte queda pendiente para un examen más riguroso. Sin embargo, refleja en su libro un conjunto de fenómenos que están sucediendo en el mundo, en las últimas décadas del siglo XX, y que es el uso genera-

lizado de la resistencia civil no-violenta como ejercicio de un poder social, del “poder del pueblo” (concepto este último acuñado en Filipinas durante las jornadas de lucha contra la dictadura de Ferdinand Marcos) que la aleja del “realismo político” (que considera que muchos de estos fenómenos denominados en unos casos como “revoluciones de colores” se deben a la continuación del juego suma cero entre USA y la exURSS), así como toma cierta distancia de la teoría del “marco de la acción colectiva” más centrado en cuestiones como la desafección electoral, el fraude, la corrupción, etc., como formas que inducen a la gente a rebelarse contra un régimen dictatorial, para defender más análisis estratégicos y técnicas de grupos que usan, de una manera muy óptima, la disidencia, la resistencia y la rebeldía.

Nepstad toma seis casos, todos ellos ocurridos durante el final del período de la guerra fría, que hacen referencia a regímenes socialistas (la China de Tiananmen y la República Democrática Alemana), a dictaduras militares (el régimen del general Noriega en Panamá y del general Augusto Pinochet en Chile) y a dictaduras personalistas (Daniel arap Moi en Kenia y Ferdinand Marcos en Filipinas). Los seis casos, aunque no tienen una concordancia geopolítica, sí tienen su lógica puesto que la mitad de ellos resultaron un éxito (Alemania, Chile y Filipinas) para las luchas no-violentas y la otra mitad fueron un fracaso (China, Panamá y Kenia), así como cada grupo representa al menos un tipo concreto de régimen de los presentados.

En su metodología plantea cinco criterios o condiciones que deben estar en presencia (con independencia de que sean levantamientos armados o no armados): 1) Quejas generalizadas contra el Estado, 2) Un cambio en la lealtad de las élites, 3) La movilización de la opinión pública contra las injusticias del régimen, 4) La unificación generalizada de la oposición en torno a una ideología de la rebeldía y 5) La movilización de las organizaciones opositoras. Junto a ello, Nepstad marca, también, las fronteras de las condiciones estructurales en presencia: a) Declive económico, b) Nuevas “oportunidades políticas” o un “hoque moral”, c) Unas élites divididas y d) Ciertos espacios de libertad y de debilidad del régimen. Estamos de acuerdo con la profesora Sharon Erikson que conviene recordar que “las estructuras no hacen la revuelta, la gente la hace” (2011, 7). Asimismo, para reforzar el enfoque estratégico se pregunta ¿Qué tipos de acciones no-violentas tienen un gran impacto sobre los regímenes autoritarios? Y se responde usando la tipología de Gene Sharp: 1) La negativa a reconocer como legítimos a los go-

bernantes, 2) Alterando las ideologías de la obediencia hacia el Estado, 3) Negándose a cooperar con las leyes y los gobernantes, 4) Resistiéndose a usar las capacidades ciudadanas para sostener las actividades del Estado, 5) Retirar los recursos materiales y 6) Debilitar la capacidad sancionadora del Estado. Nepstad demuestra que las tres primeras técnicas se dieron en todos los casos, la sexta sólo se dio en aquellos lugares donde fue un éxito las revoluciones no-violentas, mientras la cuarta y la quinta tuvieron una presencia relativa y cuestionable.

Un punto clave de la explicación de este trabajo reside en la lealtad/deserción de las fuerzas de seguridad y de orden público pertenecientes al Estado. Allí donde las tropas se identificaron con las reivindicaciones de los resistentes se produjeron deserciones, en cambio el excesivo uso de la fuerza contra opositores desarmados no siempre hizo perder legitimidad a la dictadura (en el caso de China las tropas fueron reclutadas de la frontera mongola), sí en el caso de ser una oposición muy ligada a organizaciones religiosas y de derechos humanos muy bien conectadas con el extranjero (Alemania, Chile y Filipinas, todas exitosas).

Finalmente, el trabajo resta importancia a las denominadas “sanciones internacionales” (diplomáticas, económicas, políticas, sociales, etc.), especialmente si éstas son de algún país que puede denotar intervencionismo o, si las sanciones acaban perjudicando a los propios ciudadanos que pretenden cambiar el régimen.

Es evidente que estamos ante un libro muy interesante y con un enfoque sensible a la cultura de la no-violencia, desde los estudios de la resistencia civil y de las dinámicas estratégicas de la acción política no-violenta. Un libro que merecería ser traducido a la lengua de Gabriel García Márquez.

Mario López Martínez

Educar en la no-violencia

Mas Mercedes

Madrid, Editorial PPC, 2000

La obra es un texto colectivo coordinado por la profesora Mercedes Mas, concebido como una herramienta didáctica que permita al lector, ya sea educador, investigador o estudiante, contar con recursos para la autocrítica, la reflexión, el análisis, la apertura de conciencia y la confrontación con el tema de la justicia y la convi-

vencia a través de la práctica de la no-violencia.

210 Presenta una metodología activa basada en la certeza de que el estudiante ya cuenta —manera latente— con el conocimiento y la práctica de aspectos básicos de la no-violencia, el papel del educador es despertar esos aspectos dormidos, a través de la experiencia grupal.

La obra consta de siete apartados, en el primero se presentan diversas propuestas didácticas para educar en la no-violencia, iniciando por describir y reflexionar sobre conceptos clave del tema, se apoya en pequeñas lecturas, llamadas pistas teóricas, así como documentos de trabajo. El educador puede encontrar en este apartado alternativas activas y sistemáticas para conducir diversas sesiones, sustentadas teóricamente y apoyadas prácticamente con una riqueza de contenido derivados de la creatividad de los autores.

Muestra varios ejemplos históricos de la defensa no-violenta: la resistencia contra la ocupación alemana en Dinamarca, la defensa de la selva sagrada del monte tailandés, la resistencia de una mujer a la mafia, o el Banco Gramenn de Bangladesh. El propósito es ilustrar la otra cara de la historia, que unilateralmente sólo ha denotado la guerra, la violencia y ha escondido gran número de episodios dignos de ser compartidos porque muestran formas diferentes de solucionar el conflicto.

El tercer apartado presenta siete personajes claves de la no-violencia, algunos conocidos a nivel internacional como Gandhi, Luther King Jr. y Aung San SuuKyi, otros sólo conocidos en el ámbito europeo como Pepe Beunza, objetor de conciencia al servicio militar. Son mencionados también los casos de Rigoberta Menchú (contra la explotación guatemalteca), César Chavez (defensor de los chicanos en Estados Unidos) y Chico Mendes (defensor de los extractores de caucho en el Amazonas, Brasil). Cada biografía contiene los esfuerzos de los luchadores sociales elegidos, la fuerza de su convicción así como los logros alcanzados en su lucha no-violenta.

La cuarta parte presenta a ocho grupos o asociaciones no-violentas, unidos por su convicción por la lucha por la justicia. A manera de ejemplo se menciona a Nevé Shalon /Wahat Al Salam, un poblado donde la vida comunitaria entre judíos y palestino es posible. Se habla también de los diversos grupos que están trabajando por un comercio solidario o justo. Asimismo se incluye una lectura sobre las comunidades El Arca fundadas por Lanza del Vasto en Francia y continuadas en otras partes de Europa, donde se hace público que la vida comunitaria es posible, practicando el *ahimsa*.

La quinta proporciona lecturas más largas que profundizan sobre la filosofía de la no-violencia y su entrenamiento. En los dos últimos apartados se pueden encontrar diversos recursos didácticos, direcciones electrónicas y bibliografía, que facilitan el camino de la formación en la no-violencia

Finalmente además de todas las aportaciones indicadas el libro refleja el reconocimiento a los luchadores sociales que dieron parte de su vida a favor de la justicia, en sus diferentes caras: educadores, activistas y escritores comprometidos con la no-violencia, como: Silvia Bonino, Johan Galtung, Don Miliani, Gene Sharp, Hildegard, Jean Goss, Muhammad Yunus, Nelson Mandela, Andrea Riccardi, entre otras muchas personalidades destacadas, además de las mencionados en las biografías que se incluyen en el apartado tres, sin dejar de mencionar a Pace e Dintorni, colectivo que dio origen a esta obra.

Hilda C. Vargas Cancino

***Noviolencia. Teoría, acción
Política y experiencias
Ni paz, ni guerra, sino todo lo contrario***

**Mario López Martínez
Granada, Editorial Educatori, 2012**

El profesor Carlos Eduardo Martínez Hincapié viene trabajando en temas de paz y no-violencia desde hace 20 años, no sólo con una mirada investigativa producto de su proceso académico y su vinculación al Centro de pensamiento en *Ciudadanía, Paz y Desarrollo* de la Uniminuto en Bogotá (Colombia), sino fundamentalmente desde una clara militancia por la paz en su país, tan afectado por múltiples formas de violencia. Podríamos decir, entonces, que su ejercicio es una expresión de su reflexión teórica, así como la decantación de una polifonía de voces y experiencias que se han cruzado en su camino. Resultado de ello es este libro que, además, parte de su tesis doctoral en Paz, Conflictos y Democracia por la Universidad de Granada (España).

La hipótesis fundamental del libro está en definir la cultura como el mecanismo fundamental de los seres humanos para garantizar la continuidad de la vida de la especie; dicho de otra manera, la cultura es una construcción social e histórica que se legitima a través de su demostrada capacidad para proteger la vida. Introdu-

212 — el concepto de “Imaginario atávicos”, aprendizajes colectivos que se transmiten o heredan de forma inconsciente y se mantienen de forma recurrente, y que conforma el esqueleto que define la realidad, determinando sus comprensiones, sus alcances y limitaciones, las interpretaciones que se hacen de la misma y sus niveles de significación” (Martínez, 2012: 46). En consecuencia con lo anterior, cuando crece la percepción social de que la vida se encuentra amenazada, la cultura entra en una profunda crisis de legitimidad, generándose con ello un proceso de cambio y transformación de los imaginarios que la sustentaban. El autor ubica la consolidación social de los imaginarios atávicos que definen la cultura, hasta ahora hegemónica, en los procesos de sedentarización de los pueblos y las comunidades humanas.

Con base en las hipótesis anteriores, el profesor Martínez, en la primera parte del libro, hace un recorrido por el cuestionamiento profundo que están teniendo las bases de la cultura humana: crisis de la obediencia, del unanimismo, de los límites y las fronteras, de la ética del bien y del mal, del “chivo expiatorio”, del poder centralizado y jerarquizado, de la justicia retributiva, del miedo como mecanismo de regulación social, de las diferentes legitimaciones de las violencias, entre otras. Su conclusión es que una era de la humanidad está llegando a su fin y con ella sus paradigmas civilizatorios que se han tornado patológicos: crecimiento ilimitado, negación de la diferencia, pensamiento único, sociedades de control y la violencia como método de resolución de conflictos. Así, la reflexión se traslada entonces al examen de las alternativas que se están construyendo y que se evidencian en las nuevas lógicas, las formas de hacer y de organizarse que se expresan en los nuevos movimientos sociales.

El autor llama a la cultura que está emergiendo, la cultura de la no-violencia, afirmando que ésta va más allá de los planteamientos de los tradicionales líderes y lideresas que construyeron su acción y su reflexión desde una opción explícita por ella. En este sentido, considera que la no-violencia es una propuesta de transformación cultural que se deja influenciar por las tradiciones más profundas de la humanidad, haciendo especial énfasis en Jesús de Nazareth, Henry David Thoreau y León Tolstói porque sus pensamientos y propuestas influyeron de forma determinante en Mohandas Gandhi (el Mahatma), el hombre que, partiendo de estas opciones éticas, elaboró toda una propuesta de transformación política, económica y social, construyendo un continuo entre lo personal y

lo social. Para él la no-violencia no es una táctica y una estrategia con capacidad de combinar muchas formas de protesta, no es un proceso ascendente de acumulación de fuerzas para tomar el poder: es la activación de las potencias humanas, las interiores y las que producen las relaciones y los afectos y cambian nuestros modos de existir.

La segunda parte del libro se hace un recorrido por los movimientos sociales más importantes de los últimos cien años y sus aportes a esta cultura emergente de la no-violencia, deconstruyendo los imaginarios atávicos de la cultura hegemónica en una lógica creativa, señalando los puntos de fuga que van abriendo camino en la redefinición de las relaciones entre los seres humanos y de estos con la naturaleza. Por ejemplo, en el capítulo quinto, el autor nos señala los aportes de Gandhi y de la lucha por los derechos civiles en EEUU. En el sexto se acerca al movimiento hippie, a las primaveras de mayo del 68, a los nuevos feminismos y a los ecologismos que surgieron con nueva fuerza a partir de la década del setenta. En el séptimo, interpreta esta nueva cultura desde los nuevos movimientos sociales, los pacifismos, la caída del muro de Berlín y del apartheid en Sudáfrica, las primaveras árabes de 2011 y el movimiento de los Indignados en España. Allí hay una panorámica de todo lo que no cabe en el concepto de las definiciones de los grandes poderes, ni tampoco ha sido abordado por las grandes revoluciones modernas y que, en cambio es el producto de años de espera en que se han fraguado energías subterráneas de un enorme poder de transformación. El autor nos alerta que estamos ante un despertar. En realidad la historia siempre se enuncia como un despertar, como dijera Walter Benjamín. Hoy la utopía parece tomar forma contribuyendo a la construcción del devenir, puede estar resurgiendo bajo estas maneras mutantes de emancipación. En resumen, este libro pretende identificar nuevas categorías de análisis sobre el cambio y la transformación de la sociedad, que permiten visibilizar y potenciar novedosas alternativas para pensar el mundo.

Daniel Ricardo Martínez-Bernal

De nuevo la vida: el poder de la noviolencia y las transformaciones culturales

Carlos Eduardo Martínez Hincapié
Bogotá, Uniminuto, 2012

El profesor López Martínez hace ya algún tiempo que se ha conver-

214 tido en un referente sobre el tema de la no-violencia en lengua española. Sus trabajos son muy citados y sirven de base conceptual para la realización de investigación de campo y fundamentación histórica. En el año 2005 publicó su libro *Política sin violencia: La no-violencia como humanización de la política*, en Colombia, bajo el sello editorial de Uniminuto, de éste se realizó una reedición aumentada en 2009, así como otra edición revisada para el año 2010 en Ecuador, en la Universidad Técnica Particular de Loja. A esta obra de referencia se añade otra más importante, la dirección de la primera enciclopedia en lengua española sobre la investigación para la paz: *Enciclopedia de paz y conflictos*, en 2004, de la Editorial Universidad de Granada.

En la presente reseña se alude a estas dos obras menores pero no menos importantes. La primera sobre *No-violencia* está dividida en tres partes: una teórico-conceptual, en donde el profesor López sigue insistiendo en diluir los muchos tópicos que hay en torno al conocimiento de la no-violencia, así como argumenta la importante relación que existe entre medios y fines; otra sobre acción política en donde sigue de manera muy exhaustiva al politólogo Gene Sharp, al que el profesor cataloga como “teórico funcionalista” y al que compara, en todo momento, con los aportes diferentes que hace Gandhi y su *satyagraha*. Sharp sería funcionalista y pragmático, Gandhi esencialista y espiritualista; y, una tercera parte, donde se aportan diversas experiencias históricas y dinámicas de la acción. De todas ellas la que más destaca el historiador Mario López es la “Marcha de la Sal” de Gandhi, prototipo de campaña de desobediencia civil de masas que estuvo a punto de colapsar al imperio británico pues obligó a éste a encarcelar a más de 60.000 personas, a ella le siguen marchas emblemáticas a Washington y Montgomery por los seguidores de Luther King. Las experiencias del *hartal* indio, mucho más que una simple huelga general. Además se incluyen casos históricos europeos (Greenham Common y Larzac), asiáticos como la caída de Ferdinand Marcos en Filipinas y el surgimiento del “poder del pueblo” y el movimiento Chipko de la ecología de los pobres, o la organización que defiende a los objetores de conciencia al servicio militar en todo el mundo: *la Internacional de Resistentes contra la Guerra*. Un trabajo sintético y didáctico, tal y como estamos acostumbrados a leer a este profesor que, debe mucho a sus maestros italianos, especialmente Pontara, L’Abate y Drago.

La segunda obra es de carácter menos divulgativo y se asienta más en investigaciones concretas con fuentes secundarias y bibliográfi-

cas. Algunos de estos trabajos son fruto de largos períodos de investigación en Italia (Florencia y Nápoles) y más cortos en Inglaterra (Lancaster y Coventry). El libro gira en torno a siete ensayos sobre defensa no militar, resistencia civil y experiencias en terreno de no-violencia. La tesis del profesor López se fundamenta en que siempre es necesario tener un plan B para anticiparse a una posibilidad real: “que el ejército de un país sea derrotado” y la ciudadanía le toque improvisar la defensa de sus instituciones, sin preparación, sin armas y sin moral. Así desarrolla ideas sobre la defensa civil sin armas o defensa de base civil que consiste en un plan estratégico en el caso de que una sociedad sea invadida por tropas extranjeras. El profesor López no sólo teoriza sobre esta cuestión señalando cuáles son los principales trabajos en la historiografía del caso sino que los compara con el valor que ha tenido la lucha armada durante el siglo XX, para pasar a examinar un caso concreto que él conoce muy bien: el de la Italia ocupada por los alemanes a partir de 1943, lo que se dividió en resistencia partisana y resistencia no-violenta. Aquí las páginas del libro son interesantes porque descubre una realidad bastante poco conocida no sólo por historiadores y expertos sino por todo el público en general: que las mujeres fueron protagónicas en el salvamento de muchos soldados jóvenes que desertaron, por el rescate de muchas familias judías que hubieran caído en manos de sus verdugos, por las acciones de boicot sobre los productos alemanes o sobre los estragos realizados hacia la moral de los dominadores.

El libro se completa con un estudio sobre la transformación de conflictos en Gandhi a través de su experiencia política concreta en Sudáfrica e India, así como con otro capítulo sobre el papel de los ciudadanos comprometidos en zonas de conflicto a través de cuerpos civiles de paz y de organizaciones que trabajan sobre el terreno salvando vidas de defensores de derechos humanos y denunciando la violación de éstos. El epílogo del libro es un recordatorio hacia el cine y este tema de la resistencia no-violenta a las tropas alemanas en Europa de los años cuarenta, así como un pequeño homenaje a un autor francés, Jacques Sémelin, al que el profesor Mario López tiene un gran aprecio y admiración intelectual.

Óscar Useche Aldana

Currículum de los autores

216

Mario López Martínez

Doctor en Historia, director e investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos y profesor titular de Historia Contemporánea igualmente de la Universidad de Granada (España). Profesor en la “Maestría Claves del mundo contemporáneo. Ciudadanía y política en el siglo XX”, de la Universidad de Granada (UGR), “Master Interuniversitario en cultura de paz, conflictos, educación y derechos humanos, de las Universidades de Granada, Córdoba, Málaga y Cádiz (España), “Master de Cooperación al desarrollo, gestión pública y de las ONGDs, (UGR) y “Maestría de Conflictología”, de la Universitat Oberta de Catalunya (OOC). Miembro de los comités científicos de las revistas *Polisemia* (Uniminuto, Colombia); del *Journal of Conflictology* (UOC); *Revista de Paz y Conflictos* (UGR). Miembro del comité científico del Master “Gestione dei conflitti interculturali ed interreligiosi” (Universidad de Pisa, Italia). Miembro del Grupo de Investigación “Ciudadanía, Paz y Desarrollo”, clasificado con categoría A1 por COLCIENCIAS.

Profesor invitado (años 1998 a 2003): Universidad Pablo Olavide (Sevilla), Universidad de Salamanca, Universitat Jaume I de Castellón, Universidad Internacional de Andalucía (España); Università degli Studi di Salerno, Università da Pisa (Italia); Universidad Autónoma del Estado de México, Universidad Iberoamericana (México); Universidad del Estado del Zulia (Venezuela); Universidad Central, Universidad Mariana, Universidad Minuto de Dios, Distrital, Universidad Javeriana de Bogotá y de Cali, Universidad Nacional de Antioquia, ESAP, Pamplona, Ibagué (Colombia).

Estancias en el extranjero para investigación: Universidad de Oxford (1987) e Instituto Richardson (1999) en Gran Bretaña; Universidades de Salerno y Universidad Federico II de Nápoles, Cátedra de Derechos Humanos de Universidad de Padua, Centro Domenico Sereno Regis de Turín (1998 y 1999) y Departamento de Sociología e Instituto Europeo de Florencia en Italia (2002).

Últimas Publicaciones: Libros individuales: *Ni paz, ni guerra, sino todo lo contrario. Ensayos sobre defensa y resistencia civil*, Granada (España), Editorial Educatori, 2012. *Noviolencia. Teoría, acción política y experiencias*. Granada, Editorial Educatori, 2012. *Política sin violencia. La noviolencia como humanización de la política*, Loja,

Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador), 2010.

Capítulos de libros: “Defensa civil noviolenta”, *Seguridad humana*, Eduard Vinyamata (edición), Valencia (España), Tirad Lo Blanch, 2012, 20-40. “Satyagraha en Gandhi”, *Autogestión*, Javier Encina y M^a Ángeles Ávila (coordinadores), Sevilla (España), UNILCO-espacio nómada, 2012, 190-207. “La noviolencia: autogestión de la resistencia civil”, *Autogestión*, Javier Encina y M^a Ángeles Ávila (coordinadores), Sevilla (España), UNILCO-espacio nómada, 2012, 37-44.

Artículos: “La resistencia civil en Italia: su historia a debate”, *Desafíos*, 2012, N^o 24 (2), 17-44. “Gandhi, política y Satyagraha”, en Ra Ximhai. Revista de *Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable*, Universidad Autónoma Indígena de México y Asociación Latinoamericana de Sociología (ASL), 2012, N^o 2, 39-70.

Oscar Useche Aldana

Doctor en Paz, conflictos y democracia, por la Universidad de Granada (España) y doctorando en Educación, Especialidad en Mediación pedagógica, por la Universidad de La Salle (Costa Rica). Director del Centro de Estudios e Investigaciones Humanas y Sociales (CEIHS), Director de la revista *Polisemia* y miembro del Centro de Pensamiento en Ciudadanía, Paz y Desarrollo, de la Universidad Uniminuto, Bogotá (Colombia). Líder del Grupo de Investigación “Ciudadanía, Paz y Desarrollo”, clasificado con categoría A1 por COLCIENCIAS, Profesor catedrático de la “Maestría en Investigación social interdisciplinaria” de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá; “Maestría en Salud pública” de la Universidad del Bosque, Bogotá y de la Facultad de Ciencia Política y Gobierno, de la Universidad del Rosario, Bogotá. Consultor académico de Radio Universidad Nacional de Colombia, Bogotá (Colombia).

Últimas Publicaciones: Libros individuales: *Biodesarrollo y economía campesina*, Universidad Uniminuto, Bogotá (Colombia), 2011.

Capítulos de libros: “Diferencia, subjetividades en resistencia y micropolítica del acontecimiento”, *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*, C. Piedrahita, A. Díaz, P. Vommaro (compiladores), Clacso, 2012, 95-110. “Reestructuración bio-económica del capitalismo y su impacto en la reconfiguración del Estado y la ciudadanía”, *Hacia otras economías. Crítica al paradigma dominante*, R. González, H. Richards (compiladores), 2012, Santiago de Chile (Chile), 231-266. “Formas comunitarias del pacifismo en Colombia: las resistencias sociales noviolentas”, *El largo*

camino hacia la paz. Procesos e iniciativas de paz en Colombia y Ecuador, E. Vinyamata, F. Benavides (editores), Barcelona (España), Ediciones del Campus per la Pau, Universitat Oberta de Catalunya, 2011, 121-148.

María del Rosario Guerra González

María del Rosario Guerra González doctora en Filosofía en la Universidad Iberoamericana. Fue profesora del Instituto Tecnológico de Monterrey, y es profesora de la Facultad de Humanidades y de Derecho de la Universidad Autónoma del Estado de México. Directora del Centro de Ética y Responsabilidad Social del Instituto de Estudios Sobre la Universidad (IESU) de la UAEMex. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, SNI I.

Libros individuales: *Iguals y diferentes: derechos humanos y diversidad*, México, Editorial Torres Asociados, 2008. *Ética*, México, Publicaciones Cultural, 2006. *Ética y derechos humanos*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2005. *Valores*, Toluca, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), 1995.

Libros colectivos: “Oposición entre la verdad y el derecho a la paz entre pueblos diferentes”, *¿Cómo vivir juntos? Ética, derechos humanos e interculturalidad*, María del Rosario Guerra González (coordinación), México, Torres, 2013, 17-50. “Derechos humanos y utopía”, *Lo cotidiano y la utopía frente a los derechos humanos*, María del Rosario Guerra González (coordinadora), Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, Instituto de Estudios sobre la Universidad, Colección Pensamiento Universitario No. 16, 2013, 15-49. “Los derechos humanos dentro de la Responsabilidad Social Universitaria”, *Enfoque ético de la Responsabilidad Social Universitaria*, María del Rosario Guerra González, Rubén Mendoza Valdés (coordinadores), México, Torres y Asociados, Universidad Autónoma del Estado de México, 2011, 161-208.

Capítulos de libros: “La presencia de los derechos y deberes humanos como camino hacia una paz incluyente de la interculturalidad”, *Ciencias sociales, Humanidades y Salud. Metodología y Análisis*, Miguel Héctor Fernández Carrión (edición), Toluca, Centro de Investigación de Estudios Comparados de América Latina (CIECAL), 2012, 175-192. “Dogmatismo o diversidad al enfocar la bioética”, *La bioética en el siglo XXI*, Octavio Márquez Mendoza, G. Gerardo Huitrón Bravo y Marcela Veytia López (coordinadores), Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2011, ISBN 978-

607-422-2453-2, 157-171. “Los derechos humanos como algo más que vigorosos pronunciamientos éticos” en *Metodología y Análisis en Ciencias Sociales, Humanidades y Salud*, Miguel-Héctor Fernández-Carrión (Edición), Madrid (España), Albahaca Publicaciones, Instituto de Estudios Históricos y Económicos de la Universidad Complutense de Madrid, 2011, ISBN 978-84-87372-17-9 347-357. “El derecho a la vida como resultado de la revolución física, mental y espiritual”, *Entorno al sentido de la vida*, México, Torres y Asociados, 2010. “Cuerpo, desarrollo y pobreza”, *Registros corporales*, Elsa Muñiz, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2008. “Violencia al imponer el pensamiento de los derechos humanos”, *Ética ante la violencia y paz cotidianas*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2008. “Individualismo y subjetividad: Hegel en el debate ético –político”, *Esplendor y miseria de la filosofía hegeliana*, Sergio Cecchetto, Leandro Catoggio (compiladores), Mar del Plata (Argentina), Suárez-Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2007, 299-310. “El perdón ante la violación de derechos humanos: restricción política, posibilidad ética”, *El saber filosófico. Sociedad y ciencia*, Jorge Martínez Contreras, Aura Ponce de León (coordinadores), México, Siglo XXI Editores, 2007, 43-53. “El futuro del hombre en el enfoque ético de Bergson”, *Propuestas antropológicas del siglo XX (Parte II)*, Juan Fernando Sellés, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2007. “La universidad y la educación para la paz y los derechos humanos”, *ANUIES (Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior)*, México, 2001, 13-38 (Premio: Primer Lugar ANUIES 2000). “Cualidades éticas del profesor universitario”, *El profesor universitario*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1999, 47-61. “Visión filosófica de los Derechos Humanos como consenso Acuerdos sobre el derecho al trabajo”, *Primer Certamen de Ensayo sobre Derechos Humanos*, Toluca, Comisión de Derechos Humanos del Estado de México y la LIII Legislación del Estado, 1998 (Premio: Primer Lugar Nacional).

Artículos: “Muerte y derechos humanos desde la transdisciplinarietà”, *Vectores de investigación*, Toluca, Centro de Investigación de Estudios Comparados de América Latina (CIECAL), 2012, Vol. 5, Nº 5, 67-83. Evolución del concepto “derechos humanos” hacia la idea “derechos y deberes humanos” *Líder*, Universidad de los Lagos, 2012, Año 14, Vol. 20, 175-197. “Evolución de las teorías de la justicia con respecto a los derechos humanos ya formulados y con los futuros derechos”, *Tópicos*, Revista de Filosofía de Santa Fe

(Argentina), 2011, Nº 21, ISSN 1666-485X (versión impresa), ISSN 1668-723X (versión on-line). María del Rosario Guerra González, Hilda Carmen Vargas Cancino, “La responsabilidad de la universidad ante la formación en derechos humanos emergentes: el decrecimiento como propuesta ética”, *Cuadernos de Ética*, 2011, Vol. 26, Nº 39, ISSN 03269523. “Proyección del contrato social de Rawls a la democracia mexicana”, *Espacios públicos*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México, 2009, Año XII, Nº 26, 29-39. “Multiculturalismo y derechos humanos: limitar, tolerar o fomentar lo diferente”, *Andamios*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2007, Volumen 3, Nº 6, 33-60. “Universalidad y diversidad cultural en América Latina. Política, ética y justicia”, *Cuadernos de ética*, Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, 2006, Vol. 21, Nº 34, 65-94. “Lo que es y lo que debería ser, el mundo real y las Ideas” (interpretación de Henri Bergson de la concepción platónica de las Ideas), *revista Pensamiento*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996, Año 3, Nº 3.

Hilda Carmen Vargas Cancino

Doctora en Humanidades, con especialidad en Ética, por la Universidad Autónoma del Estado de México. Profesora de tiempo completo e investigadora del Instituto de Estudios sobre la Universidad, de la Universidad Autónoma del Estado de México. Fundadora del Programa Permanente de Encuentro Interior y Banco del Tiempo *ahimsa*, Coordinadora del Programa de Estudios, Promoción y Divulgación de la No-violencia y del *Boletín Ahimsa* (mensual), del Instituto de Estudios Históricos y Económicos de la Universidad Autónoma del Estado de México, (IESU UAEM). Líneas de investigación: calidad de vida, derechos humanos, no-violencia y decrecimiento.

Libros individuales: *La calidad de vida y los derechos humanos. Una alternativa desde las capacidades y el decrecimiento*, México, Torres, 2013.

Libros colectivos: *En torno al sentido de la vida*, María del Rosario Guerra González, Virginia Panchí, Hilda Vargas, et. al., México, Torres, 2010. *Bioética desde la ética*, María del Rosario Guerra González, Rubén Mendoza, J. Loreto Salvador, Hilda C. Vargas (coordinadores), México, Torres, 2011. “El humanismo de la No-violencia”, en Juan-María Parent, *Reflexiones sobre la No-violencia*, Juan Parent, Hilda Vargas Cancino, Toluca, CODHEM, 2011, 200-231.

Capítulos de libros: “La calidad de vida interior. Una puerta hacia

la interculturalidad”, *¿Cómo vivir juntos? Ética, derechos humanos e interculturalidad*, María del Rosario Guerra González, Rubén Mendoza Valdés (coordinadores), México, Torres, 2013, 91- 127. “El decrecimiento ¿Reto para la Responsabilidad Social Universitaria?” en, *Enfoque ético de la Responsabilidad Social Universitaria*, María del Rosario Guerra González, Rubén Mendoza Valdés (coordinadores), México, Torres, 2011, 209-260. “Multiculturalismo y localismo en el marco de la justicia social”, *Metodología y análisis en ciencias sociales, humanidades y salud I. Aproximación debate*, Miguel-Héctor Fernández-Carrión (editor), Madrid (España), Alhambra Publicaciones, Instituto de Estudios Históricos y Económicos, Universidad Complutense de Madrid, 2011, 337-346. “Justicia, un soporte para la calidad de vida”, *Caras de la justicia*, María del Rosario Guerra González, Rubén Mendoza Valdés, (coordinadores), México, Torres, 2010, 145-167. “La lucha no-violenta en la defensa del derecho a la vida. Un cambio de paradigma a través de economías vivas”, *En torno al sentido de la vida*, María del Rosario Guerra González, et. al, México, Torres, 2010, 81-111. “La universidad como gestora del decrecimiento. Hacia un diálogo con las culturas vivas”, *La universidad en transformación*, Víctor Rosario, Elia Marum, et. al, X Congreso Internacional de Retos y Expectativas, Guadalajara, Editorial Universitaria, 2010.

Artículos: Hilda Vargas Cancino, Leodice Mendoza, “El decrecimiento nos llama”, *Revista DH Magazine*, 2013, año 6, Nº 58, 10-12. “El concepto de no-violencia en Gandhi”, *Revista DH Magazine*, 2013, año 6, Nº 57, 12-14. “Martin Luther King, luchador social no-violento por los derechos humanos: un acercamiento a su vida y su legado”, *Revista DH Magazine*, 2012, año 5, Nº 56, 16-17. “La calidad de vida desde la perspectiva de las capacidades. Su vínculo con algunos derechos”, *Revista Vectores de investigación*, Toluca, 2012, vol. 4, Nº 4, 111-122. “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico”, *La calidad de vida*, Martha Nussbaum, Amartya Sen (reseña bibliográfica), *Vectores de investigación*, Toluca, 2012, vol. 5, Nº 5, 151-152. *Las mujeres y el desarrollo humano*, Martha Nussbaum (reseña bibliográfica), *Vectores de investigación*, Toluca, 2012, vol. 5, Nº 5, 152-153. *Fronteras de la justicia*, de Martha Nussbaum (reseña bibliográfica), *Vectores de investigación*, Toluca, 2012, vol. 5, Nº 5, 153-154. María del Rosario Guerra González, Hilda Vargas Cancino, “La responsabilidad de la Universidad ante la formación en derechos humanos: el decrecimiento como propuesta ética”, *Cuadernos de ética*, 2011, vol. 26, Nº 39. “Ahimsa y Sat-

yagraha: principios de actuación que buscan la justicia basada en corazón osado y bondadoso”, revista *Dignitas*, Toluca, 2010, Nº 10.

222 Diego Checa Hidalgo

Doctor en Historia Contemporánea por la Universidad de Granada (España). Miembro del Centre for Peace and Reconciliation Studies, de la Coventry University (Gran Bretaña). Línea de investigación actual: Teoría y práctica de la acción no-violenta.

Capítulos de libros: “Nuevas contribuciones en el campo de la seguridad: las intervenciones internacionales noviolentas”, *Defensa y Globalización*, Carlos de Cueto, Adolfo Calatrava (edición), Universidad de Granada (España), 2012.

Artículos: "El poder protector de la noviolencia. Defensores de derechos humanos e intervenciones internacionales noviolentas", *Polis*, Nº 33, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile (Chile), 2012, Nº 33, <http://polis.revu-es.org/8563>. "Orígenes y desarrollo de las intervenciones internacionales noviolentas para la transformación de conflictos", *Historia Actual*, Nº 28, Universidad de Cádiz (España), 2012, Nº 28, 21-35.

Carlos Eduardo Martínez Hincapié

Doctor en Paz, Conflictos y Democracia por la Universidad de Granada (España). Miembro del Centro de Pensamiento en Paz y Ciudadanía, de la Universidad Uniminuto, Bogotá (Colombia). Líneas de investigación: Ciudadanía y paz.

Libros: *De nuevo la vida: el poder de la noviolencia y las transformaciones culturales*, Universidad Uniminuto, Bogotá (Colombia), 2012. ISBN 978-958-763-070-1. *De nuevo la vida: el poder de la noviolencia y las transformaciones culturales*, Universidad Uniminuto, Bogotá (Colombia), Colección Ciudadanía y Paz, 2011, ISBN 978-958-8635-83-5 (edición virtual). *Los nuevos movimientos sociales y cambio de paradigmas en el último siglo a través de la lógica de la noviolencia*, Universidad de Granada (España), Instituto de la Paz y los Conflictos, http://bencore.ugr.es/iii/encore/record/C%7CRb20721_81%7CSMart%C3%ADnez+Hincapi%C3%A9%7COrighresult%7CX4?lang=spi&suite=pearl, ISBN 978-84-9028-017-1 (579 páginas) (tesis doctoral)

Capítulos de libros: “De la confrontación a la complementariedad de los opuestos”, *Perspectivas críticas en la Interculturalidad: Descubriendo nuevas relaciones con la alteridad*, Claudia Piedrahita (edición), Ediciones Antropos, Bogotá (Colombia), 2010, ISBN 978-

958-8592-18-3. "Paradigmas de transformación social y no violencia", en *Noviolencia: creando mundos posibles*, Carlos E. Martínez, Jaime Espejo, Óscar Useche (compilador), Universidad Uniminuto, Bogotá (Colombia), 2010. ISBN 978-958-8635-34-7.

Artículos: "La No violencia y nuevas claves para leer a Jesús", revista *Polisemia*, Universidad Uniminuto, Bogotá (Colombia), 2010, julio-diciembre, ISSN 1900-4648.

Martha Estela Gómez Collado

Doctorado en Paz, Conflictos y Democracia por la Universidad de Granada (España). Maestría en Estudios para la Paz y el Desarrollo y Licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México. Profesora de tiempo completo de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México. Línea de investigación actual Administración pública, política y cultura de paz. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I.

Libros: *La tutoría académica de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México desde la perspectiva de los estudios para la paz*, México, Editorial Porrúa, 2012. *Fundamentos teóricos de los estudios para la paz*, Editorial Académica Española, 2011.

Artículos: "La percepción de los tutores de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales respecto a los conflictos que se presentan a los tutorados durante sus estudios de licenciatura, revista *Espacios Públicos*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales; Universidad Autónoma del Estado de México. 2012, Nº 33, 128-149. "Culture of peace: Art and play in the center of social integration 'Carmen Serdán' Zinacantepec, State of México", *Journal of Conflictology* Universitat Oberta de Catalunya, 2012, Vol. 3, Nº 2, 41-51. "El camino de México. Una revolución por la educación y los valores", Ignacio Pichardo Pagaza (reseña bibliográfica), revista *Espacios Públicos* No. 35. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales; Universidad Autónoma del Estado de México, 2012, Nº 35, 207-210. "La percepción de los estudiantes sobre el Programa de Tutoría Académica", *Convergencia*, revista de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México, 2012, Año 19, Nº 58, 209-233.

Normas de publicación

224

Guía para los autores

Revista Vectores de Investigación (RVI) es una revista que comprende todas las disciplinas relacionadas con las ciencias sociales, humanidades y salud, a la diversidad de enfoques y metodologías, aunque ello no le representa ninguna responsabilidad en cuanto al contenido de los artículos. Los originales que se entreguen para su publicación pasarán por un proceso editorial que se desarrollará en varias fases: 1. Los trabajos que se entreguen a RVI para su publicación deberán ser de carácter eminentemente académico. Por la naturaleza de la revista, es claro que no se aceptarán artículos de género periodístico o comentarios generales sobre algún tema. 2. El nombre del autor(es) u otra forma de identificación sólo deberá figurar en una carátula. 3. Las colaboraciones deberán presentarse en su versión final y completas, ya que no se admitirán cambios una vez iniciado el proceso de dictaminación y producción. 4. Una vez estipulado que el artículo cumple con los requisitos establecidos por la revista, será enviado a dos lectores anónimos, quienes determinarán: A. Publicar sin cambios. B. Publicar cuando se hayan cumplido las correcciones menores. C. Publicar una vez que se haya efectuado una revisión a fondo y D. Rechazar. En caso de discrepancia entre ambos resultados, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación o no. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos. Los trabajos enviados por académicos de alguna institución serán siempre sometidos a consideración de árbitros externos a ella. 5. El(los) autor(es) concede(n) a RVI el permiso para que su material teórico se difunda en la revista impresa y medios magnéticos, fotográficos e internet. Los derechos patrimoniales de los artículos publicados en RVI son del autor, compartidos con el Centro de Investigación de Estudios Comparados de América Latina (CIECAL) conjuntamente con el Instituto de Estudios Históricos y Económicos de la Universidad Complutense de Madrid, en cuanto puede reproducirlo ambos, tras la aceptación académica y editorial del original para que éste se publique y distribuya tanto en versión impresa como electrónica. 6. Asimismo, el(los) autor(es) conserva(n) sus derechos morales conforme lo establece la ley. El autor principal recibirá una forma de cesión de derechos patrimoniales que deberá ser firmada por él, en el entendido de que ha obtenido el consentimiento de los demás autores, si los hubiere. Por otra parte, los autores podrán usar el material de su artículo en otros trabajos o libros publicados por ellos mismos, con la condición de citar a RVI como la fuente original de publicación de dicho texto. Es responsabilidad del

autor obtener por escrito la autorización correspondiente para todo aquel material que forme parte de su artículo y que se encuentre protegido por la Ley de Derechos de Autor. 7. La colaboración deberá incluir la siguiente información: A. Título del trabajo, de preferencia breve, que refiera claramente el contenido. Se aceptan los subtítulos para aclarar y ampliar el contenido de las colaboraciones. B. Un resumen en la lengua original en que está escrito el artículo que no exceda las 150 palabras, con información concisa acerca del contenido: principales resultados, método y conclusiones adquiridas. Deberá ir acompañado de una relación de entre tres y cinco palabras clave para efectos de indización bibliográfica. La redacción de RVI se encargará de las respectivas traducciones, en el caso que el autor no lo presente. C. Una portada de presentación con los datos generales de autor(es) que incluyan: A. Nombre completo. B. Centro o departamento a que se encuentra(n) adscrito (si laboralmente. C. Dirección postal institucional. D. Máximo nivel de estudios alcanzados (disciplina o campo e institución) y estudios en curso si los hubiera. E. Línea de investigación actual. F. Referencias bibliográficas completas de las últimas 3 o 4 publicaciones (incluye número de páginas). G. Cualquier otra actividad o función profesional destacada que corresponda. H. Teléfono y dirección de correo electrónico. 8. Los trabajos deberán cumplir con las siguientes características: A. Se presentarán impresos a un espacio y medio (1.5), en tipo Times New Roman de 11 puntos, sin cortes de palabras, con una extensión de 15 a 40 cuartillas para el caso de investigaciones (incluidos cuadros, notas y bibliografía); de 10 a 20 para las notas críticas, y de 3 a 5 en el caso de reseñas de libros. B. Los trabajos presentados en Word, no deberán contener formato alguno: sin sangrías, espaciado entre párrafos, no deberá emplearse hoja de estilos, caracteres especiales ni más comandos que los que atañen a las divisiones y subdivisiones del trabajo. C. Los cuadros, así como las gráficas, figuras y diagramas, deberán presentarse en el mismo espacio donde debe ir insertado en el texto a publicar. Deberán estar almacenados en una versión actualizada de Excel (para las gráficas y cuadros o tablas). Los cuadros, mapas, planos y figuras serán numerados con el sistema arábigo (cuadro, figura... 1, 2, 3, etc.). En cuanto a estas últimas, deberán manejarse en formato *jpg* a 300 dpi como mínimo. D. Los títulos o subtítulos deberán diferenciarse entre sí; para ello se recomienda el uso del sistema decimal. E. Se usará la notación Harvard para las referencias dentro del texto; es decir: apellido del autor, año y página escrito entre paréntesis: (Autor, 2000: 20). F. La bibliografía no debe extenderse innecesariamente -la estrictamente citada en el texto- y deberá contener (en este mismo orden): nombre del autor, año de edición (entre paréntesis), título del artículo (entrecorillado) y título del libro o revista (en cursivas), editorial, número, ciudad y número total de páginas en el caso

de un texto integrado. Ejemplo: A. Apellidos, Nombre (Año), *Título del libro*, Editorial, Ciudad. B. Apellidos, Nombre, Apellidos, Nombre (Año), *Título del libro*, Editorial, Ciudad. C. Apellidos, Nombre (Año) "Título del capítulo de libro", en Nombre Apellidos (coordinador), *Título del libro*, Ciudad, pp. D. Apellidos, Nombre (Año) "Título del artículo", en Nombre Apellidos (coordinador), *Título de la revista* de Institución, Ciudad, Volúmen, Número, pp. 9. La estructura mínima del trabajo incluirá una introducción que refleje con claridad los antecedentes del trabajo, su desarrollo y conclusiones. 10. Si se presenta el original impreso (incluyendo texto, gráficas, cuadros y otros apoyos), debe adjuntarse un disquete, o mejor aún, en disco compacto, con los archivos de texto en Word. 11. RVI se reserva el derecho de hacer los cambios editoriales que considere convenientes. No se devuelven los originales. 12. Los artículos podrán entregarse en la Dirección Editorial de la revista, a la atención del Director de la revista en el Centro de Investigación de Estudios Comparados de América Latina (CIECAL), o bien, puede enviarse por correo ordinario o internet a la siguiente dirección: *Revista Vectores de Investigación*, del Centro de Investigación de Estudios Comparados de América Latina (CIECAL), Paseo de San Javier Lote Siete C, Casa 26, Real de San Javier, Metepec, Estado de México, CP 52169, México. Vía correo electrónico a fdezcarri@actforum.net, revistavectores@actforum.net.

Information for contributors

Revista Vectores de Investigación (RVI) is a journal open to all disciplines related to social science, humanities and health in the context of specific regions and cities. It is also open to different viewpoints and methodologies; however, it has no responsibility for the content of its papers. The originals of the manuscripts submitted to be considered for publication will undergo an editorial process comprising several stages: 1. The manuscripts submitted to RVI must have an eminently academic character. Due to the nature of the journal, it is impossible to accept journalistic or general comment papers about any subject. 2. The name of the author(s) or any other form of identification must only appear in the cover page. 3. The collaborations must be submitted in their final and complete version, since it will be impossible to accept changes once the refereeing and production processes have started. 4. Once it has been decided that the paper complies with the requirements established by the journal, it will be sent to two readers who anonymously will determine whether the article will be: A. Published without changes. B. Published once minor corrections have been made. C. Published once a major revision has been made or D. Rejected. In the case in which both results differ from each other, the article will be sent to a third referee, whose decision will determine the result of the refereeing process. In all cases, the results are unappealable. The articles submitted by staff of

an academic institution will always be submitted for consideration to referees external to it. 5. The authors agree to grant RVI permission to distribute their material in the journal, as well as in magnetic and photographic media. The patrimonial rights of the papers published in RVI are transferred to Centro de Investigación de Estudios Comparados de América Latina (CIECAL), after the academic and editorial acceptance to publish and distribute the manuscript, both in print and electronically. 6. Likewise, the authors retain their moral rights as established by law. The main author will receive a copyright transfer form that must be signed, with the understanding that the rest of the authors have given their agreement. The authors also retain their right to use the material in their papers in other works or books published by themselves, provided that they die RVI as the original source of the text. It is the responsibility of the authors to obtain the corresponding written permission to use material in their papers that is protected by Copyright Law. 7. The collaborations must include the following information: A. Title of the paper, preferably brief, which clearly refers to its content. It is considered accepted and convenient to have a subtitle in order to clarify and define the content of the collaboration. B. An abstract in the language in which the paper is written and that does not exceed 150 words. The abstract must contain concise information about the contents of the article: main results, method and conclusions. It must not contain tables, numbers, bibliographic references or mathematical expressions. It must also be accompanied by three to five keywords, which will be used for bibliographic indexation purposes. The RVI editorial office will be responsible for the appropriate translations. C. A front-page with general information about the authors, including: A. Full Name. B. Centre or Department of affiliation. C. Postal address of their institution. D. Maximum educational attainment (discipline and institution) and, current studies (in case this applies). E. Current research lines. F. Bibliographic references of the latest 3 or 4 publications (including page numbers). G. Mention to any other relevant professional activities or positions. H. Telephone and e-mail address. 8. The collaborations must have the following characteristics: A. The manuscript must be printed with 1.5 line spacing, in 11 point Times New Roman fonts and without truncated words. The extension of the manuscript must be between 15 and 40 pages for research papers (including tables, notes and bibliography); between 10 and 20 pages for critics papers and between 3 and 5 for book reviews. B. The manuscript must be typed using upper- and lower-case letters and with appropriate tildes and accents. In case of using Microsoft Word, the manuscripts must not have any given format, i. e. do not use indentations or paragraph spacing, do not apply styles, do not use special characters or more commands than the ones needed for sections and subsections in the

paper. C. Tables, as well as graphs, figures and diagrams must be included in separate pages and grouped at the end of the manuscript. The main body must have clear information about the place where they must be inserted. In case they are submitted electronically, the graphs and tables must be sent in the most updated Microsoft Excel format. It is impossible to accept them in any other format, older software or inserted in the text file. The tables, figures, maps, plans must be numbered with Arabic numerals (table 1, 2, 3, etc.). The format of the latter must be *jpg* with 300 dpi as a minimum. D. Sections and subsections must be easily distinguished; to that end we recommend the usage of a decimal system. E. Citation of references must be in the Harvard system, in other words: author's surname, year and page, all in brackets: (Writer, 2000: 20). F. The bibliography must not be unnecessarily extended - include only the references cited in the text — and must include (in this order): name of the author, year of publication (in brackets), title of the paper (in quotation marks), title of the book or journal (in italics), publisher, number, city and total number of pages in case of an integrated text. Example: A. Surname, Name (Year), *Book title*, Publisher, City. B. Surname, Name, Surname, Name (Year), *Book title*, Publisher, City. C. Surname, Name (Year) "Title of chapter in book" First name Last Name (coordinator or editing, for example), Book Title, City, C.Surname, Name (Year) "Title of magazine article" in Journal Title Institution, City, Volume, Number, pp. 9. The minimum structure of the paper must include an introduction that clearly reflects the background of the work, as well as its body and conclusions. 10. If the originals are submitted in print (including text, figures, tables and other support material), it is necessary to include a floppy or preferably a cd with the text files (MicroSoft Word or Word Perfect in rtf format compatible with pc) and the support material. The name of the files must be printed in the front of the disk. Notice that there must be a file per table and/or figure. 11. RVI reserves the right to make all the changes that are considered to be pertinent. The originals submitted to the editorial office will not be returned. 12. The manuscripts can be submitted to the editorial office of the journal in Centro de Investigación de Estudios Comparados de América Latina (CIECAL), or by post to the following address: *Revista Vectores de Investigación*, del Centro de Investigación de Estudios Comparados de América Latina (CIECAL), Paseo de San Javier Lote Siete C, Casa 26, Real de San Javier, Metepec, Estado de México, CP 52169, México. Vía correo electrónico a fdezcarrión@actforum.net, revistavectores@actforum.net

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

primavera 2014

La dignidad del “viejo viejo”
Bernard N. Schumacher

108

La *Poética*, del Renacimiento al inicio del Virreinato
Alina Mendoza

Viajeros del siglo XIX: Francisco Bulnes
Daniar Chávez Jiménez

Diálogo de poetas
Estacio, *La vía domicianiana*

Creación
Mauricio López Noriega

SECCIÓN

especial

Trasímaco
Platón

ITAM

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO



POLIS

última época / primer semestre 2012
vol. 12, número 1

Autorías
Azulio Araya García
El trabajo, clave en la construcción ciudadana
Salvador Araya Barria
La ciudadanía como arquitectura del pensamiento y la memoria social
Pamela Sotomayor
Yadira Isabel Sáenz
Discursos políticos y literarios en la acción industrial: el caso de Santiago del Estero, Argentina
Paula Peña Ospina
México, clave y modernidad: una propuesta crítica para aproximarse al pasado
Marta Estrella Leryn Peña
Suzanne Fichardo Palacios
Los límites de las Formas Simbólicas: aproximación de la profecía política?
Protección Mochi
Programas para la inclusión digital y la conservación de ecosistemas en procesos de desarrollo territorial
Georgina Cristóbal Barba
El régimen de bienestar en los gobiernos de la administración en México
Ramón
Jorge Flores
Para leer a Sartre
Victor Alvarado Ojeda
José Revueltas. Una biografía intelectual

Precio del ejemplar
 para suscripciones: \$100.000 (L.P.)
 Suscripción anual (dos números):
 \$100.00 (más gastos \$100.000 L.P.),
 más gastos de envío
 Indiviso y recargos: \$400.000 y \$400.000, sin IVA
 Cuentas de depósito:
 para depósitos: \$100.000.000
 Cuentas:
 para depósitos: \$100.000.000
 para depósitos: \$100.000.000
 para depósitos: \$100.000.000

At. Soc. Publ. Adm. número 116,
Ciudad Universitaria
Dpto. de Sociología y Antropología
C. 2 00000 México, Ciudad Universitaria
Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Sociología

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA,
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA - IZTAPALAPA

Distribución y venta en la librería de la UAM Xochimilco
 Informes y suscripciones:
 Departamento de Política y Cultura

Director:
 Verónica Gil Montes

Fax: (55) 5594 9100
 Teléfono: (55) 5482 7432, 7110
 Dirección electrónica: publicaciones.uam-xam.mx
 publicacultura@gmail.com
 Página electrónica:
 http://polis.uam-xam.mx/

36

Índice

Medio ambiente, recursos naturales y vulnerabilidad ante el cambio climático
 Una aproximación a la vulnerabilidad y la resiliencia ante eventos hidrometeorológicos extremos en México
 La conceptualización de las inundaciones y la percepción del riesgo ambiental
 Agricultura comercial, tradicional y vulnerabilidad en campesinos
 Adaptación al cambio climático desde la industria: una visión integral

Políticas públicas y cambio climático
 El agreement del paradigma burocrático ante el riesgo ambiental contemporáneo
 La gestión del agua: tensiones globales y latinoamericanas
 La capacidad administrativa del gobierno del Distrito Federal y el cambio climático
 Vulnerabilidad regional de procesos agroambientales frente al cambio climático. Agencias de adaptación y sistemas institucionales

Movimientos sociales y defensas del medio ambiente
 Memoria colectiva y creación subjetiva. La lucha ambiental del movimiento "Todos somos Zinapú"

La emergencia de nuevas subjetividades frente a la crisis ambiental: un acercamiento a la red Huhuhu

Carta gráfica
 Entre pueblos y barrios bicidentros

Matemáticas y ciencias sociales
 Un modelo matemático para determinar la sustentabilidad de un bosque

Sección diversa
 Convención infantil

El geógrafo: geografía institucional y personajes (1916-1916), de José César Morcada Maya y Patricia Gómez Rey coordinadores, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 2009

Geografía Humana y Ciencias Sociales. Una relación revalorada, Martha Chávez Torres, Octavio M. González Santana y Ma. Del Carmen Viveros Patiño (eds.), El Colegio de Michoacán, 2009.

Vulnerabilidad y adaptación al cambio ambiental global
 Publicaciones: trimestral
 Número 2011, número 36, marzo 2012



REVISTA

**Economía,
Sociedad y
Territorio**

40



Vol. XII, núm. 40, septiembre-diciembre de 2012

Déjà Vu, México-Estados Unidos
Descentralización para la equidad
 Francisco José Zamudio Sánchez, Margarito Solano Martínez y Pablo Ibarra Contreras
 Análisis sobre la evolución del desarrollo humano en la península de Yucatán

Caño Chávez y Algodón Nizal
Desarrollo regional y acción de base: el caso de la UOR
 María de Lourdes Romo Aguilar, Gustavo Córdoba Rodríguez, César Fuentes-Rivera, Alejandro Roque Rodríguez
 La vivienda masiva en la ciudad de Chihuahua, Chihuahua: oferta y demanda

Adriana Larriba-Castelo
La transformación del trabajo, la movilidad geográfica y las relaciones campo-ciudad en una zona rural del Estado de México

Sofía L. Daulton-Landini
La evolución de la industria de autopartes en Querétaro, 1950-2008

Rafael Rodríguez y Camilo Emilio Cordero
Determinantes de la provisión nacional a la industria maquiladora: el caso de Ciudad Juárez

Jorge Martínez Aparicio
México, pequeñas y grandes empresas, die circuitos económicos separados. Lázaro Cárdenas, Michoacán

Revistas:
 María Dolores Lozano
 La resiliencia de la especie

Adriana Salcedo Estrella-Rivera
Información desagregada, elemento clave para la toma de decisiones

editada en:
 El Colegio Mexicano, A.C.
 Insurgentes No. 1600 (Ciudad Universitaria)
 y Hacienda Santa Cruz de las Flores s/n.
 C.D. Ciudad de México, México, D.F. México, México, D.F.

México (52) 7201 279 01-06 (71800)
 01-800-231 212
 tel: (52) 55 231 2103 01 ext. 200
 email: revista@cmex.mx
 http://www.colegiomex.mx



Dialnet

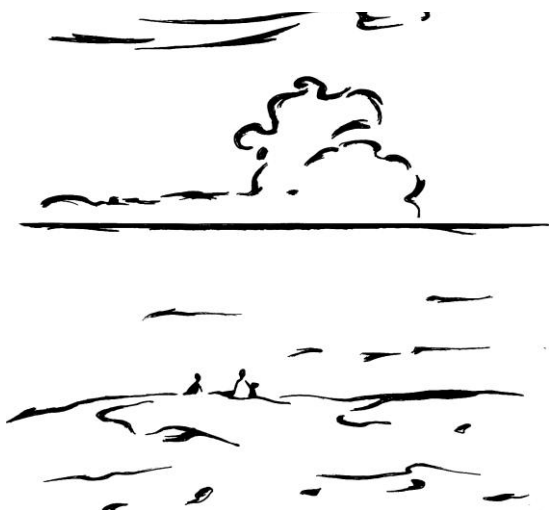


UNIVERSIDAD DE LA RIOJA



CLASE

Citas Latinoamericanas en
 Ciencias Sociales y Humanidades



La publicación de esta revista la realizó el Centro de Investigación Estudios Comparativos de América Latina (CIECAL México) conjuntamente con el Instituto de Estudios Históricos y Económicos (IEHE) y el Centro Internacional de Estudios e Investigaciones Científicas (CIEIC) de la Universidad Complutense de Madrid y con la colaboración del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada

Se terminó de imprimir en diciembre de 2013

revista vectores de investigación online
<http://albahacapublicacione.wix.com/vectoresinvestigacion>
<http://revistavectores.webs.tl>