

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

NOVIOLENCIA
Teoría, acción política y experiencias

Granada, 2012

Reservados todos los derechos. Está prohibido reproducir o transmitir esta publicación,
Total o parcialmente por cualquier medio, sin la autorización expresa de Editorial Educatori
de Granada, bajo las sanciones establecidas en las leyes

© Mario López Martínez
© Educatori

I.S.B.N.:
978-84-92782-66-6

Depósito Legal:
GR/229-2012

Impreso en España

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN

1.- TEORÍA

- 1.1. ¿No violencia, no-violencia o noviolencia?
- 1.2. Qué cosas no son noviolencia
- 1.3. Entonces ¿qué es la noviolencia?
- 1.4. El valor de la vida y el principio de «no matar».
- 1.5. El valor de la justicia a través de la búsqueda de la verdad
- 1.6. El valor de la confianza humana a través del diálogo
- 1.7. El valor de la regeneración humana a través de la alternatividad y la creatividad.
- 1.8. ¿Qué hacemos con los medios y con los fines?
- 1.9.- La violencia más allá de la violencia: sus consecuencias

2.- ACCIÓN POLÍTICA

- 2.1. Las fuentes del poder y ¿por qué la gente obedece? ¿Súbditos o ciudadanos?
- 2.2. El poder del movimiento y de la acción noviolenta
- 2.3. Arqueología del arte de la resistencia
- 2.4. La obediencia no es ya una virtud
- 2.5. Los métodos de la acción noviolenta
- 2.6.- Hacer política sin matar.
- 2.7.- Los saberes de la noviolencia.
- 2.8.- La transformación noviolenta de conflictos.
- 2.9.- La acción social noviolenta.

3.- EXPERIENCIAS

- 3.1. Satyagraha en Sudáfrica
- 3.2. La Marcha de la Sal
- 3.3 La marcha sobre Washington, 1963
- 3.4. La marcha de Selma a Montgomery, 1965
- 3.5. Hartal. Más allá de la huelga general
- 3.6. Las huelga de hambre
- 3.7. El movimiento chipko o abrazo a los árboles
- 3.8. Greenham Common o la fuerza del pacifismo feminista
- 3.9. Larzac: el campesinado transgresor e insumiso
- 3.10. Filipinas: el «Poder del Pueblo»
- 3.11. War Resister's International (WRI)
- 3.12. La diplomacia civil noviolenta

4.- EPÍLOGO

5.- BIBLIOGRAFÍA Y WEBS

6.- LOS 198 MÉTODOS

7.- SOBRE EL AUTOR

INTRODUCCIÓN

En un mundo donde tenemos la certeza de que pelagra la vida, hasta límites antes insospechados, tenemos que entrar en una fase superior de reflexión. Para un contemporáneo a la enfermedad de la peste, en el Mediterráneo del siglo XIV, aquello era el fin del mundo. Para un soldado, en las trincheras del Somme, aquello fue el infierno en vida. Para un judío, en el campo de exterminio de Auschwitz-Birkenau, haber sobrevivido lo convirtió en un testimonio cadavérico viviente. Para un japonés de Hiroshima o Nagasaki, en aquellas jornadas de agosto, lograr atravesar aquellos hongos gigantescos de fuego, metal y gases y, seguir con vida, era regresar al planeta de los vivos habiendo contemplado el error en un instante. Y, sin embargo, a pesar de ser conscientes que estas son unas historias reales y, las tres últimas, aún muy cercanas a nosotros, tenemos la sensación de vivir en el mejor de los mundos posibles. Nuestra memoria es huidiza, quebradiza, incompleta.

Los seres humanos tenemos la conciencia de que hemos completado una parte muy importante de nuestro proceso de *hominización* pero tenemos, asimismo, grandes incertidumbres y desesperanzas de hacia dónde ha de ir nuestro proceso de *humanización*.

Para un observador imparcial nuestro pasado siglo XX fue uno de los más violentos, crueles y sanguinarios de todos los tiempos. La tecnología y la cultura de la muerte ha estado demasiado presente en las guerras de naturaleza destructiva a escala industrial, de los genocidios y exterminios precedidos de fuertes dosis de propaganda y justificación, de una ciencia al servicio del mal y de la destrucción para favorecer a unos humanos frente a otros, de un reparto de los bienes del mundo que desprotege y abandona a un tercio de la Humanidad en la cuneta del hambre y la desesperación. Demasiadas fronteras morales se han traspasado para que durmamos con una cierta tranquilidad.

Los Estudios para la Paz nacieron al calor de esta conciencia inquieta por todos estos horrores y errores. Una conciencia con capacidad para decirnos que las cosas pueden ser de otra manera y hacerse de otra manera. Nos podemos estar equivocando (y mucho) y por eso hay que rectificar, cambiar de rumbo, marcar otros objetivos, recuperar el valor por lo humano, por las cosas bien hechas, por la convivencia. Está en juego la supervivencia como especie y como Planeta vivo.

La noviolencia es una parte muy importante de los Estudios para la Paz, posiblemente la más importante, porque es entendida como el *medio* para llegar a conseguir la paz. Es sobre los medios que podemos intervenir y decidir, no sobre los fines y objetivos, éstos están lejos o son inalcanzables; en cambio, los medios están a nuestro alcance, son cercanos, los podemos tomar pues están a nuestra disposición para hacer con ellos lo que queramos.

Pero la noviolencia es más, mucho más que elección o uso de ciertos medios. Si la noviolencia es algo importante lo es porque es una apuesta decidida y esperanzadora por la vida. De una vida vivida con dignidad, con libertad, con alegría. Cuando decido usar la noviolencia estoy negándome a deshumanizar al otro, estoy dándole oportunidades para que crezca, se regenere, se libere del mal de la violencia.

Nuestra vida se llena de interrogantes, en el día a día, de dudas, incluso de dilemas. El investigador, el estudiante, el científico social se encuentra con problemas teóricos y reales sobre los que discutir y sobre los que ofrecer respuestas: muy pensadas y argumentadas, pero igualmente falibles y reversibles.

Nos hacemos preguntas, cuando iniciamos nuestras investigaciones y las concretamos en nuestras publicaciones, que responden a nuestra propia experiencia pero, también, a la de otros, unos otros a veces lejanos, a cientos o miles de kilómetros con los que nos identificamos y empatizamos, haciendo nuestros sus problemas.

Nos preguntamos (desde una visión noviolenta y profundamente ética y comprometida con lo humano): ¿La violencia merece algún tipo de respuesta? ¿Las injusticias deben ser rechazadas? ¿De qué manera? ¿Se debe responder al mal usando el mal? ¿Es posible la paz por medios pacíficos? Si otro me agrede ¿qué puedo hacer? ¿Se puede hacer política sin causar daño y sufrimiento a otros? ¿Qué hacer ante una invasión militar extranjera? ¿En qué consiste una forma de lucha no armada? ¿Siempre funciona la no violencia como método? ¿Qué relación puede existir entre medios y fines en términos políticos?

El alumnado que se acerque a un trabajo comunitario, humanitario, cooperativo, el que se interese por los grandes problemas políticos y filosóficos, por los dilemas morales tendrá, en algún momento, que responder a estos interrogantes. Y se dará cuenta que, en el mundo, se encontrará con muchos tipos de personas.

Voy a arriesgarme a decir, aunque ya lo he escrito en otras partes: ¿y si tuviéramos cuatro tipos de personas clasificadas por sus comportamientos?:

- a) aquellas que están dispuestas a morir y están dispuestas a matar
- b) aquellas otras que no están dispuestas a morir pero están preparadas para enviar a otros a matar
- c) las que están dispuestas a morir pero no a matar, y finalmente
- d) las que no quieren ni morir ni matar.

Las del grupo a) se parecerían mucho a los terroristas y a los soldados (no merece la pena poner ningún ejemplo concreto). Dentro del grupo b) me atrevería a meter a los políticos, a los grandes empresarios y magnates, a ciertos medios de comunicación (son demasiados los ejemplos que se podrían llenar muchas páginas). En el grupo c) se situarían los pacifistas y los noviolentos (recordemos a Gandhi y Luther King Jr., que fueron asesinados). Y en el último grupo estarían personas como yo (y creo que la inmensa mayoría).

En la guerra, el grupo b) consigue que el grupo d) pase a engrosar las filas del grupo a). Muchas personas son las que mueren por causas y razones que desconocen.

En la no violencia, se trabaja para que no existan personas que tengamos que clasificar dentro del grupo b), para que nadie sea del grupo a), para que si es posible no se llegue a ser un ser humano del grupo c) y que todos nos sintamos satisfechos siendo del grupo d).

1.- TEORÍA

Quiero comenzar diciendo que si entendemos por teoría-ideología un conjunto de ideas cerradas, incontrovertibles y dogmáticas, entonces la no violencia no es una teoría. Si, por el contrario, lo entendemos como una acción de observar e interpretar la realidad, sabiendo que se conoce desde el principio de la falibilidad, entonces la no violencia tiene algunas cosas que decir.

Estamos hablando de una teoría-filosofía que está en una fase inicial de construcción. Un saber social que tiene una relación directa con eso que venimos llamando ciencias sociales y humanas (política, historia, psicología, antropología, derecho, etc.).

También existe una vía más fácil para comenzar a hablar de no violencia, más allá de la construcción teórica. Hemos venido identificando con no violencia, acciones políticas no violentas, resistencia civil, desobediencia, etc., toda una serie de experiencias históricas tales como el proceso de independencia de la India, la lucha por los derechos civiles y políticos de la minoría negra en Norteamérica, la caída del Muro de Berlín, la separación de la antigua República de Checoslovaquia, el cambio a la democracia en Filipinas, el desplome del Apartheid, algunos levantamientos ciudadanos que se han denominado “revoluciones de colores” e, incluso, en nuestra propia latitud, aquello que se ha autodenominado el “Movimiento 15-M”.

También, se asimila con ciertos personajes históricos, como: Gandhi, Luther King, Pérez Esquivel, Petra Kelly, Rigoberta Menchú o Nelson Mandela. Todo ello tiene la gran ventaja de ofrecernos ejemplos que nos permiten extraer de ellos modelos o patrones generales de comportamiento, o desarrollo de procesos con una naturaleza singular y particular que se alejan de otros modelos teórico-políticos ligados al paradigma hegemónico de la violencia. Sin embargo, la no violencia, a pesar de la publicidad que ha adquirido en las últimas décadas y de su asociación a ciertos procesos y movimientos sociales sigue siendo una notable desconocida.

En cualquier caso, y dados los ejemplos anteriores, podríamos ya identificar a la no violencia con una forma de práctica socio-política, como todo un conjunto de estrategias y procedimientos de lucha y presión, de la que se pueden extraer algunas cuestiones teóricas. Así, también, podría interpretarse como un conjunto de ideas que pretenden sistematizar cómo realizar cambios sociales significativos en esferas no sólo políticas, sino económicas, sociales y culturales.

Ahora bien, mientras gran parte de la terminología, de las tipologías y de las herramientas de análisis se sigan asociando, básicamente, al paradigma de la violencia (y sus epistemologías), seguiremos interpretando que esos cambios por la vía no violenta son una falacia, o que aquellos personajes eran excepcionales y que la gente corriente no es capaz de usar la no violencia o que una revolución se hace derramando sangre.

1.1. ¿No violencia, no-violencia o no violencia?

A la no violencia le sucede igual que a otros muchos conceptos tales como agresividad, violencia, poder, paz o ciencia, que tienen muchos significados posibles y que cuentan con un abanico muy amplio de interpretaciones y de elementos nocionales. Dado que los conceptos no son sólo construcciones mentales sino, sobre todo, construcciones sociales, sujetas por tanto a un contexto histórico (espacio-temporal) y reelaborados permanentemente (esto es, con su propia historia), es

ese contexto el que ha ido moldeando a aquellos, dándoles un cierto sentido y razón de ser.

Esto implica que los conceptos no son inamovibles y que pueden ser discutibles: de hecho lo son, no sólo desde civilizaciones o culturas diferentes, sino desde posiciones y perspectivas académicas diversas. Así, con la no violencia sucede igual, se trata de una construcción cultural, con dimensiones teórico-prácticas, que se encuentra en una fase histórico-conceptual de crecimiento y vitalidad pero, también, de discusión de sus fronteras y de su alcance.

Así ha sucedido que, en contextos poco favorables, la no violencia se ha venido asociando a todo un conjunto de tópicos, falsedades y limitaciones que los teóricos de la no violencia han tratado de contrarrestar con argumentaciones de todo tipo. Y, en contextos favorables, no se puede negar que, como cualquier otra teoría política, también ha sido disputada como recurso cuando éste ofrecía réditos políticos.

Por último, cabe también decir que, como muestra de dónde nos encontramos en su grado de aceptación oficial (pero no es real sólo lo oficial), este concepto no es fácil de encontrar en las enciclopedias al uso, en los diccionarios y en otras obras de referencia similares. Incluso en los libros especializados o monografías sobre cambio social, movimientos sociales o, más ampliamente, sobre sociología, historia, politología, entre otras, la no violencia como término o como uso de palabra resulta excepcional, y hallar una referencia a ella de forma explícita y clara es bien difícil. Aún menos si se trata de cómo debemos escribirla. No obstante, a pesar de la obviedad, creo que esto no es fácil de interpretar, podríamos decir que al igual que en el pasado ha ocurrido con otros conceptos sociales, sólo se han hecho visibles para el “saber establecido” cuando la presión socio-política o histórica se lo ha exigido con tal grado e intensidad que han acabado por ser admitidos por ese saber.

A continuación procederé, por partes, sobre algunas de estas cuestiones.

La primera cuestión que quiero tratar tiene que ver con el problema de cómo debiéramos escribir el término en cuestión. Bien por separado (no violencia), con un guión que une (no-violencia) o todo junto (no violencia). No es fácil responder a esto porque no existe un consenso científico al respecto. Por tanto, las ideas que a continuación se exponen son más una propuesta fruto de un conjunto de interpretaciones, tendencias y observaciones entre los más expertos en la materia.

En la primera acepción «no violencia» -escrita así- podría confundirse, con cierta facilidad, con la expresión «sin violencia» (esto es sin violencia física o directa) o, dicho de otra manera, sería como el conjunto de situaciones, condiciones, estados o relaciones en las que la violencia estaría ausente y, en consecuencia, podría ser lo más parecido a una condición de *a-violencia*. Ciertamente pueden existir muchos ejemplos de la vida cotidiana y diaria con situaciones de este tipo, es decir, sin violencia (una conversación, desayunar, pasear, leer, etc.) pero, las cuales, nos parece evidente no deberían confundirse con lo que es una teoría ético-política o con una serie de prácticas de presión y lucha social en un conflicto. Mi parecer es que no deberíamos utilizar la palabra «no violencia» como simple sinónimo de *sin violencia*, porque no es lo mismo.

Sin embargo, instituciones como UNESCO, por elegir una de las más significativas en su preocupación por la educación y la difusión del conocimiento, suele escribir el concepto como una palabra separada («no violencia»), para referirse a una situación política, social, convivencial, etc., en la que no hay violencia directa y física. Por ejemplo, si se refiere a la “Década de la Cultura de la Paz y la No violencia para los Niños del Mundo en el ámbito escolar”, pretende decir que se construyan unas condiciones tales en las que los niños no tengan

que sufrir formas de violencia física (agresiones, violencia verbal, malos tratos, etc.) y, en consecuencia, se puedan dedicar al fin previsto en ese espacio: aprender a ser y a convivir. Pero, además, se quiere referir a cómo los niños en esas condiciones han de aprender otras técnicas pacíficas para resolver sus conflictos evitando llegar a usar la violencia, así como elabora recomendaciones a las familias para que diriman sus problemas y conflictos sin usar la violencia sino utilizando procedimiento que eviten la fuerza bruta. Aquí vuelve a haber la confusión anterior entre una situación sin violencia y un conjunto de reglas y procedimientos para dirimir conflictos sin el uso de la violencia.

Citaré otro ejemplo, cuando desde otra institución como el gobierno vasco, su lehendakari Juan José Ibarreche, hizo referencia a una consulta popular sobre la autodeterminación del País Vasco en unas condiciones de “no violencia de ETA”, igualmente se estaba refiriendo a unas condiciones sin vivir la presencia y la presión de la violencia terrorista, o sea, a unas condiciones “sin violencia” (física o directa) pero, parecía evidente que el presidente Ibarreche no estaba diciendo que ETA cambiara su forma de lucha violenta por otra no armada y pacífica basada en técnicas gandhianas.

Asimismo, por citar otro ejemplo más, cuando se habla de los problemas de la violencia de género o de violencia hacia las mujeres, algunos partidos políticos y asociaciones han hecho referencia a conseguir unas condiciones de «no violencia» hacia este grupo de la sociedad, esto es, lograr que exista una situación «sin violencia» hacia ellas especialmente en el ámbito doméstico y laboral. De igual manera la denominada, en España, “Ley integral contra la violencia de género” (2004) repite en varios de sus artículos la pretensión que tiene esta norma de conseguir la “no violencia” hacia las mujeres, según esta política se debería de crear un tipo de situación donde se las pudiera inmunizar (con medidas judiciales, policiales, sociales, etc.) de la violencia que los hombres ejercieran sobre ellas, para mejorarles su atmósfera y su entorno de vida. Así concebida parece que no sólo desea una situación “sin violencia” sino que también concibe entrelíneas una «no violencia» como escudo protector hacia las víctimas pero no de iniciativa de éstas para salir de esa situación empoderándolas. Y, mucho menos, se hace referencia en la ley a cómo las víctimas potenciales o reales habrían de aprender técnicas pacíficas y no armadas que les permitiera evadir la violencia masculina. Luego veremos el por qué de este matiz que estoy añadiendo.

Ya el propio Mohandas Gandhi fue consciente de esta confusión en el mundo occidental. En diversas ocasiones trató de aclarar que si el concepto *ahimsa* se quería asimilar, en el mundo europeo, al de «no violencia», no se podría interpretar ésta como simple ausencia de violencia física o directa o, aún más como «no matar» o no violentar (ni siquiera tomado como un concepto en negativo), sino que iba mucho más allá: «*Ahimsa* no significa simplemente no matar. *Himsa* significa causar sufrimiento y destruir una vida, por cólera, con un propósito egoísta o con la intención de hacer daño. *Ahimsa* es [por tanto] abstenerse de actuar de ese modo» (*Young India*, 4-XI-1926), es decir, es una voluntad consciente de hacerlo de manera activa.

En cuanto a la forma «no-violencia» debe su origen a la interpretación que, tanto los colonialistas ingleses como los estudios del movimiento gandhiano, hicieron de las formas de protesta y contestación de los seguidores del líder indio, tanto en Sudáfrica, como en la India. Los británicos detectaron claros matices entre lo que era la resistencia armada de algunos pequeños grupos que usaban tácticas terroristas y golpes de efecto pero que no tenían muchos seguidores y que se encontraban aislados socialmente; y la mera aquiescencia o colaboración con Londres, propia no sólo de muchas clases altas y medias de la India, sino de muchos campesinos

y clases populares urbanas.

Así, las formas de boicot, resistencia pasiva, no cooperación, de desobediencia civil, etc., la acabaron identificando con el término *non-violence*. Algo así como un conjunto de métodos de lucha anticolonial no armada porque no eran ni pura obediencia política, pero tampoco ejercicio de la lucha armada. Durante muchísimo tiempo, esta manera de referirse al término, tuvo bastante éxito en la historiografía sobre los cambios y los movimientos sociales desde estas tipologías de lucha, investigadores de una primera época como Joan Bondurant, Clarence Case, Richard Gregg, entre otros muchos, comenzaron a publicitarla y a extenderla en el lenguaje periodístico y de las ciencias sociales. Aún, hoy día, es muy usada porque claramente se distingue de la anterior «no violencia», porque no es sólo ausencia o intento de abstención en el uso de la violencia, sino que es, asimismo, todo un conjunto de reglas, tácticas y estrategias de lucha político-social. Asimismo, también se identificó y asimiló esta manera de escribirla, aún más, con uno de los fundamentos éticos de algunas religiones como el jainismo, el budismo y el hinduismo, interpretando el significado y los valores de *ahimsa* —a la que hemos hecho referencia anteriormente— como una traducción literal a lenguas occidentales de no-violencia.

Finalmente el origen del término unido, como noviolencia, hay muchas posibilidades de poderse atribuir, sin cometer un grave error, al teórico, filósofo y pedagogo italiano Aldo Capitini (maestro, entre otros, de Norberto Bobbio) el cual, en 1931, ya comenzó a usarlo unido para referirse tanto al precepto ético-religioso *ahimsa*, como a las luchas llevadas a cabo por Gandhi y los suyos, identificando el término noviolencia con aquel otro inventado por el propio líder indio cuando se refería a *satyagraha* o «búsqueda», «fuerza», «persistencia» de/en la verdad. Con esta tercera morfología, Capitini pretendía que la semántica del concepto no fuese tan dependiente del término fuerte «violencia». Intentaba, en consecuencia, resaltar la importancia de que la noviolencia se identificara con una concepción humanista, espiritual y abierta de las relaciones humanas conflictivas. Capitini, al escribir «noviolencia», quería decir que ésta no era sólo un conjunto de técnicas, procedimientos y prácticas en los que se renunciaba al uso de las armas y de la violencia, sino que era sobre todo una filosofía o, para precisar más, un programa *constructivo y abierto* —en palabras suyas— de tipo ético-político, social y económico de emancipación en el que se pretendía, al máximo de lo posible, reducir el sufrimiento humano. Gandhi lo expresó con estas palabras en el periódico *Harijan*: «Entre la creencia en la *ahimsa* y la creencia en la *himsa* hay la misma diferencia que entre el norte y el sur, entre la vida y la muerte. Quien vincula su fortuna a la *ahimsa*, la ley del amor, reduce diariamente el círculo de la destrucción y, en esa misma medida, promueve la vida y el amor; quien jura por la *himsa*, la ley del odio, amplía diariamente el círculo de la destrucción y, en esa misma medida, promueve la muerte y el odio» (22-VI-1935).

Desearía no equivocarme si digo que, teniendo en cuenta la notable aceptación que el término «noviolencia» ha tenido en la literatura social de la *Investigación para la Paz*, no es extraño que en un breve plazo se acabe integrando de buen grado al conjunto de conceptos del resto de las ciencias sociales.

1.2. *Qué cosas no son noviolencia*

Pasemos ahora al terreno semántico, expresando lo que no es la noviolencia, y con qué otros conceptos no deberían confundirse, teniendo presente que —como hemos señalado anteriormente— el concepto de noviolencia se está construyendo, está creciendo y abriéndose paso

históricamente, en un mundo de pluralismo epistemológico. En ello encuentra denominadores comunes con otras realidades y construcciones mentales y sociales (humanismo, democracia, etc.), se desarrolla junto a otros conceptos que le son colaterales con los que dialoga y se enriquece (justicia, libertad, etc.), marca distancias con otras nociones con las que puede verse confundida (pasividad, neutralidad, etc.).

Como se pueden comprobar y al igual que ocurre con otros muchos conceptos es frecuente encontrarse una notable cantidad de definiciones de este término. Comencemos primero por examinar con qué tipo de tópicos, generalidades o confusiones –a nuestro juicio- se ha venido mezclando el concepto, atribuyéndole significados que consideramos no tiene. Veamos sólo algunas de ellas.

Noviolencia como utopía imposible.- Se le achaca que es *utópica*, esto puede significar varias cosas: que resulta irrealizable, aquí y ahora, que como tal no puede existir en este momento, o que participa de una utopía, es decir, un «no lugar», de algo a lo que se aspira pero que aún no se ha alcanzado y que se puede tardar mucho tiempo en alcanzar, o nunca. También, utopía quiere decir lo contrario de *realismo* que además de ser lo que define la realidad es una tendencia en la ciencia política y las relaciones internacionales que desprecia las utopías y que las mete dentro de la corriente del *idealismo*, o sea, que distingue entre cómo queremos que sean las cosas (idealismo) pero que aún no son así, sino que son de otra manera y que conviene actuar, en consecuencia, según es la realidad (realismo). Asimismo, el realismo significa, también, hacer las cosas de una determinada manera, por ejemplo, al perseguir ciertos fines o metas, quizá muy loables, pero usando para ello cualesquiera medios para alcanzarlos. Eso es para algunos «ser realista», he aquí una posible diferencia entre *ser* y *deber ser*. En cambio, si se entiende la noviolencia como una utopía moral, como una aspiración a mejorar, difícil de alcanzar pero que no es una entelequia, por tanto que nos permite acercarnos a acciones aquí y ahora siempre perfectibles, entonces vista como la «distancia –nos dice Javier Muguerza- que media entre lo que socio-históricamente somos y lo que moralmente creamos que debiéramos ser aquí y ahora, no en el fin de los tiempos», sí que no habría problemas en admitir que la noviolencia es, de alguna manera, una utopía, dejando lógicamente su activismo concreto y su manera de concebir y hacer la política como parte del terreno de lo real y no de lo inalcanzable.

Noviolencia es igual a pasividad.- En el mundo de habla inglesa se empezó a usar, desde principios del siglo XIX, el término «resistencia pasiva» para significar algo parecido a lo que entendemos, hoy en día, como acción no violenta. La «resistencia pasiva» implica, en términos amplios, un obstinado rechazo a cooperar con -o a obedecer a- las personas o instituciones con poder y que se usó en la decimonónica Inglaterra durante las reivindicaciones obreras organizadas bajo el sobrenombre de *Cartismo*. Asimismo, las ideas acerca de la resistencia pasiva, al menos durante ese siglo, estaban asociadas con el pensamiento *constitucionalista* europeo de su tiempo: si no se podía cambiar a los regímenes absolutistas, al menos, se podría resistir a ellos de múltiples formas. A la par, también, se asoció con la resistencia hacia ciertos procesos de culturización forzada, como la *rusificación* durante la expansión del nacio-imperialismo zarista, especialmente la puso en práctica la población finlandesa, o frente a la presencia británica en tierras irlandesas. Con posterioridad, la «resistencia pasiva» también fue comparada con, al parecer, su contraria, es decir, con la «resistencia activa», donde si ésta significaba actitudes y actos violentos, la pasiva se identificó con los experimentos no violentos, asumiendo la idea de que la violencia estaba asociada a la

acción y la noviolencia a la inacción. Cosa que es, rigurosamente, falsa a la luz de los ejemplos históricos.

Si bien, no se podría atribuir a los ingleses colonialistas y dominadores (entre otras cosas del lenguaje en la India) el invento, como tal, del término «resistencia pasiva», sin embargo, contribuyeron a que las luchas gandhianas se identificaran con ella. Pasividad, además, se asemeja de inmediato a otras propiedades tales como: inacción, debilidad, desaliento y calificativos similares, esto es, todo lo contrario de una actitud guerrera, castrense o belicosa, deduciendo -poco menos- que la noviolencia era aquello de poner la otra mejilla y soportar las injusticias sin hacer nada contra ellas.

Noviolencia como impracticable.- La noviolencia, se dice con demasiada frecuencia, es cosa *impracticable*, especialmente si a su propia naturaleza añadimos todo un conjunto de circunstancias o variables que hagan aún más difícil su práctica, sin necesidad incluso de que éstas sean unas condiciones necesariamente extremas. Desde un punto de vista teórico-político casi nada resulta impracticable y aunque se pueden, mejor o peor, realizar hipótesis, conjeturas o supuestos sobre cómo podrían desarrollarse ciertos métodos y procedimientos en una lucha político-social, nada nos debería hacer pensar que al igual que existe la lucha armada no pueda haber otra: su contraria. De hecho en toda lucha hay siempre una estrategia y unas tácticas que primero se piensan y luego se llevan a la práctica, es sólo en este último terreno donde se puede comprobar el nivel de aplicabilidad y de plasticidad de la teoría.

Hemos de suponer -dado que la noviolencia tiene un elenco amplísimo de métodos, siendo muchos de ellos aplicables en el ámbito más cercano y cotidiano, así como otros que implicarían formas de lucha más sofisticada y de altura política-, que su nivel de pragmatismo está casi asegurado y que su práctica es tan dúctil que se adapta a todos los terrenos y circunstancias. Dicho de otra manera y comparando, si bien una metodología armada o militar necesita de instrumentos de guerra (armas, carros de combate, etc.) para ponerse en práctica; la noviolencia sólo requiere de personas e ingenio, dado que para poner en práctica la no cooperación o la desobediencia civil no hacen falta grandes recursos materiales o técnicos, sino una voluntad firme y un compromiso fuerte. Y no sólo se puede adaptar al terreno de la gran política, sino también es aplicable a lo más cercano (la familia, las relaciones interpersonales, etc.). Digamos que la noviolencia es bastante practicable por su flexibilidad de uso.

Noviolencia como una forma de impotencia.- También se ha llegado a asimilar la noviolencia con la *impotencia* socio-política. Se asocia muy rápidamente que la potencia está ligada a las armas y a la violencia: la potencia de fuego. Impotencia sería la característica de los que no tienen poder, de los que carecen de él. Pero, ¿qué debemos entender por poder? Esta es una de las cuestiones básicas para descifrar por qué se asimila noviolencia e impotencia. No vamos a extendernos sobre la cuestión del poder en este apartado, lo intentaremos dilucidar en otro capítulo. No obstante, si por poder entendemos -por utilizar la más sencilla de las definiciones-: la «capacidad para hacer o producir efectos» en las acciones u omisiones que realizamos o que realizan otros, los noviolentos no tendrían por qué ser tildados como carentes de poder. En todo caso el noviolento (persona) y el movimiento noviolento (masas), conociendo y sabiendo el poder que puede llegar a tener (voluntad, compromiso, autodeterminación, convicción, número, organización, etc.), decide usarlo sin causar daño e intentando no sufrirlo. Al igual que el violento decide usar su poder valiéndose de un instrumento con el que fuerza al otro a imponerle su voluntad, el noviolento -aún pudiendo acceder a igual tecnología- decide

ganarse la voluntad del otro por otros medios: la persuasión, el forcejeo, la presión, entre otras. En este sentido, la potencia del noviolento es, si cabe, de naturaleza más fuerte, puesto que sólo decide hacer uso de sus palabras y sus acciones, mientras el violento, además de esto cuenta con el uso de armas o instrumentos que causan daño y sufrimiento ajenos. ¿Quién y por cuánto tiempo, uno u otro, pueden ganar la voluntad de un tercero? ¿Quién de los dos es más fuerte en sus convicciones y su voluntad, quien la impone por la violencia o quien la defiende con la palabra? Parece que, aunque esta difícil cuestión no se puede resolver con un monosílabo en uno u otro sentido, tampoco es ajena a la posible respuesta la concepción que se pueda tener del poder, sabiendo que una buena definición no resuelve todos los problemas que de la anterior argumentación se podrían deducir.

Algunos mitos de la violencia (por Glen Gersmehl)

- 1º) El poder militar es el único tipo de poder.
- 2º) Cuando tu única herramienta es un martillo tiendes a ver cualquier problema como un clavo.
- 3º) La mitología de que “la violencia funciona” ha sido cultivada constantemente.
- 4º) Al contrario de la idea popular de que el poder militar puede ser excesivo pero funciona, las acciones militares a través de la historia han sido notablemente contraproducentes.
- 5º) La acción militar es retratada frecuentemente como patriótica y como producto de nuestros más altos ideales democráticos cuando, de hecho, es profundamente antidemocrática.
- 6º) La guerra tiende a alentar y da excusas al autoritarismo: la noviolencia es democrática.
- 7º) Existe una doble moral inconsciente cuando se compara la acción militar y la noviolencia.
- 8º) No esperemos hasta que la mayoría de las oportunidades para utilizar la noviolencia hayan desaparecido.

Fuente: “Noviolencia y la crisis de Iraq: ¿Por qué es invisible nuestra mejor opción?”, en *Insumissia* (www.antimilitaristas.org).

Noviolencia como asentimiento político.- Consideramos, también, que se interpreta mal, cuando se asimila la noviolencia con *aquiescencia*, *consentimiento*, *obediencia política*, etc., es decir, como la capacidad de admitir, asentir, consentir, ofrecer un cheque en blanco, a aquellos que gobiernan o detentan el poder político-institucional, como una forma de acatamiento callado, una admisión de todo lo que éstos hagan o digan. Algo así como el legado conceptual que nos transmitió Etienne de la Boëtie cuando hablaba de «servidumbre voluntaria», la cual encuentra ventajas en no discutir, no oponerse, en ignorar y dejar hacer.

No hemos dicho aún gran cosa sobre lo que es, en realidad, la noviolencia, pero adelanto que no es posible que esta servidumbre sea atribuida a la práctica de la noviolencia, ni como aspiración moral (inquietud ante la inmoralidad de la violencia), ni como método de lucha (búsqueda de alternativas a la violencia), ni como forma de conducirse en la política (relación coherente entre medios y fines), ni como filosofía (una forma de conocimiento sin imposición y como aventura cordial). Por tanto, por citar algunos ejemplos muy concretos: ser objetor de conciencia, practicar la desobediencia civil y no cooperar con algunas decisiones que se estiman son injustas, todas ellas acciones que realizan los partidarios de la noviolencia, en muy poco o en nada se podrían calificar como de aquiescencia, esto es, de beneplácito o de conformidad con la política dominante, gubernamental o no, máxime cuando muchas de esas acciones tienen como consecuencias notables sanciones y castigos en las leyes penales.

Noviolencia como ineficaz, indiferente, ingenua.- Vuelven, una vez más, a primar las circunstancias como principal valoración. En este sentido, ha sido tachada, también como se puede leer más arriba, de *ineficaz*, estéril, poco fructífera. Cabe preguntarse ¿cuándo una acción es eficaz? Por ejemplo, las guerras pueden ser muy enérgicas y eficaces si el enfoque es el de los vencedores o se está entre los victoriosos y si se eluden los costes humanos, materiales y energéticos. Pues la eficacia tiene mucho que ver con los criterios de racionalidad que se apliquen. También se podría distinguir entre eficacia y eficiencia, entendiéndolo por la primera los meros resultados positivos obtenidos, y por la segunda la relación entre costes y beneficios o los resultados a la luz, también, de otras variables nuevas (*pro* pero también *contra*). Pudiera ser que, en algunas ocasiones y a corto plazo, la no violencia pareciera que no sea totalmente eficaz, pero ampliando el modelo de análisis temporal y cualitativo, es decir, aplicando otros criterios de racionalidad sí se podría afirmar que es eficaz. Con esos criterios de racionalidad, podríamos decir que la guerra actúa con una lógica industrial, mientras que la paz -y la no violencia en particular- lo hacen con una lógica artesanal. Esto tiene múltiples implicaciones, no sólo argumentales, sino valorativas, éticas, políticas, medioambientales, entre otras. Por analogía sabemos que un trabajo artesanal puede tener defectos, a veces visibles, es una pieza única, está hecha con esmero, implica mucho tiempo y atención; en cambio, un trabajo industrial tiene características bien diversas. Aquí es donde entran a valorarse la eficacia y la eficiencia, de la violencia y de la no violencia.

Asimismo se ha achacado a la no violencia otra serie de términos e imprecisiones: que si es *ingenua* en sus acciones, que si es una forma de practicar la *indiferencia ético-social*, que si es una manera de *hacerle el juego* al poder, que sólo es posible en sistemas democráticos y con gobiernos no canallas y no totalitarios, y que, por tanto, con éstos es ineficaz, etc. No voy a detenerme en explicar cada una de esas posiciones y su correspondiente réplica. Es sólo un muestrario, muy breve, de cómo se ha podido tergiversar o malinterpretar tal concepto.

1.3. Entonces ¿qué es la no violencia?

Otra manera de abordar el concepto de no violencia es ver cómo la han definido aquellos más caracterizados líderes y partidarios de ella.

Ya Cicerón hace alusión, en algunas de sus cartas a sus amigos, a algunos de los problemas a los que pretende dar respuesta la no violencia. Él se preguntaba: “¿Qué podemos hacer contra la fuerza, sin fuerza?”.

Para Gandhi, la no violencia era identificada con el concepto de *ahimsa* (no matar, no causar daño o sufrimiento) como parte de sus conocimientos y tradiciones religiosas del jainismo y del hinduismo, pero para él era incluso mucho más, en un sentido positivo la asimilaba a inocencia e inocuidad. Pero donde Gandhi ensanchó la concepción de *ahimsa* fue en la creación del neologismo que denominó *satyagraha*, o fuerza de la verdad y de la justicia, luego tendremos ocasión de ver qué significó exactamente esto.

Martin Luther King Jr., el teólogo baptista norteamericano, la llamó directamente la «fuerza de amar», una suerte de confianza en el género humano y en el mensaje de Cristo y su amor «hasta a los enemigos», siendo la no violencia un instrumento de redención y salvación.

Lanza del Vasto, el más conocido discípulo europeo de Gandhi y creador de las Comunidades del Arca, la denominó «manera activa del combatir el mal» y las injusticias, una línea interpretativa que pretendía fundamentar y buscar alternativas a la pregunta: ¿cómo

responder al mal sin causar mal?

León Tolstói, el novelista ruso de *Guerra y Paz*, cuyas obras sobre la no violencia no se han traducido aún a la lengua castellana, que creó *Yasnaya Poliana*, la experiencia educativa populista y campesina. Que se carteó durante varios años con Gandhi y al que le enseñó su teoría de la resistencia al mal, denominó a la no violencia como una fuerza «más subversiva que los fusiles»; él que sabía lo que era la guerra por experiencia propia, que defendió a los dukhovores como objetores de conciencia, que abominó del estado zarista represor, que identificó al Estado con la violencia y la fuerza bruta (pena de muerte, cárceles, guerra, etc.), consideró a la no violencia como más revolucionaria por cuanto preservaba la vida, en cambio, estimaba que la diferencia entre asesinar a una persona en tiempos de guerra o de paz, era sólo determinado por la arbitrariedad de las leyes y de los Estados, sin que el hecho mismo de quitar una vida no contara.

Finalmente, para elegir sólo algunos maestros de la no violencia, Aldo Capitini, filósofo y catedrático de pedagogía de la Universidad de Perugia (Italia), el cual difundió el pensamiento gandhiano y no violento en general en la tierra de Maquiavelo, hablaba más como «amigo» de la no violencia refiriéndose a ella como una «forma de rebeldía permanente» y como el «gobierno de todos». Porque consideraba que la no violencia, en su versión política, era un gobierno sobre la base de que ninguno usará la fuerza violenta sino la de las convicciones y las razones, y porque no bastaba con ser simplemente demócrata, liberal o socialista, sino un desobediente e insatisfecho ante las injusticias del mundo.

Este conjunto apresurado de definiciones nos sitúa mucho mejor sobre lo que quiere decir la no violencia: fuerza, justicia, rebeldía, energía, amor, etc. Cada una de esas dimensiones nos emplaza no sólo dentro de una doctrina teórico-aplicada, sino de toda una filosofía y de una cosmovisión del mundo y de la vida interior. Dado que resultaría muy apretado hacer referencia a tantas cosas voy a sintetizar algunas posibilidades de interpretación de lo que es la no violencia y a la luz de ello voy a hacer unas primeras aclaraciones.

a) *No violencia como un método de intervención en conflictos*, un conjunto de procedimientos y técnicas que permiten gestionar, transformar o, incluso, resolver y trascender ciertos conflictos. Por lo pronto la idea más clara es reducir, hasta sus niveles mínimos, la presencia y/o el uso de la violencia en cualquier conflicto (sea familiar, intergrupal, intergeneracional, internacional, etc.) y tratar de tender puentes de diálogo y entendimiento entre todas las partes en un conflicto. Como tal metodología tiene toda una panoplia bastante extensa de instrumentos de análisis, herramientas de intervención, procedimientos o reglas, estrategias y tácticas, entre otras opciones. Las cuales conviene conocer mediante un proceso de formación y alfabetización en el conocimiento de cómo, cuándo y dónde saber utilizar tales métodos de intervención.

b) *No violencia como un método de lucha* (socio-política), o sea, no es sólo lo anterior - mera gestión o intervención en conflictos- sino que es una forma de lucha *no armada y no cruenta* contra las diversas expresiones de las injusticias (desigualdad, opresión, control, explotación, dependencia, y otras formas de violencia o de crueldad humanas). Salvando que su peculiaridad principal es renunciar al uso de la violencia para obtener justicia, pero aceptando que pueden existir muchas formas de acción social y política, así como técnicas y tácticas que han de formar una estrategia de objetivos que tienen como finalidad abrir las puertas a la negociación, al compromiso y al trabajo constructivo con el adversario. Método y técnicas que

permiten la presión, el forcejeo, la pugna, la lucha, entre otros, siempre respetando la vida y la integridad física del adversario pero no renunciando a incorporar tensión en esos procedimientos. Por tanto, se puede hablar de una *tecnología* (no sólo instrumentos o aparatos) de la no violencia, salvando que en ella misma no está lo principal de la metodología, sino en los objetivos que se persiguen y en el componente ético de la lucha. Al igual que otras formas de lucha requiere de entrenamiento, formación y preparación, por tanto, no se habla en términos de improvisación.

c) *Noviolencia como humanización de la política*, dado que uno de los componentes más interesantes e importantes de la no violencia es su dimensión ético-política y teórico-práctica. Su apuesta es la confección de una ciencia política sencillamente menos violenta o, tal vez, nada violenta, no asumiendo que la violencia política haya de ser inevitable o heroicamente justificable. Señalando que la ciencia política puede ser una disciplina que libere a la humanidad de la violencia. Armonizando política y no violencia como el arte de lo posible y del equilibrio. Es hacer política sin tener que matar o violentar, ni justificar la muerte no natural. Como señaló, en 1969, Hannah Arendt: «reemplazar al poder por la violencia puede significar la victoria, pero el precio resulta muy elevado (...) el poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro (...), esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia; hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia. La violencia puede destruir al poder; es absolutamente incapaz de crearlo» (en, *Sobre la violencia*, 2005, 74-77). El método no es aplicar más dolencia a una afección, el procedimiento no es añadir más cáncer al cáncer, la cuestión es bien sencilla: dejar de matarse para hallar la fórmula de dejar de matarse y de resolver los problemas que nos aquejan. Esa es la revolución normativa y teórica.

d) *Noviolencia como un viaje de introspección y búsqueda personal*, esto quiere decir una práctica y un dominio del auto-conocimiento, de los límites propios y de autocontrol, de meditación, de viaje socrático y/o budista al interior. La idea, expuesta por activistas y espiritualistas de la no violencia como el propio Gandhi, Lanza del Vasto, Thomas Merton, Thich Nhat Hanh, el Dalai Lama, entre otros, consiste en que aquella ayuda no sólo a conocerse mejor sino a interactuar positivamente con el entorno, a sentirse de una manera más natural, como dice Thich Nhat Hanh, a conseguir «el milagro de vivir despierto». Es, por tanto, no sólo un diálogo interior que explora e indaga, analiza y concluye, que busca un equilibrio mental, corporal y espiritual; sino que implica, asimismo, encontrar un sentido íntimo y profundo a la vida, a lo que hacemos, a cómo lo hacemos y por qué lo hacemos. Contiene un nivel de exigencia fuerte y de compromiso que recupera el sentido de la búsqueda como una forma de caminar y no sólo como una meta a alcanzar.

e) *Noviolencia como filosofía y cosmovisión del ser humano*, de la humanidad y de la naturaleza. En ella se da una concepción del ser humano abierto a cambios y transformaciones, incompleto e imperfecto, con conciencia moral, con capacidad para vertebrar su racionalidad y sensibilidad. La no violencia participaría de una concepción de la Historia fundamentada en la libertad y la dignidad humanas, como realización y aspiración, como búsqueda permanente e inagotable fuente de inspiración, también en la creencia de que el amor es lo que verdaderamente mueve al mundo y que se plasma de mil formas: solidaridad, cooperación, filantropía, compasión, etc. Una cosmovisión cuya doctrina ética no se olvida de los seres sensibles, no sólo del ser humano, sino también de los animales y de la Naturaleza, en el sentido de *Gaia*, espíritu

vivo y sensible. Que tiene en cuenta la osmótica relación entre medios y fines y que, sobre todo, recupera el *humanismo natural*, un nexo indisoluble entre lo que los seres humanos somos y la Naturaleza a la que pertenecemos.

Leído esto, aún podemos seguir indagando en las definiciones conceptuales de la noviolencia. Ahora lo vamos a hacer desde otra lógica: dado que la noviolencia es, entre otras cosas, la negación del concepto de violencia (en realidad, de las distintas violencias), sino que, además, habrá de tener respuesta o alternativa a ellas, alternativas válidas y creíbles, además de prácticas y precisas.

Y ¿cuáles son esas violencias, cómo las denominamos, dónde están y cómo funcionan? Usaremos, sólo tres de ellas, las más admitidas y aceptadas desde la Investigación para la paz: violencia directa (violencia física activa), violencia cultural y violencia estructural. Siendo conscientes de que para explicar cada una de ellas harían necesarios varias docenas de páginas. Sin pretender eso, sólo las vamos a definir en sus tópicos más conocidos y como ejercicio para ver qué aporta de alternativo la noviolencia.

f) Noviolencia como opuesto a la violencia física. Por *violencia física* o *directa* hemos de entender el uso de la fuerza bruta, la forma en que se entiende la violencia clásica, aquella que causa daño, sufrimiento y hasta muerte en las personas: asesinatos, secuestros, torturas, guerras, en sus más diversas formas de expresión.

Esta forma de violencia es la más visible pero no siempre la más duradera. Siguiendo a Giuliano Pontara (*Il Satyagraha*, 1983), caracterizaremos de la siguiente manera cuál sería la mejor forma de definir lo que se debe entender por violencia directa, para poderla distinguir de otras no sólo indirectas, sino incluso de la más difícil de precisar como la violencia psicológica. Por ello, esta violencia física se produce si se dan, al menos, estos factores:

- Cuando un sujeto A (persona, grupo, Estado, etc.) causa sufrimiento o lesiones físicas a otro sujeto B (personas).
- Cuando A lo hace contra la voluntad de B.
- Cuando A lo hace de manera intencional.
- Y, cuando lo hace mediante el uso de la fuerza física. La forma más brutal de todo ello son los métodos militares, bélicos y armados (guerra nuclear, guerra total, guerra de guerrillas, genocidio, torturas, etc.).

No concluiría aquí el problema definitorio de violencia física. Por ejemplo, algunos autores como Norberto Bobbio entienden que estas cuatro características no son suficientes para entender aquella, incorporando éste otra argumentación más escurridiza, una condición añadida a las ya expuestas: que el acto de fuerza física que causa el mal «sea injusto», en el triple sentido de: «moralmente injusto», «ilegítimo», esto es, no facultado por la autoridad competente; e «ilegal», es decir, que supere ciertos límites establecidos por las reglas del sistema.

Sin embargo, esta quinta condición implicaría nuevos problemas: en primer lugar, la dificultad de establecer cuándo la violencia o la acción violenta es moralmente justa o no, lo que abre la consideración a establecer el doble rasero de que una intervención sea motivada y dé lugar al uso de «violencia justa» o de «violencia injusta». Difícil de determinar, ¿no es así? Y, en segundo lugar, una definición de violencia física que admitiera la quinta condición se vería seria

e ideológicamente comprometida. En realidad este es, en gran medida, el problema central de las tesis weberianas sobre el uso de la «fuerza» por parte del Estado y de la «violencia» de aquellos otros que luchan contra el Estado; o, dicho de otro modo, cuando un agente del Estado (policía) utiliza medios contundentes, para defender el orden público frente a unos manifestantes, dándose las cuatro condiciones primeras de la definición, según la quinta condición estaría utilizando la *fuerza* moralmente justa, legítima y legal, mientras que, en cambio, aquellas personas que utilizasen medios similares para defender sus derechos (sociales, sindicales, políticos, etc.) estarían ejerciendo la *violencia*.

Por tanto, consideramos que es mejor sólo admitir las cuatro condiciones primeras –de las que nos habla Pontara- para establecer una regla más general que haga más válida la definición de violencia física.

La propuesta de la noviolencia frente a la violencia física y directa consiste, básicamente, en tener todo un repertorio de técnicas, metodologías y procedimientos de lucha no armados, pacíficos y no cruentos que sirvan de sustitutivo a la violencia, además de toda una carga argumental (como tendremos ocasión de ver en el próximo capítulo) que deslegitime el uso de la violencia.

g) Noviolencia como opuesto a violencia cultural. Por ésta se debería entender todos aquellos aspectos de la civilización, la educación y la socialización que se ejemplifican en los símbolos, la religión, el lenguaje, el arte, la ideología, las ciencias, los libros etc., que pueden servir para justificar y legitimar el uso de la violencia directa o la existencia de la violencia estructural (a la que más tarde nos referiremos).

Es la forma más sutil y más inteligente de transmitir valores o, mejor, contravalores asociados no sólo a la(s) violencia(s) sino a la legitimación de su uso, independientemente de que sea legal o ilegal usarla(s). Ello se puede apreciar en muchos aspectos de la vida cotidiana pero también de lo que se puede denominar la cultura profunda (mitos, ritos, fiestas, traumas, memoria histórica, etc.). Si es en la vida cotidiana se puede comprobar en la cultura del patriarcado y la mística de la masculinidad (dominio de los hombres sobre las mujeres), en la manera en cómo transmiten valores los medios de comunicación, en una educación competitiva y egoísta, en aprender la inevitabilidad de la guerra, en la admisión con *naturalidad* de la xenofobia, el racismo, de la existencia de los ejércitos, de la existencia de la exclusión y la pobreza, del dominio de unos sobre otros, etc. Es decir, la cultura de la violencia tiende a naturalizar y a hacer imperceptible una visión crítica del mundo admitiendo sus iniquidades, sus desajustes o sus injusticias. Para el caso concreto de cómo se aprende a naturalizar la guerra, los ejércitos y la violencia institucionalizada de unas naciones contra otras, la profesora Anna Bastida señala: «¿Qué saben los niños de la guerra? Bastante, lo que han adquirido en las películas y en los reportajes televisivos [pero] las películas tienden a mitificar la guerra. Los reportajes convierten el horror en espectáculo, o lo trivializan, o lo muestran de modo que parece normal o inevitable» (*Desaprender la guerra. Una visión crítica de la educación para la paz*. 1994: 166). Se echa en falta el dolor, el duelo, la ausencia y la muerte, imprescindibles para recordar la compasión humana.

Posiblemente el mayor interés de la violencia cultural está en ocultar las otras formas de violencia, así como en naturalizarlas. La idea esencial de ésta consiste en convertir lo cultural como fenómeno elaborado, social, intelectualizado, complejo, en algo biológico, natural e inevitable.

Estado de la pena de muerte

- Número de ejecuciones oficiales: 4.693 (Año 2001)
- Países afectados: 34 (Año 2001)
- Número de ejecuciones oficiales: 2.148 (pero 5.186 condenadas a muerte luego conmutadas) (Año 2005)
- Países afectados: 22 (Año 2005)

China: 3.500 (13); Irán: 198 (6); Iraq: 179 (1); Kenia: 100; Tayikistán: 98; Vietnam: 95; Arabia Saudí: 82 (2); Yemen: 80; Afganistán: 68 (2); Estados Unidos: 66 (3); Pakistán: 45; Kazakistán: 45; República Democrática del Congo: 35; Omán: 14; Chechenia: 21; Tailandia: 11; Jordania: 9; Guinea: 8; Sudán: 7; Singapur: 6 (1); Malasia: 5 (1); Egipto: 4; Taiwán y Zimbabue: 3 (cada uno); Autoridad Nacional Palestina, Bangladesh, Japón, Indonesia, Kuwait (1), Uganda: 2 (cada uno); Botswana: (1); Somalia: 1; Corea del Norte: número impreciso; Uzbekistán: número impreciso. * Entre paréntesis el número de mujeres ejecutadas.

Fuente: *Nessuno tocchi Caino. La pena di morte nel mondo. 2002, Venecia, 45-46 y Amnesty International*

h) Noviolencia como opuesto a violencia estructural. Recordemos por un momento las cuatro condiciones por las que podríamos definir y precisar qué entendemos por violencia física, ¿qué ocurriría si quitáramos la cuarta condición?, lo primero que sentiríamos es que se ampliaría de manera muy significativa la noción de violencia. De hecho, en algunas ocasiones, hemos percibido que existe la violencia sin necesidad de que exista el uso de la fuerza física. En el mundo en el que vivimos podemos ver que existen personas que sufren, o padecen daños físicos en ocasiones irreversibles, lógicamente en contra de su voluntad, como: niños que se mueren de hambre, personas que no tienen hospitales a los que acudir, lugares insalubres que permiten el contagio de enfermedades infecciosas, aguas no potabilizadas, y así un largo etcétera. En muchas ocasiones esto sucede porque otros toman decisiones o, a veces, omiten intencionadamente tomar decisiones que eviten que aquello se produzca. En otras, en una lógica de guerra, podemos ver cómo los contendientes, de una manera indirecta, pueden causar daños, sufrimientos, escasez, a una población no combatiente para forzar su voluntad: con la quema de cosechas, la contaminación de aguas potables, etc., acciones que muestran cómo existen muchas formas de violencia física sin que se dé la cuarta condición.

Todo esto tiene que ver con la siguiente noción de violencia denominada estructural, la cual se ejerce de manera indirecta y no necesariamente ha de ser intencional (aunque puede haber una violencia estructural intencional que se vislumbra en algunos de los ejemplos anteriores).

La violencia estructural se manifiesta a través del sistema, en el *stablishment*, en las estructuras socio-políticas que impiden la realización de la persona como tal o que dificultan la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales. Por lo general, los impedimentos al desarrollo humano vienen de la mano de la explotación y la dominación. Es, sin duda, el concepto más polémico expresado por Galtung en su lejana obra de 1969, cuando teorizó sobre esta cuestión y, sin duda, influido por el entorno donde se fraguó esta forma de denominar este

conjunto de fenómenos. En los Estados Unidos, país en el que Luther King ya hablaba de *paz positiva*, como sustento de la justicia (*Carta desde la Cárcel de Birmingham*, 1963) y se refería a la segregación racial, la marginación social, el imperialismo y el armamentismo como las causas profundas de la desigualdad global, es decir, como causas de la violencia estructural.

¿Por qué la media de vida en Zimbabwe es de unos 35 años y en Colombia es de 69 años, por qué el número de médicos es de 109 por cada 100.000 habitantes en el país latinoamericano y, en cambio, es de 14 en el africano, por qué los casos de sida en Colombia son de 0,4 por ciento y, en el otro país, es del 33 por ciento? La compleja y difícil respuesta a estas realidades es lo que se ha denominado, de una manera conceptual, como violencia estructural.

* * *

Ahora bien, expresadas esas formas de violencia ¿cómo se manifiesta a partir de ahí la noviolencia? En primer lugar, deslegitimando, denunciando y criticando el uso de la violencia, advirtiendo de sus consecuencias, del daño irreversible que puede producir y, muy especialmente, auto excluyéndose de usarla. Y, en segundo lugar, tratando de buscar y desplegar alternativas a esas formas de violencia, tratando de construir de manera dinámica y creativa formas de paz positiva.

En el primer caso, frente a la violencia directa, que es una manera restringida y precisa de entender la violencia, la noviolencia se expresa: en primer lugar, y en un sentido más restrictivo como no matar, no causar daño, ni causar sufrimiento; y, en segundo lugar, en un sentido más amplio, ofreciendo ideas, acción y alternativas a las causas y a las consecuencias de las formas más crueles de violencia directa, por ejemplo, las guerras. Frente a todo ello, la noviolencia aporta el pacifismo del no a las guerras, la objeción de conciencia (no matar en nombre del Estado a otros seres humanos), como despliegue de métodos de lucha político-social no armados, como auto control, como política «sin matar», etc. Esto implica todo un conjunto de técnicas que son ya muy conocidas (sentadas, manifestaciones, huelgas, etc.) y que deberían conducir a la reducción, al máximo posible, de los niveles de violencia de todo tipo, así como el daño físico o el sufrimiento del adversario.

En segundo lugar, en lo que se refiere a la violencia cultural, denunciando la cultura de la guerra y de la violencia: armamentismo, militarismo, sexismo, etnocentrismo, competitividad destructiva, etc., y construyendo, articulando, reforzando y difundiendo una *cultura de la paz* cimentada sobre: los derechos humanos, la solidaridad activa, el reparto de las riquezas (materiales e inmateriales), el derecho a la paz, la equidad de género, la interculturalidad, el diálogo, entre otras, que abarcaría la educación, la socialización, los medios de comunicación y otros aspectos civilizatorios.

Y, en tercer lugar, en lo que respecta a la violencia estructural se trata de un proceso de toma de conciencia profundo para reconocer cuáles son (y por qué) las víctimas que va dejando tras de sí todo sistema político, económico y social. Se trata de darle a todo eso remedio y solución, aquí y ahora, no esperando a hacer la revolución para liberar a los necesitados y a los desheredados, a los hambrientos o los sin techo. Ese trabajo se puede hacer de muy diversas formas: participando en las ONG's, cambiando nuestros estilos de vida y de consumo, adoptando la simplicidad voluntaria, no-cooperando con aquella parte del sistema que consideramos injusta, creando formas de comercio y de consumo más solidario y justo, protegiendo la Naturaleza, adoptando hábitos alimenticios menos entrópicos, planteando campañas de desobediencia,

plantando cara a las autoridades, modificando las agendas políticas y económicas para que éstas favorezcan a los que menos tienen, ampliando las posibilidades de participación en las democracias, desarrollando los valores de los derechos humanos, siendo más abiertos y sensibles a las necesidades de los que más nos necesitan (niños, ancianos, mujeres y otros excluidos), etc.

Como se puede ver a cada forma de violencia, de la más restringida a la más amplia, se puede corresponder una dimensión, también, más estrecha o amplia de la no violencia, tanto en su dimensión teórica, como en su puesta en práctica: desde la simple abstención de causar daño físico y cruel a alguien, pasando por el desarrollo de tácticas de lucha política no armada y no cruenta, hasta reducir la violencia estructural mediante un «programa constructivo» y creativo que busque el bienestar de todos. Considerada así, podríamos definir a la no violencia como: «la acción y el deber por la justicia respetando la vida y la integridad física de los adversarios en esa lucha» por la plenitud de la vida.

* * *

Hemos señalado cómo la no violencia puede significar muchas cosas. En cualquier caso es insatisfactorio decir que sería sólo la negación o la deslegitimación de la violencia. A continuación al referirnos a la no violencia desde la perspectiva de los valores y principios nos va a permitir seguir precisando más sobre su horizonte teórico-práctico.

Tras cada principio rector se defiende o preserva un valor o conjunto de valores: si hablamos de “no matar” como principio, pretendemos preservar el valor de la vida y la dignidad; si nos referimos a la “búsqueda de la verdad”, se trata de salvaguardar la justicia y la rectitud; si se apuesta por el diálogo es porque se cree en la capacidad de regeneración humana. Así, sucesivamente, principios y valores crean una retícula que da fuerza teórica a esta manera, la no violencia, de interpretar lo humano. Veamos algunos de sus principios.

1.4. El valor de la vida y el principio de «no matar»

El principio de no matar es, sin duda, no sólo el valor fundamental y por excelencia dentro de la filosofía de la no violencia, sino que tiene un carácter de mandato o exigencia. Ahora bien, ¿se trata de una prescripción absoluta o relativa?. Luego veremos. Asimismo, tal principio también se podría formular en sentido positivo señalando que lo que prescribe la no violencia es la *humanización* de la condición humana, tanto de lo que nos hacemos como a lo que aspiramos por nuestra condición moral. *Humanizar* a la humanidad sería la tarea principal y el principio rector de la filosofía de la no violencia, siendo el respeto y la preservación de la vida (en sus complejidades y singularidades) lo que motivaría toda su acción.

Ahora bien, siguiendo con el “no matar”, si preguntásemos, por ejemplo, a algunas de la gran cantidad de religiones existentes, la inmensa mayoría de ellas guardan como principio doctrinal el “no matarás” pero, ¿es una simple recomendación o un mandamiento altamente exigente?. Asimismo, las diversas formas de humanismo secular y la base de ciertas doctrinas ético-filosóficas (socratismo, estoicismo, hipocratismo, imperativo kantiano) reclaman, recomiendan o exigen proteger, preservar, salvaguardar o, incluso, prolongar la vida como la

fuerza de valor principal de la humanidad y, por extensión, algunas de ellas no sólo preservan la vida sino que la *cuidan* mientras la vida exista; es decir, al menos recomiendan que nuestros actos no motiven daño o sufrimiento a los otros o a nosotros mismos. Así, la ‘regla de oro’ publicitada hasta en los más recónditos rincones del planeta, en tiempos, espacios y pueblos, era «haz a los demás lo que quieres que los demás hagan contigo» o, también, se podía expresar bajo el proverbio, a modo de ‘regla de plata’: «no mates y no te matarán». Lo primero: no matar, parece que es factible, pues depende de mi propia voluntad y supuestamente con ésta hago yo lo que quiero, o al menos todo lo humanamente posible dado que no soy un dios-; sin embargo, no está tan claro que los demás actúen como yo lo hago. No obstante, tanto la regla de oro, como la de plata, parten siempre de similar fundamento: cualquier relación (situación y comportamiento) con los demás depende primero de lo que yo haga y de cómo me conduzca en mis pensamientos y actos; tal argumento, llevado hasta sus últimas consecuencias nos acaba implicando y responsabilizando a todos de cómo nos tratamos los unos a los otros. Siguiendo más allá, la consecuencia debiera ser: nadie morirá, al menos, de muerte violenta.

Las paradojas de este mundo

«Se mata a un hombre, se es un asesino. Se mata a un millón de hombres, se es un conquistador. Se los mata a todos, se es un dios» (Jean Rostand, biólogo francés)

«Vivimos en un mundo en el que un hombre tiene más posibilidades de ser juzgado si mata a una sola persona que si mata a cien mil» (Kofi Annan, secretario general de la ONU)

Efectivamente las religiones hablan de “no matar” pero no todas son igual de exigentes en tal mandato. Dado que las religiones son históricas y están practicadas por personas no siempre la ejecución de este precepto se ha cumplido por igual y con la misma intensidad. Una religión monoteísta como el cristianismo hizo suyo el Quinto mandamiento de la «Ley de Moisés» y lo interpretó y lo reconvirtió en un sentido tan positivo, como polémico -a través de la figura de Jesús de Nazaret- como: «amad hasta a vuestros enemigos» (poder redentor a través del amor). Para el cristianismo histórico la expresión no matar se fundamentó -entre otras cosas-: en el miedo a la idolatría y con éste el rechazo a venerar con obediencia ciega a cualquier tipo de poder temporal (político, militar, etc.), lo que permitió no sólo rechazar los ejércitos, sino desarrollar los argumentos de la objeción de conciencia, es decir, un “no matar” (entendido como deber y como derecho) así fuese en tiempos de paz (o de preparación de la guerra), como de guerra. Asimismo, la apuesta del cristianismo por la dignidad del ser humano significaba no demonizar jamás al adversario, tratarlo como un igual, respetarlo y hasta quererlo «como a uno mismo», en consecuencia cualquier forma de violencia quedaría descartada.

Incluso para religiones como el judaísmo ese mismo mandato (‘no matar’) tuvo sus importantes consecuencias dado que permitió reducir la «venganza de sangre» y reconducirla hacia un terreno altamente restrictivo como la Ley del Talión («ojo por ojo y diente por diente», sabiendo que tu ojo y tu diente van a tender a valer igual que el mío, sean cuales sean las circunstancias, y que la reciprocidad más exacta será la norma a seguir). Asimismo la religión del Islam asumió que aunque el mundo se podía dividir en creyentes y no creyentes, la vida había de ser respetada para todos por igual, porque ser creyente es un estado (variable) mientras que ser persona era una condición (de autenticidad).

En todos los casos expuestos estamos hablando de no usar (o limitar al máximo) la violencia hacia las personas pero nada se dice de la relación de éstas para con los animales. En

tal sentido el sacrificio de animales no sólo se da en las anteriores religiones monoteístas (Judaísmo, Cristianismo e Islam) sino que las interpretaciones sobre el máximo sacrificio en el cristianismo, el sacrificio humano de Jesucristo, le sitúan a esta religión en una compleja posición doctrinal que va más allá de la relación humanos-animales, sino que lo centra en la exigencia del martirio y del sacrificio de los propios humanos hasta sus propios límites (para con otros seres humanos). Sin embargo, tales acciones entendiéndose que son voluntarias y para la realización de un fin positivo encuentran su fundamento en la máxima «estoy dispuesto a morir pero no a matar». Si bien todas estas religiones nos hacen indicaciones más o menos precisas sobre cómo limitar la violencia hacia los otros seres humanos, dejan márgenes más amplios para la interpretación con respecto a las relaciones con los animales. No obstante, el propio Cristianismo vuelve a sorprender una vez más, en este caso a través de la figura de Francisco de Asís, cuya interpretación del *Sermón de la Montaña* encontraba un mayor sentido y profundidad si se tomaba todo lo viviente como unidad. Es decir, el amor era extensivo a todos los seres vivientes, siendo los animales -a juicio de San Francisco- «hermanos» de los humanos como tales *creaturas* de Dios.

En este último sentido, tanto las religiones orientales en general, como el jainismo en particular (pero también el budismo y el hinduismo) parten de un eje axial o principio ético fundamental que vertebra a todos los demás principios, se trata de *ahimsa* (no-violencia), es decir, no matar, que se interpreta como una tendencia a desarrollar en su máximo grado y valor, en cuanto tal, ese mandato. Hasta tal punto es así que no sólo se refiere a las personas, sino a todos los seres vivientes, es decir, a todos los animales y las plantas, más propiamente hay que decir a todos aquellos seres que tengan desarrollados al menos alguno de los cinco sentidos (gusto, oído, olfato, vista y tacto). Como tal, el ser humano, debe cumplir *ahimsa* hasta donde le sea posible. Sacrificar y comer animales tiene restricciones si no se quiere romper un cierto orden del universo (la unidad de todo lo viviente); ahora bien puede haber ciertos grados: los partidarios de la interpretación *ahimsa* del mundo saben que no es muy práctico recomendarles a los *inuits* (esquimales, esto es, esquilmados animales en sentido despectivo) que sean vegetarianos, difícilmente podrían alimentarse sólo de vegetales viviendo en el círculo polar ártico. Los seres humanos (como otros animales desarrollados) hemos de vivir de otra materia viva pero sabiendo que hay que distinguir entre lo imprescindible y necesario y lo que es superfluo, caprichoso y despilfarrador. Esto último, es una manera de “matar” (crea *himsa*, o sea, violencia), lo primero no. Siguiendo aquellos criterios del jainismo -al menos en materia culinaria y dejando incluso al margen interpretaciones espirituales- sería preferible consumir seres que no hayan desarrollado ampliamente sus sentidos y que en la manera de sacrificarlos se les cause el menor daño y sufrimiento posible.

Países que mantienen la pena de muerte

(Año 2010)

Afganistán, Antigua y Barbuda, Arabia Saudita, Armenia, Autoridad Nacional Palestina, Bahamas, Bahrein, Bangladesh, Barbados, Belice, Benin, Bielorrusia, Birmania (Myanmar), Botswana, Burundi, Camerún, Chad, Chechenia, China, Comoras (República Federal Islámica de), Corea (República Democrática de), Corea (República de), Cuba, Dominica, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Eritrea, Estados Unidos de América, Etiopía, Federación rusa, Filipinas, Gabón, Guatemala, Guinea, Guinea Ecuatorial, Guyana, India, Indonesia, Irán, Iraq, Japón, Jordania, Kazakistán, Kenia, Kirguistán, Kuwait, Laos, Lesotho, Liberia, Libia, Malasia, Malawi, Marruecos, Mauritania, Mongolia, Nigeria,

Omán, Pakistán, Qatar, República Democrática del Congo, Ruanda, Saint Vicent e Granadine, Saint Kitts e Nevis, Santa Lucía, Sierra Leona, Singapur, Siria, Somalia, Sudán, Suazilandia, Taiwán, Tanzania, Tayikistán, Thailandia, Trinidad y Tobago, Uganda, Uzbekistán, Vietnam, Yemen, Zambia, Zimbabue.

Fuentes: *Nessuno tocchi Caino. La pena di morte nel mondo*. 2002, Venecia, p. 48 y *Amnesty International* (2009).

La noviolencia entendida en un sentido integral tiende, por coherencia, a beber de ambas fuentes culturales, es decir, interpreta el ‘no matar’ tanto para las personas como para los animales; pero, conviene insistir que dentro de eso que denominamos ‘no matar’ estaría también el empeño de no causar -o evitar que se produzca dolor-, daño o sufrimiento para cualquier criatura.

Más arriba hacíamos referencia a si tal prescripción de ‘no matar’ (o preservar la vida) era absoluta o relativa. No hay acuerdo unánime al respecto. Existe una tendencia menor dentro de los partidarios de la noviolencia, personas de conciencia muy estricta, que interpretan la noviolencia en un sentido *absoluto* y, por extensión, el ‘no matarás’ como un valor también absoluto, al margen de cuáles sean las circunstancias temporales, espaciales o de cualquier otro tipo o índole que se presenten, esto significaría que ni siquiera sería legítimo o permisible la *defensa propia* (suponiendo que ésta sea sincera y no una mera coartada): «me defiendo porque me atacan de muerte» (y dentro de esa defensa puedo causar la muerte del otro aunque, por principio, me gustaría evitarla hasta los límites de lo posible). Asimismo, dependerá este carácter *absoluto* de lo que aquéllos puedan entender o interpretar por matar o quitar la vida a una vida y, en consecuencia, por ejemplo, no podría serles permisible el aborto provocado (también, a veces, independientemente de cualesquiera que fuesen las circunstancias que lo motiven), o la eutanasia ni hacia los humanos, ni hacia los animales. Esta tendencia a interpretar la noviolencia como una forma de pacifismo absoluto y en grado máximo no está muy extendida, aunque existe y es muy respetable.

Por contra, existe una forma de concebir la noviolencia en un sentido más relativo y flexible (aunque no tan relativo como para olvidar alegremente el ‘no matar’) que está más extendida y se interpreta como más adecuada a la práctica humana. Efectivamente, la vida humana es un bien prioritario y fundamental y hay que preservarla y cuidarla, ello implicaría una posición activa frente a la pena de muerte, la tortura, la legitimación de la guerra, la violencia directa e incluso la violencia estructural, etc.; pero, además, si la vida y la dignidad humanas se entienden como un valor fundamental (que no absoluto), cabe preguntarse: ¿pero hay que preservar la vida a toda costa y en todas circunstancias?; al menos cabría establecer -sólo por parte de cada cual- cómo y hasta dónde quererla, interpretarla y sentirla con dignidad. Por ejemplo, no parece que fuese incompatible con esta forma de entender la noviolencia si un enfermo terminal, a pesar de recibir todos los cuidados y todas las atenciones posibles en tales circunstancias y aún con sus facultades mentales sin alterar, pidiera ser auxiliado para morir dignamente y se le ayudara a cumplir tal mandato (eutanasia).

O, no sería contrario a la noviolencia interpretada de esta manera el hecho de dar muerte a un animal (como criatura que es también) que esté agonizando y sufriendo sabiendo que no se le puede salvar por mucho más tiempo la vida. Asimismo, en situaciones límites, pudiera ser que hay que elegir entre vivir o morir, y existen cierto tipo de personas que eligen voluntariamente lo segundo. ¿Qué puede recomendar aquí la noviolencia? Sabemos que hay incluso personas que,

por salvar a otras (tal es su grado de altruismo voluntario), están dispuestas a morir pero no a matar para conseguir ese mismo fin: ¿es compatible esto con la no violencia? Muchos padres estarían dispuestos a perder su vida para salvar a sus hijos de cruentos peligros. Asimismo, muchos presos en los campos de concentración prefirieron morir y tomar ellos la decisión antes de que lo hicieran sus verdugos. No parece que todo ello sea incompatible con la no violencia. Pero hay que seguir distinguiendo: existen personas que están dispuestas a salvar a otras pero matando violentamente por ello, es decir, con intencionalidad, de manera sistemática, incluso un matar -por seguridad, de manera preventiva, ¡¡por si acaso!!-, etc., antes de dar la posibilidad de que me pudieran matar, y todo ello resultaría incompatible con la no violencia.

Existen, por el contrario, personas que están dispuestas a quitarle la vida a otra persona (matar), en un momento determinado y en casos límites en defensa propia, sin intencionalidad de hacerlo o de repetirlo, sino con el ánimo puesto en salvar una situación puntual, límite, especialmente difícil. En estos casos extremos, no considero que sea radicalmente incompatible con la doctrina de la no violencia porque queda claro que esto en nada tiene que ver con la actitud favorable al uso de la violencia o de la lucha armada.

Antes señalábamos cómo en las religiones se hablaba del ‘no matar’ porque se atribuía que la vida era otorgada por un ser supremo o un dios y, en consecuencia, sólo él podría quitarla o repasando la Historia observamos lo ocurrido por los que se han proclamado sustitutos en la Tierra atribuyéndose ese derecho (¿el Estado, el príncipe, etc.?). En una concepción laica de la no violencia o, al menos, no teocrática, la vida sólo pertenece a cada uno de los que la viven y no es dependiente de un ser ajeno a ella -aún cuando no tienen que ser, siempre, ambas interpretaciones incompatibles entre sí-. Esta es una clave importante dentro de la no violencia: cada uno es dueño y responsable de su propia vida y tiene la obligación de respetar y preservar la vida de los demás, al menos, hasta donde los demás quieran. Es decir, el don de la vida y su ejercicio no puede ser delegado o entregado, en contra de la voluntad, a un tercero, para que éste determine qué hacer en cada caso. Sólo la propia persona puede ser última responsable de lo que hace y cómo lo hace. Lo contrario suele suceder más habitualmente de lo que parece: un Estado puede forzar, obligar e incluso violentar a sus ciudadanos, mediante leyes, formas coactivas, control social, entre otras cosas, para que maten y/o pierdan su vida, pretextando la defensa de un territorio, la soberanía o la seguridad; sin embargo, la no violencia no puede hacer lo mismo con sus partidarios, no usa, ni tiene mecanismos coactivos, represivos, etc., para convencer a sus partidarios de que no deben -o no tienen derecho a- hacerlo, en consecuencia, quienes usan de la no violencia han de creer también en ella porque no hay elementos coercitivos, sino principios y argumentos éticos, religiosos, ideológicos o cuales quiera que sean.

Finalmente un último aspecto de entre los posibles, en verdad expuesto de una manera muy breve: ‘no matar’ es un *deber* para el no violento pero, también, quiere que se convierta en un *derecho*, en una norma jurídica de reconocimiento de derechos, para que nadie le obligue a hacerlo, para tener plenamente reconocido el «derecho a no matar». No es tan fácil reconocer tal derecho, es un salto cualitativo, es la positivación de un deber, es una garantía de no tener que realizar un acto completamente irreversible, un ejemplo de ello sería la objeción de conciencia al servicio militar. Pero implica, asimismo, la posibilidad de que el Estado adopte también este derecho y se reconozca para sí la abolición de la pena de muerte y no se erija en sustituidor de las obligaciones ciudadanas.

1.5. El valor de la justicia a través de la búsqueda de la verdad

«Jura usted decir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad», así reza el juramento tomado a todo testigo ante los tribunales. Sócrates decía que la «filosofía es la búsqueda de la verdad como medida de lo que la persona debe hacer y como norma sobre su conducta». En el Evangelio de Juan se narra que Pilatos preguntó «¿Qué es la verdad?», puede ser que el romano tuviera una genuina preocupación filosófica por la cuestión o pudiera ser que ironizaba fríamente ante la figura de Jesús y sobre lo que éste se callaba, o puede ser que las dos cosas a la vez. Independientemente de cómo se interprete, la verdad es un problema. Cada religión fragua sus fundamentos y exigencias sobre el monopolio de *su* verdad. El científico observa, experimenta y analiza para encontrar pruebas o criterios de verdad, para elaborar leyes generales y particulares que sean aceptadas por la inmensa mayoría y, por tanto, admitidas como exigencia de verdad. Existen diversas teorías de la verdad: de la coherencia, de la correspondencia o de la adecuación, de la utilidad o del consenso y de la redundancia; todas ellas nos ilustran con conceptos o con criterios de verdad y parece que ninguna sola deje satisfechos a la filosofía y a los que saben de este oficio. La verdad es un concepto bastante polisémico y polémico, por no decir que en muchas ocasiones es escurridizo por cuanto la verdad no parece que esté escrita fuera de la interpretación.

¿Quién o quiénes pueden tener el monopolio de la verdad? Si observamos algunas ideologías y formas de pensamiento, son tanto más rígidas y cerradas cuanto más se atribuyen tener respuesta certera y absoluta a todo o trazan caminos y metas ciertas, son aquellas que no dudan o que se sienten seguras de ofrecer respuestas a todo y en todo momento. Rozan o se instalan en lo absoluto.

Pues bien, la noviolencia no participa de esto, no tiene respuestas a todo, ni conoce con ese nivel de seguridad qué es la realidad o qué sucederá. Pero, es más, la noviolencia no pretende tener la verdad o toda la verdad sino otra cosa bien distinta: buscarla. Precisamente uno de los conceptos claves de la política gandhiana es *satyagraha* que se podría traducir como la «búsqueda», la «fuerza» o la «persistencia» de/en la verdad, un ejemplo gandhiano de ello era que buscar la verdad en un conflicto no es obtener la victoria sino encontrar aquello que me une o que tengo en común con el adversario. También el propio Gandhi escribió un libro con el significativo título de *The story of my experiments with truth* ('La historia de mis experimentos con la verdad', 1940) que no dejaba de ser una permanente declaración de hallazgos y dudas sobre su experiencia vital, la de un hombre excepcional pero también la de cualquier persona común y corriente que se detiene a pensar y que encuentra a cada paso sus limitaciones.

Así, buscar la verdad para la noviolencia quiere significar una predisposición bien diferente: no es que parta de poseer una verdad y la muestre o exija para que los demás la compartan o la tengan, sino que ofrece respuestas limitadas (no absolutas) e invita a indagar, averiguar y buscar la verdad como si fuese una aventura cordial, una exposición hacia lo desconocido, una apertura al descubrimiento. El sentido de aventura implica tener osadía, asumir ciertos riesgos y capacidad para exponerse; pero, también, puede entenderse de otra manera interesante este sentido de aventura a través del concepto inglés de *serendipity* (serendipia) que vendría a significar el hallazgo fortuito y casual de alguna cosa que ni se tenía sospecha de poderla encontrar. Ahí, también, está la aventura.

Finalmente, el sentido cordial de la búsqueda se muestra de forma palpable, en la noviolencia, en que ni justifica, ni actúa para imponer una determinada verdad y, ni mucho menos, está dispuesta a quitar la vida a nadie, ni a dañarle, ni a hacerle sufrir por convencerle de

que le asiste y tiene el monopolio de la verdad, podríamos decir que muy al contrario de lo que están dispuestos a hacer otros idearios. La búsqueda es, precisa y especialmente, una tarea humana y, como tal, una labor inacabada y sin fin. La búsqueda es camino por la indagación y la investigación, salteado de incertezas, posibles errores y bastantes riesgos, de ahí la importancia de estar en consonancia con otros principios de la no violencia como es el sentido de *falibilidad*: 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. Pero este principio de falibilidad no es suficiente sino no hacemos referencia a otra regla, la de la *reversibilidad*, que significa actuar de tal manera que nuestras acciones puedan ser reversibles, alterables, variables, transformables, que podamos dar marcha atrás de nuestros posibles errores, pudiéramos rectificar, corregir o enmendar (especialmente si hacemos referencia al daño que pudiéramos causar en otro ser humano o en un ser viviente). Ambos principios, falibilidad y reversibilidad tienen una relación muy directa con la búsqueda de la verdad, sin los cuales ese intento se queda desorientado.

1.6. El valor de la confianza humana a través del diálogo

Una de las características más importantes de todo diálogo es que debe resultar impredecible como actividad humana. El diálogo no es una cuestión de estrategias y tácticas, de resultados concretos y tangibles, sino una sabia mezcla de argumentos y sentimientos, de cabeza y corazón. Dialogar no es sólo hablar, o sea, exponer mis razones al otro (y a mi mismo) sino, también, saber escuchar, no sólo oír. La escucha implica una acción que requiere de un alto grado de concentración y atención, de ahí el remarcar que sea ‘activa’; no es una actitud pasiva de oír lo que otros nos dicen sino comprender el significado más profundo de lo que nos dicen y cómo nos lo dicen, es escuchar e interpretar al mismo tiempo. Una escucha activa convierte los sonidos en mensajes: los guarda, los fija y los interpreta. Finalmente, la escucha se completa mediante la acción del diálogo. Como señala Vicent Martínez en *Filosofía para hacer las paces* (2001), «la violencia comienza con la ruptura de esa solidaridad comunicativa», la violencia sería desatención, falta de cuidado, desoír. Y continúa: «no sólo interesa la significación de lo que decimos sino con qué fuerza lo decimos: ¿es una promesa, una amenaza, una advertencia, un enunciado?», todo ello es un buen principio para el *reconocimiento* como una de las bases de la transformación no violenta de los conflictos.

Pero, introducirse en un diálogo significa, también, entrar en el terreno de la incertidumbre y la inseguridad de un juego cuyo resultado final no se puede preveer desde sus inicios. En el diálogo debe haber comunicación y no una relación jerárquica, ninguno tiene el monopolio de la certeza y la verdad absoluta. Dialogar significa trabajar por la reciprocidad, por compartir, por la mutualidad. El diálogo nace de la aceptación del otro, del reconocimiento de una dignidad paritaria de la persona con la que se entabla la conversación.

Asimismo, existe otra dimensión del diálogo importante a desarrollar dentro de la no violencia: el diálogo interno. El mejor concepto para describir esto es la *meditación*, que nos puede servir para el auto-conocimiento, la auto-experimentación y la auto-crítica, todas ellas facetas de notable calado para el conocimiento de nuestras estructuras mentales, nuestros comportamientos, nuestros miedos e inquietudes. Llámese *república interior* que busque el control y el equilibrio, sea la *mayéutica* como instrumento para la búsqueda y el auto-

conocimiento, sea la *salud del alma* como armonía, acción introspectiva, encuentro con lo más interno de cada uno y con el cordón invisible que nos une a toda la humanidad, sea a través del *yoga*, etc., cualesquiera de estos argumentos e instrumentos son un viaje al interior y a través de lo humano. Así, uno (diálogo) y otro (meditación) permiten el auto desarrollo personal y la interrelación humana, ambas imprescindibles para fraguar y fundamentar los valores sobre los que se sostiene la no violencia.

El valor del diálogo

- 1º) El diálogo es, siempre, positivo en sí mismo.
- 2º) Nadie posee plenamente la verdad.
- 3º) El diálogo es una apuesta por la convivencia, aquí y ahora.
- 4º) Dialogar es hablar, discutir respetuosamente, entenderse mutuamente o multilateralmente, así como buscar soluciones a los problemas que nos enfrentan.
- 5º) La finalidad última del diálogo es buscar la convivencia pacífica (no forzada) de todos, sin exclusión de nadie.
- 6º) El diálogo es un buen instrumento puesto que puede revelar argumentaciones intolerantes, irreflexivas e irracionales.
- 7º) En el diálogo hay que obedecer antes a la conciencia que a los mandamientos, anatemas o dogmas.
- 8º) El diálogo es necesario porque cada uno somos sólo una perspectiva de la compleja realidad.
- 9º) La pretensión última del diálogo es conocer la verdad, lo real, lo que nos reconforta, este es un proceso trabajoso de búsqueda por medio de ensayo-error y conjeturas.
- 10º) En cualquier caso, la realidad no es un bloque cerrado sino algo más modesto: una realidad hipotética.

Fuente: Enrique Miret Magdalena, "Diálogo, ¿para qué?", *El País* (22-X-1997)

Por tanto, el diálogo requiere aceptar sus procedimientos (por ejemplo una equidad de partida entre ambos actores, respeto por el otro, la autonomía de cada sujeto, etc.), es un terreno exploratorio donde se llega a descubrir y conocer no sólo lo que siente el otro sino cómo expresamos nosotros lo que sentimos, asimismo requiere un ejercicio de pensamiento reflexivo y estructurado que obliga a un esfuerzo permanente. Finalmente, el diálogo como principio es, desde la no violencia, una apuesta por la confianza y la esperanza en que somos capaces de darnos buenas razones, unos a otros, para cambiar en aquello en lo que podemos estar equivocados, sin tener que imponer mediante la fuerza bruta tales razones. Claramente es una apuesta y confianza en la capacidad de cambio y regeneración del ser humano. Es el diálogo el que permite mantener una forma de contacto con la contraparte que se interpreta como el lugar donde se permite la conciliación entre dos partes enfrentadas.

1.7. El valor de la regeneración humana a través de la alternatividad y la creatividad

Esto no significa tener las soluciones a todos los problemas existentes, o manejar las claves que nos permitirán liberarnos de múltiples ataduras y enajenaciones, es más que todo una actitud, una disposición y una voluntad. Pensar de manera creativa implica ser conscientes de las posibilidades de transformar la realidad, del carácter procesual de esos cambios, de nuestra conciencia de que podemos hacer (y hacernos) las cosas de otra manera, de que podemos crear

otros modelos, otros paradigmas interpretativos y que la racionalidad tiene múltiples caminos y desarrollos.

Existe un plano muy importante en esa manera de pensar creativa y alternativa desde la noviolencia: los seres humanos no son medios sino fines en sí mismos, ellos no pueden ser simple mercancía, cualquier otra lógica que venga auspiciada por la simple eficacia, la rentabilidad, el beneficio, el cálculo económico, etc., puede chocar con ese principio en la medida en que, cada *sistema*, también ha de ser interpretado por la cantidad de víctimas que deja a su paso, por la cantidad de excluidos, marginados, desamparados, suprimidos, estigmatizados, etc., que han sido desahuciados de cualquier consideración social, a los que se les niega un sentido de pertenencia humana. La noviolencia se encarga de mantenerse alerta y no caer en esas lógicas, perseverar en la *vigilia moral* en tales procesos. Asimismo, un *sistema*, también se interpreta por su capacidad para generar en su seno personas libres, independientes y emancipadas, atentas a desarrollar su solidaridad y su filantropía, capaces de ejercer sus poderes con responsabilidad. Si un sistema maneja a sus ciudadanos bajo el miedo, la persecución, la inacción, etc., es casi imposible que se materialicen las capacidades humanas para la creación y la alternatividad. Este sería, igualmente, un frente de lucha para la noviolencia.

Pensar y construir de manera alternativa la realidad implica, en muchas ocasiones, resistirse moralmente, desobedecer civilmente, no cooperar con lo que se considera que es un mal, no colaborar con la abyección, entre otras cosas. Razonar y discurrir creativamente implica deslegitimar el uso y las razones de las violencias, no dejarse seducir por sus soluciones inmediatas y fáciles, por sus resultados rápidos y superficiales. Es conocer la capacidad destructiva que la violencia tiene, no sólo sobre quienes recae sino por quienes la ejercen. Hacer las cosas de manera creativa es un sentido y un sentimiento de pertenencia a la humanidad, de confianza en el género humano, un signo de inteligencia y de esfuerzo para hacer e interpretar la complejidad del mundo de otra manera. Creación como una actividad, también, sobrehumana, que catapulta y sobredimensiona el quehacer humano, dándole un componente no repetitivo, no mecánico, no instrumental, no estandarizado, sino socializador, pedagógico, singular, original y primordial. Puede ser un nadar contracorriente, no hacer lo que hace la generalidad y supondrá superar múltiples obstáculos.

Esta alternativa implica, cómo no, no sólo pensar de manera distinta sino también capacidad para realizarla. Es hacer práctico y concreto lo que queremos que sea alternativo, lo que no nos gusta, poder de compromiso, de decisión y de carácter para convertir lo que podría ser denominado como utópico en algo real, tangible, verdadero. Es ofrecer posibilidades y oportunidades a la realidad para construir ésta de otra manera, bajo otras lógicas y principios. De muestra algunos ejemplos: si hablamos de defensas alternativas a las actuales hay que pensarlas, programarlas y discutir las con los sujetos y protagonistas de las mismas, abriéndolas a un debate de todos los interesados; si nos referimos a políticas alternativas hay que dar argumentos y razones para que aquellas sean posibles desde los niveles del “demos” a los de la “cracia”. Así podríamos argumentar para la vida cotidiana, para la economía, las políticas sociales, para las relaciones internacionales, etc.

En definitiva la noviolencia plantea como principio de actuación la capacidad de pensar y actuar de manera alternativa y creativa por cuanto que -como tal- ve en ello un poder intrínseco, aquel que tiene toda alternativa por el hecho de serla o de quererlo ser. Por esa capacidad interna de no sentirse vencida o rendida ante las adversidades, ante las contrariedades o ante los impedimentos sociales o mentales. Se trata de un talante y una predisposición a no sentirse víctima porque vaya contracorriente o porque tiene la capacidad de no encerrarse en sus propias

fronteras y sueños. Es esa disposición a renovarse permanentemente y a recoger de otras alternativas sus potencialidades y posibilidades, es superar las propias limitaciones y no ponerse fronteras a qué pensar, cómo actuar y qué hacer.

1.8. *¿Qué hacemos con los medios y con los fines?*

Los argumentos sirven para darnos y ofrecer a nuestros interlocutores razones de peso y para respaldar, adecuadamente, los principios y valores que se han venido estableciendo para comprender la noviolencia. Tras esos valores existen argumentos que apoyados en los conocimientos y materias disciplinares (ciencias sociales, ciencias naturales, etc.) nos motivan a defender lo que pensamos, nos permiten establecer criterios, opiniones y juicios que no están sostenidos en meras preferencias o gustos, sino en razones y discernimientos reflexivos, dialógicos, éticos, etc., que informan y motivan nuestras teorías, nuestras prácticas y nuestros valores. Veamos, a continuación, dos tipos de argumentaciones. De una parte la que podríamos establecer entre medios-fines y, aquella otra, que permite ver las consecuencias del uso continuado de la violencia.

¿Cómo consigo lo que quiero?, ¿qué tipo de relaciones se pueden establecer entre medios y fines? ¿un fin justo permite o legitima usar medios injustos? Todas estas son algunas posibles preguntas sobre cómo valorar nuestras acciones y aspiraciones en una lógica que combina ejercicio de nuestra libertad y convivencia dentro de una sociedad.

Filosóficamente se asume que todas las acciones pueden analizarse como medios para el logro de algún fin, meta o propósito. Asimismo, se puede interpretar que el fin de una acción particular (practicar deportes) puede ser vista como un medio para alguna aspiración mayor (conservar la salud) y así sucesivamente en una cadena de acciones que buscan un fin último y superior a todos los demás (vivir muchos años). Pero, igualmente, cabe admitir que ciertas acciones pueden buscar ser un fin en sí mismas sin aspirar a más. Así, mientras algunas acciones se hacen motivadas por un fin, otras no lo están. De ello se podría deducir que si una acción no es un medio para un fin, entonces es un fin en sí misma, de esta manera cada acción podría ser contemplada como un medio y como un fin a la vez. Esto, por ejemplo, se podría decir de la noviolencia: los amigos de esta filosofía consideran que aunque aquella puede ser interpretada como un medio (métodos, herramientas, acciones, etc., de lucha) para obtener ciertos fines (justicia, igualdad, etc.), acaba siendo un fin en sí misma. Es decir es de ese tipo de acciones que son susceptibles de ser interpretadas como *medio y fin* a la vez.

Ahora bien, una estructura de relación del tipo, medios–fines, podría ser interpretada además a la luz de otros criterios, elijamos dos: uno, respecto a la *valoración moral* de las acciones; y, otra, respecto a la *efectividad* de las mismas para obtener los fines deseados. Podríamos señalar que si se realizan acciones en las que mueren seres inocentes, se tortura, se esclaviza a la gente o se usa la mentira de manera sistemática, diríamos que, en sí mismas, estas acciones resultan reprobables, inmorales y abyectas sin ni tan siquiera preguntar si los fines que se persiguen con ellas son justos o si los resultados que se obtienen son de una altísima efectividad para tales fines justos. De ello se deduciría que no vale cualquier medio (inmoral) para obtener un determinado fin por muy justo que este pudiera ser o parecer y, en consecuencia, aquel juicio implica su *corrección moral* (o valoración moral) en materia de observancia de medios sin entrar, ni tan siquiera, en la valoración moral de los fines. Esto por lo que atiende a la valoración moral en la relación medios–fines.

En lo que respecta a la valoración de efectividad en la relación medios–fines se podría objetar lo que sigue: pudiera ser que no siempre ciertos medios (todo instrumento tiene un grado de eficacia en función de diversos criterios: espacio, tiempo, circunstancias, contextos, etc., o por su propia naturaleza y características internas) nos permitirían obtener ciertos fines (que damos por supuesto que serían justos), o sea, que pueden existir limitaciones o fronteras entre los medios -desde un criterio de eficacia- y los fines. Imaginemos que una persona decide leer buena literatura para cultivarse, el fin parece loable pero el medio que ha elegido para ello es colocarse esos libros sobre su cabeza y esperar unas cuantas horas para ver si se ha transmitido dicho contenido a su cerebro; evidentemente, el medio usado es claramente inefectivo, de lo que podríamos deducir que no todo medio es eficaz para obtener un determinado fin sin incorporar a tal juicio criterios morales sino simplemente de eficiencia. Podría ser que en la vida cotidiana o, incluso, en la vida política nos encontremos con casos muy parecidos al expuesto por muy rebuscado que pudiera parecer, esto es, que existen medios que son poco eficaces o completamente ineficaces para obtener ciertos fines.

Ahora bien, la crítica mayor a esta manera de conducirse, es decir, de tener muy en cuenta y ser muy escrupulosos en los medios, tanto desde su valoración moral como desde su grado de efectividad, vendría de la máxima: «el fin justifica los medios», donde no cabe analizar los medios sólo a la luz de criterios morales o sólo de eficacia de los instrumentos, sino más bien del éxito final -llamémosle así- en la obtención de los fines deseados y apetecidos, en función del grado de obtención de las metas que nos hemos propuesto. Pongamos otro caso hipotético: un Estado decide dominar o doblegar a otro Estado y para ello se dispone a usar la bomba atómica, pudiera ser que es inmoral o podríamos decir que es poco efectivo porque no discrimina entre la gente que es leal o contraria al Estado atacante pero, finalmente, se consigue el objetivo máspreciado: dominar ese nuevo territorio. Vale cualquier medio para obtener ese fin, aunque se pudiera objetar que existen muchos otros medios que pudieran quizás conducirnos a tal fin. Lo importante no es cómo hacerlo o cómo conseguirlo, sino alcanzar las metas pasando a un segundo plano otro tipo de criterios. Es decir, que para ciertas personas existen ciertos fines (estado, ideología, justicia, etc.) que están por encima de cualesquiera otros criterios, tanto morales, de efectividad, de coherencia u otros (por ejemplo de la cantidad de sufrimiento humano), dando por hecho que tales fines, además, merecerían por su valor ser obtenidos por cualesquiera medios. O sea, se podría decir: ¡demos mucha importancia a los fines y no nos preocupemos tanto por los medios!, sin entrar en la crítica que, quizá, tales fines no sean tan loables o al menos pueden ser discutibles, o quizá no sean plenamente compartidos.

¿Y qué se considera desde la no violencia? Una de las cuestiones que más se remarca es que un determinado fin no se obtiene mediante cualquier medio; y, así como en cada medio que se usa está implícito un determinado fin, si se usan determinados medios o se realizan ciertas acciones sólo se podrán obtener unos fines y no otros. En consecuencia la máxima atribuida a Maquiavelo «el fin justifica los medios» es rechazada porque si se pretende conseguir un fin será necesario usar sólo algunos instrumentos bien precisos adaptados a esa obtención y no otros, o sea, que no todo sirve y que no todo es eficaz, además de que puede ser inmoral, para obtener un fin. Si esto es así, se le atribuye a la relación medios–fines una condición relacional ineludible e insalvable (una «conexión inviolable», decía Gandhi), muy similar por analogía a aquella a la que éste se refería de la semilla y el árbol: de una semilla de almendro sólo se puede obtener el árbol del almendro (injertos aparte) y su correspondiente fruto, las almendras.

Si reflexionamos sobre lo dicho anteriormente nos daremos cuenta que tal interpretación puede ser bien polémica dado que extender la analogía de la semilla–árbol a otros terrenos haría

emerger profundas contradicciones de las acciones humanas como aquellas de pretender obtener la paz mediante instrumentos de guerra («si quieres la paz, prepárate para la guerra»), y no por mecanismos de paz («si quieres la paz, prepárate para la paz», también «paz por medios pacíficos»), y esto mismo se podría contemplar para muchas situaciones de la vida cotidiana y laboral donde, en muchas ocasiones, se obtienen ciertas cosas apetecibles con medios torcidos, por así decirlo. Ahora bien, Gandhi insistió mucho en esto, y con él muchos que usaron la noviolencia, en que era muy importante cuidar los medios para así cuidar los fines. Él lo veía como una cuestión de *coherencia interna* y no sólo con una mirada sensible a criterios morales o grados de eficacia. Esa coherencia tenía mucho que ver -a su modo- con la naturaleza intrínseca de las cosas y de la relación entre ellas; o, dicho de otra manera, con la relación entre las partes y el todo, o con la concepción de la unidad de todo lo existente, de un hilo íntimo y relacional entre todos los seres y sus acciones.

Sin embargo, las ideologías dominantes tienden a legitimar la violencia afirmando que el fin justifica los medios, es decir, que un fin justo legitima el uso de medios injustos. Afirmar tal cosa, además de lo dicho anteriormente, equivaldría a confundirse en una contradicción intrínsecamente perversa -que la noviolencia denuncia y que argumenta de otra manera-: es verdaderamente la importancia concedida al fin la que conduce a considerar cómo de valiosa es la elección de los medios. Se trata, por así decirlo, de un *principio estratégico* porque en el momento de la acción sólo somos dueños de los medios que empleamos porque estos son inmediatos y concretos pero no somos del todo dueños (al menos de igual forma) del fin que perseguimos, pues éste por lo general es abstracto, está lejano, está por venir. Dicho de otra manera, sólo somos dueños de un fin a través de la *mediación* (intervención, decisión, utilización) de los medios, dado que el fin se refiere a lo que vendrá, mientras que los medios se refieren al *hic et nunc*, al aquí y ahora, al presente. Sin embargo, resulta curioso que nos enseñan a sacrificar el presente por el porvenir prefiriendo la abstracción de los fines a la realidad de los medios, aceptando incluso hacer uso de unos medios que contradicen al fin que pretendemos, rechazando su realización a través de un porvenir hipotético que no pertenece a los hechos. Desde una filosofía de la noviolencia, reflexiva y grave, se advierte que existe el gran riesgo de que la justicia sea siempre postergada al mañana y que la violencia “buena” sea impuesta a nuestros semejantes como un mal menor para obtener aquel fin tan loable. Incluso estratégicamente hablando la noviolencia nos recuerda que toda eficacia política ha de medirse no por lo que obtendrá sino por *cómo* se consigue.

Relación medios y fines

“Según mi filosofía de la vida, el fin y los medios son términos convertibles entre sí. Se oye decir: ‘Los medios, después de todo, no son más que medios’. Yo diría más bien: ‘En definitiva, todo reside en los medios’. No hay tabique alguno entre esas dos categorías. De hecho, el Creador no nos permite intervenir más que en la elección de los medios. Sólo él decide del fin. Y solamente el análisis de los medios es lo que permite decir si se ha alcanzado el éxito, en la consecución del fin.” (M. Gandhi)

Finalmente, pudiera ser paradójico que vuelva a retomar otro argumento que podría quedar soslayado a la luz de lo dicho en el párrafo anterior. Gandhi insistió muchísimo en la convertibilidad de ambos términos: medios–fines. Porque podría darse el caso que se puedan usar los medios de la noviolencia para fines que no sean justos. Así, la elección de los medios no

es más importante -o digamos *sustitutiva*- que la elección de los fines. Al contrario, resulta esencial que el fin perseguido sea justo porque la elección de los medios (que podrían ser justos) no reemplaza a la importante elección de los fines. Para seguir explicando esto voy a usar un caso hipotético que algo tiene de histórico: durante un tiempo (antes de conseguir el poder del Estado) los nazis y los fascistas decidieron usar métodos de lucha no armada o, al menos, aparentemente métodos pacíficos y no violentos, esto lo hicieron para evitar ser perseguidos por los tribunales y la policía de los Estados democráticos. Como el tiempo nos demostró (además de su lenguaje, sus libros, etc.) se trataba de una estrategia para ocultar, a través de estos medios, los verdaderos fines que perseguían, esto es, una sociedad y un Estado racial, jerárquico y violento. Quizá ellos fueron muy torpes para ocultar tan torcidos fines pero otras formas de pensamiento y acción no lo son tanto y detrás de medios que pueden aparentar ser pacíficos se esconden fines deleznable o egoístas. Para terminar, es por eso que Gandhi no se cansó de insistir, una y otra vez, en esa íntima relación -coherente y convertible- entre medios-fines.

1.9.- La violencia más allá de la violencia: sus consecuencias

Está claro que una de las dimensiones en las que se muestra la no violencia está, precisamente, en expresar su negación de la violencia, es decir, buscar los argumentos por los cuales se le pueda restar legitimidad, revelar sus raíces y mostrar sus efectos y consecuencias negativas. Como se sabe existen muchas definiciones de la violencia y, como consecuencia de ello, recusarlas todas sería una tarea ingente en estas páginas. En esta ocasión más que argumentar sobre cómo reprobamos *a priori* las distintas formas de violencia o cómo partir de éticas deontológicas o de principios sobre la bondad de la paz y la maldad de la violencia, cosa que han tratado de hacer, con su pensamiento, argumentos y acciones aquellos pacifismos de base religiosa, humanista, filantrópica o anarquista, entre otras, algunos de cuyos más reputados teóricos fueron Buda, Lao Tse, Jesús de Nazaret, Francisco de Asís, Thoreau o Tolstoi, y cuyos argumentos contra la violencia partían de concepciones como: la firme creencia en la unidad del género humano o de todos los seres vivientes, la creación de la vida como máxima tarea de un ser supremo, el amor universal o el amor por la vida y el ser humano como su máxima y mayor expresión, la conciencia humana como motor de la conducta creativa, la concepción de ahimsa, el optimismo antropológico, entre otros principios.

Como digo en vez de seguir por esta vía *a priorística*, vamos a tratar de hacerlo sobre la base de cómo el uso de la violencia -especialmente la de sostén político- se puede rechazar con argumentos (históricos, éticos, psicológicos, sociológicos, etc.), relativos a las consecuencias negativas que le son anexas. A continuación usaremos cuatro argumentos (ya esbozados hace algunos años por autores como Giuliano Pontara en *Nonviolenza e marxismo*, 1981; sucesivamente actualizados, tanto por él mismo, como por Stephen Zunes en *Nonviolent Social Movements. A Geographical Perspective*, 1999; y, también, por el que esto escribe en “La no violencia como alternativa política”, 2001). Estos argumentos tienen que ver con saber cuál es el punto límite del uso de la violencia, con las tendencias a la deshumanización en el uso de ésta, con la relación que ésta establece entre medios-fines y, finalmente, con el peligro de militarización, jerarquización y polarización social cuando la violencia se convierte en un eje sistemático de relación para resolver conflictos.

a) ¿Dónde se encuentra el punto de saturación espacio-temporal de la violencia? Un

argumento de peso es el que nos aporta la Historia, que consiste en la observación y análisis de los hechos más recientes de la humanidad. El siglo XX se ha catalogado ya como el más violento de toda la historia (es la tesis de autoridad de Hobsbawn, Glover, Todorov, entre otros). La violencia se ha interpretado como partera de la historia y, *a fortiori*, habría que entender que ningún cambio significativo se pudiera realizar si no es con dosis más o menos grandes de violencia política. El nivel tecnológico y económico usado en la guerra moderna con armas cada vez más mortíferas y sofisticadas, así como el refinamiento en las técnicas de exterminio y aniquilación han llegado a su más alto grado a lo largo del siglo pasado: campos de concentración y exterminio, gulags, shoá, *limpieza* étnica, armas nucleares y de destrucción masiva, etc. Ha habido, en definitiva, una escalada histórica, en espiral y justificativa para legitimar muchas formas de violencia. La denominada estrategia de la *Destrucción Mutua Asegurada* (MAD) era el ejemplo más paradójico de lo que estamos diciendo, una situación que de producirse hubiera dado lugar al exterminio humano sin que diera ningún vencedor en la contienda.

Incluso, aún, permanece la creencia de que existe un *armagedón* capaz de traer una paz absoluta, o de una violencia mayor capaz de acabar con las otras formas de violencia política. Hoy por hoy ese armagedón no sería sino una forma de *exterminismo* (como nos recordara el pacifista e historiador Edward Palmer Thompson), de ecocidio o de biocidio. ¿Hasta dónde se puede llegar, dónde está el punto límite, el confín en el uso de las violencias? Pero, sobre todo, ¿cuándo se va a aprender la lección de que la violencia tiene, y ha demostrado tener, fortísimas limitaciones, que no acaba de conseguir completamente aquello por lo que se usa de manera sistemática y premeditada y que, al menos, ese nivel de relación entre violencia y recursos usados la muestra tan racionalmente ineficaz?

b) Las tendencias deshumanizadoras y embrutecedoras de la violencia. Aquellos que se han hecho auténticos *profesionales* de la violencia cometen actos de crueldad y barbarie con la misma facilidad o, quizá habría que decir, frialdad con la que se podrían comer un bocadillo. Han perdido en gran medida el sentido de la identidad moral como seres humanos. Los torturadores, los pistoleros, los matones, los verdugos, los castigadores sin fin, se han convertido en profesiones y no en meras circunstancias anormales. Esa es la gran lección de las crónicas de Hannah Arendt cuando relató el juicio a un altísimo funcionario nazi en *Eichmann en Jerusalén* (1963). Ella nos advirtió que se trataba de un hombre en el banquillo de los acusados extrañamente «'normal', que no era débil mental, ni un cínico, ni un doctrinario» y que, no siendo nada de esto, se admiraba de que: «fuese totalmente incapaz de distinguir el bien del mal», un individuo que llevó su profesión de funcionario hasta los extremos de sentirse inocente porque según él y su ordenamiento jurídico nazi «ningún delito había cometido».

Todos los estudios posteriores han dejado algo en claro: las atrocidades son más fáciles de cometer si se debilitan las respuestas humanas, si se estigmatiza a las víctimas, si se neutraliza cualquier respeto hacia ellas, si se debilita sus resistencias, si se les desnaturaliza y, finalmente, se les *cosifica*. A ello se unen las más diversas y sofisticadas técnicas. Una de ellas puede ser la distancia: el piloto que no ve el horror de los rostros al dejar caer sus bombas sobre la población. La crueldad tiene raíces profundas en la psicología humana y se conoce cómo el uso de la violencia no sólo puede destrozar a la víctima sino que acaba extinguiendo cualquier atisbo de identidad moral en los victimarios, haciéndoles caer en una inconsciencia terrible que no les permite distinguir la realidad de la ficción, que les destroza cualquier capacidad para ser humanos. La destrucción psico-social y psico-moral sobre individuos y poblaciones enteras que

han sufrido o ejecutado actos de violencia no se puede reparar con la misma velocidad con la que aquélla se puede cometer, a veces jamás se puede llegar a reparar. Todos ellos son argumentos sobre las terribles consecuencias, en muchas ocasiones, irreversibles del uso de la violencia.

c) La violencia causa la progresiva depauperación o degradación de los fines que se persiguen. Existen causas e ideas que cuando nacieron o fueron proclamadas aparecieron en el esplendor de toda su nobleza y justicia, nadie podría haber adelantado que con el paso del tiempo y por los medios usados podrían llegar a contaminarse de tal manera que resultaran abominables y execrables. El temible Pol Pot traspasó esa barrera cuando señaló: «Es momento de consolidar la libertad del pueblo con el derramamiento de sangre impura». Stalin contestó con toda frialdad a la pregunta de una diplomática «¿Hasta cuándo seguirá matando gente?» «El proceso continuará todo el tiempo que sea necesario» para el establecimiento de la sociedad comunista. En 1932 un periódico soviético publicaba el poema «Plaza Roja» en el que figuraban unos versos que decían: «Los rusos pueden estar hambrientos y escasos de ropa y comodidad, pero no se puede hacer una tortilla sin romper huevos». Los nazis, además, entendieron que lo que le daba vigor y fuerza a su ideología era que la violencia no era sólo un medio sino un fin en sí misma y, en esta medida, ni tan siquiera contemplaban que un exceso de violencia política o que el uso de ciertos medios violentos fuese una causa de degeneración o degradación.

Más sutiles que todo lo anterior, y en relación con la concepción de las formas de violencia estructural, están otros ejemplos menos claros pero con resultados bastante irrefutables. El exceso de celo de administradores, autoridades, economistas, etc., de los sistemas prestamistas internacionales «recomiendan» y «sugieren» ciertas recetas para que las cifras macroeconómicas cuadren en la línea imparable del desarrollo y el progreso como loables fines; en cambio, no les interesa tanto conocer cómo se cuadran esas cifras, a costa de quiénes, con qué medios, sólo están porque se haga. Esta podría ser una manera muy sutil de degradación de medios para obtener lo que parecen fines loables: el progreso de una sociedad.

En definitiva, uno de los grandes problemas que hemos planteado en los dos grupos de casos reside en la depauperación de los fines a los que puede conducir el uso de formas violentas o, tal vez, crueles e insensibles de actuación. La violencia -sea la que sea- erosiona, ¡y de qué manera!, muchos de los principios morales proclamados, vaciando y torciendo los fines justos para instalarse en perpetuar formas y componentes político-militares, tecnócratas, científicos, burocráticos, administrativistas, etc., olvidando al propio ser humano. Una vez más si valen cualesquiera medios para conseguir un determinado fin, pudiera ser una máxima ingeniosa pero en la práctica puede que nos hunda en la más profunda ciénaga del envilecimiento.

d) El peligro de la militarización de la sociedad y de los individuos. Si observamos conflictos armados que tienen años o décadas de vida, cuando éstos se resuelven con un primer pacto de paz, observamos una sociedad flagelada por la guerra y todas sus consecuencias: destrucción material, degradación humana, víctimas por doquier, heridos sin reparación, daños psicológicos, incluso anomia social, entre otros. El empleo de la violencia organizada y estructurada acaba afectando tanto a la constitución interna de la sociedad, como a aquellos componentes que la conforman: movimientos sociales, instituciones, individuos. La violencia continuada, sistematizada y su lógica de uso demandan, cada vez, más cuotas de recursos (humanos, materiales), de decisión (dejando al margen la prudencia, la templanza o la falibilidad) y de poder destructivo (irreversible).

Así, el efecto del uso prolongado de medios violentos, tanto en la violencia directa e

institucional, como en la contra violencia, presenta como resultado una tendencia al autoritarismo, el despotismo y la arbitrariedad. Una misma lógica con dos polos se enfrentan. Lo que deberían ser leyes o situaciones excepcionales se acaban naturalizando o terminan por contaminar a más capas de la sociedad civil y de la esfera privada a elegir entre dos males el menos dañino, ¡difícil tarea! Se generan grupos de poder y presión (militar y violento) difíciles de controlar que, a su vez, demandan más recursos y que orientan políticas. Se puede llegar a entrar en unos círculos viciosos de rearme permanente y de inseguridad que requiere más efectivos y más medios. Las consecuencias peores para cualquier sociedad -además de una presencia permanente de la violencia en potencia y acto (ejércitos, policías, sistemas de espionaje y contra información, judicaturas y legislaciones especiales, sanciones administrativas, entre otras) y otros recursos atentos y dispuestos a ser usados- es la pérdida progresiva de libertades y derechos, además de la generación de un clima de desconfianza y temor, todos ellos valores que siempre son tejidos y capitales sociales difíciles de recuperar. En muchas ocasiones el tándem libertad-seguridad acaba disociándose a favor de la segunda. Es, en este terreno, donde la noviolencia pretende también advertirnos muy seriamente de todos estos riesgos pero, no sólo, porque la idea de la noviolencia es mantener viva la decisión y la capacidad de que existen medios y métodos alternativos al uso sistemático y arbitrario de la violencia.

2.- ACCIÓN POLÍTICA

El poder y la política están muy insertadas en nuestras vidas, pocos lo pondrían en duda, pero ¿hasta qué punto? Podríamos hacer ver que nada es ajeno a aquéllas si por ello entendemos que el poder y la política son las actividades básicas sobre la que se acompaña la vida social y su complejo entramado. O dicho de otra manera: las formas en que juzgamos las acciones, las nuestras y las de los demás, dependen de nuestras ideas sobre qué es la política, cómo ejercer el poder y qué hacer con la violencia.

A lo largo de estas páginas intentaremos rescatar el significado original del concepto de poder, por tanto, matizaremos la concepción convencional que se ha tenido bajo las figuras político-simbólicas de Leviatán, Príncipe, etc. (entendidas como poder de Estado o del soberano). Expondremos las fuentes en las que se puede fundamentar el poder. Nos preguntaremos en qué se justifica la obediencia de los ciudadanos/as a éste. Destacaremos lo más esencial de las aportaciones de otros usos y formas que se han denominado como poderes «alternativos». Rescataremos la capacidad y la fuerza que tiene el concepto de «poder integrador» y de las doctrinas del pacifismo y de la no violencia para el fortalecimiento social o *empoderamiento*. Y, finalizaremos con las contribuciones a todo ello del ejercicio y del concepto de poder pacifista.

Comencemos haciéndonos algunas preguntas: ¿qué entendemos por poder? ¿es acaso poder igual a violencia? ¿cuántas formas de poder hay? ¿cuál es nuestra relación con el poder? ¿cuánto poder creemos tener y cuánto poder nos conceden los demás? ¿Cuál la diferencia entre fuerza y violencia? ¿En qué consiste la autoridad?

Responder, con extensión, a todas ellas es propio de lo que hacen la Ciencia política, la teoría del Estado y otras Ciencias sociales. La preocupación al respecto es muy grande puesto que tales cuestiones atraviesan la vida en común, las relaciones de unas naciones con otras, las relaciones de género o el propio futuro del planeta. La idea aquí es reflexionar solamente acerca de cómo interpretar el poder y cómo hacerlo, especialmente, *desde* y *con* el poder pacifista.

Toda acción humana que da lugar a una relación social constituye una relación de poder (diríamos mejor: una forma de ejercicio del poder). Decimos, también, en lenguaje cotidiano: se hace siempre lo que se *puede* hacer. Es el poder que uno despliega el resultante de nuestra *fuerza* y de nuestras *posibilidades*, las que tenemos y las que nos dan otras personas y las cosas sobre las cuales pretendemos ejercer nuestro poder. Sin embargo, nada hay en este concepto en el que aparezca el término violencia al que tradicionalmente se ha asociado.

Una buena definición de poder, por muy simple que pueda parecer, sería la facultad para hacer algo. Es dominio e influencia que uno tiene sobre alguno o sobre alguna cosa. Es posesión o tenencia. Es fuerza, potencia o capacidad para producir determinados efectos. Continúa la violencia –como puede verse– sin aparecer en tales definiciones.

Si seguimos los razonamientos de Barry Barnes (*La naturaleza del poder*. Barcelona, 1990), entenderemos que el poder es una de esas cosas cuya existencia, como la gravedad o la electricidad, sólo se nos manifiestan a través de sus efectos, por lo que resulta más fácil describir sus consecuencias que identificar su naturaleza y fundamento. Solemos hablar de las *formas de poder*: político, militar, económico, ideológico, religioso, académico, científico, etc.; y, también nos referimos a los numerosos *fundamentos del poder*: posesión de un territorio, de mercancías,

de medios financieros, de armas, de aptitudes, habilidades, disposiciones, etc.

El poder –decía Max Weber (*The Theory of Social and Economic Organization*. Chicago, 1947)–: «es la probabilidad de que un actor en una relación social esté en condiciones de imponer su voluntad a pesar de la resistencia e, independientemente del fundamento sobre el que se base esta probabilidad». Y otro politólogo nos señala que poder es «la capacidad de algunas personas para producir efectos queridos y previstos en otras» (D. Wrong, *Power: Its Forms, Bases and Uses*. Oxford, 1979).

Conviene recordar que así como existen muchas *formas de poder*, como ya señaló el científico social Gene Sharp en su conceptualización *pluralística* del poder, también se podría decir que esas formas de poder se distribuyen entre la variedad de grupos, instancias e individuos de una sociedad. Es decir, reconoceríamos que, el poder tiene tantas formas de manifestarse que, en la mayor parte de las ocasiones, cuando nos referimos a él tendemos a reducirlo tanto y a tan pocas cosas que ha acabado distorsionando las posibilidades conceptuales que ha tenido el mismo; hasta el peligro de reducirlo al solo ejercicio de los que quieren conquistarlo (los partidos políticos), de los Estados, de los gobiernos, de los ejércitos, de los que utilizan la violencia y poco más.

Así, esas diversas formas y distribuciones del poder, así como su reducción conceptual pueden distorsionar algunas cuestiones básicas que cualquier persona se hace sobre el poder, por ejemplo, la relación que la gente común tiene con él (mayoritariamente surgen manifestaciones relacionadas con los sentimientos: miedo, prevención, ansias de tenerlo, entre otras); y, sin embargo, mucho menos se contempla la posibilidad de ver en el poder -para la gente común- como el auto-desarrollo de sus capacidades y potencialidades, descubriendo cuáles son las que tienen y cómo ejercerlas lo mejor posible, es decir, no renunciando de antemano al mucho o poco poder que tengan. Por tanto, nos estamos refiriendo, una y otra vez, a una noción de poder como capacidad para la acción dejando de lado la capacidad para obtener sumisión o pura dominación. En consecuencia, sin renunciar a que existen, claro está, estas otras formas de ejercicio del poder, la tesis que defenderemos será que las distintas formas de empoderamiento pacifista (ecologismo, feminismo, pacifismo, no violencia) optan por un ejercicio que vigoriza las capacidades y potencialidades del ser humano y, por tanto, que las amplía.

También es de interés reconocer la *capacidad circulatoria* que el poder tiene. Dicho de otro modo, el poder tendría como característica una calidad de circular y transformarse, de estar en muchas partes, de cambiar de manos, de modificarse constantemente, lo que hace más inestable e inseguro el «poder instrumental» (o poder del Estado, del *príncipe*, etc.) y más ejecutables la puesta en práctica de los «poderes alternativos» -a los que luego nos referiremos-.

De manera que si admitimos que poder es potencia y posibilidades, en consecuencia, si cualquiera puede encauzar, desplegar y controlar esas características en el sentido de hacer que sean energías creativas y no simple fuerza ciega, bruta y violenta, sino como poder justificado y proyectivo, todo ello significa que la gente ejerce el principio del autogobierno, extendiendo eso que llamamos nuestra libertad. Todo poder, por tanto, entendido así expresa la acción de nuestra libertad y tiende a liberarnos. Esa forma de ejercicio sería el que, básicamente, busca el poder pacifista. Pero más tarde veremos cómo y con qué mecanismos intenta conseguirlo, ahora tratemos las fuentes del poder.

No obstante, antes voy a precisar que lo que a continuación desarrollaré está fundamentado en la utilización de tres obras, ya clásicas, de la Ciencia política sobre la relación entre el poder y la no violencia. Estas obras son del estadounidense Gene Sharp, me refiero a *The Politics of Nonviolent Action* (1973), *Gandhi as a Political Strategist* (1979) y a *Social Power*

and Political Freedom (1980). Estas obras han sido traducidas, sólo muy parcialmente y de manera poco satisfactoria, a la lengua castellana; y, sin embargo, hubieran sido un magnífico instrumento de discusión y de acción, especialmente para América Latina o en la lucha contra las dictaduras del Sur de Europa en los años 70. Independientemente de este dato significativo, las tesis de Sharp son bastante sencillas: tratan de una lectura muy actualizada de Etienne de la Bötie, de Henry David Thoreau, de los resistentes morales, del anarquismo de Tolstoi, del conocimiento de las aportaciones del «satyagraha» gandhiano y de múltiples ejemplos históricos que Sharp va desmenuzando quirúrgicamente.

Sharp indica algunas cuestiones básicas a tener en cuenta en la teoría ético-política de la noviolencia, la noción del poder como ya hemos esbozado más atrás. La noviolencia entiende que el poder es inherente a todas las relaciones sociales y políticas y que, por tanto, su *control* o su *tenencia* son los problemas básicos, tanto de la teoría política como de la misma realidad política. Dicho de otra manera, la noviolencia no pretende el rechazo o la abolición del poder (por supuesto no quiero reducir éste a la forma estado o a un gobierno concreto), es decir, renunciar a él; sino muy al contrario, una de sus máximas preocupaciones está en averiguar su naturaleza, conocer sus estructuras y controlar sus mecanismos (obviamente no me refiero al poder encerrado en las instituciones concretas, sean o no del estado).

Así, la interpretación que se hace desde la noviolencia de la naturaleza del poder, no es aquella que considera que la gente depende de la buena voluntad, de las decisiones y del apoyo de su gobierno, del sistema, o de las instituciones, sino a la inversa: que el gobierno, el sistema y las instituciones dependen de la buena voluntad de los ciudadanos, de sus decisiones y del apoyo o del rechazo de éstos. Por tanto, el poder depende de la gente y, en consecuencia, cualquier poder público o político, resultará ser frágil por tal vínculo.

Frente a la *teoría monolítica* del poder que considera que un gobierno, un estado y sus instituciones tienen una fuerza intrínseca perdurable e inmutable, que se refuerza y perpetúa; frente a la visión de que cualquiera que quiera entrar en ese castillo inexpugnable ha de hacerlo destruyéndolo o asaltándolo, usando una fuerza descomunal o fuertes dosis de violencia; frente a la idea de que para cambiar tal poder político sólo cabe oponer la lógica de *suma cero*; frente a todo ello, la noviolencia señala que la naturaleza del poder está en el nervio que sustenta a la propia sociedad, es decir, en su autodeterminación, su independencia, su voluntad y su libertad. Es el gobierno el que depende de la voluntad de los ciudadanos y no a la inversa. Que el poder no emana sólo, como dijera Mao, del cañón de un fusil, o que las únicas divisiones son aquellas que pertenecen a los ejércitos, como dijera Stalin para referirse a cuál era el poder de los Papas.

Valga este ejemplo para ilustrar lo que pretendo señalar. Después de la gran Marcha de la Sal, Gandhi fue invitado a parlamentar con el virrey. Churchill se burló ante la idea del sedicioso faquir, subiendo medio desnudo la escalinata del palacio del virrey para negociar con el representante del rey-emperador. Pero el propio virrey, lord Irwin, calificó aquella reunión como el «encuentro personal más dramático entre un virrey y un líder indio». Cuando le ofrecieron a Gandhi una taza de té pidió en cambio una taza de agua caliente, en la que vertió una pizca de sal (libre de impuestos) que extrajo de una bolsita de papel oculta en su chal y observó sonriendo: «Para que recordemos el famoso Té de Boston».

2.1. Las fuentes del poder y ¿por qué la gente obedece? ¿Súbditos o ciudadanos?

Todas las fuentes a las que nos vamos a referir se han atribuido, tradicionalmente, a los

gobiernos, los estados, el *príncipe*, el leviatán, a los que dirigen grupos humanos, etc.; por tanto, dependen, especialmente, de que la gente obedezca, colabore, coopere y participe. Obedecer o negarse a hacerlo, ir contra una ley o cumplirla son los dos polos que integran una relación sobre la que se basan las fuentes de los que gobiernan y, también, de los que obedecen.

No obstante, aquí nos vamos a referir a esas mismas fuentes pero, dando por sentado que las mismas se usan y se justifican de manera diversa cuando se hacen desde los grupos o ideas que se fundamentan en el ejercicio del poder pacifista y no violento. En principio, se trataría, por tanto, de un tipo de fuentes similares a las que utilizan otras formas de poder (destrutivo, productivo, etc.) pero, insistimos, usadas de otra manera y para otros fines.

La principal de todas ellas es la *autoridad*, esto es, el derecho a disponer del poder, de la atribución, de la potestad, de las competencias y, también, el resultado de ser obedecido voluntariamente por la gente. Pero es, también, mucho más: es una *cualidad y calidad* de la relación social entre personas o grupos. El recelo de la palabra autoridad, en sentido convencional, se aclara para el pacifismo añadiendo *razones*, es decir, el sometimiento de las decisiones coyunturales de su poder político a la estructura de valores, creencias e intereses compartidos por una comunidad que sólo busca la paz (positiva). De esta forma, las decisiones deben ir sometidas al *consensus* y acompañadas de argumentos razonados y razonables; esto es, referidas a todas y cada una de las decisiones humanas y políticas que afectan a los demás, a su seguridad, a su existencia.

También están los denominados *recursos humanos*: el poder también depende de la cantidad de ciudadanos que siga o apoye una idea o una obra, que colabore con ella, que coopere en su realización. A más gente se supone que más poder (recordemos la relación entre masa y poder), pero es aún más importante la cualificación de los recursos humanos, esto es, la capacidad que una masa tiene para convertirse en poder social, generador de ideas, alternativas, políticas, propuestas programáticas, etc., aquí es donde está la clave, el poder social es el que permite reforzar la capacidad de poder.

Asimismo, el poder depende de nuestra *capacidad y conocimiento*: tiene una relación directa con nuestras facultades y habilidades, con nuestra pericia, con la cantidad y calidad de información que manejemos, con el talento en analizar la realidad, de interpretarla. Así como este mismo conjunto de características de las personas que sostienen o lideran un movimiento, unas ideas, un conjunto de valores, entre otras cosas. Hoy día se admite que algunas formas de organización de la sociedad civil, por ejemplo, a través de las organizaciones no gubernamentales son un contrapunto informativo, formativo e intelectual al conocimiento oficial, adquiriendo cada vez más peso específico y cualitativo sus aportaciones científicas, intelectuales o culturales.

Igualmente, existen un conjunto de *factores psicológicos e ideológicos*: de tipo anímico, filosófico, alegórico, imaginario, simbólico, que hacen a unos grupos tener una mayor predisposición hacia la obediencia, la sumisión o la fe, están predispuestos para acatar aquello que dicen o hacen lo que gobiernan; o, por el contrario, hay otros grupos y personas que tienen la predisposición contraria, o sea, hacia la oposición, la rebeldía o la desobediencia. Pueden parecer unos factores algo imprecisos pero que acaban siendo determinados y explicados a medida que conocemos mejor los factores de socialización, educación, control y valores sociales.

De la misma manera, también están los *recursos materiales*: que sería el grado de control sobre bienes, posesiones, patrimonios, objetos, finanzas, etc., o también -en una sociedad muy ligada al alto consumo, a la obsolescencia- la forma en cómo decidimos consumir o, tal vez, en no hacerlo. En cualquier caso, los recursos materiales son tan importantes para los gobiernos

como para los que se puedan oponer a éstos, es decir, esos recursos pueden ser enfocados a muchos despliegues de resistencia y de lucha.

Y, finalmente, las *sanciones*. Ésta se interpreta habitualmente como la fuente última de quien gobierna, se trata de la capacidad para utilizar un conjunto de mecanismos de represión y castigo que están a su disposición; pero, que también están -de alguna manera- en manos de la oposición al retirarle a aquél sus apoyos y soporte. Igualmente, para los poderes pacifistas, las sanciones son también mecanismos reprobatorios: castigos infligidos contra los poderes convencionales advirtiéndoles de sus errores y falsedades, dicho de otro modo, la capacidad de sanción moral del pacifismo, la no violencia, el feminismo y el ecologismo, entre otros, formaría parte de la historia de la *resistencia moral* de (al menos una parte de) la humanidad.

A este respecto, el profesor Michael Randle nos recuerda (*Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*. p. 17) que existen más elementos y sutilezas en el arte del poder que se escapan de las garras de la violencia:

«El poder, según la famosa máxima de Mao Tse-Tung, «sale del cañón de un arma». En un tono muy parecido, dicen que cuando advirtieron a Stalin de la fuerza del catolicismo en Europa Oriental, salió con aquello de: ‘¿Cuántas divisiones tiene el Papa?’».

Breznev tuvo motivos para reflexionar con amargura sobre esas palabras de su antecesor cuando se enfrentó al problema de Solidaridad en la católica Polonia en 1980-1981.

Es cierto sin embargo, que Stalin y Mao distaban de ser ingenuos. De haberse apoyado en la sola fuerza de las armas y no en todo un abanico de estrategias persuasivas, manipulativas y coercitivas, ninguno de ellos hubiese conseguido el puesto directivo supremo en sus respectivos partidos comunistas (...). Esto no equivale, por supuesto, a negar que la violencia, y la amenaza de la misma, desempeñan con frecuencia un papel neurálgico en la regulación de las relaciones de poder, en especial en las que hay entre el estado y el ciudadano, y entre un estado y otro. Equivale en primer lugar a reconocer que la violencia no es el único tipo de sanción coercitiva disponible y en segundo lugar que otros factores pueden ser importantes, e incluso decisivos.

La cruda ecuación del poder y la violencia no sólo es incapaz de explicar el derrocamiento, relativamente no-violento, de los regímenes dictatoriales de izquierda o derecha en la última década más o menos, sino que ni siquiera explica el éxito de otras revoluciones y luchas anticoloniales en las que la fuerza armada desempeñó sin duda un papel fundamental. Porque si el poder proviniese simplemente del cañón de un arma, la enorme disparidad existente en nuestros días entre los medios de violencia de que disponen el estado y la población civil, respectivamente, haría más que improbable el éxito de una rebelión y convertiría el intento mismo de ella en una aventura temeraria y descabellada.»

Si éstas son las fuentes del poder, la cuestión que sigue pendiente es cómo se cumple la correspondencia última de toda relación de poder convencional, esto es, la ecuación entre gobernar-obedecer o ¿por qué la gente obedece?

Esta es una de las preguntas claves que todo ciudadano se debe hacer. Respondiendo a ella se tienen algunas posibilidades de comprender cómo funciona este mundo, cómo las injusticias y sus posibles soluciones. Asimismo, puede encontrar y comprender cómo valorar mejor la complejidad de las acciones y omisiones humanas.

No existe una sola razón con el suficiente peso para explicar por qué la gente obedece a sus gobernantes y a las leyes, ni se puede formular la obediencia política como algo exclusivamente racional. He aquí algunas posibles y plausibles interpretaciones de por qué las cosas funcionan como funcionan.

El hábito.- La costumbre, la norma, la regla o la pauta de obedecer se acaba convirtiendo o es interpretada como algo habitual, usual. Existe lo que podríamos calificar como un proceso de *naturalización*, en muchas sociedades, que consiste en contemplar como normal y lógico obedecer. Detrás de esa aparente naturalización, sin embargo, existen una serie de factores tales como: la cultura, la socialización o, también, la conveniencia, los prejuicios, los intereses y las percepciones para seguir determinadas normas como naturales y no como aprendidas, adquiridas o parte de un proceso más complejo de interrelación social. Por ejemplo, obedecer a los padres parece algo natural hasta que el niño se ha convertido en adolescente y exige mayores razones y argumentos para hacerlo, o incluso comienza a experimentar lo que significa no obedecer de manera consciente, rompiendo así con ciertas reglas, normas o hábitos.

El miedo a las sanciones.- Dado que todo gobernante utiliza o tiene a mano la amenaza del uso de la fuerza, de la violencia institucionalizada. Todo ciudadano aprende pronto que el gobierno o la autoridad puede tener y usar un poder coercitivo o manipulativo, bien mediante el conocimiento o existencia de un código, unas leyes, unas normas de conducta, etc., bien mediante la presencia de fuerzas armadas, policiales, de vigilancia, administrativas o judiciales. De una u otra forma, todos aprendemos que al vivir en la sociedad podemos ser sancionados y que, incluso, existen sanciones muy duras para aquellas personas que deciden contravenir ciertas reglas, incluidas aquellas que pudieran ir contra la ley de la conciencia. Un objetor de conciencia al servicio militar puede tener muy claras las razones éticas y los argumentos por los que toma tal decisión pero, asimismo, conoce que pudiera ser gravemente sancionado (pérdida de la libertad o de sus derechos civiles), lo que puede inducirle a mostrar miedo y, en consecuencia, doblegar sus valores por temor a la sanción.

La obligación moral.- Según la cual la gente siente un compromiso serio por obedecer, al margen de las posibles sanciones de la ley. Por lo general esa obligación emana de un sentido cívico o comunitario según el cual se aprende a que: viviendo en comunidad todos han de contribuir, de una u otra forma, a seguir manteniendo sus estructuras, formas de organización social o de distribución política, para resguardar un cierto orden en las cosas. Esta cuestión es aprendida durante el proceso de socialización y es, en parte, el resultado de un deliberado adoctrinamiento (o educación según los efectos). Siendo el origen y las consecuencias de tales sentimientos muy variados: desde el bien común de la sociedad, la legitimación de un orden, o la conformidad del orden a las normas aceptadas.

Los intereses personales.- Mucha gente obedece porque le interesa, porque le complace, porque obtiene con ello lisonjas personales, bien en términos de prestigio (la esperanza de recibir títulos, condecoraciones u honores); bien porque así exige a los otros el respeto debido por la posición que ocupa (mantenimiento y mejora de su propio estatus en la pirámide política y social); o por ventajas económicas directas o indirectas (¿será cierta la frase de que toda persona tiene un precio?). Todo esto ayuda a los gobernantes a tener, siempre, una minoría dispuesta a servir al gobierno y a controlar a la mayoría.

La identificación política, social y psicológica con el gobernante. Muchas personas obedecen y colaboran con el poder convencional (el gobernante, el líder carismático, el gobierno o el sistema) porque establecen con éste una fuerte identificación emotiva. Lo que es bueno para aquél lo es también para éste. El psicoanálisis lo ha llamado tener «hambre de padre», necesitar que exista un «ego» mayor que domine, que sea el jefe, el que tome las decisiones por nosotros. Así el ciudadano permanece siempre en minoría de edad, no facultado para decidir por sí mismo, es siervo voluntariamente o como decía Etienne de La Boëtie practica la «servidumbre voluntaria». Los ejemplos de los fascismos, los totalitarismos y las dictaduras son suficientemente notables para ver que no son esporádicos y remotos estos comportamientos.

El margen o la zona de indiferencia y de falsa tolerancia. Otros, muchos, sienten que las leyes, los gobiernos y sus acciones les resultan *indiferentes*, es decir, no son cuestiones que afecten notablemente a sus vidas cotidianas, no pierden el sueño por ello, miran para otro lado porque sienten que no les incumbe, que no les compete. De tal forma que les resulta indiferente poner en cuestión la complejidad del orden en el que viven, o si una ley es injusta para otros pero no les afecta a ellos y, en consecuencia, colaboran tímidamente o se manifiestan insensibles mediante el ejercicio de la más grande de las indiferencias. Bertolt Brecht ya lo apuntó refiriéndose al nazismo: el Estado era el culpable del genocidio, el grupo era la víctima, la amenaza era el móvil, y los alemanes miraron para otro lado cuando iban a detener a sus vecinos pensando que jamás les tocaría a ellos hasta que fue demasiado tarde. Luther King Jr. señaló algo semejante, cuando decía que lo más preocupante, en Estados Unidos, no eran los opositores a la igualdad racial sino esa amplia capa de indiferentes que no se pronunciaba.

La falta de confianza de los ciudadanos en sí mismos. Cuántas personas no tienen fe y seguridad en sí mismos. En su propia capacidad de juicio, discernimiento, libre albedrío, elección; en consecuencia sólo se sienten en grado de obedecer y, lógicamente, no encuentran suficientes razones para desobedecer y resistirse a los poderes convencionales cuando consideran, incluso, que éstos actúan o pueden actuar torcida e injustamente. No habiendo una fuerte voluntad propia se acaba aceptando aquello que dice quien gobierna, también porque se puede creer que el grupo dirigente está más preparado y cualificado para tomar decisiones que los propios ciudadanos; al fin y al cabo se suele decir que son los poderes públicos y los poderosos en general los que cuentan con mayores medios para interpretar y analizar la realidad de cómo han de ser las cosas. Otro ejemplo de esa falta de confianza es la tendencia a evitar las responsabilidades propias y a buscar delegar en otros la toma de decisiones: especialmente se recurre a que sean otros, aquellos que están investidos de autoridad, dignidad o rango, los que decidan por todos. Hemos de suponer que la gente no tome como suyas la confianza, la convicción y el dominio tendrá que seguir obedeciendo, colaborando y sometándose a sus propios gobernantes, al margen de que estos obren adecuada o injustamente.

Una, algunas o todas estas características pueden darse tanto en sociedades dictatoriales como en las democráticas. La delegación de competencias y soberanías, la transmisión a otros de la toma de decisiones, la minoría de edad en el ejercicio de la ciudadanía, etc., pueden ser -según se mire- sólo síntomas o el resultado de enfermedades más habituales de lo que pudieran parecer. Precisamente el *empoderamiento* quiere llamar la atención sobre una nueva cualidad o disposición que no se le atribuía a ciertos sectores sociales o a ciertas condiciones de la

ciudadanía. Así tales sectores -saliendo de su conformismo, abulia, anomia social, etc.- resurgen con fuerza para reivindicar sus espacios públicos y políticos.

Pero, la cuestión sigue en pie: ¿Obedecer o desobedecer? Henry David Thoreau, en 1849, en su tratado *Sobre la desobediencia civil*, sitúa el comportamiento humano en las fronteras del absurdo, dejando entrever la importancia de cómo hemos sido educados:

«La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en todo momento lo que sea más justo. Se dice, con bastante razón, que una corporación no tiene conciencia; pero una corporación de hombres que sí la tienen es una corporación *con* conciencia. La ley no ha hecho nunca a los hombres ni una pizca más justos, y el respeto por ella convierte diariamente en agentes de la injusticia incluso a los hombres mejor dispuestos. Una consecuencia normal y corriente del excesivo respeto a la ley es que podamos ver una fila de soldados, coronel, capitán, cabo, soldados rasos, etc., marchando a la guerra por montes y valles en un orden admirable; en contra de su voluntad, ¡ay!, y en contra de su sentido común.

La mayoría de los hombres sirven así al Estado no como hombres, sino como máquinas con sus cuerpos. En la mayor parte de los casos, no utilizan en absoluto su juicio o su sentido moral, sino que se colocan al nivel de la madera, de la tierra y de las piedras, y quizá pudieran fabricarse hombres de madera que sirvieran con idéntica perfección para ese propósito. Tales personas no merecen mayor respeto que un hombre de paja o un montón de basura. Valen lo que valen los caballos y los perros. Y sin embargo, se les considera normalmente buenos ciudadanos».

2.2. El poder del movimiento y de la acción noviolenta

La noviolencia significa, entre otras cosas, renunciar al uso de la violencia pero no renunciar al uso de la política. Antes al contrario pretende retomar la política como parte insoslayable de las relaciones humanas, siendo consciente de que hay que reorientar a ésta para descontaminarla de torcidos usos y de fines egoístas.

Si la violencia es el embrutecimiento del conflicto, la noviolencia es otro modo (sin brutalidad) de afrontar los conflictos. Pero es, también, conflictividad, no conviene olvidarlo. Con ello queremos señalar el valor activo y dinámico de la noviolencia, como una propia y verdadera arma, es decir, como un instrumento dotado de eficacia con respecto al fin éticamente positivo por el cual se trabaja. Pero un arma, un instrumento, un método, deben ser conocidos y practicados según una precisa disciplina que habitúa, a quien la usa, a las técnicas que pretenden optimizar su práctica correcta y certera. Así, si la noviolencia pretende ser conflictiva, debe ser, también, una conflictología, es decir, un conocimiento del modo de gestionar los conflictos. Como dijera Aldo Capitini, la noviolencia no es una simple modalidad de acción pacifista, sino una acción que abre y descarna el conflicto tal cual es, tratando de influir en él para, desde la tensión, transformarlo y desescalarle de su violencia. Capitini nos dice: «Es un error pensar que la noviolencia sea paz, orden, trabajo y tranquilidad. La noviolencia no es la antítesis literal y simétrica de la guerra. La noviolencia es, ella misma, guerra o, por decirlo mejor, lucha, una lucha continua contra las circunstancias, las leyes existentes, lo habitual, contra el propio ánimo y el subconsciente [...], contra el miedo y la violencia desesperada. La noviolencia significa estar preparados para ver el caos en nuestro entorno, el desorden social, la prepotencia de los

malvados, significa adelantarse a una situación tormentosa» (G. Cacioppo, *Il messaggio di Aldo Capitini. Antologia degli scritti*, 1977, p. 221).

Es, por tanto, la no violencia una manera de gestionar y transformar conflictos en la que hace, mediante la disciplina y sus propias reglas de estrategia, evidentes y visibles muchos conflictos latentes, tensiona a los actores y los empodera y prepara para la lucha. Por esto, también, la no violencia es un comportamiento mental, una predisposición, un estilo de vida, que dota de compromiso y coraje a aquellos que, deliberadamente, eligen una resistencia activa que se funda sobre el principio de actuar, siempre, en manera tal que el resultado de la propia acción sea el de disminuir la violencia. No es ciego fanatismo o dogmatismo, sino no plegarse ante la condescendencia, la aquiescencia y el beneplácito de la violencia y los problemas de ésta, así como es mano tendida hacia las víctimas que ésta causa. Al contrario, es compromiso vital para buscar soluciones que reduzcan el sufrimiento humano creado por todas las formas de expresión de la violencia.

En las siguientes páginas vamos a hacer referencia a las técnicas, métodos, procedimientos por los cuales la no violencia pretende ser una alternativa a las formas de lucha armada, es lo que se conoce como "acción política no violenta" o "métodos de acción no violenta". Si nos fijamos en esas técnicas, son usadas habitualmente, tanto en la vida cotidiana -habría que decir que en muchas ocasiones de manera poco consciente-, como en muchos conflictos políticos y sociales. Mucho más de lo que una simple observación nos pudiera ofrecer.

De una parte la no violencia admite, de buen grado, las formas democráticas de discusión y persuasión, así como el método deliberativo y la toma de decisiones mediante consenso. Se busca, por tanto, extender al máximo tales principios para ensancharlos de manera práctica y cotidiana. Lo que no quiere decir que democracia y no violencia sean exactamente lo mismo.

De otra, la no violencia ha hecho suyos y ha sistematizado muchos métodos habitualmente desarrollados, históricamente hablando, durante las luchas sociales de emancipación y resistencia, tales como: la huelga, el boicot, las manifestaciones de protesta, el rechazo a pagar impuestos, a obedecer las leyes, cortando todo contacto social o económico, la creación de instituciones paralelas y un largo etcétera. Pero más allá de ello, la no violencia ha desplegado otros métodos, procurando darles sentido ético-político, me refiero a la no colaboración, a la desobediencia civil y, entre otras, a la acción directa no violenta. Todas ellas no son sólo un conjunto de técnicas sino que implican formas de lucha radicales, en el sentido que empeñan convicciones personales, una cierta capacidad de sacrificio y esfuerzo, una resistencia moral de calado, etc., en definitiva, pretende oponerse a las injusticias procurando hacerlo de manera eficaz y ética en cuanto se hace de manera honesta, leal y radical.

La acción política no violenta se fundamenta, especialmente, en un conocimiento profundo de lo que significa el *Poder*, tanto el político como el social, pero también de todos los tipos que hay, de sus fuentes, de su naturaleza y características, de por qué y cómo obedece la gente, etc. Una de las cuestiones centrales es cómo desarrolla el binomio o la ecuación sin incógnita explícita entre *Gobernar-Obedecer*.

Como se sabe, algunos conflictos no se doblegan fácilmente a los compromisos o a soluciones pactadas, es decir, se hace necesaria la lucha, la presión, el forcejeo. Son, claro está, conflictos que de una u otra manera están relacionados con los principios fundamentales de una sociedad. En este sentido, no siempre las instituciones o las reglas que se pactan en el contrato social ofrecen soluciones satisfactorias a todas las partes o tienen mecanismos que eviten la escalada del conflicto. En ocasiones ese equilibrio se rompe o se debilita. Las opciones para restituir el pacto y solucionar tales conflictos pueden ir por la vía de la violencia y toda su

panoplia: terrorismo, guerra de guerrillas, guerra civil, intervencionismo militar, y así sucesivamente. O bien, por la vía de las acciones no violentas.

Sería arriesgado señalar que sólo la violencia sea la regla de oro o la pieza clave para resolver o solucionar muchos de esos conflictos, más bien lo contrario, estas situaciones terminan en victoria-derrota, en un pacto forzado y forzoso, en una imposición o en un sometimiento, etc., esto es, en situaciones de conflicto latente que pueden estallar en cuanto se modifiquen algunas de esas condiciones. En cambio, las luchas no violentas, que tienen mucho de democráticas, despliegan todo un *arsenal* de política «sin matar» o sin destruir. Básicamente consisten en la creencia de que el ejercicio del poder depende del consentimiento de los gobernados, los cuales a través de la acción de retirar tal consentimiento podrían controlar, dañar o incluso destruir el poder de su oponente. Así, con la acción política no violenta se emplean técnicas para controlar, combatir y destruir el poder del oponente, no al propio oponente que sería distinto, mediante formas y metodologías de ejercicio del poder de manera no violenta.

A explicar algunas de estas técnicas y metodologías, auténtica tecnología aplicada, vamos a dedicar las siguientes páginas.

2.3. Arqueología del arte de la resistencia

Podemos referirnos a que la no violencia, al menos en un sentido genérico, es decir, consciente o parcialmente consciente y, por tanto, no necesariamente motivada desde un punto de vista ideológico, filosófico o ético-político, ha sido un comportamiento muy presente en toda la historia de la humanidad.

En este sentido, un 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. En muchos de estos ejemplos podemos ver cómo ha habido un proceso de deslegitimación de la violencia y de necesidad de encontrar alternativas concretas a ella, o de mejora de lo que definimos como humano, un proceso largo y costoso.

Así, indagar sobre la no violencia en la historia, y no necesariamente al revés, nos permite no sólo interpretar la historia de la humanidad de otra manera, sino observar muchos hechos anteriormente imperceptibles, máxime si interpretamos tales acontecimientos y procesos históricos a la luz de esa regla de actuar reduciendo, al máximo, los niveles de sufrimiento y de daño humanos.

Desde la antigüedad clásica y los ejemplos expuestos por Aristófanes y *Lisistrata*, *Antígona* de Sófocles, el comportamiento de Sócrates, Epicuro y su *Carta de la felicidad*, 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 y un personaje 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, menonitas, 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 a la violencia de Jonathan Swift en *Los viajes de Gulliver*, y así un largo etcétera.

Asimismo, el mundo oriental ha legado un patrimonio vastísimo de interpretación del

mundo que alimenta la concepción de la no violencia, este es el caso del precepto ético de *ahimsa* del jainismo (asumidos por el hinduismo y el budismo) o, incluso, el de *wu-wei* (por el taoísmo).

Por otra parte, la moderna concepción de la acción política no violenta no sólo se ha alimentado de estas fuentes doctrinales, filosóficas y religiosas, sino que también ha bebido, en la época contemporánea, de muchas aportaciones del socialismo utópico y científico, del anarquismo, del feminismo, del liberalismo y el democratismo, entre otros.

Personajes como Henry David Thoreau, John Ruskin, León Tolstoi o Gandhi han sido maestros de la no violencia específica, esto es, consciente, intencionada, ideológica y doctrinal. Y, junto a ellos, otros muchos como: Jane Addams, A.J. Muste, Martin Luther King, Cesar Chavez, Petra Kelly, Aldo Pérez Esquivel, Dom Hélder Câmara, Chico Mendes, Óscar Romero, Dorothy Day, Romain Rolland, Lanza del Vasto, Vinoba Bhaave, Narayan Desai, Danilo Dolci, Lorenzo Milani, Aldo Capitini, Toyohito Kagawa, Albert Luthuli, Nelson Mandela, Demond Tutu y un largo etcétera. Todos ellos han sido, de alguna manera, fuentes de inspiración para un desarrollo ulterior de experiencias y acciones históricas de muy diverso tipo, desde formas de lucha no armada y no cruenta, tales como:

a) *La lucha contra la dominación colonial o similar:*

- Independencia de las Trece colonias (1776).
- Resistencia a la dominación rusa en Finlandia (1899-1904).
- Luchas satyagrahas en Sudáfrica y la India (1905-1947).
- Resistencia germana a la ocupación militar del Ruhr (1923).
- Huelga general en Argelia (1961).
- La lucha tibetana contra China (años 70 a 90).
- Lituania (años 90).
- Intifada palestina (1987).
- Lucha por la independencia de Timor Este (2000), entre otras.

b) *La lucha contra los regímenes dictatoriales y totalitarios:*

- Colapso del golpe de Kapp en Alemania (1920).
- Resistencia en varios países (Holanda, Dinamarca, Suecia, etc.) a la ocupación nazi en los años 1940-1945.
- Resistencia latinoamericana a las diversas dictaduras de los años 30 a 50.
- Levantamiento de Hungría (1956).
- Revuelta popular en Checoslavia (1968)
- Revolución de los Claveles en Portugal (1974)
- Revolución iraní (1978-1979)
- Caída de F. Marcos o la lucha del «poder del pueblo» en Filipinas (1986)
- Levantamiento 8888 (8 agosto 1988) en Birmania (1988)
- Defensa popular contra el golpe de estado en Rusia (1991)
- Derribo del presidente Suharto en Indonesia (1998)
- Revolución blanda en Serbia contra el régimen de Milosevich (2000).
- Revolución de las Rosas contra Eduard Shevardnadze en Georgia (2003).
- Revolución Naranja en Ucrania (2004).
- Revolución de los Tulipanes en Kirguistán (2005).

- Revolución del Cedro en Líbano (2005).
- Revolución Azafrán en Birmania (2007).
- Revolución de los jazmines en Túnez (2010).

c) *La reivindicación de derechos y libertades:*

- Movimiento por los derechos civiles y políticos en los Estados Unidos en los años 50 y 60.
- Campañas sarvodaya en India y Sri Lanka en los años 50.
- Movimiento por la democracia en China (1989).
- Colapso de los regímenes comunistas (1989).
- Movimiento de objeción de conciencia (años 80 y 90).
- Eliminación del Apartheid (años 90).
- Movimientos de Liberación e identidad sexual (años 90s).
- Movimiento 15-M (2011), etc.

A pesar de que es una teoría política joven, todos estos ejemplos son bien significativos de una manera metodológica de reducir los costos humanos en el curso de una lucha. No en todos ellos se da la no violencia específica, aquella que busca un programa creativo y constructivo con el adversario pero, al menos, son formas de acción política que han venido generando una sinergia de masas, una acción consciente de construcción de *poder social*, en términos de cambio de mentalidad, en la manera de gestionar los conflictos y de abordar otras formas de reivindicación no sólo frente a la violencia directa sino, también, estructural.

Históricamente, por tanto, estos métodos se han venido identificando con las marchas de protesta, las demostraciones multitudinarias, las sentadas, las huelgas, los boicots, las huelgas de hambre, la desobediencia civil, entre otros. En este sentido, estudiar y profundizar sobre los métodos, su naturaleza, dinámica y efectos resulta fundamental para determinar y clarificar si una acción es, o no es, o puede ser calificada como de no violenta. Así algunos investigadores defienden que los métodos que dañan o destruye la propiedad de otros, sin violencia hacia las personas, deben ser incluidos entre los métodos de acción no violenta. Un ejemplo de ello sería el sabotaje de baja intensidad. Otros investigadores, sin embargo, no admitirían tal posibilidad o, la admitirían en función de en qué circunstancias, con qué limitaciones y teniendo muy en cuenta sus posibles repercusiones sobre las personas del grupo adversario. Tanto en este caso como en los otros mencionados más arriba, el estudio pormenorizado de los distintos métodos (y su contexto histórico y su dimensión ética) sería, por tanto, muy clarificador e indicativo para despejar tales dudas.

Del mismo modo, aunque la historia de la acción política no violenta, como tal, es bastante antigua y extensa (como hemos descrito), sin embargo, el estudio sistemático sobre aquella es mucho más reciente. La teoría política de la acción no violenta se basa en pensar y reconocer que se puede realizar la acción política sin tener que constreñir a los otros a usar o a soportar la violencia o, dicho de otro modo, que la acción y la presión política se puede realizar sin tener que recurrir a la violencia. De hecho los métodos democráticos son un ejemplo de ello, aunque la comparación entre métodos democráticos y no violentos, reducen los primeros bajo estrictos parámetros de legalidad, en cambio, la no violencia hace apelaciones hacia la conciencia y la responsabilidad considerándolas más fuertes y vinculantes que la legalidad.

Ya, a finales del siglo XVIII, los independentistas de América del Norte reconocieron que muchas de sus formas de protesta y no-cooperación tenían rasgos peculiares y distintivos, esto

es, ni pertenecían al uso de la violencia, ni tampoco al de la aquiescencia política. De hecho existe toda una literatura de fines de siglo XVIII y principios del siguiente en el que se discute y profundiza sobre las posibilidades, límites y potencialidades de los métodos no violentos, algunos de estos autores son: William Lloyd Garrison, Adin Ballou y Elihu Burrit. 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. Así, a principios del siglo XIX, muchos grupos de protesta y de acción política, como los abolicionistas, las feministas o el movimiento *Cartista* británico exploraron ideas similares en sus demandas y disentimientos frente al poder del estado o de los grupos dominantes, no sólo protestaban para obtener ciertas ventajas corporativas, de clase o género, sino que persuadían con sus argumentos y manifestaciones simbólicas de que las propuestas que hacían beneficiarían a toda la sociedad en su conjunto, a quienes gobernaban y a quienes obedecían.

Del mismo modo, aunque en algunos de los movimientos emancipatorios de carácter popular, campesino y obrero, del siglo XIX y de parte del siglo XX, se dieron formas de lucha armada, con métodos claramente violentos que iban desde el terrorismo, la formación de guerra de guerrillas, los levantamientos o motines sociales, etc., asimismo existieron claras muestras de todo lo contrario, de amplísimas formas de lucha, forcejeo y todas las formas de tensión donde las «clases populares» o sus representantes (sindicatos, partidos, movimientos, etc.) sopesaron y valoraron -muy cuidadosamente- las negativas repercusiones de la represión policial o militar de los Estados, así como exploraron múltiples formas de negociación y presión sin tener que recurrir al uso de métodos violentos sino utilizando, de manera muy sagaz e inteligente, sus armas más importante: la masa y el *disfraz* político (el anonimato, el eufemismo, el refunfuño, la picaresca, el lenguaje cifrado, etc.). No entro, por supuesto, en la posible diferenciación entre algunas de estas *armas* en la etapa pre y post industrial.

Con las experiencias de lucha del siglo XIX la acción no violenta, entendida como forma de persuasión y forcejeo, llegó al siglo XX con un significado más ampliado. Así, también podrían ser considerados como métodos no violentos, las *sanciones* impuestas por sus partidarios hacia otros grupos o, bien, como la limitación más general de la libertad de acción del adversario. Esto ya se puede leer en la famosa obra de Henry David Thoreau (1817-1862) *Sobre la desobediencia civil* (1848-49), en la que señala cómo las minorías pueden y, en ocasiones, deben crear *fricciones* y *presiones* contra las políticas de las mayorías aún cuando éstas estén en el gobierno. Thoreau es conocido por sus ideas sobre el deber de resistirse a un gobierno opresivo; pero no sólo eso, él también buscaba un método para conducir más adecuadamente los conflictos entre minorías-mayorías (e incluso a la inversa) y las disparidades y discrepancias entre unos actores y otros en un conflicto. Su idea de fricción y presión es una manera de ver el derecho de resistencia clásico -el deber de matar a un soberano cruel, de oponerse violentamente a él- de otra manera, esto es, desde la no violencia pero, no por ello dejar de resistirse e interferir para con ello lograr suavizar la conducta de las mayorías o de un gobierno opresivo.

Desde esta aparentemente simple hipótesis, los teóricos y pensadores de la no violencia comenzaron a indagar, analizar y experimentar la diversidad de métodos que podrían distinguirse dentro de eso que hoy día se denomina como no violencia. Como se ha señalado estamos hablando de métodos, en plural, que engloban toda una serie de subconceptos, algunos de los cuales ya se han mencionado: fricción, presión, resistencia, desobediencia, no-cooperación, etc. Sin olvidar que todos ellos se basan en el juego combinado y complejo de la relación entre Gobernar-Obedecer, en la comprensión profunda de las doctrinas políticas del consentimiento y de la obediencia.

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, Clarence M. Case, Richard Gregg, Wilfred H. Crook, Bart de Ligt y Krishnalal Shridharani, así como de algunos otros politólogos de la segunda mitad del siglo XX, entre los que cabe destacar a Gene Sharp en los Estados Unidos y Aldo Capitini en Europa, entre otros como Jean V. Bondurant, y los más modernos: Theodor Ebert, Peter Ackerman, Christopher Kruegler, etc. Si bien, 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 o por la investigación para la paz.

Por su parte, Gandhi supo articular de una manera bastante coherente la investigación y la puesta en práctica de 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.

Para Gandhi la lucha *satyagraha* implicaba no sólo un alto grado de conocimiento técnico-científico de la lucha (ahora lo diríamos así con nuestro lenguaje actual), sino una implicación espiritual y una preparación personal que trascendía el simple método para comprometer una forma de vida. 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 y otro, no podían estar separados por una fría película o por una barrera donde se pudieran separar medios y fines, sino que ambos eran intercambiables, porque para Gandhi sí pesaba mucho que los métodos estuvieran cargados de ética. 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 causar daño y sufrimiento a los demás.

Bajo la mentalidad gandhiana se entendía el conflicto como una confrontación profunda no sólo de intereses sino especialmente de percepciones, cada pugna era por tanto una batalla entre dos puntos de vista diferentes, los cuales iluminaban algo a la auténtica verdad. Por esto desde el punto de vista gandhiano, el sentimiento de certeza era una peligrosa ilusión. Así, cualquier pugna debiera ser una oportunidad terapéutica para lanzar sobre el terreno conflictivo las frustraciones y los límites propios de cada uno de los adversarios, pugnan pero acaban conociéndose mutua y propiamente. En esta visión del conflicto consisten algunas de las intuiciones más interesantes de Gandhi que encontró en libros como el *Bhagavadgita*, según el cual, toda persona posee al mismo tiempo grados de verdad y de falsedad, a 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 está 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 falsedad.

Sobre la lucha armada

«La fuerza será respondida con fuerza. Nuestros camaradas, los guerreros clandestinos, han demostrado que del mismo modo que saben cómo luchar por su pueblo, saben cómo sufrir por él. Languidecen durante años en las cárceles y campos de concentración. No piden clemencia. Conservan su dignidad. Sufren con orgullo. El esclavizador debe ser atacado por todos los medios y allí donde sea posible. La guerra es esperanza, la única esperanza. Y también hay que recordar esto: la fe de un pueblo que lucha por su libertad no depende de tal o cual actitud de una potencia u otra. Atacaremos al esclavizador y la victoria llegará sin lugar a dudas». (Irgún Zevai Leummi, organización terrorista judía, 1954)

Fuente: William R. Polk, “Las claves de la muerte del jeque Yassin”, en *La Vanguardia* (28-III-2004)

«Los soldados sudvietnamitas eran los que utilizaban los más terribles métodos de tortura en el mismo teatro de la lucha para obtener de los prisioneros Vietcong, o de los sospechosos, las informaciones tácticas que necesitaban. Las torturas se basaban en pegar, cortar y cosas peores. Muchos corresponsales de guerra y consejeros militares norteamericanos han visto con sus propios ojos cómo a los prisioneros se les cortaban las manos con machetes. En ocasiones, los prisioneros también eran castrados o cegados. En más de una ocasión, los sospechosos de pertenecer al Vietcong fueron atados por las manos a un carro blindado y ‘paseados’ por un campo de arroz. La víctima siempre encontraba la muerte, dentro de los más terribles sufrimientos» (Malcolm W. Browne, corresponsal de guerra de Associated Press)

Fuente: Christian Zentner (1975) *Las guerras de la posguerra*. Barcelona, Bruguera, p. 485.

De alguna manera, la clave que permite comprender la filosofía gandhiana en este preciso punto de los métodos está en el término *conversión*. 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 nervaduras en cinco principios generales que acaban identificando a *satyagraha* con *humanización* de la lucha. Recordémoslos (si bien ya fueron expuestos en el capítulo sobre Gandhi): la abstención de la violencia, la disposición al sacrificio, el respeto por la verdad, un empeño constructivo y la gradualidad de los medios.

En una línea algo diferente a la de Gandhi, Clarence Marsh Case, en su obra *Non-Violent Coercion* (1923), ya se refirió a que el mejor acercamiento para comprender cómo forzar, presionar y constreñir a un adversario a través de la no violencia se fundamentaba en el conocimiento profundo y fundado de cuáles pueden ser y cómo deben 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 no violenta». Asimismo, Sharp argumentó en su obra *The Politics of Nonviolent Action* (1973) que los métodos de presión política, social y económica, tomados en su conjunto y tal como él los clasificó para su mejor comprensión, constituirían «colectivamente» las técnicas de la acción no violenta.

Por ello, cabe señalar que, tanto Case como Sharp, como se puede apreciar, tienen un

análisis más *funcional* de esta cuestión. Y aunque ellos también defendieron que existía una fuerte identidad entre la acción noviolenta en su conjunto, como método, y cada uno de los componentes o técnicas que la forman para obtener ciertos resultados u objetivos; sin embargo, no llegaban a interpretarlo como lo hicieron Gandhi o Capitini al referirse a la noviolencia. Dicho de otro modo, Case y Sharp, están más preocupados por entender, clarificar y optimizar las técnicas e instrumentos de la acción noviolenta, mientras Gandhi y Capitini están más interesados en dar coherencia a la relación entre medios–fines y al problema de la *conversión* del adversario.

Para Sharp, muy preocupado por demostrar la eficacia y la utilidad de las técnicas noviolentas, el estudio de los instrumentos permitiría analizar todo un conjunto de fenómenos observables que pueden variar según el espacio, el tiempo y las circunstancias en las que se dan; y, además, permiten usar indicadores o marcadores para comprobar los resultados obtenidos. Por ejemplo, si estuviéramos estudiando una campaña o una movilización social noviolenta, la clasificación de esas técnicas 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 exacto reflejo de la vida real). En cualquier caso, como señala la *escuela* de Sharp, la tarea de clasificar por su matriz y amplitud cada una de las técnicas, dentro de un método, no es fácil y tampoco exime de la obligación de contextualizarlas adecuadamente.

El método, señala Ronald M. McCarthy que es miembro de esta escuela, se analiza estudiando cada uno de sus componentes, partiendo lógicamente de ciertos denominadores comunes consensuados por la comunidad de investigación en la noviolencia. Algunos de estos denominadores parecen más o menos claros: a) las técnicas de acción noviolenta deben ser usadas dentro de un 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 política noviolenta puede usarse como un instrumento de poder político y de control del poder, los Estados y los sistemas legales intentan manejar y limitar las maneras en los que la acción política noviolenta 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 los procedimientos y, sobre todo, los efectos que pueden tener los métodos políticos noviolentos sobre la sociedad, que pueden traspasar, en muchas ocasiones, los límites marcados por un ordenamiento legal y/o social, precisamente para mejorar tal ordenamiento.

Esta cuestión como otras que hagan referencia a la relación entre el uso de estos métodos y la finalidad o filosofía que se persigue tras la lucha, condiciona otros muchos factores del análisis del proceso globalmente considerado, así como permite emitir juicios más precisos desde unas ciencias sociales no exentas de componentes éticos. Valga un ejemplo histórico. Los nazis en la Alemania de Weimar utilizaron buena parte de estos métodos, exentos de violencia, para evitar ser perseguidos, procesados y encarcelados por el ordenamiento legal vigente, y lo

hicieron por razones tácticas, las cuales fueron olvidadas cuando el sistema fue más indulgente y se permitieron el lujo de volcarse hacia los métodos violentos que eran los que plenamente coincidían con su proyecto político. Entre un Gandhi y un Hitler hay diferencias tan 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. La historia nos muestra que donde existe la no violencia existe, también, la violencia, y que muchos grupos suelen pasar de un campo a otro por meras razones de estrategia política para vencer en un conflicto, intentando combinar todas las formas de lucha. Una lucha armada sin apoyo social o que no use métodos «sin violencia» puede tener los días contados. 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 o a la simple observación de la realidad.

2.4. La obediencia no es ya una virtud

En estos términos se expresaba un joven sacerdote italiano, Lorenzo Milani, titular de la pequeña parroquia de Barbiana que acabó sorprendiendo a todos, propios y extraños, cuando realizó una carta abierta a los capellanes militares criticándoles de por qué legitimaban la guerra y la violencia desde el catolicismo, con el significativo título de «La obediencia no es ya una virtud». Corría el año 1965 ("Carta a los capellanes militares toscanos", en *¿Defensa armada o defensa popular no-violenta*. Barcelona, pp. 121-22):

«Decid exactamente qué es lo que hacéis a los soldados. ¿La obediencia a toda costa? ¿Y si la orden era el bombardeo de la población civil, una acción de represalia contra una aldea indefensa, la ejecución sumaria de los residentes, el uso de las armas atómicas, bacteriológicas, químicas, la tortura, la ejecución de rehenes, los procesamientos sumarios por simples sospechas, la acción de diezmar la tropa (designar por sorteo algún soldado de la Patria y fusilarlo para infundir terror a los demás soldados de la Patria), una guerra de evidente agresión, la orden de un oficial rebelde al pueblo soberano, la represión de manifestaciones populares?

Sin embargo, estas cosas y muchas otras son el pan cotidiano de toda guerra. Cuando os han sucedido ante los ojos, o habéis mentido o habéis callado. ¿O queréis hacernos creer que cada vez habéis dicho la verdad al rostro de vuestros 'superiores' desafiando la prisión o la muerte? Si estáis todavía vivos y no habéis sido degradados, es señal de que jamás habéis objetado a nada. Por lo demás, buena prueba de ello habéis dado en vuestro comunicado al mostrar que no tenéis la más elemental noción del concepto de objeción de conciencia.

La objeción, en estos cien años de historia, muy pocos la han conocido; la obediencia, para desgracia de ellos y del mundo, la han conocido demasiados»

Para la teoría ético-política de la no violencia, tanto el gobierno como el sistema dependen de la buena voluntad de los ciudadanos, de sus decisiones y de su apoyo. Es decir, el verdadero poder, depende de la gente, de los ciudadanos, es pluralista no está concentrado. De alguna

manera participa de las teorías contractualistas liberales que consideran que el poder cooperativo es el fundamento de las libertades civiles, y no aquel poder coercitivo que ofrece miedo a cambio de seguridad. Pero, maticemos, también más cercana y coincidente con la concepción de Hanna Arendt del poder, no situando en el gobierno sino en las sociedades, cuyos ciudadanos lo generan mediante la acción concertada. Así considerada, la obediencia política no vendría a depender, por tanto, del poder de un gobernante como consecuencia de la combinación del miedo a las sanciones y del libre consenso; siendo este último proveniente de una más o menos racional aceptación de las normas y de los modelos de vida de la propia sociedad y de una más o menos racional consideración de méritos de los gobiernos. Siendo la obediencia una derivación de la combinación entre «coerción» y «consenso». Así, por sí solas, las sanciones no pueden conducir a la obediencia. Aunque es cierto que los individuos se ven constreñidos por fuerzas sociales y políticas que le inducen a obedecer y que, en último caso, el Estado y sus fuerzas pueden intervenir para obligarlo, es decir, que se pueden combinar presiones, controles y represiones. Sin embargo, el ejercicio de un poder político exige una interacción social, y no es posible mantener de una forma *constante* la obediencia mediante esos mecanismos, bien sea por represión o por coerción. Porque la ley de Orden-Obedeces se rompe en muchas ocasiones, al menos por dos razones que en seguida veremos, porque:

La obediencia es esencialmente voluntaria. La voluntad y el juicio del que obedece no son siempre constantes, sino cambiantes, están abiertos a nuevas influencias, acontecimientos y fuerzas, éstas son algunas de las razones por las que hay siempre que pensar que la obediencia de los ciudadanos es esencialmente un acto volitivo: cada aceptación es, por así decirlo, deliberada. Y aunque puede haber un complejo sistema de coerciones (amenazas) y violencias para obligar al individuo a que obedezca, cabe distinguir entre el que consiente y se somete al orden político y social, y el que es obligado mediante la amenaza o la fuerza a obedecer. El segundo será en potencia un rebelde permanente, infatigable para desobedecer a la primera de cambio, porque una constricción física que guarda sólo el cuerpo (encarcelamiento por ejemplo) no obtiene la *auténtica* obediencia.

Puede ocurrir que muchos individuos con esta actitud requieran de un gran número de cárceles, de policías y de carceleros, para mantener la punición sobre los desobedientes, pero a la larga es cosa imposible de mantener por mucho tiempo. Y, aunque, las sanciones mismas pueden producir la obediencia y el miedo, aún así se puede dar la decisión de desobedecer, esto lo sabe el que gobierna y, también, lo sabe el gobernado, con lo que los términos de esta ecuación están siempre sin resolver completamente.

La mayor parte de los autores, por tanto, piensan que la gente suele obedecer por razones que no tienen que ver con las sanciones, sino más bien porque *quieren* obedecer, es decir, que su obediencia es entonces voluntaria. Por tanto, el poder de un gobernante depende de la disponibilidad de múltiples fuentes y no sólo de la represión y las sanciones. Por tanto, si el obedecer es un acto voluntario, y el gobernante no siempre tiene que utilizar la violencia, es porque *cada gobierno se basa sobre el* (un cierto) *consenso*. Un consenso que no significa la aprobación de todas las medidas gubernamentales, ni de todo el sistema, y que en muchos casos ese consenso es el precio menor (el mal menor) frente a otras posibles situaciones menos deseables si se desobedece. Se dice que *cada nación tiene el gobierno que se merece*, es decir, que el poder político no se puede mantener sin una cierta aquiescencia popular y sin la colaboración directa de un buen número de personas. ¿Cómo 30.000 ingleses pudieron controlar a 300 millones de indios? Sólo mediante el *dominio*: obediencia y colaboración tras años de

control, de un gran poder ideológico y cultural, porque -como dijera Tolstoi- son los propios indios quienes se *frenan y controlan* a sí mismos. Y,

El consenso puede ser retirado. Las razones que permiten obedecer pueden variar y verse reforzadas o debilitadas a lo largo del tiempo, por fuerzas externas u otras causas. La disponibilidad de someterse a una determinada política o a todo un sistema puede ser alterada al difundirse una nueva ideología. De todo ello se deduce que el consenso ciudadano no es constante. El cambio de conducta de los súbditos puede echar por tierra todo el consenso en el que se fundamente un sistema. Evidentemente las razones han de ser de peso para que esto ocurra, pero no es imposible. Gandhi, que utilizó muy certeramente la desobediencia y que la estudió para su uso sobre los ingleses, señaló que eran necesarios varios pasos:

- *un cambio psicológico:* de la sumisión pasiva al respeto de sí mismos y del coraje (porque libertad o esclavitud son estados mentales);
- *un cambio de conciencia:* la toma de conciencia de parte de los súbditos o ciudadanos de que el sistema se fundamenta en el consenso (y no en los fusiles amenazantes, sino en la colaboración voluntaria); y
- *ser firmes en la desobediencia:* la importancia de la construcción de una firme voluntad de retirar la colaboración y la obediencia (porque ningún gobierno puede dejar de existir por un solo momento sin la colaboración -voluntaria o forzada- de la gente, pero si todos retiran su colaboración de improviso, entonces, el gobierno se paraliza).

Tanto para la obediencia, como para el consentimiento, se parte de similar criterio, a saber, *nadie debería tener que comprometerse, política o éticamente, a respetar un orden no deseado*, es decir, se otorga un papel destacado, y una protección especial, a la autonomía y a la independencia de los individuos.

Son los individuos los que han de determinar si consienten-obedecen (su anuencia, su aprobación, su conformidad, etc.) y en qué grado.

Para que ambos factores (obediencia y consenso) arrastren consecuencias morales es necesario que en ambas formas se produzca el consentimiento *de una manera expresa*. Si bien es cierto que, en la vida política, hay pocas ocasiones en las que se solicite a los ciudadanos su consentimiento explícito, se apela por el contrario a hablar de *consentimiento tácito*. Así, en unas elecciones libres, de juego limpio, democráticas, etc., se consideraría un ejemplo de consentimiento tácito aceptar el resultado, sea el que sea, dando a entender a los demás la disposición a no interferir, de no poner objeciones, etc.

Pues bien, desde la no violencia, se cuestionan algunos deberes concretos de los ciudadanos hacia el Estado, o sea, hay límites a la obligación política, estos límites pueden ser de orden moral, político o de otro tipo de características. En segundo lugar, desde la no violencia, no se debe consentir a los gobiernos no democráticos y, por tanto, no existen obligaciones políticas hacia ellos, más allá de los deberes estrictamente sociales que permiten la vida en común, pero no hacia las instituciones políticas. En cuanto a los gobiernos democráticos, existen grados de consentimiento en función de criterios de diverso tipo (morales, políticos, económicos, etc.). Y, en tercer lugar, la no violencia dentro de la propia sociedad civil, no es partidaria de dejar amplios espacios al consentimiento de reglas o normas que, aunque consentidas por la mayoría, no sean aceptadas por la no violencia porque, claramente, no reducen el dolor, el daño o el sufrimiento de

ciertos sectores que pueden ser minorías, están marginados o desempoderados.

La acción política no violenta se fundamenta no sólo en lo dicho anteriormente en cuanto a la obediencia y el consentimiento sino en un manejo adecuado de la cantidad de recursos simbólicos, culturales, materiales y humanos que tienen los «amigos» de la no violencia para realizar sus reivindicaciones, sus acciones, sus políticas y sus capacidades para orientar cambios sociales.

2.5. Los métodos de la acción no violenta

Me atreveré a recordarle al lector o lectora qué significa el método. En lo que nos interesa existen dos acepciones muy concordantes para lo que es esta sección. De una parte, el modo de actuar o preceder realizado con un cierto orden; y, de otra, la enseñanza de los elementos de una ciencia o de un arte, de manera procedimental, que persigue un saber para encontrar la verdad y enseñarla.

Pues bien, según esto, si hablamos de métodos de acción no violenta, nos estamos refiriendo a todo un conjunto de procedimientos, técnicas, conocimientos, saberes, etc., que nos permiten -de manera ordenada y sistematizada- enseñar a desarrollar la no violencia para obtener objetivos sociales, políticos, económicos, etc..

En esta parte nos vamos a apoyar en los trabajos del politólogo Gene Sharp, el cual ha desarrollado, desde los años 70, toda una literatura *funcionalista* sobre la eficacia, oportunidad y uso de los métodos de lucha no violentos. En libros tales como: *The Politics of Nonviolent Action* (1973), *Social Power and Political Freedom* (1980), *Making the Abolition of War a Realistic Goal* (1980), *From Dictatorship to Democracy* (1993), *There Are Realistic Alternatives* (2004), *Waging Nonviolent Struggle: 20th Century Practice and 21st Century Potential* (2005), entre otras obras, ha venido definiendo sus ideas a este respecto.

Sus avances en este campo estuvieron precedidos por autores como Henry D. Thoreau, León Tolstoi, Mohandas Gandhi, Bartholomeus de Ligt, Aldo Capitini, Richard Gregg, Krishnalal Shridharani, algunos de los cuales estudió a fondo. Por otros coetáneos a Sharp, como Adam Roberts, Charles C. Walker, Theodor Ebert, Jean Marie Muller, que enfatizaron o criticaron el enfoque funcionalista de aquél. O, más recientemente, autores como Peter Ackerman y Christopher Kruegler en *Strategic Nonviolent Conflict: The Dynamics of People Power in the Twentieth Century* (1994) que refuerzan la línea de entender la acción no violenta como una lucha estratégica y táctica.

Una de las primeras cuestiones que nos advierte Sharp es que la acción no violenta es un término genérico que comprende múltiples técnicas específicas de protesta, de no-colaboración o de intervención directa, en cada una de las cuales los activistas desarrollan la lucha, o rechazan hacer alguna cosa, siempre sin recurrir a la violencia. La acción no violenta, por tanto, no es un método pasivo y no es ausencia de acción. En consecuencia, la acción no violenta es un método según el cual aquellos que rechazan la pasividad o la subordinación, y entienden que se hace necesaria la lucha, pueden combatir sin hacer uso de la violencia. No es también, y por tanto, una manera de evitar o ignorar el conflicto, sino de una respuesta al problema de cómo actuar de manera eficaz en una lucha política y, en particular, de cómo ejercitar eficazmente el poder.

En general, la literatura sobre la acción política no violenta, nos previene de algunos errores bastante difundidos sobre ella. Por ejemplo, que los comportamientos políticos y sociales se puedan clasificar, con simpleza, entre aquellos violentos y aquellos otros no violentos. El

espectro es más amplio e implican comportamientos democráticos, pacíficos, etc. Otro error suele ser el identificar pasividad con acción noviolenta, para lo que se ha venido acuñando términos como noviolencia activa y noviolencia pasiva para querer salvar este problema. Hemos de considerarlo un error, incluso en el mejor de los casos, porque esta terminología es confusa, dado que identifica 'activa' con acción directa y protesta, atribuyendo lo de 'pasiva' a la no-colaboración.

Un examen riguroso nos permite ver cómo las respuestas o las intervenciones en los conflictos políticos, sociales, etc., pueden estar caracterizados por la acción o por la no acción, independientemente de que exista de por medio la violencia. Entre la no acción están la pasividad, la sumisión, la bellaquería y cosas similares y, todo esto, nada tiene que ver con el método noviolento, el cual es una forma de acción basada en la actividad, el desafío y la lucha.

Sharp introduce, de manera pedagógica, una explicación esquemática de las seis principales formas de acciones posibles en un conflicto, de las cuales la acción noviolenta sería una de ellas. Esta clasificación comprende:

- la simple persuasión verbal y los comportamientos ligados a ésta como, por ejemplo, la conciliación.
- los procedimientos institucionales sostenidos con el uso de sanciones.
- la violencia física contra las personas.
- la violencia física contra las personas más la destrucción material.
- la sola destrucción material.
- la acción noviolenta.

Lo más destacado de esta clasificación, con respecto a la acción noviolenta, está en que conviene distinguir ésta de lo que serían otros métodos de solución pacífica o institucional de intervención en los conflictos, como la conciliación, la apelación verbal hacia el adversario, el compromiso o la negociación. Obviamente estos métodos pueden usarse junto a la acción noviolenta pero no deben ser identificados como parte de ésta. La conciliación o la apelación, por ejemplo, son esfuerzos verbales, de tipo racional o emotivo, con la finalidad de obtener el consenso con el adversario, en cambio, la acción noviolenta no es sólo una intervención verbal, sino una particular actividad social, económica y política. Por decirlo con palabras más contundentes, mientras el compromiso o la conciliación son el resultado de un acuerdo, la acción noviolenta es una forma de expresión del conflicto y de la lucha. Pedir un aumento de sueldo es una apelación verbal, en cambio, hacer una huelga para obtener ese aumento sería una acción noviolenta (aunque podría ser violenta).

Dicho esto se puede avanzar que la acción noviolenta, como han señalado algunos autores (Capitini, Gregg, etc.), tiene semejanzas a un conflicto militar, es decir, que la acción noviolenta es un método de lucha, particular y singular, como lo es la guerra. Implicando, de hecho, confrontación con diversas fuerzas, afrontar «batallas», requiere sabiduría en la elección de la estrategia y de las tácticas, además de exigir «soldados» (*satyagrahi* diría Gandhi) disciplinados, con coraje y capacidad de sacrificio. Por tanto, como advierte Sharp, esta concepción de la acción noviolenta, como método de lucha, se opone diametralmente al prejuicio popular, según el cual lo máximo que hace la acción noviolenta es desafiar o persuadir al adversario o, mucho más a menudo, expresarse de manera pasiva. O sea, que la acción noviolenta, como su nombre indica, es acción que es noviolenta y no ausencia de acción, por

tanto, que no sólo está hecha de palabras, sino de protestas, no colaboración y acción directa, a menudo es «extra constitucional», no se limita a utilizar los normales procedimientos institucionales del Estado (jurídicos, parlamentarios, partidistas, etc.).

Es un método que debe combinar diversas formas de intensidad en la presión, que busca, si fuese posible, cambiar el comportamiento y las ideas del adversario, como una acción previa a realizar cambios en su política y en sus instituciones pero, si esto no es posible, la finalidad última es cambiar política e instituciones sin que existan un convencimiento o conversión del adversario. Si la acción no violenta tiene éxito se pueden producir cambios, dinámicas o mecanismos en varios sentidos:

- *la conversión*: donde el adversario reacciona ante las acciones no violentas cambiando su propio punto de vista y aceptando los objetivos de su oponente.
- *la acomodación*: donde el adversario elige ceder y adaptarse a la nueva situación que se ha producido, pero sin cambiar su punto de vista.
- *coerción no violenta*: el cambio se realiza contra la voluntad del adversario y sin su acuerdo, por cuanto que las fuentes de su poder han sido totalmente dañadas por la lucha no violenta y, en consecuencia, no es dueño del control de la situación.

Así, el método no violento actúa produciendo cambios de poder mucho mayores de los que se han analizado habitualmente. No sólo por su concepción del poder cooperativo e integrador, sino como contra balanceo del poder gubernativo o estatal (o de otra índole). Consiste en aumentar la fuerza propia obteniendo apoyo y participación activa para constituir un *poder social*. La habilidad de apropiarse de cuantos más apoyos mejor, ofrece al grupo no violento la posibilidad de influir, y en ocasiones de regular, el poder del adversario, reduciéndolo o transformándolo desde sus propias raíces. Por ello, el éxito de la lucha está, en muchas ocasiones, determinado por los resultados de esta combinación o conjunción de cambios en el equilibrio de las fuerzas de poder. Al contrario que la lucha armada, la acción no violenta puede tener entre sus partidarios y activistas personas de cualquier edad, condición social, nivel de instrucción, etc., lo que constituye una gran ventaja de partida, pero no suficiente, es por ello que se necesita cierto nivel de preparación, capacitación y entrenamiento.

Volviendo a Sharp y analizando su mencionado estudio, él propone un esquema clasificatorio basado en dos enfoques. Uno que 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*; 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*; y, c) si de lo que estamos hablando es de una acción basada en la interposición o el impedimento sistemático, él les llama *Métodos de Intervención no violenta*. El segundo esquema clasificatorio consistiría en subdividir y reordenar cada uno de los métodos (él llegó a contar 198, aunque hoy día se habla de algunos más) en función de sus similitudes, bien porque se traten de acciones individuales o colectivas, o porque se desarrollen en escenarios políticos, sociales o económicos.

Sin embargo, a pesar del esfuerzo de éste y de otros autores, no hay que olvidar -como ya lo señaló el propio Gene Sharp- que tal clasificación sirve para entender y estudiar mejor tales fenómenos, lo que no quiere decir que se trate de un esquema o tabla rígida que no permita, cuando se desarrolle cualquier análisis de calidad sobre una campaña no violenta que, de una

parte, existen fuertes interrelaciones entre los métodos y, de otra, que no siempre es fácil individualizar cada uno de ellos. Lo que, en la práctica, alejaría a Sharp de un excesivo y rígido *funcionalismo* o de ser un mero apéndice de la escuela del *realismo* político, aunque no obstante se ha llevado el calificativo de el «maquiavelo» de la no violencia.

A continuación expondré de una manera muy sucinta algunos componentes y características de estos tres grupos, los cuales tomados en su conjunto y de manera sistemática, acompañada y metódica constituirían los instrumentos para la realización de una campaña de acción no violenta:

a) *Persuasión y Protesta*

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 manera. Entre sus tipos están las declaraciones formales (discursos, cartas, peticiones), las formas de comunicación a grandes audiencias (diarios y revistas, folletos, uso de *mass media*), las acciones públicas simbólicas (plegarias, destrucción de bienes propios, cambio del nombre de calles, desnudarse), las procesiones (peregrinaciones, entierros teatralizados), el abandono o retirada (el silencio, la renuncia a los honores, volver la espalda), 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, en las formas de resistencia indígena, entre otras. 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 o, por el contrario, son pura estrategia.

b) *Métodos de no-colaboración social, económica y política*

Se trata de más de la mitad del conjunto de 198 métodos analizados por la escuela *funcionalista* de Sharp. Implica formas que podríamos caracterizar, de manera genérica, como de resistencia, boicot o negativa. Se trata de un segundo nivel de intervención que implica una mayor presión, forcejeo y esfuerzo, tanto en las acciones, como en las omisiones.

Sharp designa, en primer término, los métodos de *no-colaboración social*, refiriéndose a la suspensión o boicot de actividades de tipo social (deportivas, culturales, etc.), a las huelgas estudiantiles, a las formas de desobediencia social (dejar de realizar aquello que, aunque no es disposición dentro del derecho positivo, forma parte de las normas sociales), y a otras como: quedarse en casa, a desaparecer colectiva o individualmente, o aquellas que históricamente realizaron las mujeres en la Grecia Clásica: la huelga de vientres o boicot sexual, más conocido por la obra de teatro *Lisístratas*.

En segundo término se refiere a métodos de *no-colaboración económica*, siendo éstos de un número mayor porque implican un conjunto de boicots o rechazos a producir, consumir o distribuir ciertos productos, cosa que puede venir desde las amas de casa, los consumidores en general, los trabajadores, los productores, los proveedores, los comerciantes, los distribuidores, etc.; es, también, la posibilidad de practicar la austeridad en general en el consumo, como la

capacidad de retirar depósitos bancarios, negarse al pago de tasas o contribuciones, rechazar el dinero del opositor o adversario (por ejemplo del gobierno). Es la realización de muchos tipos de huelga o paros de muy diversa naturaleza y funcionalidad: paros de protesta, en tiempo relámpago, de bajo rendimiento, a paso lento, de producir de manera exagerada, de ser escrupulosamente reglamentistas en la elaboración del trabajo. O el uso del *hartal*, una forma de huelga general que implica no sólo no trabajar sino dedicarse a la meditación, la reflexión y la oración. Así como el 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.

Finalmente, y en tercer lugar, se refiere a los métodos de *no-colaboración política* que implican, entre otras cosas, el rechazo de la autoridad: desde el retiro de la fidelidad o de la obligación política a una clara actuación de resistencia civil. En varios niveles desde el *boicot* de los órganos legislativos, de las elecciones y referéndums, al rechazo a ministerios, agencias y organismos gubernativos, instituciones educativas y culturales, fuerzas del orden, etc.; todo este tipo de acciones se dieron, durante la II Guerra Mundial, durante la ocupación nazi de Holanda, Dinamarca y Suecia, así como la practicó el Congreso Nacional Indio contra los británicos.

A ello hay que añadir dentro de la no-colaboración política las alternativas ciudadanas a la obediencia: formas de sumisión o de conformidad fingida, lenta o renuente, no obediencia en ausencia de las autoridades o de la vigilancia directa, desobediencia simulada o furtiva, no-cooperación con las formas de conscripción, con sistemas de deportación o de detención de opositores (como fue muy habitual en Bélgica, Holanda y Dinamarca para salvar a familias judías de las manos de los nazis).

Así como formas múltiples de ganar tiempo, practicar evasivas, u optar por el obstruccionismo, entre otras. A Sharp habría que añadirle, en esta parte de su metodología, la que es quizá una de las maneras más originales de tales planteamientos pero en un sentido bien contrario, el *svejkismo*, que lo tomo de la famosa e inconclusa novela, *Las aventuras del buen soldado Svejk* del checo Haroslav Hasek y la homónima obra de teatro de Monika Zgustová. El *svejkismo* consistiría en la actuación de la gente de abajo desde una posición de docta ignorancia y de negro humorismo, son las aventuras de un *idiota* (que no de un idiota moral), un soldado checo en la Primera Guerra mundial, que a fuerza de obedecer escrupulosamente las órdenes de sus superiores y de su sistema absurdo de cadena de errores, sin sentidos y horrores del militarismo, le hacen actuar de una manera tan deficiente y defectuosa revelando, desde una ácida crítica, el absurdo de muchas decisiones tomadas por los doctos sabios.

Y, finalmente, lo que sería la acción directa no violenta.

c) *Métodos de intervención no violenta. La acción directa.*

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 los otros para conseguir un objetivo), la huelga de hambre (el rechazo a comer con la finalidad de forzar al adversario a tomar ciertas decisiones pero sin intentar conmovérle o

cambiarle, sino ejerciendo cierto grado de coerción sobre él), y el ayuno satyagrahi o gandhiano que buscaba la «conversión» de corazón del adversario.

Otro elemento importante de este nivel es la intervención denominada la «acción directa» noviolenta que implica un elenco grande de actuaciones, tales como: contra procesos o contra juicios, formas diversas de ocupación, asaltos, incursiones, invasiones, interposiciones, obstrucciones, etc., todo ello conviene recordarlo de manera noviolenta, puesto que podemos encontrar formas similares en los métodos de lucha armados o violentos.

Un capítulo de especial atención lo merece la *desobediencia civil*, por así decirlo la estrella que mejor se identifica con los métodos de intervención noviolenta pero un arma «extremadamente peligrosa» a juicio de 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 noviolenta y en donde se acepta el castigo de la ley penal como parte de esas motivaciones.

Hay que recordar que Gandhi sólo realizó tres grandes campañas de desobediencia civil de masas en India. En 1919 contra las leyes Rowlatt que prolongaban, en tiempos de paz, las restricciones de las libertades decretadas durante la «Gran Guerra del 14», en esa ocasión Gandhi convocó al *hartal* (30 marzo), o sea, una suspensión total de las actividades en toda la India, sin embargo, los sucesos de Amritsar (13 abril) donde el general Dyer provocó una matanza con más de 300 muertos y un millar de heridos, hizo a Gandhi suspender la campaña y realizar una profunda autocrítica que denominó «un error grande como las montañas del Himalaya». En 1921, la campaña reivindicó el derecho a la independencia y aumentó la no-cooperación en muchos niveles de la vida político-administrativa y económica, se boicotearon las ropas inglesas y se abandonaron sus escuelas y universidades, se adoptó la rueca (*charkha*), etc. Y, en 1930 (12 marzo), la famosa *Marcha de la Sal* que suponía, en la práctica, desobedecer las leyes que otorgaban el monopolio de este condimento a los ingleses. El resultado fue, además de un extraordinario gesto simbólico, como fue la recogida de sal del mar, conseguir colapsar las estructuras judiciales y administrativas del Imperio en la India, con miles de detenidos y encarcelados, así como, desde el punto de vista del desafío político, una seria advertencia hacia los dominadores.

Luther King habló en dos ocasiones, de manera altamente ilustrativa y simbólica, de cómo entendía él la desobediencia civil en «Carta desde la Cárcel de Birmingham» y en el libro *¿A dónde vamos, caos o comunidad?* Para explicarlo, tanto a negros, como a blancos, lo hizo ejemplificándolo con varios elementos sencillos. Él señalaba qué puede hacer el conductor de una ambulancia cuando lleva un herido de extrema gravedad si se encuentra, camino del hospital, con un semáforo en rojo. La respuesta era inmediata: saltárselo. Era preferible salvar la vida de ese moribundo, esto es, estaba por encima el deber moral que el escrupuloso y literal cumplimiento de una norma o un código de tráfico. Y así veía él a la sociedad norteamericana, a punto de caer en el caos que provocaban las leyes raciales y segregacionistas o, para ser más precisos, en el incumplimiento de las leyes federales en materia de derechos civiles y políticos.

Volviendo a la cuestión teórica, la desobediencia civil, es *civil* por cuanto es realizada por la ciudadanía en el ejercicio de sus derechos y como interpretación y extensión de los mismos; es una actuación que resulta antitética con una acción militar (métodos armados) y también con una petición incivil o incivilizada, algo que se asemeje a una locura, un delirio o una manía. Tampoco es una desobediencia revolucionaria en el sentido de querer que traiga un orden completamente nuevo sobre las ruinas y la destrucción del antiguo, ni es puro derecho de resistencia, ni desobediencia criminal (meros actos de delincuencia social, robo, etc.), ni una mera desobediencia moral puramente egoísta e individual sino ético-política. Asimismo, esa

desobediencia puede serlo, y lo es muy acusadamente, frente a las tiranías y los sistemas dictatoriales y totalitarios, pero podría haber y existen resquicios para usarla en las democracias.

Podría manifestarse de una manera *activa* (cuando hacemos algo prohibido por las leyes, cuando me monto en un tren racista y me subo en un vagón prohibido para mi etnia) o *pasiva* (cuando no hago algo ordenado por una ley, por ejemplo no acudir a la oficina de reclutamiento cuando soy llamado). Debiera de ser ejecutada la desobediencia civil contra un ley de manera *directa*, esto es, en contra de esa ley que consideramos que es injusta o inmoral, aunque excepcionalmente podríamos ejercerla de manera *indirecta* (cortar una calle para protestar contra una ley segregacionista).

Finalmente, no todas las formas de desobediencia civil tienen que caer en la ilegalidad, aunque es cierto que existen pocos casos de que así sea (cuando el boicot a los autobuses de Montgomery, por parte de los seguidores de Luther King, ninguna ley prohibía ir andando, en bicicleta o coche propio al trabajo, pero difícilmente se aceptaba en una sociedad segregacionista que los negros pasearan tranquilamente por los barrios de los blancos para ir a ese trabajo). En realidad este boicot era, entre otras cosas, un acto de desobediencia social y no propiamente civil. Como puede verse son muchos aspectos y muy enriquecedores de cómo interpretar conceptualmente la desobediencia civil

Otra de los tipos de acción directa tiene que ver con lo que se denomina como *Jiu-jitsu político* que vendría a significar varias cosas. La primera tiene que ver con el Aikido, como se sabe una técnica de artes marciales, aunque es mucho más que una mera técnica y, también, es algo mucho más complejo. No obstante, para la acción política no violenta tiene una significación muy clara, se interpretaría como la manera de aprovecharse de la mayor fuerza y potencia del contrario en beneficio propio. Aprovechar los fallos, los deslices, el exceso de fuerza, los errores del contrario para beneficio de las relaciones de poder en la lucha. También es provocar los errores en el adversario que le obliguen a recomponer, enmendar o rectificar sus acciones o sus políticas. Es transformar el poder social que todo *poder* tiene para que funcione en beneficio de los no violentos.

Pero Jiu-jitsu político, también significa, dentro de una campaña no violenta, el nivel máximo, el más alto grado de intervención política. Ello comporta los más altos niveles de desafío y tensión política, creando instituciones sociales, judiciales, administrativas, políticas, de medios de comunicación, culturales, etc., alternativos. Implica organizar la vida económica, social y política en paralelo al gobierno, al poder o al grupo que se pretende *convertir* o *presionar*. Es crear organizaciones e instituciones de «doble soberanía» y un gobierno paralelo. El Jiu-jitsu abre un nuevo escenario que tiene una difícil marcha atrás pero que es posible y, en ocasiones, recomendable poder rectificar.

Asimismo, al menos para la concepción satyagraha de toda lucha, ésta no tiene sentido en sí misma si no busca a la par del forcejeo, de la intervención, de la lucha, del jiu-jitsu, etc., el trabajo, aquí y ahora, por un *programa constructivo* de realización y futuro en común. Es la expresión gandhiana del trabajo político como hermandad y comunidad. No es sólo un conjunto de técnicas o procedimientos de lucha estratégica, sino que el fin último es generar una sociedad que supere ciertos conflictos destructivos.

Principios como el de falibilidad o el de reversibilidad están presentes, también, en la acción política no violenta, y parece que las ventajas son evidentes en estas formas de acción, que podríamos resumir en la frase: Hacer política sin matar.

2.6.- *Hacer política sin matar*

Parece una afirmación bastante gratuita decir: ¡hacer política sin matar! No lo es, a la vista de las múltiples decisiones políticas que se toman, muchas de ellas (de consecuencias) irreversibles, y las más de las veces sin tener en cuenta el principio de ignorancia o el principio de falibilidad. Una política adecuada desde un pensamiento no violento implicaría sopesar mucho, no las estrategias o tácticas frías, o los objetivos últimos sin ahorrar en medios, sino las consecuencias que se derivan de tales acciones y quiénes, cuántos y cómo se toman las decisiones.

Hablar de política implica también el lenguaje político o, si se quiere, en las coordenadas trazadas, intentar desarrollar una *comunicación no violenta* que implicaría lenguajes, discursos e ideas expresadas en tal sentido. Bobbio señalaba, con cierta razón, que el método no violento lo podemos practicar a diario e incluso podría ser una característica de las democracias, dado que en éstas la base está en recurrir al compromiso, al consenso y a la renuncia al uso de la violencia para resolver todos los conflictos, y no sólo los conflictos políticos. Diálogo, pacto, prevención, cultura, lenguajes integradores, compromiso..., esas serían algunas de las columnas básicas de la democracia (Bobbio, *El Tercer Ausente*, 1997: 211). Aún cuando hemos venido diciendo que la no violencia es platear pelea ante las injusticias, no significa que no haya interés en llegar a pactos o acuerdos con los adversarios, muy al contrario, pero advirtiendo que con esto último no basta.

Marshall B. Rosenberg (*Nonviolent communication: a language of compassion*, 1999), es un psicólogo clínico que se ha especializado en lo que él denomina como comunicación no violenta o comunicación empática. Para él, este tipo de comunicación debe consistir en expresar sentimientos, necesidades, observaciones o peticiones al interlocutor, pero sin emitir juicios valorativos o morales sobre éste o en la propia comunicación. En este sentido, se trataría de un tipo de comunicación que evitara posiciones de miedo, culpa, vergüenza, acusación, coerción o amenazas para dar paso a otro tipo de lenguaje en el que el hablante pueda expresar, sin reservas, sus necesidades, deseos, anhelos, esperanzas sin que, con ello, tales características se satisfagan a costa de otra persona. También es interesante, en este autor, que su análisis tiene enfoques culturalistas, señalando cómo ciertas culturas (religiones, países, etc.) se inclinan, al expresarse en su lengua y comunicación, con visiones moralistas del mundo, aquellas que utilizan las categorías bueno/malo, por ejemplo. Y, si bien la mayor parte de los trabajos de Rosenberg son sobre las relaciones interpersonales y, especialmente, las relaciones intrafamiliares, sus apreciaciones y razonamientos en torno al lenguaje, cómo lo utilizamos, el valor que tiene en nuestras relaciones y en la construcción de nosotros mismos, serviría para trasladarlo al ámbito de la política. Por decirlo con diáfana claridad, una comunicación violenta, rompe o tergiversa toda comunicación, en cambio una comunicación no violenta ayuda a establecer unas bases de entendimiento y comprensión, y abre las puertas de la empatía. Justamente los trabajos de Rosenberg nos ayudan a pensar que este tipo de comunicación compasiva y empática no es carente de aprendizaje, sino que el lenguaje siendo uno de los elementos más importantes de la cultura, es en ésta donde hay que sembrar otras capacidades, aprendizajes y socializaciones.

Ciertamente, en algunas sociedades se ha avanzado mucho en evitar el lenguaje sexista tan ligado al desarrollo de formas de violencia cultural. Crear un lenguaje de género, como etapa intermedia o quizá en muchos casos final, ha ayudado a comprender la discriminación histórica de la que han sido objeto las mujeres, aunque muchas de ellas no se atrevan, aún, a expresarlo. Una manera de construir la no violencia de manera aplicada está, también, en emplear tales

prácticas en las instituciones públicas y en otras instancias (la familia sin duda y la Iglesia también).

Asimismo, uno de los terrenos en los que más se podría trabajar es en el lenguaje y el discurso político. Una asignatura pendiente en muchos lugares del mundo. La política y su forma más común de expresión, la palabra, ha servido para generar formas de exclusión, alienación y segregación. La fortísima contraposición de las filosofías políticas defendidas por Carl Schmitt o por Hanna Arendt son muestras palpables de la dificultad de interpretación de la cuestión. Y ambas son necesarias para entender qué es la política (y cómo habría de conducirse de manera noviolenta); sin embargo, la concepción arendtiana sobre la pre-política como una etapa de violencia y la política como la superación de la misma y la apertura al acuerdo, implica haber encontrado un lenguaje común. Los esfuerzos, sin embargo en este sentido, desde el punto de vista histórico, también filosófico-político, están en fase primitiva de construcción. El lenguaje de la guerra lo ha impregnado casi todo desde nuestros comentaristas deportivos hasta nuestras tertulias académicas. Por no señalar las dificultades para que sean aceptadas las palabras o los lenguajes de la paz. El movimiento pro derechos civiles de los Negros norteamericanos se defendió de manera especial en este sentido: “I am a man”, “Black is beautiful”, etc., eran frases sencillas que tenían una gran carga semántica en contextos culturales donde lo que debería ser obvio no lo era en absoluto. El movimiento feminista inglés, también jugó con el lenguaje para hacer notar las contradicciones culturales que conducían al sistema patriarcal capitalista, señaló cómo habría que inventar otra palabra que las recogiera a ellas y cambiar “history” por “herstory”. Por sólo poner otro ejemplo, el gran novelista ruso León Tolstoi advirtió de la contradicción de las palabras al ser rubricadas por unos o por otros. Matar a una persona era matar, e iba a su juicio contra la ley de Dios, sin embargo cuando se hacía en tiempos de guerra el estado nos convertía en héroes y, cuando lo hacíamos en tiempos de paz nos convertía en criminales. El genial Charles Chaplin tomando esta idea convirtió a su película *Monsieur Verdoux* en una crítica a los lenguajes equiparando los muertos del campo de batalla con las víctimas de un asesino (Landrú para más señas).

Siendo más concretos, para una política que quiera aplicar la noviolencia hasta el punto de institucionalizarla, se ha de partir de rebajar al máximo posible la capacidad (legítima) de usar la violencia directa. Todos los esfuerzos por desterrar la guerra como instrumento de política internacional van en esa línea (ya se ve muy lejos el Pacto Briand-Kellog pero no convendría olvidarlo). Junto a ello, todo lo que impliquen políticas de militarización, armamentismo, investigación científico-militar, perfeccionamiento en la destrucción o en la violencia directa hay que denunciarlas y exigir la máxima transparencia. Trabajar en la línea de lo que se denominó como *dividendos de la paz* (aquellos recursos no usados para las armas o la defensa y que se destinan a bienes sociales) es una clara plasmación de aquello. Esto implicaría no sólo reducir el número de armas, sino los efectivos humanos, los recursos a investigación, la reconversión de las industrias militares a usos civiles, la liberación de zonas militarizadas buscando usos sociales, etc.

Hay campos concretos en los que los movimientos sociales noviolentos han trabajado: la objeción de conciencia al *servicio militar obligatorio* (o conscripción). No ha sido tarea fácil que los legisladores contemplen no sólo el deber que algunos ciudadanos tienen de no quitar la vida a sus semejantes (ni aún en tiempos de guerra), sino el *derecho* a no hacerlo y el expreso reconocimiento de los Estados a ello. Son muchos aún los países que no han legislado sobre ello pero son más los que lo han hecho, no por motivos propios sino por la presión del pacifismo.

Asimismo, las experiencias en algunos países, como Italia, Reino Unido, Dinamarca, etc.,

sobre la formación de los cuerpos policiales en la cultura del conflicto y en técnicas no violentas han dado resultados notables. Formación y entrenamiento en técnicas preventivas, humanizadoras y alfabetizadoras de las funciones de policía para dotar de recursos inmateriales y simbólicos en la prevención del delito, en el adecuado tratamiento de algunos delincuentes, en la colaboración con la ciudadanía, en la civilización de la policía, transformando sus aprendizajes y ampliando sus coordenadas dicotómicas (delincuente/inocente) por otras multifuncionales (personas con problemas que son propensos a cometer delitos). Por ser algo más específico, muchos de estos policías han aprendido que no portar armas de fuego es una política más eficaz y persuasiva en ciertos barrios, generando confianza y creando más seguridad en su trabajo.

Otra línea de trabajo interesante ha consistido en la persistente campaña de la abolición de la pena de muerte como instrumento de los Estados. La organización *Amnesty International* desde todas sus secciones lleva más de 15 años con esta tarea. Se ha conseguido mucho, porque cuando el Estado no mata, no sólo se humanizan las relaciones jurídico-penales, sino que se da una oportunidad cultural y motivacional a la recuperación de los reos. Con ello no se demuestra la incapacidad de una sociedad a no ser capaz de rehabilitar, reeducar y resocializar. Aplicar la pena de muerte no es sólo arrojar la toalla, sino segar una vida en una lógica de Ley del Talión que, el pensamiento no violento, quiere superar. Abolir la pena capital es una victoria clara de la institucionalización de la no violencia aplicada, al menos en el derecho a la vida. Porque se conoce históricamente que muchas sentencias de muerte han sido errores, lógicamente, irreversibles.

Algunas otras posibilidades de la aplicación de la no violencia, en este terreno, se ha venido desarrollando en la recuperación de instrumentos y metodologías que provienen de la justicia restaurativa, de la humanización de las cárceles, de las técnicas de los funcionarios en el trabajo social, de la adecuación y planificación de programas específicos ligados a la edad, al género, al barrio, a la condición socio-laboral, etc.; desde, insisto, culturas de paz y no violencia. O dicho de otra manera, cuando se ha entendido la política, con mayúsculas, y no sólo la política social como hermana menor, cuando se comprende desde una *ética del cuidado*, es decir, en la lógica aplicada de la política como cuidado, entonces adquieren todo su sentido las ideas anteriormente expresadas.

Por tanto, si el desarraigo de la violencia directa tiene un campo muy fértil es en las políticas de prevención, la política debe ser prevenir antes que curar, procurando orientar las conductas, actitudes y comportamientos hacia una cultura de la paz y la no violencia. La violencia no es innata, no se hereda, no existe el gen de la violencia, lo que existen son comportamientos aprendidos, mimetizados o, incluso, banalizados de la violencia. Aquí significa invertir mucho, no sólo en recursos económicos, sino humanos, en prioridades, en valores y en objetivos que tiendan a buscar, reforzar o conseguir políticas no violentas.

Por ejemplo, cuando se ha de intervenir en la curación psico-social de los *niños-soldado* y, en general, de todas aquellas que han sido víctimas, dañadas y traumatizadas, por las culturas de la muerte y la guerra, no se tienen garantías de éxito, pero aún así, los recursos de los que nos dotan instrumentos de intervención desde la filosofía de la no violencia nos permitirán allanar el camino difícil, porque con ella se aprende a ser de otra manera, a romper con los paradigmas anteriores y a nacer a una nueva vida. A pesar de que trabajar sobre la desconfianza, la amargura, la represalia, la retaliación para convertirlas en zonas de confianza y esperanza resultan tareas titánicas. Es siempre mejor prevenir que curar, porque los traumas tienen efectos multiplicadores y hondos difíciles de restaurar para el proceso de humanización. Cualquier coste, sin embargo, en la prevención política de la violencia, en la desescalada, en la alfabetización de las formas de

resolver conflictos pacíficamente es un ahorro incalculable en vidas, economías y tejido social saludable.

Finalmente, que era posible hacer política sin matar (tomado en sentido literal o como un proceso no utópico), nos lo ha enseñado el propio Gandhi al institucionalizar la no violencia que fue comprendida no como la renunciar a hacer política como acción colectiva sino renunciar a la violencia como medio de hacer política entendida como la relación amigo-enemigo. Quizá se deba de enseñar más a Gandhi en las facultades de Ciencias Políticas para comenzar a explicar de otra manera este saber.

2.7.- Los saberes de la no violencia

Las interrelaciones entre los saberes y las prácticas que se expresan desde la no violencia con otras disciplinas y conocimientos humanos están siendo cada vez más intensas e interesantes. Esto es posible porque o bien realizamos a las ciencias otro tipo de preguntas, o bien utilizamos otro tipo de valores, enfoques e instrumentos para ello. Por ejemplo, hemos comprendido que muchas prácticas y acciones populares, campesinos, indígenas, de género, etc., se han basado en el uso y el conocimiento de la no violencia, como predisposición para actuar, indagar y preguntarse, aún cuando no la llamaran así. Muchas metodologías y formas de resistencia y no-cooperación, muchas prácticas de vida, muchas formas de producción o de relación con la naturaleza se basaban en el equilibrio, la sustentabilidad, los principios de reversibilidad o falibilidad, esto es, en tratar de no hacer daño, no causar sufrimiento o violencia a los demás (seres vivos) y al entorno (Naturaleza-Gaia). Aún cuando muchas de estas formas de desobediencia social, resistencia moral, insumisión, insubordinación, protesta, etc., aún no conocieran el concepto de no violencia.

Este conjunto de *saberes pre-industriales* se transmitieron, por lo general, de forma oral y no letrada pero sin menoscabo de ser expresiones culturales múltiples, profundas y complejas. A través de ellas se expresó el respeto a la vida y la interrelación entre todas sus formas elocuentes: el sentido de lo comunitario y lo participativo, la serenidad y la autolimitación, muchas manifestaciones del amor a la humanidad, etc. Así, si queremos encontrar concepciones, discursos e interpretaciones de la no violencia actual hemos de rastrear sobre este pasado más frondoso y útil de lo que parece.

Asimismo, al hilo de lo mencionado, el conocimiento sobre lo que sabemos de la no violencia desde el punto de vista filosófico, teórico y doctrinal, así como su capacidad de proyección práctica y experimental ha acabado influyendo -por lo general a través de la Investigación para la Paz como campo transdisciplinar y articulador- en otras muchas disciplinas y saberes científicos y letrados. Esto ha sido posible tras una fase histórica (post 68) de fuerte crítica de las concepciones sobre los propios métodos científicos, del sentido del progreso y del desarrollo, de la relación entre las ciencias y el sentido de la vida, entre otras.

En primer lugar podemos decir que la contribución de la no violencia a la propia Investigación para la Paz ha sido crucial en todos los órdenes, ejemplo cualitativo de ello ha sido la concepción, basada en el consenso generalizado, de que la no violencia es el *medio* idóneo de expresión de aquella dándole sentido epistemológico, metodológico y normativo al conjunto de Ciencias de la Paz (paz por medios pacíficos).

En segundo lugar, y más allá de esta cuestión más específica, el conocimiento de métodos, técnicas y usos de la no violencia en su aplicación y refuerzo hacia otras disciplinas del

conocimiento y de la experimentación está siendo cada vez más fructífero. Está haciendo que las ciencias que conocemos se expresen de manera menos violenta o indaguen sobre sus aportaciones menos violentas al campo del saber y del vivir.

Sirvan a continuación sólo algunos ejemplos para poder valorar esta cuestión. Hemos de tener en cuenta que el uso de las técnicas de la no violencia (persuasión, persistencia, diálogo, cuidar las relaciones humanas, bajar los niveles de sufrimiento, etc.) aplicadas a la psiquiatría, la psicología, la criminología o el trabajo social han propiciado hablar de *nuevos* refuerzos y mecanismos para vencer situaciones de violencia y discriminación, de formas de violencia clínica y de (in)comunicación, reprobar lo que de negativo tiene el control social, buscar reducir el miedo, la tensión y la violencia inútil, evitar la intervención punitiva y la apuesta por programas más constructivos de reinserción y rehabilitación, por procesos de reconciliación y perdón (justicia restaurativa), por reforzar la auto-confianza y el auto-respeto (*selfnonviolence*), el reconocimiento de nuevas lógicas en contextos nuevos que permitan reconducir la concepción de *desviación*, ayudas múltiples para saber mantener el control, afrontar los cambios, etc. Un ejemplo arquitectónico y terapéutico de todo ello ha sido la extinción de los manicomios por centros con división diferente y abierta de los espacios que ayudan a vivir la enfermedad de otra manera.

Sigamos con algunos otros ejemplos, del mismo modo en campos como la ciencia política, la sociología, las relaciones internacionales, la economía, la antropología cultural, la educación, entre otras, ha permitido ensanchar enfoques, perspectivas y consideraciones analítico-conceptuales y procedimentales. Por ese mismo orden expuesto, y tomando sólo algunas en consideración, la no violencia nos permite buscar teorías políticas donde se amplía la capacidad ciudadana de deliberación y participación (empoderamiento), su propia concepción del poder (que limita la práctica del poder convencional pero amplía el sentido de otras formas de poder), experimentar los límites de la resistencia y la desobediencia civil, etc. Ha permitido otras reflexiones sobre las teorías del conflicto: ahora se habla más de *gestión* y *transformación* y menos de resolución porque interesa destacar más el procedimiento y el enfoque relacional que el resultado o el éxito a corto plazo. Nos permite extender sus métodos al campo de la geopolítica y de la diplomacia internacional con el desarrollo de la escala participativa de la sociedad civil en zonas de conflicto mediante -en orden inverso-: la intervención de cuerpos civiles en labores de *peacebuilding*, el desarrollo de diplomacias civiles sobre el terreno y la consideración de geopolíticas para la paz, la cooperación y el desarrollo.

En lo que a economía se refiere sólo algunos apuntes. La no violencia permitiría concebir la economía en su primitiva acepción: como ciencia de lo sustentable y del ahorro, como el «gobierno de la casa». En cualquier caso sabemos que la actual concepción de la economía dominante se basa en una serie de principios: la Tierra y sus recursos están al servicio de los seres humanos, a su discreción y gestión. El hombre controla con sus leyes, criterios y actuaciones las leyes de la naturaleza; la ciencia y la tecnología podrán resolver los problemas creados y los que vayan surgiendo en el futuro; el dinero y el capital son las dotaciones y el patrimonio más importante para ofrecer bienestar a los seres humanos; o, los desequilibrios humanos y naturales se pueden vencer incrementando más los recursos en investigación y tecnología. Si se nos permitiera ironizar podríamos decir: ¿Hay quien dé más? ¡Hagan juego señores!

Sin embargo, no se trata de un juego sino de algo muy serio. El científico Barry Commoner señaló, con agudeza, cómo frente a la *eco-nomía* había que construir la *eco-logía*: pensando que el ser humano y la Tierra son el tejido de la vida; que cada cosa está unida,

hombres y naturaleza, están ligados a destinos comunes; que la importancia está en saber dónde van a terminar las cosas que se producen; que millones de años de Naturaleza no son comparables a la ignorancia humana en conocimiento de ciclos, comportamientos y respuestas de aquélla; que el verdadero patrimonio está en la Naturaleza, su bio-diversidad y su pluralidad; y que, los desequilibrios humanos se vencen con mayores dosis de fraternidad y desarrollo sostenible. Podría parecer un catálogo de mandamientos y exigencias imposibles, pero la frontera entre lo posible y lo imposible puede que se haya invertido ya.

Asimismo, Ernst F. Schumacher, economista germano-británico, en su librito traducido a más de 20 idiomas y de enorme influencia en el último cuarto del siglo XX, *Lo pequeño es hermoso* (1973), valora no tanto la cantidad sino la calidad de lo producido, teniendo en cuenta desequilibrios de lo producido (externalidades) o previendo la generación de condiciones denominadas como violencia estructural, entre otras. En su artículo sobre la "Economía Budista" nos vuelve a recordar la importancia de la relación medios-fines, cuando nos señala que la economía moderna tiene al consumo como único fin y propósito de toda actividad económica, considerando los factores de producción (tierra, trabajo y capital) como los medios, una vez más los seres humanos entrarían en los medios (trabajo). En síntesis comparativa con la otra forma de economía dice: «la economía budista trata de maximizar las satisfacciones humanas por medio de un modelo óptimo de consumo, mientras que la economía moderna trata de maximizar el consumo por medio de un modelo óptimo de esfuerzo productivo» (p. 60), concluyendo que no se extraña que las exigencias y las tensiones de los que viven en Birmania sean menores que las de los que viven en Estados Unidos de Norteamérica [Se refiere a la Birmania de finales de los años 60]. De lo que se deduce que, la simplicidad voluntaria y la no-violencia están estrechamente vinculadas.

Economía moderna y economía budista

“La economía moderna no distingue entre los materiales renovables y no renovables, como si su verdadero método fuera el de igualar y cuantificar todas las cosas por medio de un valor monetario. Así, por ejemplo, si tomamos distintos combustibles como carbón, petróleo, madera o energía hidráulica, vemos que la única diferencia entre ellos, reconocida por la economía moderna, es el coste relativo por unidad equivalente. El más barato es automáticamente elegido como el preferido, porque elegir de otra manera sería irracional y «antieconómico». Desde el punto de vista budista, por supuesto, esto no ocurriría; la diferencia esencial entre los combustibles no renovables como el carbón y el petróleo por un lado y los combustibles renovables como la madera y la energía hidroeléctrica, por el otro, no puede ser descuidada. Los bienes no renovables deben usarse sólo si son indispensables, y aún así con el mayor de los cuidados y con una preocupación meticulosa por su conservación. Usarlos negligente o extravagantemente es un acto de violencia y a pesar de que la perfecta no-violencia puede no ser alcanzable en esta tierra, existe sin embargo un sentido ineludible del deber en el hombre por tender al ideal de la no-violencia en todo lo que hace”

Fuente: E.F. Schumacher (1973) *Lo pequeño es hermoso*. Barcelona Orbis, 1983, p. 60

Asimismo, al hilo del estudio de los pueblos que, obstinadamente, damos en llamar *primitivos*, la antropología nos está descubriendo una *historia natural* de la paz que nos permite

comprobar cómo muchas expresiones de lo que hoy denominamos como no violencia ya estaban muy arraigadas (y eran conocidas y practicadas de muy antiguo) en sus costumbres cotidianas de abordar los conflictos y en sus formas de socialización y de crianza, especialmente, de la población infantil (los juegos, las experiencias en el medio, las relaciones de género, etc., participan de un sentido de la vida que estaría en consonancia con lo que hoy denominamos como no violencia).

Las razones históricas de por qué los diferentes grupos adoptaron respuestas de este tipo son, por lo general, complejas pero también suelen estar asociadas a una permanente vinculación con el medio natural, con el entorno, es decir, con la naturaleza. Digamos que una imitación de la naturaleza permitió crear vínculos de afinidad y de ayuda mutua cada vez más complejos que permitieron dar el salto a relaciones culturales cada vez más extensas. La cultura de las mujeres, que es un buen ejemplo en este espacio de *historia natural*, y que está en todas partes, allí donde ellas están, son una fuente del trabajo del cuidado y de responsabilidad por el bienestar de las personas, son un depósito de experiencias y conocimiento en la producción y el aprendizaje de los niños, en la curación de los enfermos, en la obtención de alimento, en la defensa de la economía doméstica. Algunos antropólogos observan cómo la sabiduría ecológico-ambiental, la memoria del pasado, el mundo del trabajo, las ceremonias y cultos, etc., de muchos de estos pueblos pueden diferir en patrones o modelos culturales pero todos ellos, también, tienen elementos comunes que se asocia a lo que se ha dado en llamar *sociedades pacíficas* en las que la no-agresión y la no-competición, a la hora de manejar los conflictos, les definen como acciones conscientemente no violentas. Muchos pueblos han venido desarrollando tales técnicas asociándolas al medio en el que vivían: los inuits (esquimales, término peyorativo que significa ‘devoradores de carne’) desarrollaron los *isuma* o control de los impulsos mediante la serenidad previendo las consecuencias de sus conductas, algo que se aprende observando los espacios abiertos y los horizontes infinitos de las nieves. Los mbuti del Congo aprenden de sus tupidos bosques la cultura de la escucha, la quietud y la armonía, pero también cada ruido asociándolo a los animales o al viento que mece las copas de los árboles. El bosque es para ellos un útero en sentido metafórico, padre y madre a la vez. Los zunis de Nuevo México aprendieron de la guerra a no hacerla nunca más, es una cultura que devalúa el sentido de la autoridad, la dirección y el éxito individual. Los papúes de Nueva Guinea hacen todas sus tareas en grupo y plantan sus semillas en todos los espacios sin importar si son del vecino o propios: buscan con ello el éxito de la germinación, diluyendo los riesgos y, nada hacen de importancia, sin que en sus tareas estén viejos, niños y mujeres.

Como puede observarse, tanto la antropología, como la etología, y otras ciencias sociales y naturales nos enseñan de cómo el ser humano y el comportamiento animal han podido encontrar mucho sentido de la paz y la no violencia reflejándose en la naturaleza.

La no violencia tiene mucho que aprender y preguntar a las ciencias en general y, a su vez, éstas también podrían avanzar mucho si conocen en qué consiste la filosofía de la no violencia, por ejemplo, renovando su compromiso humanista. Pero no es suficiente, dado que se invierte en un tipo de *hacer* ciencia que tiene muchos síndromes violentos y no se invierte prácticamente nada en el conocimiento de las posibilidades de la no violencia en un mundo violento. Desde una perspectiva occidental y newtoniana la eficacia de una disciplina se mide por la cantidad de recursos de que dispone para avanzar en el conocimiento y, si esto es totalmente cierto, convendría preguntarse cómo ha sido posible tanta eficacia en Gandhi, King, Mandela o Havel sin disponer de tantos recursos. También el Sol es una fuente de energía inagotable y seguimos consumiendo recursos fósiles, pudiera ser que su brillo nos deslumbra

para no ser capaces de ver la evidencia.

2.8.- La transformación noviolenta de conflictos

Existen muchos caminos para hacer que un conflicto no sea violento. Algunos de estos derroteros son bastante conocidos y se suelen usar de una manera muy cotidiana. Éstos forman parte de un patrimonio común acumulado y practicado por el mero hecho de vivir unos con otros. La socialización, la formación y la educación son tres aspectos generales de esta *cultura del conflicto* que nos permite tener recursos y herramientas para afrontar -desde los primeros estadios- cualquier aspecto más o menos complejo del devenir conflictual. Mantener la calma, ser pacientes, pensar dos o más veces lo que vamos a hacer antes de actuar, ser diplomáticos, medir nuestras palabras, prevenir y prescribir antes que tener que reparar, y así un largo etcétera formaría parte de lo que aprendemos y practicamos día tras día.

Sin embargo, no todas las culturas, ni todas las personas tienen la misma cantidad de esos recursos, ni tienen las mismas habilidades para ponerlos en práctica. Que existen pueblos y personas más belicosos o pacíficos que otros no es una determinación sino el producto de unas circunstancias históricas y de las capacidades que han desarrollado en uno u otro sentido. Dicho de otra manera, estas habilidades, técnicas, herramientas o caminos -como queramos denominarlos- son un patrimonio fruto de procesos de aprendizaje. En teoría se es más o menos capaz para intervenir en un conflicto, evitando que éste sea violento, si se conocen y se practican adecuadamente todos esos recursos. Aprenderlos, interiorizarlos y saber practicarlos es fundamental. Teniendo en cuenta, además, que no estamos hablando de aprender sólo una técnica, no, no se trata de eso, sino de la interrelación de aprendizajes, habilidades, actitudes, conductas y comportamientos.

Pero, además de lo dicho, en la transformación noviolenta de conflictos, no hablamos sólo de evitar que un conflicto sea violento o derive en diferentes formas y grados de violencia, sino en la aplicación de lo que es la noviolencia (ético-política y acción) a un conflicto. No es sólo saber y esmerarse en una cierta cultura del conflicto sino en conocer y aplicar la noviolencia y sus metodologías para transformar o cambiar aquellos conflictos en donde existe violencia para que ésta desaparezca y se abran otras expectativas completamente nuevas.

La clave de la intervención noviolenta en los conflictos es el concepto de *humanización*, es decir, humanizar el conflicto: valorar la dimensión moral y cognitiva de todo conflicto para hacer que emerja y se refuercen las relaciones humanas, luchando contra la violencia, las injusticias, etc., pero respetando la vida y la integridad física de los adversarios. La clave se fundamenta en argumentar que es posible luchar contra lo abyecto y lo abominable sin causar más ignominias y que esa lucha no tiene por qué causar daños y sufrimientos irreparables e irreversibles sobre las personas.

Humanizar todo conflicto es la base radical de transformación del mismo. Si damos por correcto que la violencia suele aparecer y desarrollarse cuando se ha producido un fuerte desequilibrio entre los actores y, junto a esto, ha habido un proceso de deshumanización y de embrutecimiento en la relación, la idea de la intervención noviolenta consiste en *reequilibrar* dicha relación (por ejemplo desde la perspectiva del poder), abordar metódicamente los desarrollos que han conducido a la demonización (cosificación, envilecimiento, etc.) entre los actores apostando por encontrar vías alternativas y creativas que les permitan salir de ese proceso, desandar caminos destructivos y ofrecerles un papel destacado de cara a una gestión o

solución creativa de futuro. Una vez más la clave de lo que debemos entender por *transformación* está en la capacidad que se da a las intervenciones creativas pero, sobre todo, al papel que van a tener dichos actores en una *nueva* relación. Quizá no se encuentre la solución inmediata y aceptable por todos a un conflicto pero se puede cambiar la relación entre los actores del mismo, ello permite unas mejores condiciones para encontrar esa posible solución.

La transformación viene de la mano de la no violencia, es decir, de sus métodos y concepciones de las relaciones entre actores en un conflicto. Conviene recordar en qué consiste esto de usar la no violencia en un conflicto:

- *Hay que buscar y mantener el contacto con la contraparte:* esto significa, ante todo, comunicación que se expresa de muy diversas maneras, por supuesto, mediante el diálogo, la escucha activa, la llamada de atención, la presión para hacernos visibles ante el otro, la negociación, el acuerdo, etc., parte de este contacto implica la aceptación de cierto sufrimiento propio para transformar el comportamiento y, si es posible, la conciencia del otro. Mantener el contacto puede permitir evitar entrar en otras escaladas peligrosas que deshumanicen o embrutezcan una relación. No se debe despreciar, en absoluto, la mediación de terceros que pueden ayudar a que ese contacto se mantenga vivo y sea fructífero.

- *Indagar la verdad en todo conflicto:* ¿por qué molestarnos en comprender a los otros si los queremos derrotar? Entender la verdad de los otros es parte de la tarea de la no violencia, según su filosofía ahí se encuentra el problema y, a la par, la solución (o mejor las soluciones). Entender no implica adaptarse sin más al otro, sino ser capaces de hacer una radiografía, un mapa psico-político de cómo piensa el otro, en consecuencia, no significa en aceptar o acomodarse a lo que piensa pero sí a que piensa distinto y a estar abierto a sus posibles razones. Como se sabe, por muchos conflictos, las claves de una disputa no están en una verdad objetiva, en un dato fáctico o concreto, sino en lo que pasa por las mentes de las partes involucradas. Buscar la verdad implica dejar de ser prisionero de nuestras propias ideas y liberar (y liberarnos) al otro de dogmas y creencias que pueden resultar destructivos, para ello hay que practicar hasta sus límites la capacidad de persuasión (distinto de la seducción), es decir, entender cómo los demás ven el mundo, sus motivaciones, emociones y aspiraciones; e, indagar en nuestra capacidad para revisar nuestras ideas a la luz de nuevos enfoques, esto es, ver un problema bajo un nuevo enfoque implica analizarlo desde una perspectiva distinta de la propia. Buscar la verdad en todo conflicto es una tarea epistemológica que indaga en las más profundas raíces del mismo y que está abierto a nuevos hallazgos y cambios, debería tener las características de ser una búsqueda falible y reversible.

- *Humanizar la relación conflictual:* esto requiere del amigo de la no violencia dejar muy claro que nunca usará la violencia física contra el otro, que sus métodos estarán de acuerdo con lo que significa su filosofía teórico-aplicada: concienciación, protesta, resistencia, persuasión, desobediencia, etc. Ser conscientes y sostener la diferencia entre la ruin acción y las malas artes de la contraparte y ésta misma, es decir, distinguir entre la naturaleza perversa de una acción o de una relación y los actores de la misma, a los cuales se les debe respeto. Condena de la acción pero no del que la hace, considerando que puede rectificar y que puede ser convertido y convencido. Y, finalmente, actuar de tal manera que se genere, durante y tras el conflicto, situaciones de confianza, entendimiento y respeto, la no violencia debe servir para generar en la contraparte acciones y, hasta si es posible sentimientos positivos y, no odio y violencia. Por el

contrario, una relación conflictual mediatizada por la violencia, como método de lucha, acabará produciendo dolor y padecimiento y, a la larga, generando una espiral deshumanizadora.

- *Hacer que la lucha sea una tarea constructiva*: una lucha no tendría mucho sentido en sí misma si ésta no busca unos fines, no obtiene unas metas, pero ¿cómo han de ser tales objetivos?, si el resultado es *suma cero*, o sea, «yo gano, tú pierdes», si se pretende obtener una victoria rotunda no se habrá avanzado mucho; entre dos actores, si al menos uno de ellos tiene la sensación de haber sido derrotado no cesará su empeño de seguir luchando incluso buscando otros medios que quizá sean más violentos; no hay que olvidarse que las luchas son contra las estructuras, las desigualdades y las injusticias, no contra personas concretas; se trata de combatir el antagonismo y no a los antagonistas; no debería haber, sensu stricto, derrotados o vencidos en una situación que pretende ser postconflictual. Para que esto sea así, la lucha además de rebajar al máximo de lo posible cualquier grado de sufrimiento o daño entre los actores, ha de buscar sostenerse en un programa constructivo que elimine las injusticias y permita aumentar el grado de convivencia y satisfacción entre todas las partes. Ambas, para ganar en una nueva relación, tendrán que perder parte de sus aspiraciones y, especialmente, tendrán que aprender a construir cosas en común con la finalidad de compartirlas. Por tanto, también, parte de esa tarea constructiva consiste en ser un proceso de concienciación recíproco. Toda lucha es búsqueda e indagación, tanto de los límites, como de las potencialidades propias y ajenas, conocernos y aceptarnos formaría parte de una labor constructiva, evitando todo conocimiento de unos y otros basado en estereotipos e imágenes falsas o incompletas.

La transformación noviolenta de conflictos aspira a modificar, al menos, dos cosas: las lógicas entre los actores en un conflicto, tratando de *dulcificar* su relación y procurando su entendimiento donde la meta máxima sería una comunión de sus espíritus; y, modificar las condiciones injustas, desiguales, etc. (de tipo político, económico, social, etc.), sin uso de la violencia, y haciendo que la nueva relación sea, tanto desde el punto de vista objetivo, como desde el subjetivo de los dos actores, unas condiciones mejores para ambas partes, donde todos ganan, aunque no consigan sus máximas aspiraciones.

2.9.- La acción social noviolenta

Gandhi decía que la noviolencia no podía ser sólo una técnica de lucha no armada y no cruenta. Debía ser un programa constructivo que buscara el bienestar de todos (*sarvodaya*), no sólo de la mayoría. Esto implicaría enfocar y estructurar las instituciones y las políticas con este fin, bajo la profunda exigencia de que la sociedad se organizara de modo que garantice a cada uno de sus miembros los recursos materiales necesarios (comida, vivienda, atenciones médicas, etc.) para llevar una vida simple y sana; y, también, una máxima e igual posibilidad de realizarse completamente. En ambos casos, implica que la economía debe estar vinculada por exigencias precisas de equidad, justicia y solidaridad.

El economista Ernst Friederich Schumacher lo planteó en similares términos al comparar la economía budista con la economía moderna (capitalista), como ya hemos tenido ocasión de ver en páginas precedentes. La clave de la economía budista ha de ser recordada, otra vez, «maximizar las satisfacciones humanas por medio de un modelo óptimo de consumo». Esto no sólo implicaba el propio modelo de producir bienes y servicios, sino que afectaba al modelo de trabajo, de gastar los recursos y de entender la propia vida. Por ejemplo, para una economía

basada en las enseñanzas del Buda la función del trabajo tiene, por lo menos, tres aspectos: dar al ser humano la posibilidad de desarrollar y utilizar sus facultades; propiciarle y ayudarle a liberarse de su egocentrismo, uniéndolo a otras personas en una tarea común; y producir los bienes y servicios necesarios para la vida. Todo ello implicaría que el trabajo no puede ser una actividad sin sentido, aburrida, que enajene al trabajador, porque eso indicaría -como nos señala Schumacher- «una mayor preocupación por las mercancías que por la gente, una diabólica falta de compasión y un grado de inclinación hacia el lado más primitivo de la existencia que destruye el alma». Sin embargo, para la economía capitalista, el trabajo es poco menos que un mal necesario, en el que desde el punto de vista del empresario se trata de un coste más que ha de reducirse al mínimo (condiciones de trabajo, salario, número de empleados, etc.), si es que no puede ser eliminado completamente gracias a la automatización. Y, desde el punto de vista del trabajador es una «desutilidad»: trabajar es sacrificar eso que llamamos el tiempo libre y la buena vida, de alguna forma el salario lo que hace es compensar ese esfuerzo o sacrificio. Así que el ideal, para el empresario sería tener una producción sin empleados, y para los trabajadores tener ingresos sin empleo. Difícil solución en un mundo monetarizado.

Desde la perspectiva capitalista una manera de resolver el problema fue la automatización creciente y la división compleja del trabajo, además de las diferencias históricas de desarrollo y la explotación de unas zonas sobre otras del Planeta. Una historia, por otra parte, tan conocida como lamentable. Para el budismo, en su dimensión económica, la solución no puede ser sino la vía intermedia: el trabajo y el ocio son partes complementarias de un mismo proceso vital y no pueden ser separadas sin peligro de destruir el deleite del trabajo y la felicidad que produce tener tiempo libre.

Como muy bien ejemplificó Gandhi en su lucha contra la industria inglesa y a favor de la rueca india, la gran diferencia está en poner las máquinas al servicio del ser humano y nunca jamás al revés si no se desean funestas consecuencias. O, dicho de otro modo, el éxito económico y, consecuentemente, la felicidad no consiste en la capacidad y en la cantidad total de mercancías producidas en un período determinado sino en que el ser humano ensanche su escala de valores y desarrolle su personalidad. Así, mientras el economista moderno está acostumbrado a medir el «nivel de vida» por medio del consumo anual, la renta per cápita, etc., suponiendo que una persona que consume más está «en mejores condiciones» que otro que consuma menos, quizá dicho con una frase más elocuente: que es más feliz. Un economista seguidor del Buda consideraría que el consumo es sólo un medio para el bienestar humano, por tanto, nunca un fin, dado que éste sería -siguiendo a Schumacher- la «obtención de un máximo de bienestar con un mínimo de consumo».

De todo ello se puede deducir que la *simplicidad voluntaria* y la no violencia están muy unidas y vinculadas. De manera que el modelo óptimo de consumo sería aquel que, produciendo una alta satisfacción en la gente por medio de una proporción relativamente baja de consumo, permitiera vivir sin grandes tensiones y sin destruir el Planeta (y a otros seres vivientes), esto es, según los principios reguladores de las enseñanzas budistas: «Deja de hacer el mal, trata de hacer el bien».

Todo esto tiene consecuencias de gran alcance, mucho más allá de lo que nos permite un simple vistazo, puesto que las sociedades que son capaces de un menor uso de los recursos (materiales, energéticos, etc.), un bien limitado, están en una situación y predisposición menos belicosa que aquellas otras que dependen de un uso mucho mayor de los mismos. Como señalaba el influyente Schumacher, ya en 1973, como una hipótesis plausible y con la perspectiva de haber conocido el imperialismo colonial: «es mucho menos probable que la gente que vive en

comunidades locales altamente autosuficientes se vea envuelta en una violencia de gran escala que la gente cuya existencia depende de los sistemas mundiales de comercio».

¿Qué hacer con la codicia y la envidia?

“¿Cómo hacer para comenzar a dismantelar la codicia y la envidia? Tal vez comenzando a ser menos codiciosos y envidiosos nosotros mismos, o evitando la tentación de permitir que nuestros lujos se conviertan en necesidades y por un sistemático análisis de nuestras propias necesidades para encontrar la forma de simplificarlas y reducir las. Si no tenemos fuerzas para hacer ninguna de estas cosas, ¿podríamos, por lo menos, dejar de aplaudir el tipo de 'progreso' económico que adolece de falta de bases para la permanencia y a la vez dar nuestro apoyo, por modesto que sea, a quienes no teniendo temor de ser tildados de excéntricos trabajan por la no-violencia como ecólogos, protectores de la vida salvaje, promotores de la agricultura orgánica, productores caseros, etc.? Un gramo de práctica es generalmente más valioso que una tonelada de teoría.

Se necesitan muchos años, sin embargo, para sentar los fundamentos económicos de la paz. ¿Dónde puede uno encontrar las fuerzas necesarias para seguir trabajando en medio de perspectivas tan obviamente negativas? Es más, ¿dónde puede uno encontrar las fuerzas para vencer la violencia de la codicia, la envidia, el odio y la lujuria dentro de uno mismo?

Pienso que Gandhi ha dado la respuesta: «Hay que reconocer la existencia del alma aparte del cuerpo y su naturaleza permanente, y este reconocimiento debe representar una fe viva. En última instancia la no-violencia de nada sirve a aquellos que no poseen una fe viva en el Dios del Amor»

Fuente: E. F. Schumacher (1973) *Lo pequeño es hermoso*. Barcelona Orbis, 1983, pp. 39-40.

La terrible realidad de que el mundo no sea así, ni gandhiano, ni budista, en los términos referidos es lo que la investigación para la paz, a través de Johan Galtung, ha denominado la violencia estructural. Comparar la esperanza de vida, o la renta per cápita, o el analfabetismo entre un país del Norte europeo y otro del Sur africano, es suficiente para poder apreciar qué se quiere decir con violencia estructural. Esta injusta y explicable (al menos históricamente) distribución de los recursos, los bienes y los servicios que genera la humanidad infligen un enorme sufrimiento y acarrea miles de muertes al día. Es lo contrario de lo que busca la no-violencia.

Esta violencia estructural siembra las semillas de otras formas de violencia directa o acaba por justificar en qué términos definimos la violencia cultural. No es ajeno a todo ello el modelo de desarrollo dominante, una forma de maldesarrollo agresivo, alienante, sufriente. No es ajeno el sistema de Bretton-Woods, el G-8, las instituciones bancarias que prestan dinero pero exigiendo fuertes ajustes estructurales donde han de cuadrarse las cuentas macroeconómicas sin importar los rostros humanos que han de soportar tal política. La deuda histórica externa, los sistemas de mercado inducidos por la publicidad hacia el consumismo, el papel de las empresas multinacionales, etc. Como ha señalado Brian Martin (*Nonviolence versus capitalism*, 2001) son los típicos problemas debidos al capitalismo: desigualdad social legitimada, insatisfacción ante el trabajo, consumidores insaciables, oportunidades gananciales que favorecen prácticas antisociales, potenciación del egoísmo, desvalorización de la cooperación, etc.

Efectivamente, el capitalismo es un sistema difícil de desafiar porque se infiltra en la vida

cotidiana de la gente convirtiéndola en parte del proceso. En tal sentido es difícil que el propio capitalismo busque institucionalizar la noviolencia, no entra entre sus objetivos y cálculos, está claro. Necesitamos acudir a otras instancias: a la sociedad civil, a las ONGs, a los movimientos sociales no-global y *non-profit*, a las organizaciones populares, indígenas, feministas, políticas y sindicales, a los funcionarios sensibles, a los intelectuales, a las amas de casa y estudiantes, a los campesinos, a todos aquellos que estén dispuestos a ser sensibles a este tema de cómo reducir al máximo la violencia estructural.

Sin embargo, el capitalismo y la violencia estructural que genera pueden ser abordados desde estrategias noviolentas. Por ejemplo, una de ellas es desvelar la conexión entre capitalismo y el mantenimiento de instituciones o sistemas violentos, no sólo guerras (de fuentes energéticas, de dominio colonial), sino de ejércitos permanentes y gastos ingentes en mantener la seguridad bajo el sistema de la inseguridad-seguridad-inseguridad. Cabe afirmar (y demostrar) que se puede plantear la defensa desde otras lógicas y que el ejército, como la policía, deben estar sólo en manos de quienes pagan los impuestos que les mantienen.

Otra cuestión: poner en tela de juicio los dogmas de fe incuestionables sobre los que se asienta la forma de producción que genera más violencia estructural. Ese conjunto de creencias genera comportamientos (consumismo, individualismo, egoísmo, etc.) y la ciega confianza en la propiedad privada, difundiendo que el capitalismo es la mejor de las alternativas, que es inevitable, que se reciba en función de lo que se gana (ocultando mecanismos de poder en la distribución o división del trabajo) o que el mercado es el mejor y más eficaz método de distribución, además de falacias como que el aumento de la producción y del consumo acrecientan la felicidad.

La noviolencia trabaja intentando ofrecer una cultura alternativa a todo esto. ¿Si la libertad es una pieza fundamental en el mercado por qué no lo es en el mercado de trabajo? ¿Por qué tantas restricciones a la inmigración o, por qué las discriminaciones de sexo y raza son compatibles con el mercado de trabajo fundado en el mérito? También recordando cómo muchas alternativas históricas al capitalismo fueron sistemáticamente reprimidas por éste sobre la base de ser pre-modernas o anti-modernas: los sistemas de producción artesanal, los sistemas de producción familiar, las iniciativas de control de la producción por parte de los trabajadores, la destrucción de los sistemas de solidaridad comunitaria por la monetarización de éstos, la proletarización creciente de los trabajadores, la destrucción de las formas locales de producción, etc.

Tomado en un sentido positivo, la noviolencia aplicada ha significado buscar y desarrollar alternativas a la violencia estructural, desde ONGs que han criticado al desarrollo capitalista y lo pretenden cambiar por un desarrollo autosostenido, utilizando las siglas de la paz, PEACE, un desarrollo 'participativo', 'equitativo', 'apropiado' (en valores y tecnologías), 'concientizador' y 'ecológicamente' sustentable, porque un desarrollo pacífico ha de tener como prioridad central las necesidades básicas de los ciudadanos y repensar las metas del alto consumo tecnológicamente ligado al progreso. Sobre esta base toda una cultura de la solidaridad, que no de la caridad, desplegada por miles de ONGs transnacionales y movimientos antiglobalización, por ONGs locales, por grupos empoderados, etc., han potenciado y hecho emerger la cooperación y no la competición como fundamento y filosofía de sus actividades, dando prioridad en la distribución a los más necesitados, convirtiendo el trabajo en una actividad satisfactoria, realizando estas transformaciones con la gente, por la gente y para la gente, y no por indicaciones de expertos alejados, sabios tecnólogos o autoridades facultativas. Con políticas y decisiones noviolentas que hacen compatible, hasta el máximo de lo posible, la coherente

relación entre medios y fines. En realidad cada uno de estos enunciados es un auténtico desafío para el espíritu capitalista de hacer las cosas, que es el derroche, la producción superflua, las actividades insensatas y ecológicamente insostenibles.

Han sido interesantísimas las muchas y múltiples experiencias en este sentido de construir una economía noviolenta. Un repaso a los Right Livelihood Award (Premios Nobel Alternativos) que han galardonado las formas de vida adecuadas a las cuestiones medioambientales, ecológicas y sustentables nos permite ver cómo está presente la vida en todas estas iniciativas:

- la permacultura (agricultura permanente, es decir, un sistema orientado a la creación de entornos humanos ecológicamente sostenibles y económicamente viables)
- la interpol del consumidor
- el auto-empleo
- las energías renovables
- el desarrollo ecológico
- la asistencia legal de ayuda mutua
- el movimiento de cinturón verde
- los fondos rurales
- el banco de los pobres
- los institutos de política alimentaria
- los centros de investigación y recuperación de las víctimas
- las cooperativas de distribución y consumo
- el cuidado y aprendizaje de la solidaridad
- la justicia económica
- la investigación para la paz y los derechos humanos
- la defensa de las culturas indígenas
- la resistencia a la guerra
- la agricultura orgánica y biológica
- el consumo responsable
- las tiendas de comercio justo
- la producción de insumos biológicos
- la comida infantil alternativa
- la defensa de las selvas (especialmente el Amazonas)
- la preservación de los espacios verdes
- la liberación de la deuda
- el desarrollo del trueque
- los sistemas monetarios locales, y un largo etcétera.

Todas estas iniciativas, y muchísimas más, han sido institucionalizadas por miles de ONGs, grupos y personas, que han tenido como marco de referencia la noviolencia, ellas han permitido pensar y aplicar que «otro mundo es posible».

3.- EXPERIENCIAS

Jacques Semelin, historiador y politólogo francés publicó, en 1969, el valioso libro *Sans armes face à Hitler. La Résistance civile en Europe (1939–1943)*. Este libro sentaba las bases de una interpretación histórica y teórica de muchos fenómenos y procesos que quedaron desdibujados por los acontecimientos bélicos entre bandos enemigos. ¿Quién recordaba el salvamento de judíos en países como Dinamarca u Holanda? ¿Qué se sabía de la oposición de los maestros y profesores noruegos antes las leyes de nazificación en las escuelas nórdicas? ¿Cómo se organizó la resistencia civil sin armas en muchos países ocupados por las tropas alemanas? ¿Cómo se mantuvo la cohesión de grupos castigados por la represión fascista?

Semelin nos dice :

«Hay una historia de la resistencia civil, una historia desconocida, rechazada, escarnecida. Una historia que ignora soberanamente nuestra memoria colectiva, acostumbrada a celebrar las acciones de guerra, el culto a la violencia y a sus héroes sanguinarios. Una historia totalmente ausente de los textos escolares y de los discursos oficiales.

Retomar posesión de este historia, de este campo desconocido de resistencia que tiene, sin embargo, su propia dignidad y que forma parte de nuestra herencia colectiva, representa un paso cultural esencial. Es, en primer lugar, rendir homenaje a los que, a menudo a costa de su vida, han escrito esta historia, y de quienes no se ha hecho apenas elogio. ¿Por qué siempre se celebra unilateralmente el valor de la resistencia armada y jamás el de la resistencia no violenta?

En 1943 ¿era más bonito y valeroso matar a un alemán que salvar a un judío? Nuestra memoria es selectiva. Se degrada con el tiempo, recordando sólo que refuerza y confirma nuestros esquemas de pensamiento y nuestras convicciones políticas. Por eso precisamente el discurso sobre la defensa se apoya en gran medida en la experiencia del pasado. Si nuestra memoria colectiva sólo retiene de la historia los hechos de violencia, es evidente que las soluciones que podemos hoy dar a los problemas de la guerra no pueden ser sino soluciones militares. Por el contrario, si recogemos del pasado las huellas de otra historia, de otra defensa, de una resistencia no militar que ha mostrado aquí y allá su eficacia a lo largo de los siglos, entonces el discurso moderno sobre la defensa no puede encontrarse sino profundamente transformado. Es, pues, fundamental para la credibilidad de una alternativa no violenta a la defensa, buscar las raíces históricas, sus manifestaciones en las distintas épocas, regímenes y culturas».

Especialmente el siglo XX y XXI está plagado de experiencias históricas, en gran medida porque han sido documentadas. Todas ellas y otras muchas en un pasado más remoto nos darán, algún día, un relato -aunque parcial- que nos situará mejor una visión de una Historia más integral y completa y no sólo una historia de guerras y violencias.

Está claro que si nuestro rasero es más humano a la hora de preguntar a la Historia, si tenemos una visión crítica que la desarme, que analice el daño que producen las políticas belicistas, que sea sensible a las víctimas, que se sitúe en una atalaya moral, que apueste por el proceso de *humanización*, que interprete adecuadamente el sufrimiento humano, etc., en ese

contexto podremos entender mejor la lucha por la justicia desde la no violencia. Gandhi dijo que en un mundo donde se había inventado y usado la bomba atómica, con toda su destrucción, el dilema se hacía evidente: o destrucción o no violencia. Sorprende ver con todo lo que ya sabemos sobre la guerra que, aún, existan dudas entre muchos ciudadanos y ciudadanas sobre su mal y que, muchos políticos, tengan esa capacidad para convencer que los problemas se pueden solucionar matando a unas docenas de miles de enemigos.

Los que investigamos la no violencia tenemos un punto de consenso, en cuanto a las experiencias, consideramos que el 11 de septiembre de 1906 se inauguró una etapa que, desde nuestro juicio, tendrá tanta repercusión como el 14 de julio de 1789. Era el nacimiento de la «satyagraha» o el «equivalente moral de la guerra». ¿Y si fuésemos capaces de inventar unas formas de lucha (instrumentos, tácticas y estrategias) que hicieran inmoral e inviable la necesidad de usar la guerra? Si esto fuese posible, haría la guerra inmoral, injusta, inhumana, pues habría un recambio para resolver conflictos por otra vía (la satyagraha o no violencia). Por tanto, si se sigue haciendo la guerra y recurriendo a ella es por otras razones, que nunca se dicen: por dinero, por acumulación de poder, por geopolítica, por obtener recursos y monopolizarlos, por encontrar nuevos mercados, por imponer nuestra cultura a la de otros, etc., todas ellas razones que no entrarían en categorías como humanización o ética humana.

Aunque las experiencias darían para miles de páginas, aquí sólo hemos querido recoger unas pocas, de manera muy sucinta pero suficientemente significativas para tener una primera noción de lo que queremos decir.

3.1. Satyagraha en Sudáfrica.

Para algunos autores, el nacimiento de la no violencia contemporánea se sitúa en Sudáfrica, en la asamblea de agraviados reunida en el Teatro Imperial de Johannesburgo el 11 de septiembre de 1906. Allí, Gandhi y sus seguidores, lanzaron la campaña de desobediencia civil que estuvo precedida por algunos meses de rechazo a pagar los impuestos, la realización de algunas huelgas y la interrupción de algunos de los transportes públicos.

Satyagraha era la guerra «sin» violencia, como ya recordó, muy acertadamente, Krishnalal Shridharani en *War without Violence. A Study of Gandhi's Method and Its Accomplishments*, en 1939, pocos años después de su experiencia como caminante en la *Marcha de la Sal*, en el que presentó no sólo al Gandhi mundialmente conocido por sus cualidades espirituales, éticas y místicas, sino al Gandhi *inédito*: estratega, carismático y de fuerte personalidad, cual si fuera un *general* en disposición de desplegar todos sus ejércitos antes de la batalla. Ciertamente sí, un ejército sin armas, pero un gran grupo con fuertes convicciones para conquistar la libertad y la justicia, crecido de moral y ganando la guerra antes de presentarse las batallas.

Satyagraha como medio para otras conquistas superiores, aquellas ligadas a la dignidad, los derechos y la ciudadanía. Como le escribió León Tolstói a Gandhi: «Vuestra lucha en el Transvaal, que puede parecer bastante alejada del centro de nuestra civilización es, en realidad, un hecho de total relevancia en cuanto se construye el experimento más significativo [de no violencia] que el mundo esperaba desde hacía tiempo» (Carta del 7 de septiembre de 1910).

Luchas populares aquellas de naturaleza *no armada*, entre 1905 y 1906, que se desarrollaron en China (para boicotear los productos norteamericanos), Bengala (boicot esta vez a productos ingleses) y Rusia (revueltas para la mejora laboral y sobre la carestía de vida). El

propio Gandhi en *Indian Opinion* (11-XI-1905) adelantó el fundamento de estas rebeliones: «el zar no puede, a punta de bayoneta, constreñir a los huelguistas para que vuelvan al trabajo. Ni siquiera el más poderoso gobernante puede hacerlo sin la cooperación de los gobernados».

El satyagraha se basaba en todo un conjunto de tradiciones sociales y políticas, tanto de Occidente como de Oriente. Entre las primeras estaban las formas de boicot de las luchas de los independentistas norteamericanos e irlandeses, las doctrinas mazzinianas sobre el autogobierno popular asociado a la reforma social o la desobediencia civil de Henry D. Thoreau; entre las segundas, la espiritualidad, el «hartal» y la valoración de las culturas indígenas.

El satyagraha sudafricano proponía, de una manera bastante sencilla, una nueva revolución social y una democracia ampliada, en una época aún afectada por la represión de la Comuna de París y la legislación anti-terrorista contra el anarquismo. Ni violencia, ni consentimiento. Los conflictos sociales no siempre se podían resolver a través de la mediación y el arbitraje, o con la apelación a la buena voluntad, sino que comportaba el uso de la *fuerza* y la acción directa de las masas sin armas, aunque ello representara acciones ilegales. Es por ello que Gandhi condenaba el inmovilismo y la impotencia, «jamás se ha obtenido algo sobre la tierra sin acción directa, por eso yo reniego de la expresión ‘resistencia pasiva’, por su insuficiencia y por ser considerada el arma del débil. Fue la acción directa en Sudáfrica, manifestada con permanente eficacia, la que empujó al general Smuts a razonar» (*Young India*, 12-V-1920).

Gandhi aprovechó mucho de los escritos de Etienne de la Boetie y de Thoreau. Las reflexiones de éstos expresadas en *Discours de la servitude volontaire* (1576) y *Resistance to Civil Government* (1849) le permitieron un *aggiornamento*, muy convincente, sobre cómo utilizar, con un éxito más que notable, teorías políticas escasamente desarrolladas, tanto por los «amigos», como por los «enemigos» del Estado moderno. La cuestión fundamental era dónde radicaba la naturaleza del poder y del dominio. La de la Boetie era la respuesta a un Estado absoluto que permitiera a los súbditos salir de la servidumbre innecesaria: ¿por qué dejar hacer a un tirano? ¿Por qué mantener un mal gobierno? ¿para qué dejarse robar la voluntad propia? La extensa literatura sobre cómo gobernar el Estado y la sociedad de los siglos XVI al XVIII, reflejan más las tensiones entre el poder emergente de los monarcas con sus *iguales* de la nobleza y el clero, que la posición del Tercer Estado, en este sentido la obra de Boetie es muy actual. Asimismo, Thoreau situó el problema en el concepto de ciudadano, libre, responsable, autónomo, frente al Estado que, en su época, comenzaba a dar visos de no ser un mero gendarme. Gandhi lo decía con unas palabras muy sencillas: «la opresión en la India es posible sólo porque existe gente que obedece y colabora, la mayoría de las personas no comprenden que todos los ciudadanos, de manera silenciosa pero cierta, sostienen al gobierno que ejerce el poder de un modo que ellos desconocen. Por eso todos los ciudadanos se hacen a sí mismos responsables de todos los actos de su gobierno» (*Young India*, 28-VII-1920).

En su libro *Satyagraha in South Africa* (1928), Gandhi apuntó lo que acabaría perfeccionando años después en la India: ser un Clausewitz pero de la noviolencia. Este es, al menos, el juicio de Mulford Q. Sibley (*The Quiet Battle: Writings on the Theory and Practice of Nonviolent Resistance*, 1963), el cual consideró que la praxis gandhiana desarrolló los principios esenciales de la estrategia militar diseñada por Clausewitz: máxima información, constante movilidad, mantener siempre la iniciativa, economía de esfuerzos e importancia de concentrar las fuerzas en puntos decisivos, superioridad del factor moral respecto a los recursos materiales, razonable relación entre ataque y defensa y tenacidad para mantener la voluntad de victoria final. Como en la guerra, las campañas del satyagraha necesitaban combatientes adiestrados, dotados de un gran espíritu de decisión hacia la comunidad, capacidad de sacrificio, resistencia,

organización y disciplina, cualidades sin las cuales no se podía vencer.

Gandhi construyó por primera vez, con la experiencia sudafricana que posteriormente trasladó a la India, valerosos soldados sin armas, *satyagrahis*, que no tenían miedo de acabar en lúgubres prisiones, picando piedras o, incluso, muriendo por la dignidad de la comunidad india. De ser miserables inmigrados, harapientos sin esperanza, campesinos empobrecidos y mujeres en condiciones de semi-esclavitud, pasaron a ocupar las portadas de los más importantes rotativos de la prensa occidental.

Será en Sudáfrica cuando la no violencia despegará de su incorrecta expresión de *resistencia pasiva*, como advirtió el propio Gandhi: «la no cooperación no es una disposición pasiva, sino un estado intensamente activo, más activo que la resistencia física o la violencia. La denominación ‘resistencia pasiva’ es errónea» (*Young India*, 25-VIII-1920). De manera que la no violencia conservara su propia agresividad, iniciativa, actividad y creatividad para llegar a ser impredecible, mostrando los elementos sorpresa que forman parte de un proceso de lucha.

Satyagraha en Sudáfrica fue un verdadero tratado de estrategia. Teoría y práctica reflexionadas veintidós años después de los acontecimientos. Estaba lo más importante de la aportación gandhiana a las formas de lucha no armadas: sobre la relación medios y fines, sobre la elección táctica y la estrategia general, sobre la valoración de costes y beneficios, sobre el análisis de la propia fuerza y la del adversario, examinando la capacidad de movilización de grandes masas, etc.; pero, lo más importante, el descubrimiento de la no violencia como factor político del equivalente (pero en su cara ética) a la guerra, como dijera Mohandas K. Gandhi:

«Hasta el año 1906, yo apelaba tan sólo a la razón. En aquel momento era un reformador muy diligente. Era un buen analista, porque siempre me atenía rigurosamente a los hechos, lo cual era el resultado necesario de mi escrupuloso respeto por la verdad. Pero descubrí que la razón no ejerció una influencia decisiva cuando en Sudáfrica llegó el momento crítico. Mis compatriotas estaban excitados -hasta un gusano a veces se rebelaba y hablaban de venganza. Entonces tuve que elegir entre aliarme con la violencia o encontrar otro método de afrontar la crisis e impedir que la situación empeorara. Fue entonces cuando se me ocurrió que teníamos que negarnos a obedecer unas leyes degradantes y dejar que las autoridades nos metieran en la cárcel, si lo creían conveniente. Así fue como nació el equivalente moral de la guerra. En aquel momento era leal al imperio británico porque creía implícitamente que el conjunto de sus actividades era bueno para la India y para la humanidad (...). El desengaño llegó en 1919, cuando fue aprobado el proyecto de Ley Rowlatt, y el Gobierno se negó a concedernos lo que pedíamos y no quiso poner remedio a algunas injusticias manifiestas cometidas contra los indios. Así, en 1920 me convertí en un rebelde. Desde entonces estoy cada vez más convencido de que la razón sola no basta cuando se trata de conseguir para el pueblo cosas fundamentales, las cuales sólo pueden alcanzarse con el sufrimiento. El sufrimiento es la ley de los seres humanos; la guerra es la ley de la jungla. Pero el sufrimiento es infinitamente más poderoso que la ley de la jungla para convertir al adversario y abrir sus oídos -que, de lo contrario, estarán cerrados- a la ley de la razón. Quizá nadie haya redactado tantas peticiones ni haya apoyado tantos procesos sin esperanza como yo. No obstante, al final he llegado a la conclusión de que, si se quiere obtener algo realmente importante, no sólo hay que persuadir a la razón, sino también mover el corazón. La apelación a la razón es más importante para la mente, pero la conmoción del corazón se produce mediante el sufrimiento. El dolor suscita la comprensión interior en el ser

humano. Y es el sufrimiento, no la espada, lo que caracteriza a la humanidad.» (*Young India* (5-XI-1931).

3.2. La Marcha de la Sal

Con la Marcha de la Sal, Gandhi descubrió al mundo que no sólo la no violencia era la respuesta para atajar o aminorar la violencia física, sino que podría ser un arma eficaz para liberarse de la violencia estructural. Quizá pueda parecer exagerado pensar como el físico indio D.S. Kothari, el cual señaló que los dos acontecimientos más importantes del siglo XX fueron: la bomba atómica y la Marcha de la Sal, en el juicio de que ambos son símbolos de dos formas muy diferentes de concebir la fuerza y la lucha pero, sobre todo, de construir el mundo.

Esta marcha, con una fuerte carga de dramatismo y simbolismo, consiguió, sobradamente, traspasar las fronteras de la India. Desde todos los rotativos occidentales se entendieron las claves de lo que suponía la existencia de un impuesto sobre la sal, cuya gestión y venta era sólo exclusividad y monopolio del imperio británico. La Marcha de la Sal era, además de una forma de ejercicio inteligente de la desobediencia civil, el punto de partida de una larga campaña, respaldada por el Congreso Nacional Indio, para protestar contra el proyecto de autonomía ofrecido por los británicos y para galvanizar a los indios a favor de la causa de la independencia.

La Marcha se fraguó en un contexto histórico difícil para las relaciones entre británicos e indios. Fracasadas las conversaciones de la primera *Mesa Redonda* (mesa de negociación sobre una posible autonomía para la India) y tomada la decisión por parte del Congreso Nacional Indio de presentar una tabla reivindicativa contra el dominio británico (reducción de impuestos sobre la tierra, no contribución a los presupuestos militares, abolición de las tasas sobre la sal y, entre otras, la liberación de los prisioneros políticos), programa que redactaría el propio Gandhi, restaba encontrar un acto simbólico, suficientemente representativo para la cultura india que conmoviera las bases del dominio británico, impresionara a sus autoridades y llamara la atención de los medios de comunicación internacionales.

El acto simbólico era realizar una marcha, encabezada por Gandhi que, junto a 78 satyagrahis, recorrería unos 380 kilómetros que les llevarían desde su ashram (comunidad rural) de Ahmedabad hasta Dandi en la costa oceánica de Gujarat. Una vez llegados allí, Gandhi recogería sal del océano y la regalaría como un acto final de desobediencia a la ley británica. Las autoridades, desde el primer momento, restaron importancia a la marcha señalando que no tendría ninguna repercusión la extracción de unos gramos de sal. Sin embargo, cuando la larga caminata se inició (12 de marzo) a medida que recorría caminos, pueblos y comunidades se le fueron uniendo miles y miles de personas, Gandhi ofrecía conferencias y sus satyagrahis explicaban a los campesinos la importancia del acto de la desobediencia, de la no-cooperación con el Imperio y de una futura independencia de la India. Cuando la marcha llegó al mar (6 de abril), todos los grandes periódicos europeos, también los británicos, habían comprendido la importancia de ese acto que enjuiciaron por las miles de personas asistentes y por los efectos sociales que una simple caminata tuvo en el resto de la India.

La Marcha tuvo sus efectos catalizadores inmediatos, miles de indios dirigidos por el Partido del Congreso comenzaron a manufacturar, transportar y vender sal ilegalmente. Las autoridades británicas intentaron prevenir estos esfuerzos y castigaron a los transgresores, a veces brutalmente (como en Dharsana donde la policía golpeó cruelmente a personas que

intentaban acceder a las salinas de manera no violenta). Durante dos meses, la represión alcanzó cifras nunca previstas: miles de personas fueron arrestadas (unas 80.000), varios centenares muertas y miles heridas. Toda la dirección del Partido del Congreso fue encarcelada (entre ellos Nehru y el secretario personal de Gandhi, Desai), sin embargo, se atrasó la detención de Gandhi, hasta el 5 de mayo, para evitar una rebelión general.

Algunos de los análisis y pensamientos de Gandhi eran correctos: la sal representaba más que nada, para las economías pobres y para un país con un clima tan caluroso, un producto insoslayable para el transporte y la conservación de los alimentos, mantener en monopolio este producto reportaba grandísimos dividendos al Imperio; si se lograba mediante la desobediencia civil (a la ley de monopolio) iniciar una campaña de no-cooperación económica (con las manufacturas británicas), ello alimentaría un espíritu nacional que aceleraría la independencia.

Pero, además, para Gandhi era muy importante comprender y sobre todo hacer comprender a los indios el valor simbólico de la sal. De una parte la sal, como lo fue el té para las Trece Colonias en su rebelión contra el Imperio en el siglo XVIII, era la cara más visible de la naturaleza de la opresión, la dominación y la soberbia británicas, frente a ellas el indio debía ganarse para sí mismo su dignidad en una lucha no contra los británicos sino contra lo que representaban esos males antes mencionados. Si hacemos caso de interpretaciones psicoanalíticas, las que tanta fortuna dieron al psicólogo Eric H. Erikson, en el marco de la Marcha de la Sal, Gandhi quitando sal a los ingleses: «puede considerarse reclamando para el pueblo indio la virilidad y potencia que en realidad les pertenecía» (p. 80). Además, y por otra parte, la sal tenía un fuerte componente simbólico-religioso en la cultura indiana, ella era considerada como semilla, germen, raíz y génesis de vida, especialmente para las culturas campesinas, así poder acceder libremente a la sal, controlarla, era como conquistar los cimientos de la futura nación india y con ello toda la cultura milenaria del subcontinente.

La Marcha de la Sal fue, posiblemente, el acto simbólico más emblemático del conjunto de campañas de satyagraha gandhiano, adquiriendo un valor importante en la historiografía y la literatura sobre la no violencia. Aquella inspiró futuras marchas, actos simbólicos y concentraciones como lo fueron en la época de Luther King las marchas de Selma a Montgomery o a Washington (Estados Unidos), las manifestaciones estudiantiles en Soweto (Sudáfrica) o Tiananmen (China), o los campamentos de Larzac (Francia) o Greenham Common (Reino Unido), entre otras.

3.3 La marcha sobre Washington, 1963

La Marcha sobre Washington, de 28 de agosto de 1963, fue la mayor demostración pública del movimiento por los derechos civiles de la minoría negra norteamericana, así como el punto culminante del liderazgo político del reverendo Martin Luther King, Jr., dentro de la no violencia en Estados Unidos, lo que le supondría la obtención del Premio Nobel de la Paz de 1964.

La Marcha era la culminación de una campaña por los derechos civiles en Alabama y algunos Estados del Sur sobre la denuncia de la segregación y sobre la inscripción de los negros en las listas electorales. Unas 250.000 personas caminaron hacia el Memorial a Abraham Lincoln, legislador de la emancipación de la esclavitud en Estados Unidos. Allí estuvo el mundo progresista de Hollywood, intelectuales, liberales, asociaciones pro derechos civiles, mujeres, etc.

Ese día Luther King pronunció su discurso más memorable e inspirado, *Tengo un sueño*, a un país dividido por los disturbios provocados por las desigualdades raciales. Se trató de un mensaje de esperanza pero también de una misiva analítica y reivindicativa de la historia racial de los Estados Unidos. En el habitual lenguaje de King cargado de metáforas y símbolos, de referencias históricas, bíblicas y emancipatorias, el teólogo hizo un repaso de lo más oscuro del sistema democrático norteamericano: segregación racial, injusticias sociales, opresión, sistemas de suburbios, violencia policial, etc. King consideraba a los Negros «exiliados en su propio país», rodeados de un «vasto océano de prosperidad material» al que no tenían acceso; se trataba, a su juicio, de una situación «vergonzosa».

Asimismo, en esta especie de ultimátum que fue «Tengo un sueño», reivindicó la igualdad y la democracia social, apostó por la rebelión no violenta y rechazó el gradualismo por considerarlo excesivamente desesperante para las necesidades presentes de su país. Llegó a señalar que los Negros estaban en Washington, en cierto sentido, «para cobrar un cheque» que «sin odio y sin amargura» permitiera un tipo de lucha digna y disciplinada por la libertad y la igualdad, dos de las palabras más mencionadas por King en este discurso.

Finalmente, «Tengo un sueño», fue también un canto a la reconciliación y a la redención. Luther King lo representó con que llegara el día en que los hijos de los viejos esclavos y los hijos de los antiguos amos «podrán sentarse juntos en la mesa de la fraternidad», como clara señal de una sociedad multirracial, para entonar el viejo cántico espiritual negro donde, al menos, ya no habría divisiones de raza, religión o etnia: «Libres al fin, libres al fin; gracias a Dios Todopoderoso, somos libres al fin».

La campaña que dio lugar a la Marcha culminó con sendas leyes firmadas por el Presidente Lyndon B. Johnson, el 2 de julio de 1964 y el 6 de agosto de 1965, sobre Derechos Civiles y Derecho al Voto, respectivamente.

3.4. La marcha de Selma a Montgomery, 1965

La marcha de 54 millas desde Selma (Alabama) al Capitolio del Estado, en Montgomery, se convirtió en el símbolo que aceleró la conquista del derecho al voto para los afroamericanos del Sur (Ley de Derecho al Voto de 6 de agosto de 1965). En realidad se trataron de tres intentos antes de poder ser completada dicha caminata en marzo de ese año.

Martin Luther King, Jr., anunció la planificación de una marcha para el 5 de marzo de 1965, con la finalidad de animar el registro de votantes que la Conferencia de Líderes Cristianos del Sur (SCLC) había lanzado dos meses antes y que vivía una situación lánguida. Después de semanas de demostraciones y presiones no violentas y más de tres mil arrestos, pocos afroamericanos habían sido registrados para votar.

El primer intento fue llevado a cabo por Hosea Williams, uno de los líderes de la SCLC, el domingo 7 de marzo. Más de 500 partidarios de los derechos civiles comenzaron la caminata desde la Capilla Brown de la Iglesia Metodista Episcopaliana Africana a las afueras de Selma, hasta que al poco fueron detenidos, junto al Puente Edmund Pettus, por la presencia de unos cientos de soldados de caballería del Estado y unas pocas docenas de hombres de la Comisaría del Sheriff local (muy conocidos por sus brutalidades policiales), todos ellos pertrechados con material antidisturbios (máscaras de gas, porras, etc.). Sin mediar advertencia la caballería cargó contra los manifestantes que hubieron de retirarse de una manera precipitada y desordenada hacia la Capilla. Los soldados continuaron persiguiendo a los caminantes, pisoteándoles con sus

caballos, lanzando gases lacrimógenos y golpeándoles con sus porras en una batalla campal que se libró con más de cien manifestantes heridos, algunos de los cuales hubieron de ser gravemente hospitalizados. Aquella jornada llegaría a ser conocida como el Domingo Sangriento (*Bloody Sunday*).

El segundo intento se inició el 9 de Marzo. En éste, Martin Luther King, Jr., concentró a más de 1.500 personas, incluyendo a más de 450 líderes religiosos de todo el país. Sin embargo, se enfrentó con un imprevisto: una orden judicial prohibió la marcha. King se enfrentó con el dilema de desafiar completamente la orden judicial o cancelar la marcha. Optó por una vía intermedia: al frente de los manifestantes los llevó hasta el otro lado del Puente Edmund Pettus, donde los soldados estatales estaban esperándoles de nuevo. Pero en lugar de seguir hacia Montgomery y arriesgarse a otro ataque sangriento, él y los manifestantes se detuvieron, se arrodillaron en oración y, una vez terminadas las plegarias, retrocedió. Esa noche algunos racistas atacaron a varios sacerdotes blancos y asesinaron al reverendo James Reeb de Boston. La muerte de Reeb llamó la atención y metió más presión en Washington para promulgar la ley sobre el derecho al voto.

Entretanto, los activistas de Derechos Civiles continuaron buscando permiso y protección federal para realizar la Marcha. El 17 de marzo, un juez de la corte federal concedió el derecho a marchar pacíficamente y el Presidente de Estados Unidos, Lyndon B. Johnson, decidió federalizar a la Guardia Nacional de Alabama para proporcionar protección a los manifestantes. Finalmente, el tercer intento partió de Selma el 21 de marzo con tres mil participantes y finalizó, sin incidentes, el 25 de ese mes con una reunión de veinticinco mil manifestantes frente al edificio del Capitolio estatal. Sólo el asesinato, varias horas después, de una activista blanca procedente de Detroit por un miembro del Ku Klux Klan empañó aquella jornada. Pero ese asesinato sólo confirmó el hartazgo de buena parte del país de que la democracia no resistía más presiones raciales. Cuatro meses después la Ley del Derecho al Voto era una realidad.

3.5. Hartal. Más allá de la huelga general

Método indio (ya usado en época precolonial para desaprobación políticas de príncipes, reyes o mandatarios) que consistía en suspender, temporalmente y en una zona concreta de un territorio o de un sector productivo, la vida económica para manifestar el descontento hacia una política, una situación injusta o un régimen de dominación como, por ejemplo, el del imperio británico. Es un procedimiento usado excepcionalmente que combina huelgas laborales y cierres económicos de todo tipo. Durante el periodo de dominación británica, en el siglo XX, el hartal se usó en varias ocasiones, generalmente como anticipo de amplias y masivas campañas de no-cooperación o desobediencia civil.

El hartal se podría interpretar, a la manera occidental, como una huelga general revolucionaria; sin embargo, existen algunas diferencias con ésta. El hartal implica una completa voluntariedad de los actores para hacerla, ello envuelve no sólo a sectores del mundo del trabajo (por ejemplo: obreros), sino a otros muchos sectores socio-económicos (campesinos, artesanos, empresarios, etc.) o no laborales (amas de casa, estudiantes, ancianos, etc.), ello implica una forma de no-cooperación que, además de sus repercusiones económicas, busca profundizar en el lado simbólico de la protesta: una forma de boicot activo y de fuerte llamada de atención hacia las instituciones que se desaprueban. Asimismo, en el hartal hay una renuncia expresa al uso de cualquier tipo de violencia. Las manifestaciones, sentadas, encierros y cualesquiera otro tipo de

técnicas de protesta se hacen consciente y deliberadamente no violentas. E, igualmente, es importante destacar otra diferencia, al contrario que la huelga general revolucionaria en el mundo occidental, el hartal no pretende –con su uso- la conquista del poder o un cambio revolucionario, sino la conquista de la voluntad del adversario para que sea éste el que se convenza de la necesidad de negociar o cambiar sus actitudes y comportamientos.

El hartal tuvo además otros componentes cuando fue usado por Mohandas Gandhi y sus partidarios, era una jornada no sólo de suspensión de todas las actividades económicas, sino también de ayuno, plegaria y meditación. Para él el hartal no era un mero instrumento más de presión sobre los británicos, sino que estaba inmerso dentro de su concepción global de la no violencia como método de relación humana en una situación de conflicto. El hartal gandhiano se insertaba en su concepción y campañas de satyagraha que, entre otras cosas, pretendía la conversión intelectual del adversario y su transformación moral. El hartal debía servir, tanto para quien lo incitaba como para quien lo soportaba, para hacer reflexionar a ambas partes de la necesidad de colaborar y buscar soluciones no violentas a los conflictos. Gandhi planteó dos grandes paros generales, hartales, como inicio de prolongadas campañas de no-cooperación y no-colaboración no violenta; en 1919, contra las leyes Rowlatt (que extendían las medidas policiales y judiciales especiales en tiempos de paz, tales como: detenciones sin juicio por dos años, censura de prensa, limitación de las libertades políticas, etc.); y, en 1930-31, en la campaña por la independencia de la India que simbólicamente se comenzó con la denominada Marcha de la Sal.

Finalmente, el hartal pretende operar en lo más íntimo (psicológico y espiritual) de las partes en conflicto, no aspirando a buscar ventajas de una parte sobre otra, ni pretendiendo victorias parciales en el desarrollo de aquél, sino que la apuesta es por manifestar cómo es posible humanizar unas relaciones que, por su naturaleza, pueden abocar en fases de destructividad mutua

3.6. Las huelga de hambre

Es la negativa de una persona o de un grupo de personas a alimentarse, realizada de una manera notoria con el objeto de llamar la atención sobre una injusticia que se desea sea subsanada. Se trata, por tanto, de un método ético-político de protesta e intervención, de tipo psicológico y moral, por medio del cual los activistas se abstienen de una parte o de todo tipo de comidas, por razones políticas o para buscar cambios sociales.

No debe, por tanto, confundirse con el simple ayuno, entendido éste como el negarse simplemente a comer por razones religiosas (rituales de purificación o para el fortalecimiento espiritual, tales como: el ramadán, la cuaresma, alguna penitencia, etc.), dietéticas (cura de salud, limpieza corporal, etc.), médico-terapéuticas (tratamiento farmacológico o médico, etc.) o de cualquier otro tipo que no impliquen un llamado a la opinión pública. Es, en consecuencia, un acto privado y personal que no trasciende a otras esferas.

Ahora bien, dentro de lo que podríamos denominar, genéricamente, como huelga de hambre cabría distinguir algunas diferencias. Para confirmar algunas de estas disparidades conviene adoptar la clasificación que realizó Gene Sharp (*The Politics of Nonviolent Action*, 1973), el cual además de tener en cuenta la variable tiempo (duración temporal de tal privación), contempla con especial atención la finalidad que se persigue y los destinatarios a los que va dirigida la abstinencia pública en el comer. Así cabe distinguir entre:

- *Ayuno de presión moral*: es aquel que se hace con la intención de ejercer una cierta influencia moral en los otros para conseguir un objetivo.
- *Huelga de hambre*: es el rechazo a comer con la finalidad de forzar al adversario a tomar ciertas decisiones pero sin intentar conmovérselo o cambiarle, sino ejerciendo cierto grado de coerción y exigencia sobre él.
- *Ayuno satyagrahi-gandhiano*: en el que se busca y se persigue, muy especialmente, la conversión del corazón y del ánimo del adversario.

Influir, forzar y convertir esos son, respectivamente, los verbos claves. Se tratan, asimismo, de tres casos que se pueden calificar de métodos o demostraciones noviolentas o, al menos, con ausencia de violencia directa. Sin embargo, aunque hablamos de ayunos políticos para los tres casos, y aunque son relativamente fáciles de distinguir por lo menos desde un punto de vista teórico o doctrinal, no obstante, las diferencias entre los tres modelos no resultan tan cómodas de discriminar en un análisis histórico de casos, donde se mezclan intenciones, finalidades y objetivos de todo tipo y donde las fronteras de un patrón de abstinencia política en el comer no es simple de determinar. No obstante, a través de algunos ejemplos, veremos tales distinciones.

Por *ayuno de presión moral* se entiende la apelación a una tercera parte o a un oponente en orden a alcanzar un objetivo. A menudo, el activista comprometido en un ayuno está apelando al humanitarismo o altruismo o a algún orden moral, religioso o ideal legal supuestamente compartido por ambas partes. Una de las mayores metas del ayuno moral es llamar la atención sobre un problema específico y singular.

Veamos algunos ejemplos de ayuno de presión moral en relación con la defensa de derechos civiles y políticos: en diversas ocasiones grupos de abolicionistas realizaron ayunos para instar a los mandatarios y a los esclavistas a que se tratara compasiva y humanamente a sus esclavos. En relación con los procesos de descolonización, el ayuntamiento de Virginia votó, el 24 de mayo de 1774, la creación de un día de «Ayuno, Humildad y Oración» para invocar la ayuda divina que impidió, a los ingleses, que les llegaran a negar sus derechos civiles. Otros gobiernos coloniales, británicos y franceses, encajaron ayunos similares en otras partes del mundo. A principios del siglo XX, diversos grupos de sufragistas, realizaron ayunos morales para llamar la atención y tratar de influir en la opinión pública o en los cambios de legislación electoral. Igualmente, también, existen ejemplos que van en la línea de la defensa de derechos sociales y económicos. En el sur de Italia, Danilo Dolci realizó, en 1952, un ayuno individual para llamar la atención sobre la pobreza y, en 1956, organizó un ayuno colectivo con los pescadores para protestar por su desempleo. También en el sur de Europa, en Andalucía, en el pequeño pueblo de Marinaleda (Sevilla), su alcalde Juan Manuel Sánchez Gordillo, desplegó un ayuno moral por más de una semana, en agosto de 1980, al que le secundó todo el pueblo:

«¿Qué es lo que hay detrás de la huelga de hambre? —decía este dirigente—: en primer lugar, tapan el hambre, es decir, que con la huelga queríamos combatir precisamente el hambre física que padece nuestro pueblo, ello a pesar de ser nuestra comarca una zona rica, muy rica; en segundo lugar, con nuestra acción lo que hacemos es volver a poner el dedo en la llaga del problema de fondo que tiene Andalucía, esto es la tierra, la reforma agraria».

En general, se tratan de huelgas de corta o moderada duración que procuran apelar a la sensibilidad ética, tanto social como política, o se recurre a un orden moral compartido por abstimente, adversario y opinión pública. Sin embargo, no se pretende extremar las posiciones o procurar grandes distancias con el oponente, sino contribuir a un mejor diálogo, de hecho, el ayuno político es sólo un medio, nunca se convierte en un fin para destruir o derrotar al contrincante.

De otra parte, sin embargo, en la *huelga de hambre*, el activista intenta ejercer una fuerte presión y exigencia en su antagonista para forzarle a cambiar ciertas políticas o conductas. Ese mandato podrá conducirlo, si es necesario y si así lo estima, hasta su máximo nivel de tensión que es la coerción. La huelga de hambre puede durar una cierta cantidad de tiempo o puede seguirse hasta la muerte que sería la máxima expresión del forcejeo, sin cuartel, entre antagonista y opositor. No busca, sin embargo, el huelguista sacrificar, en balde, su vida que es lo máspreciado que tiene, sino conducir al límite último a su antagonista, aquel en el que éste tiene — bajo su responsabilidad— la vida de la otra persona, su acción u omisión puede dejarle morir o no. Es, por tanto, el tiempo, el que obra en contra de ambas partes, restando a cada paso oportunidades para que el proceso no sea irreversible y de dramáticas consecuencias para el huelguista. Se trata de una tensión escalonada, que una parte ve como un chantaje, y la otra como su única arma de presión. Se establece, en este contexto, una relación de fuerza y constreñimiento que refleja un agudo conflicto entre las partes, en las que se enfrentan principios profundos, motivaciones estratégicas y dinámicas extremas. Y, al igual que el ayuno moral, se busca sensibilizar a la opinión pública, llamar la atención sobre un conflicto y movilizar recursos en favor de una causa.

Veamos algunos ejemplos de huelgas de hambre. Éstas han sido, históricamente, un aspecto prominente de la pugna legal y política de las luchas anticoloniales, por la obtención de derechos civiles y políticos, o por la denuncia de regímenes oprobiosos y abyectos. El movimiento nacionalista irlandés lo usó con bastante frecuencia. La huelga de hambre era considerada como un deber legal y moral de no-cooperación con los dominadores ingleses. Los prisioneros políticos irlandeses llevaron las huelgas de hambre, a veces hasta la muerte, contra los británicos en su resistencia nacionalista en el siglo XX. También, las sufragistas inglesas y americanas usaron la huelga de hambre para forzar desde la prisión la obtención del derecho al voto, a veces sometiéndose a ser alimentadas a la fuerza. Como puede verse, este método se ha usado extensivamente para una variedad de causas a lo largo del mundo.

Una de las huelgas de hambre más contundentes fue la realizada por activistas del IRA (Ejército Republicano Irlandés) en la prisión de Maza-Long Kesh. Bobby Sands, en 1981, al frente de varios prisioneros más de esa organización, y tras 65 días de huelga de hambre, perdía la vida en protesta contra el gobierno británico de Margaret Thatcher. Este largo forcejeo, entre activistas y gobierno estuvo intercalado por grandes dosis de publicidad e interpretaciones políticas, legales y morales sobre la sólida posición de ambas partes. ¿Era lógica la firmeza gubernamental de no aceptar que los activistas del IRA no eran simples delincuentes comunes y, en consecuencia, atender a sus demandas de no vestir ropas especiales, de poderse organizar internamente o de no trabajar en prisión? ¿La coherencia de la lucha nacionalista, aún sin armas y en prisión, había de llevarse hasta sus últimas consecuencias, esto es, hasta la muerte? Ambas posiciones parecían tan congruentes que, en ese nivel de presión y argumentación, ambas encontraron la sanción o el correctivo dentro de tal lógica. De una parte, los activistas perdieron la vida imponiéndose la solidez gubernamental pero, de otra parte, el gobierno perdió la batalla moral frente a la publicidad de las posiciones del republicanismo independentista. Ambas parte

jugaron sus bazas más importantes: la presión y la coerción psicológica y política; y, de alguna manera ambas, por lo extremas de tales actitudes, acabaron perdiendo, si bien unos la vida y otros la credibilidad. ¿Qué es más importante de ambas cosas? La respuesta en ningún caso resulta fácil, porque comprende no sólo posiciones éticas, sino políticas, publicitarias y estratégicas, y cada contendiente no sólo difiere en tales objetivos sino que juega sus propias lógicas. Es difícil asegurarlo pero parece claro que ambos antagonistas no buscaron la conversión del otro sino ejercer, hasta el máximo de sus posibilidades, la coerción sobre su oponente. Sands y los suyos, fueron capaces de superar el terrible dolor causado por la ausencia de comida por la satisfacción y la validez de alimentar otra causa. Thatcher, por su parte, dejó pasar el tiempo y se encerró en el paraguas legal, olvidándose de la dimensión moral de todo conflicto.

También, en España, hubo huelgas de hambre en prisión. A fines de los años 80, varios activistas encarcelados, componentes de los Grapo, llevaron su ayuno político hasta el borde de la muerte (incluso alguno llegó a perder la vida). Los gobiernos de entonces condujeron el caso al Tribunal Constitucional que determinó (varias sentencias de 1990 y 1991), con toda claridad y bajo criterio médico, que todo aquel que corriera peligro de muerte, «se le dé tratamiento aún en contra de su voluntad», y que se adopten «las medidas técnicas necesarias para salvar sus vidas» y ser hospitalizados y tratados, haciendo la salvedad de que tal cosa se haga «sin que en ningún caso pueda suministrarse la alimentación por vía bucal en tanto persista su estado de determinarse libre y conscientemente». Todo ello no soluciona, sin embargo, la tensión íntima en la que se expresan estos conflictos, aunque permite ganar tiempo para hacer posible el acuerdo y reversible el proceso.

Finalmente, el *ayuno satyagrahi* es de origen gandhiano. Gandhi consideró la huelga de hambre como coercitiva y, por contraste, exigió que el ayuno se dirigiera al esfuerzo por «convertir» al oponente, es decir, por transformarle y ganarle para la causa, la cual había de ser de interés y mejora general para la sociedad y nunca contemplada como una conquista egoísta o particularista. Por ello, el líder de la no violencia india consideraba que el ayuno era la forma más elevada de ejercer *satyagraha*, es decir, como el arte de humanizar el conflicto, buscar la verdad en el mismo, conducirse bajo un empeño constructivo, etc. Y, exigió que un activista se preparara espiritualmente antes de emprender un ayuno y que compartiera alguna clase de mutua atadura personal y moral con el objeto del ayuno.

Gandhi realizó cerca de 20 ayunos. Cada uno de ellos fue motivado por cuestiones muy diversas: apoyar a trabajadores del textil, denunciar ciertas leyes policiales coloniales, defender la posición de los *intocables*, parar las violentas luchas religiosas, etc., pero hubo siempre un elemento común y un objetivo claro: buscar la reconciliación. Para él, el ayuno *satyagrahi* no era un instrumento más para obtener réditos políticos o victorias parciales, sino un cauce espiritual y político a la par, para convencer de que el resultado de esa lucha era una sociedad más justa y democrática, de ahí la importancia que daba a la *conversión*.

Igualmente cabe señalar que, en el contexto de dominación británica sobre la India, el ayuno gandhiano tenía una fuerte significación social y simbólica: era bien sabido que muchos indios morían de hambre por no tener acceso a cubrir sus necesidades básicas alimentarias; así, Gandhi, realizando esta abstinencia voluntaria llamaba la atención no sólo sobre este hecho sino sobre su capacidad de ejercer su voluntad libre, denunciando la abundancia mal repartida y compartiendo los padecimientos de los más necesitados. Gandhi ayunaba porque podía y quería hacerlo, sin embargo, otros estaban obligados por la miseria a hacerlo sin remedio. Ahondaba, con ello, en lo más profundo de lo simbólico y cultural de la injusticia.

Algunos de los seguidores de Gandhi, en décadas posteriores, siguieron similar camino.

En Estados Unidos, uno de los ayunos más famosos fue el de César Chavez. El cual, en 1968, realizó una huelga de 25 días de penitencia para apelar a la unidad de los braceros inmigrantes. Para algunos analistas aquel acto fue interpretado como coercitivo hacia sus propios partidarios, los cuales obviamente temieron por la vida de su dirigente. Chavez, no obstante, fue claro: buscaba la unidad, la paz y la reconciliación en sentido gandhiano.

Asimismo, el actor de comedias Dick Gregory ayunó en protesta contra la intervención norteamericana en Vietnam en 1966. Y, Mitch Snyder de la *Community for Creative Non-Violence* usó el ayuno, en 1985, para llamar la atención sobre la situación de los *sin techo*. Pero, como puede verse, este tipo de ejemplos podrían, a menudo, confundirse con el ayuno moral o con la huelga de hambre, dado que la distinción entre simple presión o coerción está, también, en quién interpreta la acción y no sólo de cuál es la intención de quien la realiza.

3.7. El movimiento chipko o abrazo a los árboles

Por este nombre se conoce a un movimiento ecológico formado, fundamentalmente, por campesinos y pequeños artesanos empobrecidos, de la India, en donde la participación social de las mujeres es especialmente notable, cuya filosofía se basa en la concepción del sarvodaya gandhiano y de las técnicas del uso de la resistencia no violenta. El movimiento, que aún hoy es activo, ha ido ampliando su campo de acción de la defensa de los bosques, los ríos y los espacios naturales a la crítica a los productos y las semillas transgénicas.

Chipko nació en 1972, liderado por dos discípulas directas de Gandhi -Mira y Sarala Bhen,- y algunas otras líderes locales como Sunderlal Bahuguna, en algunos distritos de la denominada colina de Uttark-Hand en el estado de Uttar Pradesh (India). El movimiento fue la contestación crítica a un creciente proceso de explotación de los recursos forestales en el área, en la cual -durante los años 60- se llevaron a cabo roturación de nuevas tierras para la agricultura extensiva y para el pastoreo que fueron mermando las peculiares formas de explotación y gestión comunal de la tierra.

Chipko fue una de las muchas formas organizativas en las que se articuló la conciencia ecológica desde el Sur, es decir, desde los denominados países pobres; y, todo ello, en paralelo a las iniciativas adoptadas en otros lugares del mundo (también del Norte) como: Amigos de la Tierra (1969), Greenpeace (1971) o la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente, celebrada en Estocolmo (1972).

La palabra Chipko procede de la lengua Hindi y su significado es “abrazar”. Porque eso es, justamente, lo que hacían sus partidarios para evitar la tala de árboles: abrazarlos. Cada activista, las mujeres eran mayoría, adoptaban un árbol, se ataban a él y resistían hasta el límite de sus fuerzas para evitar la tala (como en las campañas del valle Doon durante 1986 a 1988).

A nivel local, las acciones y los programas rurales de Chipko han producido significativas mejoras ecológicas y económicas en algunos pueblos (desarrollo rural sostenible; reforestación con semillas autóctonas...). Pero no sólo eso. En una dimensión social, las mujeres han adquirido un grado de participación y de gestión en la toma de decisiones y en la puesta en marcha de los programas hasta entonces impensables. Ello ha mejorado no sólo su posición social sino que han aliviado sus condiciones de trabajo. Asimismo, los fines del movimiento (la defensa de la comunidad), como sus dinámicas internas (formas de resistencia y socialización no violentas), han generado cambios sociales visibles: Chipko ha permitido reunir a castas diferentes, grupos de edad y grupos étnicos anteriormente separados o excluyentes.

No sólo eso, aunque Chipko no ha podido frenar en seco la tala de árboles y la degradación medioambiental (erosión, inundaciones, pérdida de los productos no comerciales del bosque, etc.), ésta y aquélla se siguen produciendo a una escala sensiblemente menor. Con todo, lo más interesante ha sido que el movimiento ha levantado una generalizada conciencia medioambiental por la conservación de los Himalayas en Uttar Pradesh; y, como tal, ha acabado inspirado a otros movimientos ecológicos a lo largo de la India e, incluso, fuera de ella (en Canadá y Estados Unidos algunos grupos ecologistas han seguido las mismas técnicas de Chipko para salvar, de la tala, a secuoyas centenarias).

Estas expresiones culturales de resistencia están motivadas por preocupaciones no sólo económicas, sino ecológico-religiosas. Por ejemplo, para significar su relación íntima con los árboles, las mujeres atan rakhis (hilos sagrados) amarillos alrededor de los árboles para proporcionarles protección simbólica; asimismo, en esta ceremonia ofrecen lecturas del Bhagavad Gita (el texto sagrado del hinduismo) para extender esa protección. Las historias religiosas han servido para aumentar la conciencia medioambiental, relacionando a ciertas deidades hindúes, como Krishna, por su conocimiento sobre la bondad, utilidad y santidad de los árboles. Asimismo, las formas de expresión de la resistencia a la tala se han extendido a cánticos espirituales, rezos y otros rituales. Un ejemplo muy notable en este sentido han sido las marchas simbólicas llamadas “padyatras (que evocan la imagen de las peregrinaciones a los santuarios religiosos del hinduismo) por las villas y pueblos cercanos a los Himalayas para aumentar con ello el proceso de concienciación para su conservación. Así, asociando los bosques a los textos sagrados hindúes, el movimiento ha mantenido una fuerte unidad social y un importante respaldo moral más allá de sus propios militantes.

Finalmente, el movimiento continúa actualmente con programas de reforestación y eco-desarrollo, facilitando créditos y articulando políticamente las comunidades campesinas. Asimismo, sus estrategias siguen siendo, frente a las compañías privadas y las políticas de explotación maderera, de resistencia, desobediencia civil y acción directa no violenta (retrasar las talas, boicotear las subastas de explotación maderera, huelgas de hambre, etc.).

3.8. Greenham Common o la fuerza del pacifismo feminista

El 27 de agosto de 1981 partió de Cardiff (Gales) una marcha de mujeres que se había propuesto recorrer unas 125 millas hasta llegar a la base militar aérea británico-estadounidense de Greenham Common, para protestar contra la decisión de la OTAN de instalar allí los misiles de crucero americanos, los Cruise (un proyectil con las características de una pequeña aeronave no tripulada que era controlada por un radar incorporado al misil y cuya capacidad de moverse pegado al suelo dificulta su detección) que modernizarían, en diciembre de 1983, las anteriores flotas de misiles nucleares.

La marcha fue llamada *Women for Life on Earth* para indicar que no era sólo una protesta en negativo contra la doctrina de la Disuasión nuclear y la división de Europa en esferas de influencia de ambas superpotencias, sino que se contenía en ella una programa positivo y liberador, organizado para propiciar un debate nacional sobre la cuestión de la seguridad. Había, al menos, tres cuestiones de interés en sus propuestas: primero, su oposición a las armas nucleares; segundo, que estas estuvieran al servicio y en manos de una potencia ajena a su país; y, tercero, que dichas armas se instalaran en tradicionales terrenos de *comunales* en los que ellas pensaban que deberían construirse servicios e instalaciones con fines sociales, no cambiando el

uso de dichos fondos.

Tras 10 días de marcha el grupo llegó a Greenham Common. Los periódicos y la televisión hasta ese momento no les habían prestado ninguna atención. Al llegar las mujeres solicitaron entrevistarse con un representante del gobierno. Sin embargo, la entrevista fue denegada y, en protesta, las mujeres adoptaron una táctica ya empleada por el feminismo durante su etapa del sufragismo: encadenarse, en este caso a las verjas de la base aérea. Junto a esta medida, adoptaron la decisión de acampar permanentemente a sus puertas para forzar no sólo la atención de la opinión pública sino la propia derogación de la decisión de estacionar los misiles crucero. Su causa fue bien acogida en la población local que las abasteció de comida, tiendas de campaña y otras infraestructuras. Era el primer campamento de mujeres por la paz; fue desde entonces el Campo de la Paz de las Mujeres de Greenham Common, pero no fue el único, en otras bases de la Fuerza Aérea norteamericana en Gran Bretaña, otras mujeres y otros grupos del Comité pro-Desarme Nuclear (el CND) colaboraron, intensamente, con todo tipo de formas de protesta no violenta para impedir el despliegue militar.

Aunque la acción del Campamento fue improvisada, tanto la organización de Greenham, como otras asociaciones de espectro similar que ya llevaban trabajando desde los años setenta tales como: el Grupo de Estudio sobre No Violencia y Feminismo Internacional o Mujeres Opositoras a la Amenaza Nuclear; o, desde principios de los ochenta otras como: el Movimiento por la Paz de las Mujeres de Manchester, las Madres de Oxford por el Desarme Nuclear, los Niños contra la Bomba o las Familias contra la Bomba, entre otras docenas similares, brotaron al calor del CND, aunque ya existía una tradición muy profunda por el desarme y la paz en el movimiento de mujeres. Pues bien, desde esas fechas de septiembre de 1981 hasta veinte años después, el 28 de agosto de 2001 que, oficialmente, se levantó y disolvió el Campo de la Paz, en ningún momento -salvo duras intervenciones policiales-, en ningún otro momento como digo se levantó el Campo, a pesar de las inclemencias del tiempo y de las difíciles situaciones de todo tipo.

Una de las cuestiones que mayor interés suscitó Greenham Common fue el firme propósito de las mujeres de hacerse oír por los medios de comunicación, sus estrategias emprendidas, su trabajo lento pero constante, su tenacidad, acabaron conjugando simpatías entre la población más allá de aquel Campamento, especialmente en otros países extranjeros cuyos movimientos por la paz adoptaron similares estrategias. En general se podría decir que sus estilos de lucha no violenta acabaron granjeándoles bastantes comprensiones, si bien tardaron más de un año en poderse hacer notar entre la maraña de noticias de los informativos y las columnas de prensa. Las encuestas realizadas en 1983 sobre la opinión pública y la cuestión del despliegue nuclear situaban de manera excelente el trabajo de las mujeres en Greenham: el 94 por ciento de la población británica conocía la existencia del Campamento, mientras que tres años antes el 41 por ciento ignoraba que hubiese misiles nucleares en su país. En gran medida el propósito primero se había conseguido. Pero el problema mayor fue siempre el mismo: cómo encontrar una manera de obtener de la población no sólo la suficiente simpatía, sino especialmente cómo hacer un discurso creíble junto a unas acciones aceptables; esto es, cómo superar el divorcio entre el contenido del mensaje y admitir el medio por el que se transmitía tal mensaje. Porque, a la larga, las dificultades para las acampadoras estuvieron no sólo en mantener vivo su mensaje y activo su Campamento, sino también en evitar que la conservadora sociedad británica acabara encorsetándolas en un cliché de convencionalismo social: la idea de que aquellas mujeres deberían de estar en sus casas cuidando de sus familias y de su hogar acabó siendo el tema central de analistas sociales, teólogos anglicanos y publicistas de toda índole, dejando marginado

el tema fundamental de la protesta.

Este fue, también, parte de la profundidad del mensaje que portaban las mujeres de Greenham Common, no sólo se trataba de una protesta contra las guerras convencionales (singularmente importantes fueron las posiciones defendidas contra las acciones en la Guerra de las Malvinas que enfrentó al Reino Unido y Argentina); y, especialmente contra el peligro de un holocausto nuclear, contra la carrera de armamentos; sino, también, por la construcción de un mundo basado en la justicia, en la que la discriminación de las mujeres fuese desterrado del horizonte político-social, dado que sin este programa último no sería posible cambiar de raíz la sociedad. Como dijera una de sus líderes, la pacifista Maggie Lowry, sobre el porqué estaba en el Campamento: «No me encuentro aquí solamente porque no quiero que mis criaturas vivan bajo la amenaza de un holocausto nuclear, ni en busca de una oportunidad de vivir al margen del flagrante sexismo que me agredía en las calles de una bulliciosa ciudad. Estoy aquí porque me encoge el corazón pensar en la enorme locura de los hombres que se han dedicado a planificar la guerra en todos los tiempos...estamos aquí porque tenemos miedo, miedo del insensato propósito de destrucción que representan estas bases. Con nuestra presencia pretendemos recordar a las personas corrientes que es necesario protestar, hacernos fuertes a través de la cooperación y lograr poner fin a la amenaza de la guerra nuclear» (Dorothy Thompson, *Antes muertas. Mujeres contra el peligro nuclear*, Barcelona, 1983: 90-91).

En la experiencia del Campo de la Paz acabaron fundiéndose dos símbolos: el barro y la red. El primero, tenía su origen en ser esa una zona muy lluviosa que dificultada grandemente cualquier tipo de actividad pero que acabó convirtiéndose en símbolo de la necesidad de erigir una nueva política y de reconstrucción del ser humano (Eva antes que Adán y el barro bíblico). Y, la red, sin hilos visibles pero que estrechaba la unión entre las mujeres, tanto por lo simbólico de su paciencia y tenacidad, como por el programa reivindicativo que atravesaba fronteras y buscaba complicidades entre todo el género femenino.

Los dos momentos más importantes del Campamento se produjeron el 12 de diciembre de 1982 cuando más de 30.000 mujeres procedentes del resto de Gran Bretaña y de varios países europeos circundaron todo el perímetro de la base aérea cerrando una cadena humana impenetrable. Y el 1 de enero de 1983 cuando, un grupo numeroso de mujeres penetraron en la base y festejaron el Año Nuevo alrededor de un silo de misiles dentro de la base militar. Eran, a juicio de muchos periódicos de la época, acciones de mujeres «ingenuas», «sinceras», «emotivas», tratando con ello de describir al sexo débil y a las características supuestamente atribuidas a las mujeres frente a los hombres. Sin embargo, más allá de esos juicios en Greenham Common se subrayan dos aspectos incuestionables: de una parte, la creatividad y la imaginación que caracterizaron las manifestaciones y las concentraciones frente y junto a la base; y, de otra, la permanente eficacia y energía de los servicios de apoyo y sostén al Campamento.

Asimismo, el Campo de la Paz de Greenham Common llegó a reunir lo más importante para mantener un hábitat estable y duradero, organizado por mujeres de manera profundamente democrática: desde toda una serie de servicios higiénicos, alimentarios, educativos, actividades culturales y formativas, etc., que mantenían viva la práctica del pacifismo y la vida en comunidad; hasta encuentros y debates en los que se invitaban a líderes pacifistas, religiosos, feministas, de defensa de los derechos humanos, etc., para participar en tales experiencias. Todo ello permitió extender este experimento a otros lugares y países, convirtiéndose el movimiento de los campamentos por la paz en una de las más habituales formas de protesta no violenta.

3.9. Larzac: el campesinado transgresor e insumiso

Campaña de resistencia civil de naturaleza no violenta realizada, de 1971 a 1981, por campesinos y labradores del Sur de Francia contra los planes gubernamentales de ampliar una base militar mediante la expropiación de las tierras de aquéllos.

Las movilizaciones de Larzac se inspiraron en las formas de lucha gandhianas y estuvieron lideradas por Lanza del Vasto, el discípulo más caracterizado de Gandhi en Europa y creador de la *Comunidad del Arca*. Larzac tuvo una notable importancia puesto que se trató del primer movimiento de larga duración y persistencia de tipo antimilitar (en el que luego se inspiraría Greenham Common), en el que se experimentaron formas de solidaridad anti-colonial y se construyeron muchos tipos de lazos comunitarios.

Cuando en octubre de 1970 el ministro de defensa francés reveló la decisión de ampliar la base militar de Larzac, mediante sistemáticas expropiaciones de los productores del lugar, se prendió la alarma que se acabaría convirtiendo en una larga y dura campaña de actos y movilizaciones por toda una década. Lo que más destaca de Larzac fue la capacidad movilizadora y demostrativa de los pequeños productores franceses y su habilidad para generar redes de solidaridad en torno a su objetivo: salvar Larzac.

Un repaso histórico de esa década revela la inventiva y ductilidad del movimiento Larzac para adaptarse a las presiones gubernamentales y judiciales tomando, en muchos casos, la iniciativa contra tales tensiones y forcejeos. Las demostraciones de protesta fueron muy variopintas. Hubo todo tipo de muestras de presión, persuasión y concienciación, acciones de tipo simbólico como varias semanas de ayuno y meditación; la devolución de la cartilla de reclutamiento al servicio militar por parte de los agricultores en la *reserva* junto a una carta de rechazo a aquél, cosa que fue secundada en muchas partes de Francia; se descargó estiércol frente a varios ayuntamientos para presionar a los alcaldes del partido del gobierno *gaullista*; se crearon comités de solidaridad a lo largo del país; se difundió el «Manifiesto de los 103» en favor del pacifismo y contra el uso militar de suelo agrícola; se desplegaron rebaños de ovejas por París, junto a la Torre Eiffel, con textos alusivos, carteles y pintadas con la campaña: *Salvad Larzac*; o se ocuparon edificios públicos con el uso de estos u otros animales como en el ayuntamiento de La Cavalerie (1976); etc.

Asimismo, se pusieron en marcha iniciativas menos puntuales y más sistemáticas como la recogida de la cosecha de 1974, cuyo grano fue destinado al Alto Volta (África); en esa misma línea se realizaron conciertos, congresos, sentadas multitudinarias, fiestas, etc., de tipo solidario con otros lugares del Tercer Mundo con problemas de hambre, subdesarrollo o marginación. También hubo campañas más duras de ocupación de fincas, cortes de carreteras y otras demostraciones de fuerza como el asalto a varias oficinas locales del gobierno para destrozar sus archivos, o la ocupación de varios ayuntamientos y el ejercicio del poder municipal por varias semanas; sentadas, organización de barricadas; boicot a las campañas electorales o a los candidatos *gaullistas*, etc.

También es de destacar, a mediados de los 70, la ocupación de granjas vacías y su rehabilitación para crear espacios comunitarios donde convivieron objetores de conciencia, activistas políticos, agricultores, estudiantes, etc. En tales granjas se montaron centros de estudio y entrenamiento en técnicas de lucha no violenta como el caso de «Le Cun».

En la primavera de 1979, cuando el tribunal de justiprecio determinó las indemnizaciones a pagar por las expropiaciones la intensidad del movimiento Larzac se agudizó afectando a la campaña presidencial de 1981. Finalmente, el movimiento de Larzac terminó con la retirada del

proyecto gubernamental de convertir sus campos en una base militar. El consejo de ministros del nuevo presidente electo, Francois Mitterrand, en junio de 1981, firmó el decreto por el que Larzac sería «salvado».

Larzac fue un proceso de gran interés porque supo conjuntar y articular una gran cantidad de actos y demostraciones de protesta no violenta, generó redes sociales nuevas y tuvo un éxito bastante aparente en la historia reciente de la No Violencia, que influiría en Greenham Common (Inglaterra), Comiso (Italia), Cabañeros (España), etc.

3.10. Filipinas: el «Poder del Pueblo»

Esta expresión tiene su origen en un eslogan, de 1986, usado por la señora Corazón Aquino en su lucha por derribar la dictadura del general Ferdinand Marcos en Filipinas. Procede de las siglas LABAN, *Lakas ng Bayan*, que significan “el poder del pueblo”.

Sin embargo, la expresión se hace famosa porque actualiza el término resistencia civil de masas en el vocabulario del discurso político de fines del siglo XX. Ningún analista sospechó que una insurrección contra una dictadura cívico-militar desempeñaría un papel tan crucial en la comprensión de acontecimientos posteriores como las revoluciones de Europa Oriental en 1989, los levantamientos en la China post-Mao (Plaza de Tiananmen), la oposición civil al golpe pro-comunista en Rusia (1991), o el final del APARTHEID en Sudáfrica. O, sirviera para realizar, también, análisis complementarios para comprender la retirada de las dictaduras y los regímenes militares de derechas -en Chile, por ejemplo, y en gran parte de América Latina-, así como en Tailandia y en Corea del Sur.

Por «poder del pueblo», por tanto, se debe de entender la manifestación de la fuerza de la acción no violenta practicada colectiva y masivamente por una ciudadanía, o al menos por una parte significativa de ella, como una experiencia de resistencia contra un poder dictatorial, tiránico o totalitario.

Si bien los levantamientos civiles de masas ya se había dado en los dos últimos siglos contra gobiernos coloniales, dictaduras, golpes de estado, ocupaciones extranjeras u otras formas de opresión político-social, sin embargo, los acontecimientos de Manila «captaron la imaginación del público de un modo muy especial, debido tal vez a la dramática confrontación que hubo entre el ejército, por un lado, que apoyaba la férula dictatorial, y unos elementos civiles por el otro, empeñados en lograr un cambio político democrático» (Randle, 1998: 13). A ello cabe añadir el poderoso efecto de los medios de comunicación de masas, especialmente la televisión, que fueron testigos directos y permanentes de todos los acontecimientos dando la sensación de vivir la insurrección *en directo*, con el efecto -inversamente proporcional- para unos y otros, de que cámaras de televisión, emisoras de radio y prensa diaria perjudicaba cualquier estrategia violenta usada por la dictadura, mientras las concentraciones, sentadas, reuniones, etc., de los manifestantes adquirían mayor protagonismo, atraían más simpatías y doblegaban la voluntad de muchos dubitativos, entre ellos muchos soldados de reemplazo que acabaron desobedeciendo las órdenes de sus jefes de disparar contra la población civil desarmada.

Con concisión. En las Filipinas, el régimen del general Ferdinand Marcos (en la presidencia desde 1965 y con poderes especiales desde 1973) se había mantenido, en gran medida, por el respaldo de los Estados Unidos de América y por el apoyo de sectores de las clases medias. Sin embargo, a principios de los ochenta fue perdiendo soportes debido a sus decisiones de nepotismo, corrupción e ineficacia. Su credibilidad y su situación moral sufrieron

un nuevo golpe en 1983 cuando la cabeza visible del conglomerado de fuerzas de la oposición, el carismático Benigno Aquino, decidió desafiar al régimen regresando de su exilio. La dictadura destapó su cara más cruenta cuando: las propias cadenas de televisión que acompañaban en el avión a Aquino, filmaron -al llegar éste al aeropuerto de Manila-, cómo varios soldados y policías estatales lo detenían y lo conducían fuera del avión y, en ese mismo acto, lo abatían a balazos ante los ojos de todo el mundo. Y, aunque, el dictador buscó todo tipo de estratagemas, entre las que estuvo el adelanto de las elecciones presidenciales (a febrero de 1986), esta decisión sirvió como una gran caja de resonancia para que la ciudadanía, las fuerzas políticas de la oposición, la iglesia católica, y algunos sectores del ejército y la policía se unieran apoyando la candidatura de la viuda del político asesinado, Corazón Aquino.

El levantamiento popular filipino transcurrió durante varios días de febrero de 1986 y precipitó todos los acontecimientos pero, no era sino el punto culminante de todo un proceso de desprestigio de la dictadura y de influencia de las tesis de la oposición. La gente perdió el miedo y comenzó a no colaborar y a desobedecer tanto el toque de queda impuesto, como las otras normas de la ley marcial: los soldados apostados en la calle eran abordados cariñosamente y el pueblo confraternizaba con ellos; los oficiales se relajaron abandonando sus puestos de mando; las emisoras de radio y televisión hicieron causa común con la oposición, legitimando el triunfo electoral de Corazón Aquino y destapando las viejas corruptelas de la dictadura; algunos generales retiraron, en público, su apoyo a Marcos; la Conferencia Episcopal católica nacional difundió varios comunicados -leídos en sus liturgias desmarcándose del fraude electoral y apoyando las vías democráticas; y, las otras iglesias minoritarias hicieron también lo propio.

Lo que demostraba la situación de Filipinas como “poder del pueblo” era que, la autoridad de un gobierno quedaba muy seriamente lesionada, incluso podía llegar a quebrarse, si éste recurría a la violencia pura y dura en su intento desesperado de retener el poder, llegando a perder cualquier tipo de mando sobre los instrumentos de la violencia estatal (ejército, fuerzas de policía, etc.). Y, cuando esto ocurría, como sucedió en Filipinas, el poder del pueblo podía acabar prevaleciendo sobre la violencia del estado.

Igualmente, el caso de Filipinas ha constituido un ejemplo histórico de insurrección contra una dictadura donde está ausente el uso de las armas. Todavía más, tanto las acciones previas desde el exilio de Benigno Aquino como, posteriormente el liderazgo ejercido por su viuda, Corazón Aquino, destacaron por obtener un salto cualitativo en la naturaleza y tipología de la rebelión: supieron atraer hacia las técnicas de resistencia y lucha no-violentas a un gran número de ciudadanos (muchos de ellos sectores populares), los cuales evidenciaron una gran capacidad de disciplina y de aprendizaje acelerado para practicarlas, dando como resultado el derribo de una dictadura. Y, sobre todo, y más importante para la historiografía de la no-violencia: la transformación acelerada pero no menos profunda de unas masas que, durante la dictadura, estaban habituadas a comportamientos de tipo pasivo, obediente y desmovilizador, por una actitud activa, comprometida y exigente. Ahora bien, ¿ese proceso de derribo de la dictadura y de andadura hacia la democratización del país se hizo a través, sólo, de las consignas y acciones no-violentas?. Los últimos trabajos, en este sentido, parecen demostrar lo contrario, esto es, que el uso de formas de lucha sin armas no fue una improvisación, sino fruto del dinamismo de ciertos grupos sociales y de asociaciones vecinales, junto a sectores de la iglesia católica cercanos a la teología de la liberación, los cuales ya trabajaban y conocían estas técnicas y que, incluso parece que no eran tan ajenas a ciertas tradiciones de resolver o intervenir en los conflictos por parte de la cultura filipina (espacio geográfico mezcla de culturas y etnias muy diversas). Asimismo, por tanto, paralelo a la multiplicidad de factores en presencia y a las

decisiones adoptadas por la familia Aquino para apostar por la no-violencia como método de lucha, no hay que desdeñar el trabajo que, al menos intensamente, desde 1984, estaba realizando el movimiento de acción no-violenta en Filipinas.

Filipinas actualizó el debate, en las ciencias políticas, sobre el por qué obedece o desobedece la gente; cuándo y por cuánto tiempo consentimos; dónde está el límite de la cooperación y del consenso; en qué consisten las obligaciones políticas; o cuándo se traspasan las fronteras de la conciencia moral frente a las injusticias y las abyecciones.

Igualmente, la noción “poder del pueblo” -más allá de lo ocurrido en Filipinas-, reavivaba la necesidad de ampliar los conceptos y definiciones del poder, evitando reducirlos al mero ejercicio o control del gobierno o a los mecanismos o instrumentos del estado. Por esta misma extensión, la teoría política de la no-violencia conseguía un mayor crédito al haber vaticinado la importancia transcultural que tendrían la pedagogía, la cultura y las experiencias pacifistas, no-violentas y democrático-participativas en el siglo XX, como instrumentos que animarían al cambio social, entre las ciudadanías. Dicho de otro modo, los cambios sociales y políticos se podían abordar y alcanzar -además de porque hubieran estructuras de oportunidad y la posibilidad de la movilidad de recursos- porque había suficientes experiencias en métodos y técnicas de la lucha sin armas, como para poner en cuarentena la hegemónica noción de la imposibilidad de hacer la revolución o el cambio social sin violencia.

Por fin, también, estas nuevas condiciones y procesos de cambio sin la necesidad de recurrir a la lucha armada permitían situar las teorías sobre el *poder social* en un terreno más favorable para los postulados de la no-violencia. Aún estando el poder social profundamente arraigado en las relaciones sociales (como por ejemplo el lugar que ocupa cada cual en el espectro social) y en los patrones de comportamiento que están institucionalizados (convenciones y códigos políticos y sociales) en cada tiempo y que penetran por toda la sociedad generando situaciones de marginación o de dependencia, pues bien, aún así, lo que permitía interpretarse, desde la no-violencia, sobre el poder social, es la capacidad de ésta para dinamizar las situaciones de conflictividad señalando que toda liberación es, ante todo, un proceso lento y no súbito, que requiere acciones voluntarias conjuntadas y que es posible realizarlo de manera alternativa a la lucha armada alcanzado la misma o mejor cuenta de resultados.

El “poder del pueblo” (trascendiendo el caso de Filipinas como fenómeno local e interpretándolo como un proceso transcultural), quería afirmar varias cuestiones: una muy evidente, a saber, que una de sus fuentes o pilares radicaba en su capacidad colectiva para otorgar o retirar el consentimiento a una autoridad. Pero, a ésta se añadía, otra más controvertida para ser admitida en las ciencias sociales que, la obtención de la liberación política mediante métodos no armados, coadyuvaba a acentuar otros procesos de liberación socio-económica e, incluso a remover los cimientos del poder social, en la medida en que no-violencia se convertía en algo más que un mero instrumento o método de lucha, para afianzarse como un programa de construcción social.

3.11. *War Resister's International (WRI)*

Se trata de una red mundial de organizaciones independientes, grupos e individuos, fundada en 1921, que tiene como principio su oposición a las guerras, cuyo nombre oficial es el de Internacional de Resistentes a la Guerra (IRG, en castellano) y adopta como logo unas manos que rompen un fusil.

Todos aquellos que pertenecen a WRI-IRG suscriben una declaración de principios en la que manifiestan, solemnemente, que para ellos: «la guerra es un crimen contra la humanidad». Por lo que se comprometen a «no apoyar ningún tipo de guerra, y a luchar por la eliminación de todas sus causas». La organización cuenta, en la actualidad, con 90 grupos afiliados en más de 40 países y su oficina principal está en Londres. Para el caso español, las organizaciones afiliadas son: el Movimiento de Objeción de Conciencia (MOC) y la Asamblea Antimilitarista de Cataluña.

Una de las labores históricas más importantes de la Internacional ha venido siendo la difusión y profundización de las diferentes formas de objeción de conciencia: mediante el rechazo al servicio militar obligatorio, denunciando diversas formas de conscripción, por el impago de impuestos que contribuyan al sostenimiento de los ejércitos y los modelos de defensa, no colaborando con los complejos industriales-militares de manera directa o indirecta, con formas de objeción sobrevenida (como la quema de cartillas militares de *reservistas*, devolviendo honores y condecoraciones, etc., como se hizo contra la Guerra de Vietnam).

WRI-IRG mantiene un apoyo constante, de tipo político, solidario y jurídico, a los objetores de conciencia de cualquier país. Cada año genera sus listas de objetores encarcelados o enjuiciados por los Estados. Tales listas se publican, simbólicamente, el 1º de diciembre, día en el que se celebra la jornada de los «Prisioneros por la Paz». La Internacional de Resistentes emite, para ello, un «Certificado de Honor» a todos los encausados o encarcelados por padecer la persecución al haber cometido acciones noviolentas contra cualesquiera preparativos de guerra.

La WRI-IRG, no es, sin embargo, una organización de gente joven en edad de realizar el servicio militar, sino una entidad mucho más plural. Alberga activistas de varias generaciones de objetores de conciencia, con lo que se comparten experiencias (un ejemplo de ello es el ambicioso programa «Conscription and Conscientious Objection Documentation», Concodoc). Incluye una sección o grupo de trabajo formado por Mujeres con experiencia en su oposición a la guerra o su resistencia a los ejércitos (una de esas organizaciones afiliadas es «Mujeres de Negro»). Ha venido afianzando sus trabajos sobre formación y educación en la noviolencia y el fortalecimiento social o *empoderamiento* (debates, conferencias, foros). Y ha diversificado sus enfoques y trabajos en favor de crear redes informativas y lanzar campañas y acciones comunes en favor de los refugiados étnicos, contra los crímenes de guerra, el antimilitarismo en países del Tercer Mundo, etc.

La metodología de la Internacional está fundamentada en el uso de la noviolencia, en todas sus posibilidades: como forma de vida y como lucha contra la opresión. La Internacional combina todas las formas de resistencia activa: desobediencia civil, insumisión, etc., junto a amplias formas de diálogo, reconstrucción, reconciliación y trabajo constructivo alternativo. Todo ello es posible porque en sus organizaciones hay muy diversas corrientes de pensamiento y estilos: anarquistas, quáqueros, antimilitaristas, gandhianos, anticolonialistas, etc.

Durante el período de Entreguerras y en la II Guerra Mundial, los resistentes ayudaron a los grupos que se opusieron a las dictaduras fascistas. Especialmente en Alemania, Dinamarca y Noruega, las células de resistentes tuvieron un papel importante en su lucha contra la legislación nazi, en la ayuda a la población judía o frustrando —con acciones noviolentas— la ocupación alemana.

Durante la Guerra Fría, la Internacional apoyó a individuos y grupos que querían ver reconocido su derecho a la objeción de conciencia en el bloque soviético. Denunciaron la ocupación rusa de Checoslovaquia y ayudaron a realizar demostraciones en varias ciudades de la Europa del Este contra la violación de derechos humanos. Asimismo dejaron testimonios de su

clara posición doctrinal en contra de cualquier forma de militarismo y armamentismo nuclear, uniéndose resistentes de las dos Europas en declaraciones conjuntas en contra del sistema de la Guerra Fría.

Igualmente, la historia de esta organización ha debido de pasar por pruebas muy duras, desde la Guerra Civil española, pasando por la II Guerra Mundial, la Guerra de Vietnam y la Guerra en los Balcanes, en la que muchos movimientos pacifistas han estado divididos por razones nacionalistas o por razones doctrinales sobre si ciertas guerras de carácter defensivo o contra el totalitarismo debían ser respaldadas. Asimismo, los resistentes han tenido profundos debates sobre si debieran admitir como permisible una guerra defensiva contra un agresor brutal, en los que muchos de ellos, a título individual, han cuestionado su compromiso porque consideraban que debían apoyar ciertos tipos de guerra. Sin embargo, la posición y la vocación ideológica de WRI-IRG ha sido muy clara: estar en contra de *todo* tipo de guerras.

Su experiencia internacional se vio probada, en 1971, en el Pakistán Este (Bangladesh), con la Operación Omega, en la que mediante una acción directa se llevaron suministros humanitarios a la población. Más recientemente, la Red Internacional de Desertores asociada a la WRI-IRG ha ofrecido apoyo a los resistentes a la Guerra del Golfo (1991) o a la Guerra de los Balcanes. De igual modo WRI-IRG, junto a varias organizaciones de paz, ha experimentado una forma de intervención internacional no violenta en los Balcanes con *Peace Team*, trabajando por los derechos humanos y en apoyo a las iniciativas de la sociedad civil en la resolución no violenta de conflictos.

A partir de 1995, la Internacional comenzó un proceso de planificación estratégica dirigido a conseguir una mayor efectividad en su trabajo, con una mayor dimensión política, potenciando la perspectiva de género y apostando por una dimensión más global.

3.12. La diplomacia civil no violenta

Es un nuevo concepto y una práctica que surge con fuerza emergente tras la caída del Muro de Berlín y con el despliegue de la globalización. Hablar en tales términos significa el reflejo de todo un conjunto de intereses intelectuales, culturales y políticos que están preocupados por conocer qué representan unos nuevos movimientos y procesos que suceden en algunas partes de la escena mundial, a saber: la participación cada vez más clara, la preocupación, la proposición, etc., de una parte de la sociedad civil por planificar e intervenir en los conflictos internacionales.

El término, por tanto, refleja las estructuras e iniciativas de carácter transnacional, distintas de la diplomacia de los estados, realizadas por los sujetos y actores no gubernativos que tienen como objetivo influir en la definición y en la toma de decisiones de la política internacional, intentando favorecer la resolución no violenta de los conflictos. Y es, asimismo, un instrumento operativo para traducir el principio de democracia internacional por cuanto promueve la participación política ciudadana y popular en el funcionamiento de la sociedad internacional.

En un mundo complejo como el actual existen algo más de 180 estados, unas 4.000 organizaciones intergubernamentales, unas 10.000 sociedades no estatales, más de 20.000 ONG's transnacionales y unas 150.000 ONG's de carácter nacional o local. Parece claro que en un mundo así la acción de la diplomacia estatal o convencional se ha quedado pequeña e insuficiente para intervenir o resolver muchos problemas que le trascienden cualitativa y cuantitativamente. Asimismo, en una sociedad de la información y de pluralismo epistemológico

el conocimiento se genera desde muchos ámbitos. Finalmente, un nuevo internacionalismo democrático-ciudadano de base ética (derechos humanos, desarrollo, etc.) ha encontrado en este paisaje global nuevas oportunidades para constituir la urdimbre de la sociedad internacional sobre mimbres diferentes a los estrictamente estatales.

En consecuencia, el concepto diplomacia civil noviolenta intentaría precisar aún más lo que se entiende por *diplomacia ciudadana* (John Burton y Frank Dukes) y *multi-track diplomacy* (Louise Diamond y John McDonald) en el importante sentido de incorporar el término *noviolenta* lo que significa todo un conjunto de conocimientos, procedimientos y técnicas que no todas las formas de diplomacia asumirían como propias. Asimismo, agregar noviolencia implica, también, una autonomía de criterios, una independencia de iniciativas y, en muchas ocasiones, un claro enfrentamiento con los intereses nacionales o estatales de las otras formas de diplomacia. En tal sentido la diplomacia civil noviolenta se acercaría mucho más al término *field diplomacy* (diplomacia sobre el terreno) de Luc Reychler, el cual asume la historia y la importancia de los procedimientos noviolentos.

Asimismo, cabe añadir una precisión más. En lengua italiana se habla, con más exactitud de diplomacia *popular* noviolenta, entendiendo que el término «popular» frente al concepto civil es mucho más amplio -y también heredero del concepto Defensa Popular Noviolenta- e implica no sólo la intervención de la sociedad civil sino también de una parte de la sociedad religiosa de base e incluso de agencias estatales o administrativas de una gran autonomía de acción como son los casos de las universidades o de los ayuntamientos. Pero aún más, en esa lengua romance cuando se habla de popular se le quita al concepto civil o ciudadano la denotación de Primer Mundo que puede tener, tal como les gusta denominarse a muchas comunidades, etnias, pueblos, etc., del Tercer Mundo, todos ellos se consideran «del pueblo». Por tanto por diplomacia civil noviolenta se debe entender también un proceso de esperanza de cambio social positivo que procede desde la base, desde lo más popular y no sólo que se desarrolla como diplomacia sobre el terreno.

La historia de este tipo de diplomacia cívico-popular ha sido muy amplia a lo largo del siglo XX, de hecho algunas organizaciones como el Movimiento Internacional de Reconciliación (MIR-IFOR), Pax Christi, Brigadas Internacionales de Paz, así como Mujeres de Negro, Amnistía Internacional, entre otras muchas, han desarrollado toda una experiencia de diplomacia propia: embajadas de paz y embajadas de reconciliación, *peace team*, cuerpos civiles de paz, colonias escolares, redes, etc.; y, de formas de trabajo peculiares: labores de acompañamiento a personas y grupos amenazados, seguimiento del respeto de los derechos humanos y realización de trabajos de denuncia, creación de situaciones de acercamiento entre partes en conflicto, generación de condiciones de diálogo, animación social dentro de comunidades, extensión de ayuda humanitaria, reconstrucción del tejido psico-social dañado por las violencias, respaldo de programas educativos, fomento de la cultura de la paz y la noviolencia, etc.

¿Cómo trabajan Brigadas Internacionales de Paz?

- El acompañamiento físico a personas, es decir, grupos de voluntarios que vamos a los países en conflicto y acompañamos a las personas que por su trabajo dentro de la sociedad civil o trabajando dentro de la noviolencia tienen sus derechos y su integridad física amenazadas. El acompañamiento se realiza a veces durante las 24 horas del día. El caso de mayor duración fue casi 9 años, las 24 horas del día, con la presidenta del grupo de apoyo mutuo en Guatemala, de familiares de desaparecidos y su hija, también amenazada.

- Presencia internacional en el país en conflicto: el hecho de tener personas en países en conflicto es ya, en sí mismo, una acción. Esta presencia internacional la acompañamos con todo un trabajo de relaciones públicas dentro del país. Dialogamos con las personas responsables de diseñar políticas y/o que están acusadas de hechos de ataques, masacres... Este trabajo de relaciones públicas es un trabajo que ha dado sus frutos.

- Somos testigos sobre el terreno de cosas que suceden y que las vemos con nuestros propios ojos.

- Apoyo psicosocial, no sólo acompañamiento físico: los defensores de derechos humanos en situaciones de conflicto interno son los objetivos más perseguidos y atacados por los estados. Si analizamos los conflictos que se han sucedido desde la Segunda Guerra Mundial, el 95% de muertos ha sido población civil, incluso en un momento determinado la población civil es el objetivo en los conflictos bélicos. Desde la guerra de Indochina y toda la herencia que proviene de ella, todo lo que pone en marcha el Ejército norteamericano, la política USA en Vietnam, consiste en convertir a la población civil en el objetivo.

Fuente: Declaraciones de Francesc Riera, miembro de Brigadas Internacionales de Paz.

Finalmente, esta nueva urdimbre político-diplomática se fundamenta sobre la filosofía de generar formas organizativas de tipo popular que puedan afrontar los problemas de la injusticia, la violencia y la opresión que muchos gobiernos o no pueden o no quieren enfrentar; en segundo lugar, este trabajo diplomático se hace sobre la creación de alianzas entre ONG's afines que comparten recursos para tratar problemas comunes; en tercer lugar, ayudando a desarrollar una competencia política global para tratar con las múltiples instancias y organizaciones (gubernamentales o no) para mejorar las redes y colaboraciones para resolver los problemas globales; y, por último, la diplomacia civil noviolenta es un claro ejemplo morfológico y metodológico de cómo se puede liberar la fantasía social en un mundo donde estructuras, instituciones y procesos distintos pueden dar lugar a un orden más humano y pacífico.

4.- EPÍLOGO

Lo que Gandhi denominó, con ironía, como «fuerza bruta» ha tenido su máxima expresión en el siglo XX, aquella que hace referencia a la violencia estatal, a la de las guerras, al armamento de destrucción masiva. De una parte el propio sentido de aniquilación que ahora tiene esa *fuerza bruta* para acabar no sólo con los enemigos sino virtualmente con toda la vida en el Planeta. Y, sin embargo, de otra, esa misma fuerza se ve impotente ante formas de resistencia popular masiva.

Se suele sostener que la «violencia engendra más violencia», aún estando de acuerdo con esa expresión conviene, siempre, demostrarla. Si como considero que es en gran medida cierta, se pueden extraer lecciones de nuestro siglo XX. No parece que la humanidad pueda esperar sentada y tranquila a que una violencia «mayor» la libere de otras violencias menores». Como señala Jonathan Schell, ni el equilibrio de poder (de las potencias antes de la Gran guerra), ni el equilibrio del terror (de la disuasión nuclear), ni el imperio (de los Estados Unidos de Norteamérica), ninguna de las tres formas han sido capaces de rescatar al mundo del uso de la violencia.

Sin embargo, vivimos una etapa histórica de gran ambigüedad respecto a las actitudes que adoptamos en relación a la violencia: simultáneamente la condenamos y la condonamos, la denunciemos y la empleamos, resultando una considerable contradicción de nuestro comportamiento y de nuestro tiempo. Si nuestro deber tendría que haber sido desarrollar el hastío hacia la guerra y la violencia y conocer sus posibilidades destructivas (a pesar del pensamiento pacifista), parece que no haya sido éste un programa cultural y educativo coherente en el siglo XX. El dilema para aquellos que se retraen de la violencia es si existe una alternativa. ¿Es posible abordar, en serio, la lucha con otras armas y además no causar tanta destrucción?. En tal sentido, el físico indio D. S. Kothari ha declarado que dos grandes acontecimientos han marcado el siglo XX: el desarrollo de la bomba atómica y la denominada Marcha de la Sal de Gandhi, en el juicio de que ambos son símbolos de dos formas muy diferentes de fuerza y de lucha pero, sobre todo, de construir el mundo.

Es en este punto donde se plantea una de las grandes cuestiones del mundo actual, a saber, si la lucha noviolenta proporciona una alternativa al militarismo y al pacifismo (absoluto), como Gandhi reclamaba. Especialmente para aquellos que no quieren darse por vencidos, el combate contra el miedo a que las fuerzas destructivas prevalezcan les permite a través de la lucha noviolenta la posibilidad de resistirse sin usar la violencia. Incluso, la moral carga de razones a aquellos que se abstienen de utilizar la violencia de aquellos otros que no lo hacen (especialmente si se trata de las armas atómicas), poniendo en tela de juicio cualquiera que sea su eficacia. Mientras se están gastando muchos billones de dólares anualmente preparándonos para conflictos violentos, desarrollando armas e infraestructuras, en entrenamientos, investigación y evaluación de la fuerza bruta, apenas hemos comenzado a explorar las implicaciones de la acción directa noviolenta. Sólo un puñado de investigadores, de estudiantes y de unos pocos miles de activistas en todo el mundo han conseguido pensar seriamente sobre todo esto, lo que es estadísticamente muy poco en comparación con la investigación militar, de laboratorios, bases y arsenales. Y, todavía, con recursos bastante convencionales, los movimientos denominados del *Poder del Pueblo* (concepto surgido en los acontecimientos de Filipinas de 1985) han sacudido los cimientos del *orden moderno* fundamentado en el poder de la violencia.

Lo que Gandhi denominó como *satyagraha*, Luther King como «fuerza de amar», el obispo brasileño Helder Cámara como «presión moral liberadora», Lanza del Vasto como la «manera activa de combatir el mal», el novelista León Tolstoi como la «fuerza más subversiva que los fusiles», el filósofo italiano Aldo Capitini como «una forma de rebeldía permanente», William James como el «equivalente moral de la guerra», Hanna Arendt como «poder», Václav Havel como «vivir en la verdad», Adam Michnik como un «equivalente político de la bomba atómica», Joseph Nye como «poder blando» (*soft power*) y Jonathan Schell como «poder cooperativo» frente al «poder coercitivo», entre otros, todas esas definiciones reflejan a qué nos referimos cuando hablamos de la noviolencia. Y aún cuando se trata de un término de construcción negativa, en realidad es una doble negación, porque lo que niega es ya de por sí negativo y, al menos, en lógica y matemáticas, una doble negación da un resultado positivo. Lo que Capitini decía sobre la noviolencia, todo en una sola palabra, y su significado: un programa constructivo.

Aún más, hechos como la caída del imperio británico en la India, o la misma caída del imperio soviético en 1989, reflejan que el siglo XX alumbró una fuerza con capacidad de cambiar los acontecimientos y con autoridad para arbitrar. Indios y europeos del Este, junto a filipinos, sudafricanos, etc., demostraron que la dicotomía no era sólo entre acomodación y aquiescencia, de una parte, o revolución violenta de otra, una especie de o todo o nada, sino que invocaron la búsqueda progresiva de fines revolucionarios pero por medios pacíficos y reformistas.

En este sentido, la noviolencia en el siglo XX se ha comportado como un fenómeno bastante complejo que atraviesa toda una gama de posibilidades que van desde las formas de vida (*paz interior*) hasta una aproximación utilitarista y funcional de la lucha (puro pragmatismo). El enfoque que, en este libro, hemos pretendido reflejar es aquel más ambicioso de que la noviolencia puede llegar a ser una forma alternativa (a la violencia) para propiciar cambios sociales. Cambios que podrían identificarse, en los últimos tiempos, con el denominado *poder en movimiento* (o nuevos movimientos sociales) que se conecta no sólo a la organización social de una emergente aldea global y de las tecnologías de la comunicación, sino también sobre algunas historias compartidas, formas de autoconciencia, fertilización cruzada y, claramente, una infraestructura institucional embrionaria. En todo esto es donde puede ayudar mucho la noviolencia a ser una alternativa metodológica y política.

Hemos hecho especial énfasis en que la noviolencia, si pretende tener futuro, ha de humanizar la política y presentar alternativas creíbles a la violencia. En un mundo azotado por esta última no debería ser difícil convencer, a los más, de que existen y hay alternativas, sin embargo, la cultura profunda y los procesos de socialización en la violencia están muy arraigados. El convencimiento ha de ser progresivo, lo primero será trabajar ofreciendo argumentos y análisis de cómo el mundo puede avanzar hacia la justicia, la verdad y la libertad distanciándose de los recursos que aún ofrece la violencia. Especialmente por las consecuencias que ésta conlleva y no tanto por principios deontológicos. Asimismo, los énfasis que se han hecho, desde los estudios para la paz, sobre la interrelación activa entre todas las formas de violencia (directa, cultural, estructural, psicológica) nos han de hacer pensar, muy seriamente, que cada cual puede contribuir a restar y no a sumar tensión a la paz, porque sólo ésta es el caldo de cultivo de valores como la justicia y los derechos humanos, en un mundo más seguro.

Hemos venido exponiendo los valores y principios sobre los que se asienta la noviolencia (la vida, la justicia, la verdad, la palabra, lo alternativo) pero, especialmente, hemos querido ofrecer argumentaciones y razones para sostener todo eso, evitando caer en dogmatismos y en

posiciones deontológicas rígidas. La conclusión es que no es fácil argumentar sabiendo que lo que se ofrece no es la solución a todos los problemas, ni el instrumento 'definitivo' para acabar con la violencia. Argumentar tiene unos fundamentos lógicos que se basan en el pensamiento y la palabra, justo lo que preconiza la filosofía y la no violencia. Se hacen propuestas, se trata de orientar, se construyen otros escenarios, pero no se da todo hecho. Para aquellos que no tienen voluntad de escucha será difícil, o casi imposible, convencerles de su incredulidad. Todavía más complicado hacerlo con el idiota (corto de instrucción y de entendimiento) moral. Sobre ellos habrá que incidir en un futuro, también con métodos no violentos por supuesto, porque no es fácil pensar de manera alternativa y romper con las viejas ataduras que se han aprendido e interiorizado. Piénsese que una parte importante de la revolución no violenta consiste en la transformación de la cultura, tanto como el cambio en la economía, la política o la sociedad.

Sin embargo, y no obstante lo dicho hasta el momento, la no violencia está teniendo una buena prensa en general. Cada vez es más comprendida por más gente. A ello han contribuido, no sólo un mayor conocimiento de las experiencias históricas de Gandhi, Luther King o Nelson Mandela, sino la caída de los regímenes del Este, así como ciertos métodos usados por los movimientos anti-globalización, así como por algunas ONGs. La prensa se ha venido haciendo eco de muchas acciones colectivas, por lo demás ciudadanas y pacíficas, contra la guerra, la violación sistemática de derechos humanos, la degradación del medio ambiente, o las situaciones flagrantes de injusticia en el mundo, especialmente contra los niños y las mujeres. Cada vez la dimensión mediática asoma sus ojos hacia qué ocurre en la calle y, sobre todo, a comprender cómo y por qué ocurre. Sin embargo, muchas de estas formas de protesta y de rebelión local, por muy atractivas que nos parezcan, no siempre conocen bien los métodos de acción política no violenta, ni las tradiciones culturales, históricas y filosóficas que están detrás de la no violencia. Ello les resta, en ocasiones, una plataforma y unas raíces valiosísimas para dar sentido y razón a las luchas, y para planificar y orientar adecuadamente una estrategia a medio y largo plazo. No es sólo importante la tenacidad, el compromiso y el romanticismo en toda lucha, también en la lucha no violenta, sino que para los partidarios del pacifismo, los defensores del medio ambiente, los vigilantes de los derechos humanos, los amantes de la justicia social, las activistas del feminismo, etc., cada una de estas opciones compuestas de muchas pequeñas decisiones han de estar guiadas por un objetivo común, que es apartar a la política de la violencia, creo que en ese sentido es crucial tener a mano la opción de la no violencia como proceso, como apertura al posibilismo, a la construcción y al futuro. No es sólo la denuncia, el rechazo, la acusación o la crítica, sino el planteamiento de una alternativa integradora que genere otras formas de poder, de relaciones y de convivencia, donde se distinga entre la injusticia y los injustos.

Tampoco conviene olvidar que la no violencia no consiste en ser un mero instrumento de mediación, negociación, transacción y acuerdo. Podría usarse para hacer eso, pero no es eso. No violencia podría confundirse, fácilmente, con la democracia: la discusión argumental, la deliberación, el consenso, el respeto a las reglas del juego, el gobierno de las mayorías, la tolerancia de las minorías, el control del gobierno, etc., pero tampoco es sólo eso, son compatibles democracia y no violencia en este sentido, en todas estas cuestiones que he mencionado pero no totalmente compatibles. La no violencia es disenso, desobediencia a las normas, discrepancia, insumisión, objeción, protesta, etc., si muchas de esas democracias comenten injusticias o las permiten. La no violencia establece una tensión permanente entre una democracia acomodaticia y representativa y un sistema político que busca el avance social y la «omnicracia» (el gobierno de todos). Es, en este sentido, de lucha y tensión donde se sitúa la

noviolencia, no en la marginalidad, sino dentro del sistema tensionando el mismo, haciendo emerger sus contradicciones, buscando transformar el deber ser en derecho, alimentando el cambio social desde la base, movilizandorecursos humanos e ideales, etc., aún cuando en sus grados de aplicabilidad quepan muchos de los componentes antes mencionados para el acuerdo o la democracia, pero insisto no es sólo esto.

Pues bien, si llegáramos a la conclusión de que vivimos en un mundo con violencia creo que la noviolencia tiene mucho futuro. Puede parecer una paradoja pero no es así. Considero que si el mundo va a seguir sufriendo la violencia, al menos en materia de trabajo y ocupación, no les va a faltar tarea a los «amigos» de la noviolencia, a todos aquellos que están convencidos del deber de prevenir, reducir y abolir todas las muchas formas en las que se expresa la violencia.

Una segunda hipótesis podría venir por el juicio de que quizá el mundo no soporte tanta violencia como pensamos o interpretamos y, entonces, podríamos señalar que no habrá tanto trabajo y actividad en tal sentido. Eso querría decir, también, que la noviolencia ha avanzado muy significativamente: entendida ésta como la institucionalización de la noviolencia o, incluso, como una sociedad noviolenta, esto es, como una sociedad que sabe prevenir, reducir e, incluso, abolir la violencia para resolver sus conflictos y, si es así, el trabajo consistirá en mantener viva esa sociedad y esos valores.

Ello no significaría una sociedad con una total y completa ausencia de violencia, es decir, una sociedad de «violencia cero», pero sí un esfuerzo consciente por reducir, hasta el máximo posible, los niveles directos e indirectos de ella. Eso no es poco, es muchísimo y se hace siempre desde la educación, la socialización y la civilización. Esto implica, sobre todo, alfabetizar en transformación noviolenta de conflictos para actuar en los niveles preventivos y no sólo en los terapéuticos. Pero para creer que esto es así, habría que invertir mucho más en prevención y noviolencia que en militarismo y operaciones de fuerza. Habría que diseñar y pensar muchas de las instituciones que tenemos, de las estructuras, de las instancias, para acomodarlas a los valores de la noviolencia. Por ejemplo, pensar no sólo en términos de la justicia de los tribunales y sus sentencias, sino más en espacios para llegar a acuerdos y compromisos de justicia restaurativa y reparativa que en lugares fríos, confusos y lejanos que emiten veredictos que conducen a centros no rehabilitadores sino auténticas escuelas de «lobos para lobos». Que nuestras escuelas y escolares dejaran de ser tan competitivos, en un sentido negativo, sino lugares de aprendizaje del ser y del convivir, haciendo que sean ciudadanos responsables y no sólo obedientes. Igual podríamos decir de la política que no se habría de medir en cuánto poder ejecutivo tiene, cuántas decisiones toma, sino en cómo lo hace y, sobre todo, con quién y para quién lo hace. La noviolencia nos enseña a pensar que la política es una permanente declaración de ignorancia, en la que rectificar, pedir disculpas y, tal vez, perdón, y ver al oponente de manera más humana es una obligación de principio.

Otro aspecto destacado tiene que ver, una vez más, con la relación entre medios–fines. Un mundo que aspire a gozar de mayor bienestar y felicidad no puede soslayar esta relación, sino que ha de conocerla de manera más intensa y profunda, hallando en ese análisis la explicación de muchas de las cosas que pasan o que nos pasan. Para un futuro distinto habría que dejar de distinguir entre violencia «buena» (justa) y violencia «mala» (injusta), y reparar más en las consecuencias a las que puede conducir su uso. Habría que ver cómo en esa relación medios–fines solemos parangonar el uso de la fuerza, la determinación y las artimañas con una política eficaz o con una manera de conducirse apropiada para el mundo «canalla» en el que vivimos: dado que el mundo es ruín no será tan ruinoso el que nosotros seamos unos sinvergüenzas. Esta realidad se expresa en la dualidad: comportamientos públicos y privados, o en la enseñanza que

se da a los hijos, a ser respetuosos y amorosos en casa pero a ser pillos y granujas en la calle para que el mundo «no se los coma con sopas».

Así, con todo, la lista se podría alargar bastante, lo que nos llevaría a concluir que la sociedad noviolenta aunque no deja de construirse día a día, al menos en un sentido de derechos negativos (prohibición de la pena de muerte, de la tortura y los tratos inhumanos y degradantes, de persecución de la esclavitud, de restricciones a las acciones de guerra, de control de ciertas armas, etc.), aún queda mucho por trabajar una verdadera interiorización de la cultura de la paz y de los derechos humanos, valorando cada vez más el papel importantísimo de las mujeres en ello y en su experiencia y patrimonio de comprensión y de dirigirse en la vida. Estamos, por tanto, aún muy distantes de lo que podría ser un nivel satisfactorio y grato de sociedad noviolenta. Luego podríamos deducir, aunque sea un pensamiento un tanto pesimista, no parece que estemos tan cerca de conseguirlo y, en consecuencia, queda mucho trabajo por hacer.

En un nivel más profundo nos podemos enfrentar -con las «armas» de la noviolencia- al proceso de enajenación y alienación del mundo en el que vivimos. No sólo construyendo lógicas distintas, sino dando o buscando sentido a lo que hacemos y, sobre todo, dando luz a nuestra vida. En un mundo tecnologizado, aún confiado en el progreso material, lleno de múltiples atractivos que pasan a gran velocidad, actuar en claves de noviolencia nos devuelve al interior de nosotros mismos: la paz interior no sólo es la meta sino también el camino. Desde una perspectiva gandhiana de la condición humana la habilidad de vivir en el mundo no está en tener y poseer cosas sino en obtener la felicidad con fuertes dosis de humor (a veces humor negro e irónico) y sencillez voluntaria, recordando ese viejo refrán que nos decían de niños: «no es más feliz el que más tiene sino el que menos necesita». Es vivir el componente de absurdo que tienen muchas de nuestras vidas encontrando las claves de tal mensaje y convertir esa absurdidad en algo creativo y con sentido.

En un terreno tan práctico como el anterior pero susceptible de visibilizarse mucho mejor nos podríamos preguntar ¿cómo podemos vivir noviolentamente? Cada uno debe encontrar su propia respuesta y su propio nivel de satisfacción en ello. Va desde vivir de manera más sustentable y en hogares más ecológicos, consumir adecuadamente, tener en cuenta con nuestras acciones u omisiones si alimentamos engranajes de la injusticia, si dedicamos parte de nuestro día a compartir nuestro tiempo con quienes más lo necesitan, si somos felices tras lo que hacemos, o nos queda siempre, un hálito de insatisfacción negativa. Un aspecto a fomentar es, precisamente en ese terreno del día a día, el desarrollar más las habilidades y actitudes hacia la resolución y transformación noviolenta de conflictos, eso implica tanto tiempo como satisfacción nos puede dar, es poner en práctica muchas de las cosas que aprendimos de niños entre juegos, con gestos y miradas, entre la familia extensa, hacer cosas juntos. Porque los conflictos y la forma de vivirlos y de gestionarlos tiene mucho que ver con la cultura específica. Un ejemplo de ello lo heredamos de nuestro propio anecdotario: la satisfacción con la que ayudábamos a hacer la comida a nuestra abuela o a nuestra madre, porque existía la sensación de realizar una tarea conjunta, en equipo, y de todas las cosas que se hablaban mientras aquella se hacía. La transformación noviolenta comienza por este tipo de aprendizajes: hacer las cosas amorosamente, con cariño, poniendo en ello lo mejor que tenemos y sabemos.

La noviolencia nos enseña a interpretar y a transformar los conflictos en un sentido filosófico y humano, ese es el fuerte componente cualitativo que impregna. También a hacerlo con altas dosis de pericia y habilidad pero guiados por ese hilo conductor que da sentido y razón a lo que hacemos sin dañar o causar sufrimiento a los demás o a nosotros mismos.

Terminaré con dos pequeños cuentos. Uno de ellos bastante conocido entre quienes nos

dedicamos a enseñar y mostrar las virtudes pero, también, imperfecciones de la noviolencia. Tres hijos perdieron a su padre, el cual les dejó en herencia 17 camellos para repartírselos de manera desigual. La mitad para el hijo mayor, una tercera parte para el segundo y una novena para el más pequeño. 17 es un número primo e indivisible, salvo que se troceara uno de los camellos. Un sabio, a lomos de su camello, pasaba por allí y se detuvo a compartir un rato de charla con ellos. Éstos le contaron la dificultad de repartirse adecuadamente los camellos. El sabio les propuso darles su camello, con ello tendrían 18, un número susceptible de ser dividido. Así, 18 entre dos eran 9 camellos, 18 entre 3 eran 6 camellos y 18 entre 9 eran 2 camellos, total $9+6+2=17$ camellos. El sabio sonrió, volvió a tomar su camello y se marchó con la misma sencillez con la que llegó. Y, ahora, el contra ejemplo. La misma situación que la anterior pero con la llegada de un economista liberal, *yuppie*, de gustos caros, de pantalones de marca y de un universal gusto por lo *snob* y, para más inri, trabajador de una empresa petrolera. Llegó en su coche todo terreno, vio apenados a los tres hijos, los cuales le expusieron el caso. Éste no se lo pensó dos veces y les propuso un trato para salir del atolladero, a cambio de sus servicios el economista solicitó como pago 5 camellos y una interpretación, *sui generis*, del testamento paterno. Así quedarían para repartir 12 camellos entre los tres hijos a la proporción de $1/2$, $1/3$ y $1/6$, con lo que cada uno obtendría 6, 4 y 2 camellos, respectivamente. Todos quedaron conformes: los hijos y el economista, el cual se marchó con su todo terreno y sus camellos a hacer negocio a otra parte.

El otro cuento, chino y muy antiguo, hace relación a la existencia de dos reyes rivales, y de territorios fronterizos, que se prepararon para hacerse mutuamente la guerra: entrenaron a sus soldados, se pertrecharon de alimentos e instrumentos de guerra, adoptaron medidas especiales y enviaron espías para ver cuáles eran los puntos débiles de su enemigo y el lugar por donde podrían invadir el otro territorio. Ambos coincidieron: la estrategia pasaba por atacarse a través de un pequeño campo de cultivo, frontera de ambos, que administraba una pequeña familia, una familia feliz consigo misma y con el entorno que cultivaban y respetaban. Ambos se pusieron a cavilar, llamaron a consejeros, cabalistas, futuristas y magos, y todos llegaron a la misma conclusión: si la guerra debía de hacerse, claramente se perturbaría la paz y la tranquilidad de aquella feliz familia, de manera que era mejor aplazar la contienda. La mesura y la compasión salvaron no sólo a aquella familia sino, también, a los dos reinos. Pero, en fin, se me podrá decir..., ¡¡eso son cuentos chinos!!

Hay muchas maneras de ser y conducirse en el mundo, muchas maneras de ver y hacer las cosas, la elección obviamente está en manos del lector que sabrá interpretar adecuadamente cada uno de estos cuentos para su vida.

Que la «noviolencia está en camino», como les gusta decir a mis amigos italianos, o sea el camino, o la manera que tenemos de caminar, es algo que tendremos que ir comprobando en los próximos años y décadas. Entre otras cosas de ello depende el futuro de la noviolencia pero sobre todo, y más importante, el futuro de la humanidad.

5.- BIBLIOGRAFÍA Y WEBS

TEORÍA

- ARENDDT, Hanna (1969) *Sobre la violencia*. Madrid, Alianza Ed., 2005.
- ARIAS, Gonzalo (1995) *La no violencia, ¿tentación o reto?* Madrid, Producción Queimada.
- BOBBIO, Norberto (1992) *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona, Gedisa
- CAPITINI, Aldo (1992) *Scritti sulla nonviolenza*. Perugia, Protagon.
- GALTUNG, Johan (2003) *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao-Guernika, Bakeaz-Guernika Gogoraturz.
- GLOVER, Jonathan (2001) *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*. Madrid, Cátedra.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2009) *Política sin violencia. La no violencia como humanización de la política*. Bogotá, Uniminuto.
- MARTIN, Brian (2001), *Nonviolence versus capitalism*. London, War Resisters' International.
- MAS SOLÉ, Mercedes (2000, coordinación) *Educación en la no violencia*. Madrid, Editorial PPC.
- MAX-NEEF, Manfred A. (1993) *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Barcelona, Icaria.
- PONTARA, Giuliano (2006) *L'antibarbarie. La concezione ético-politica di Gandhi e il XXI secolo*. Turín, EGA.
- RAPOPORT, Anatol (1994) *The Origins of Violence. Approaches to the Study of Conflict*. New Brunswick-London, Transaction Publishers.
- SÉMELIN, Jacques (2001) *La no-violencia explicada a mis hijas*. Barcelona, Plaza & Janés Editores.
- SCHELL, Jonathan (2005) *El mundo inconquistable. Poder, no violencia y voluntad popular*. Barcelona, Círculo de Lectores.
- SCHUMACHER, Eric F. (1983) *Lo pequeño es hermoso*. Barcelona, Orbis.
- TODOROV, Tzvetan (2002) *Memoria del mal, tentación del bien*. Barcelona, Península.

ACCIÓN POLÍTICA

- BOSERUP, Anders y MACK, Andrew (2001) *Guerra sin armas. La no violencia en la defensa nacional*. Madrid, Los Libros de la Catarata.
- DRAGO, Antonino (2006) *Storia e tecnica della nonviolenza*. Nápoles, La Laurenziana.
- GARCÍA COTARELO, Ramón (1987) *Resistencia y desobediencia civil*. Madrid, Eudema.
- GOODWIN, Barbara (1997) *El uso de las ideas políticas*. Barcelona, Península.
- L'ABATE, Alberto (1985) *Addestramento alla nonviolenza. Introduzione teorico-pratica ai metodi*. Turín, Satyagraha editrice.
- L'ABATE, Alberto (1990), *Conflitto, consenso e mutamento sociale*. Milano, Angeli.
- LA BOËTIE, Etienne de (1986) *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*. Madrid, Tecnos (libro original de 1576).
- MULLER, Jean-Marie (1983) *Estrategia de la acción no-violenta*. Barcelona, Hogar del Libro.
- MULLER, Jean-Marie (1992) *Lessico della nonviolenza*. Turín, Satyagraha editrice.
- RANDLE, Michael (1998) *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los*

gobiernos. Barcelona, Paidós

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

SHARP, Gene (1973) *The Politics of Nonviolent Action*. Boston, Porter Sargent.

SHARP, Gene (2003) *De la Dictadura a la Democracia. Un sistema conceptual para la liberación*. Boston, The Albert Einstein Institution.

SINGER, Peter (1985) *Democracia y desobediencia*. Barcelona, Ariel.

TARROW, Sidney (1997) *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid, Alianza editorial.

EXPERIENCIAS

ACKERMAN, Peter y DUVALL, Jack (2000) *A Force More Powerfull. A Century of Nonviolent Conflict*. New York, Palgrave.

AMEGLIO PATELLA, Pietro (2002) *Gandhi y la desobediencia civil. México hoy*. México D.F., Ed. Plaza y Valdés.

ARIAS, Gonzalo (1995) *El ejército incruento del mañana. Materiales para un debate sobre un nuevo modelo de defensa*. Madrid, Ed. Nueva Utopía.

DÍAZ DEL CORRAL, Eulogio (1987) *Historia del pensamiento pacifista y no-violento contemporáneo*. Barcelona, Hogar del Libro.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2004b) *Enciclopedia de paz y conflictos*. Granada, Ed. Universidad de Granada-Consejería de Educación y Ciencia.

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

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

SHARP, Gene (2005) *Waging Nonviolent Struggle: 20th Century Practice And 21st Century Potential*. Boston, Extending Horizons Books.

WEBER, Thomas (1996) *Gandhi's peace army: the shanti sena and unarmed peacekeeping*. Syracuse, Syracuse University Press.

ZUNES, Sthephen (et alii) (1999) *Nonviolent Social Movements. A Geographical Perspective*. Massachusetts, Blackwell Publishers.

WEBS

<http://mbeaw.org/resources/peace/nonviolencemovement.php>

Sobre recursos de movimientos sociales noviolentos (pacifismo cristiano, objeción de conciencia, desarme nuclear, etc.).

<http://www.gandhiinstitute.org/>

Instituto Mohandas K. Gandhi situado en Memphis (USA), con muchísima información y documentación sobre Gandhi.

<http://www.gandhiserve.org/>

Una de las páginas con más información sobre la obra de Gandhi, Berlín (Alemania). Con videos, imágenes y fotografías, escritos, libros, etc., sobre el movimiento gandhiano y su líder.

<http://www.stanford.edu/group/King/>

Web sobre Luther King de la Universidad de Stanford (USA). Contiene colecciones, muy completas, de documentos sonoros y gráficos, así como discursos de Luther King Jr.

<http://thekingcenter.com/>

El centro oficial creado por Coretta King para la memoria de Martin Luther King, Atlanta, Georgia (USA). En esta página se pueden consultar discursos y material filmado del apóstol de la noviolencia.

<http://www.transcend.org/>

Web de la Transcend Peace University sobre transformación noviolenta de conflictos, dirigida por Johan Galtung.

www.noviencia.org

Espacio web, en lengua castellana, con mucho material para comprender la historia y el sentido de la noviolencia, también incorpora reflexiones de Gonzalo Arias.

www.nonviolence.org

Página oficial del movimiento internacional por la noviolencia, en lengua inglesa, con materiales sobre aportes filosóficos, políticos, religiosos a la noviolencia, así como direcciones de muchas organizaciones del mundo.

www.nonviolenti.org

Página oficial del movimiento de acción noviolenta de Italia.

<http://membres.lycos.fr/manco/>

Sitio del movimiento de acción alternativa noviolenta de Francia.

<http://www.cnvc.org/>

Centro de Comunicación Noviolenta de Marshall B. Rosenberg, que tiene muchísima información sobre sus talleres, teorías y libros.

<http://www.uow.edu.au/arts/sts/bmartin/>

Web de Brian Martin, profesor de Ciencia, Tecnología y Sociedad de la Universidad de Wollongong (Australia), con muchos recursos propios sobre noviolencia y cambios sociales.

<http://www.aeinstein.org/>

Web de la Institución Albert Einstein, donde se pueden descargar opúsculos, folletos y libros enteros sobre el tema de la noviolencia.

<http://www.aforcemorepowerful.org/>

Web de "la fuerza más poderosa", con múltiples recursos sobre las acciones noviolentas en el siglo XX, desde las clásicas hasta las menos conocidas. También publicitan videos, juegos, entre otras cosas (USA).

<http://www.nonviolent-conflict.org/>

Centro Internacional sobre conflictos noviolentos, presidido por el profesor Jack Duvall. Existen análisis e interpretaciones sobre los conflictos resueltos de manera noviolenta. Información escorada hacia el papel de las élites en la noviolencia (USA).

<http://www.transnational.org/forum/Nonviolence/Nonviolence.html>

Web de la Fundación Transnacional para la Paz y la Investigación del Futuro. Con un Foro permanente de debate (con artículos de profundidad) sobre la noviolencia y el mundo actual. Su sede está en Lund (Suecia).

<http://www.antimilitaristas.org/>

Web de los objetores de conciencia en lengua castellana, con amplios archivos de documentación en historia del antimilitarismo, Noviolencia, Objeción de conciencia, Teoría política, entre otros temas.

<http://www.nodo50.org/moc-carabanchel/>

Web del movimiento de objeción de conciencia del barrio madrileño de Carabanchel (España), con abundante información sobre acciones noviolentas, teoría y práctica.

6.- 198 MÉTODOS DE LA ACCIÓN NOVIOLENTA

Gene Sharp, *The Politics of Nonviolence Action* (3 vols.), Boston, Porter Sargent, 1973.

I) LOS MÉTODOS DE LA PERSUASIÓN Y DE LA PROTESTA NO-VIOLENTA

Declaraciones formales

1. Discurso público.
2. Carta de oposición y de apoyo
3. Declaraciones de parte de organizaciones e instituciones
4. Firma de declaraciones públicas
5. Declaraciones de acusación e intenciones
6. Peticiones de grupos o de masas

Formas de comunicación desarrolladas entre y con audiencias amplias

7. Lemas (slogan), caricaturas y símbolos
8. Banderas, pancartas, posters y formas de exhibición visible
9. Folletos, panfletos, opúsculos y libros
10. Diarios y revistas
11. Discos, radio y televisión
12. Escritos (pancartas) aéreos o sobre el terreno

Representaciones (y quejas) en grupos

13. Delegación
14. Concesiones (condecoraciones) burlescas y fingidas
15. Grupo de presión sobre parlamentarios
16. Piquetes
17. Elecciones fingidas (contra-elecciones)

Acciones públicas simbólicas

18. Exposición de banderas y colores simbólicos
19. Vestimentas simbólicas
20. Plegarias y funciones religiosas
21. Entrega de objetos simbólicos
22. Desnudarse para protestar
23. Destrucción de bienes propios
24. Iluminaciones (y fogatas) simbólicas
25. Exposiciones de retratos
26. Recubrirse de pinturas para protestar
27. Variar las señales y nombres de las calles
28. Sonidos simbólicos
29. Reivindicaciones o reclamaciones simbólicas
30. Gestos irreverentes

Presiones sobre individuos concretos

31. ‘Obsesionar’ (frecuentar) a los funcionarios
32. Burlarse de los funcionarios
33. Confraternizar
34. Vigilia

Espectáculos y música

35. Sátira, parodia, travesuras y humorismo político
36. Representaciones (y espectáculos) teatrales y musicales
37. Cánticos

Procesiones

38. Marchas
39. Desfiles
40. Procesiones religiosas
41. Peregrinaciones y romerías
42. Desfiles motorizados (bicicletas, motos, coches, etc.)

Honrando a los muertos

43. Luto político
44. Parodia de funeral
45. Desfile fúnebre demostrativo
46. Homenaje en el lugar del entierro

Asambleas públicas

47. Asamblea de protesta y de apoyo
48. Miting de protesta
49. Miting de protesta camuflado
50. *Teach-in* (debate con expertos)

Abandonos (retiradas) y renunciias

51. Abandono de un lugar para protestar
52. Silencio
53. Renunciar a los honores
54. Volver la espalda

II) MÉTODOS DE NO-COLABORACIÓN SOCIAL

Ostracismo de personas

55. Boicot social
56. Boicot social selectivo
57. Rechazo lisistrático
58. No (in) comunicación

59. Interdicto

No colaboración con eventos, costumbres e instituciones sociales

- 60. Suspensión de actividades sociales y deportivas
- 61. Boicot de actividades sociales
- 62. Huelga estudiantil
- 63. Desobediencia social
- 64. Retirada de instituciones sociales

Retirada del sistema social

- 65. Quedarse en casa
- 66. No cooperación personal absoluta
- 67. 'Huida' o 'fuga' de trabajadores
- 68. Asilo
- 69. Desaparición colectiva
- 70. Emigración de protesta

III) MÉTODOS DE NO-COLABORACIÓN ECONÓMICA

1.- LOS BOICOTS ECONÓMICOS

Acciones de parte de los consumidores

- 71. Boicots de parte de los consumidores
- 72. Rechazo a consumir bienes boicoteados
- 73. Política de austeridad
- 74. Rechazo a pagar los alquileres
- 75. Rechazo a alquilar
- 76. Boicot nacional de parte de los consumidores
- 77. Boicot internacional de parte de los consumidores

Acciones de parte de los trabajadores y productores

- 78. Boicot de parte de los trabajadores
- 79. Boicot de parte de los productores

Acciones de parte de los mediadores

- 80. Boicot de parte de los proveedores y distribuidores

Acciones de parte de los propietarios, administradores y comerciantes

- 81. Boicot de parte de los comerciantes
- 82. Negarse a alquilar o vender propiedades
- 83. Cierre o paro patronal (lock out)
- 84. Rechazo de la asistencia industrial
- 85. Huelga general de comerciantes

Acciones de naturaleza financiera

86. Retiro de depósitos bancarios
87. Rechazo a pagar contribuciones, cuotas u otros impuestos y tasas
88. Rechazo a pagar débitos o intereses
89. Interrupción de fondos y créditos
90. Rechazo fiscal
91. Rechazo del dinero del gobierno

Acciones de parte de los gobiernos

92. Embargo interno
93. Lista negra de comerciantes
94. Embargo de vendedores internacionales
95. Embargo de compradores internacionales
96. Embargo comercial internacional
- 2.- LAS HUELGAS

Huelgas simbólicas

97. Huelga de protesta
98. Huelga relámpago y con intervalos

Huelgas en el mundo agrario

99. Huelga de campesinos
100. Huelga de braceros

Huelgas de grupos particulares o especiales

101. Rechazo del trabajo forzoso
102. Huelga de prisioneros
103. Huelga de artesanos
104. Huelga de profesionales

Huelgas industriales ordinarias o normales

105. Huelga empresarial
106. Huelga industrial
107. Huelga de solidaridad

Huelgas limitadas o restringidas

108. Huelga por sectores
109. Paros o huelgas alternativas en diversas compañías y empresas
110. Huelgas de bajo rendimiento
111. Huelga blanca (working to rule strike)
112. Ausencia por fingimiento de enfermedad (*sick-in*)
113. Huelga por dimisión
114. Huelga limitada
115. Huelga selectiva

Huelgas en muchas más industrias o multi-industrias

- 116. Huelga dilatada y generalizada
- 117. Huelga general

Combinación de huelgas y bloqueos económicos

- 118. *Hartal*
- 119. Bloqueo económico

IV) MÉTODOS DE NO-COLABORACIÓN POLÍTICA

Rechazo de la autoridad

- 120. Suspensión y retiro de la fidelidad (de la obligación política)
- 121. Rechazo del sostenimiento público
- 122. Publicaciones y discursos que invitan a la resistencia

No colaboración de los ciudadanos con el gobierno

- 123. Boicot de los órganos legislativos
- 124. Boicot de las elecciones
- 125. Boicot de empleos y cargos gubernativos
- 126. Boicot de ministerios, agencias y otros organismos gubernativos
- 127. Retirada de las instituciones educativas del gobierno
- 128. Boicot a las organizaciones filogubernativas (o sostenidas con fondos gubernativos)
- 129. No colaboración con las fuerzas del orden
- 130. Cambios y traslados de señales y carteles
- 131. Rechazo a aceptar las imposiciones de los funcionarios públicos
- 132. Rechazo a disolver instituciones existentes

Alternativas ciudadanas a la obediencia

- 133. Sumisión o conformidad lenta o renuente
- 134. No obediencia en ausencia de vigilancia directa
- 135. No obediencia popular
- 136. Desobediencia disimulada
- 137. Rechazo a disolver asambleas, reuniones o mítines
- 138. Sentadas
- 139. No cooperación con las conscripciones y deportaciones
- 140. Esconderse, escaparse o asumir falsa identidad
- 141. Desobediencia civil a las leyes ‘ilegítimas’

Acciones de parte del personal gubernativo

- 142. Rechazo selectivo de la colaboración de parte de los funcionarios gubernativos
- 143. Bloqueo de la cadena de mando y de información
- 144. Evasivas, ganar tiempo y obstruccionismo
- 145. No-colaboración administrativa general

- 146. No-cooperación judicial
- 147. Ineficacia deliberada y no-cooperación selectiva de parte de las fuerzas del orden
- 148. Amotinamiento

Acciones gubernativas internas

- 149. Evasivas, retrasos y aplazamientos semi-legales
- 150. No-colaboración de parte de la unidad constitutiva del gobierno

Acciones gubernativas internacionales

- 151. Cambios en los representantes diplomáticos o de otro tipo
- 152. Retraso, cancelación o anulación de encuentros diplomáticos
- 153. Rechazo o aplazamiento del reconocimiento diplomático
- 154. Ruptura de relaciones diplomáticas
- 155. Retirada de organizaciones internacionales
- 156. Rechazo de admisión en organismos internacionales
- 157. Expulsión de organismos internacionales

V) MÉTODOS DE INTERVENCIÓN NO-VIOLENTA

Intervención psicológica

- 158. Exposición voluntaria a factores de riesgo, incomodidad o malestar
- 159. Ayuno: a) como presión moral, b) huelga de hambre, y c) ayuno *satyagrahi*
- 160. Contra proceso o contra juicio
- 161. Persecución (o acciones de molestia) no-violenta

Intervención física

- 162. Sentada (ocupación de un lugar mediante una sentada)
- 163. Ídem pero de pie (*stand-in*)
- 164. Ocupación de un medio de transporte (paseos ocupacionales)
- 165. Ocupación de un espacio abierto (playa, bosque, llanura, etc.)
- 166. Ocupación de un lugar haciendo caminatas dentro de él
- 167. Ocupación de un espacio para realizar plegarias y rezos
- 168. Asaltos no-violentos
- 169. Incursiones aéreas no-violentas
- 170. Invasión no-violenta
- 171. Interposición no-violenta
- 172. Obstrucción no-violenta
- 173. Ocupación no-violenta

Intervención social

- 174. Instauración de nuevos modelos sociales
- 175. Sobrecarga de servicios públicos
- 176. Ralentización o parada de negocios y comercios
- 177. Discursos
- 178. ‘Teatro-guerrilla’
- 179. Instituciones sociales alternativas
- 180. Sistemas de comunicación alternativas

Intervención económica

- 181. Huelga a la inversa
- 182. Huelga con ocupación del puesto de trabajo
- 183. Ocupación (o incautación) no-violenta (y temporal) de la tierra
- 184. Desafío a un bloqueo
- 185. Falsificación o simulación por motivos políticos
- 186. Compras o adquisiciones obstaculizadas
- 187. Bloqueo de capitales financieros
- 188. Compras a bajo costo o de deshecho
- 189. Patrocinio o patronazgo selectivo
- 190. Mercado alternativo
- 191. Sistema de transportes alternativos
- 192. Instituciones económicas alternativas

Intervención política

- 193. Sobrecarga en los sistemas administrativos
- 194. Publicación de la identidad de agentes (o agencias) secretos
- 195. Hacerse arrestar (o solicitar que te arresten)
- 196. Desobediencia civil a leyes 'neutrales'
- 197. Proseguir trabajos sin colaboración
- 198. Doble soberanía y gobierno paralelo

7.- SOBRE EL AUTOR

Nacido en Almería, ha vivido en varias ciudades españolas y en el extranjero (especialmente Italia y Colombia).

Lleva ejerciendo 24 años como profesor de Historia Contemporánea y del Mundo Actual en la Universidad de Granada.

Doctor en Historia (1992). Investigador del Instituto de la paz y los conflictos de esa universidad, en el que ha sido director y subdirector del mismo (de 1997 a 2005).

Profesor de la Universidad Abierta de Cataluña (UOC) en la que imparte cursos en el programa de maestría de conflictos armados.

Ha sido consultor internacional de Naciones Unidas para el proceso de paz en Colombia (2006-2009) y asesor externo de reconciliación de la CNRR y de la AECID-Colombia (2006-2010).

Profesor invitado en diversas universidades de América Latina y Europa sobre temas de conflictos, paz y seguridad.

Ha asesorado a diversos gobiernos locales y regionales dentro y fuera de España. Tiene publicados más de una decena de libros sobre temas de paz y conflictos, transiciones y procesos de cambio. Destacan su *Enciclopedia de paz y conflictos* (Granada, 2004), *Política sin violencia. La no violencia como humanización de la política* (2005, 2 ediciones en Colombia y una en Ecuador), *Hablemos de paz* (Bogotá, 2007), *Ciudadanos en pie de paz* (Granada, 2008 y Granada 2012), *Ciudadanos en son de paz* (Bogotá, 2009), *No en mi nombre. Ensayos sobre el pacifismo* (Bogotá, 2011).

Actualmente se ha reincorporado a su vida académica después de casi cuatro años dedicado al asesoramiento en el proceso de paz en Colombia.