

Carlos Eduardo Martínez Hincapié

DE NUEVO LA VIDA



El poder de la noviolencia y las transformaciones culturales





El largo proceso histórico-civilizatorio que nos condujo, como humanidad, desde la vida nómada a la sedentaria y de ahí al desarrollo, tal como lo conocemos en nuestros tiempos, está llegando a su fin.

Para muchas personas hablar de fin es lo más cercano a situaciones de cataclismo, extinción y aniquilación o, incluso, parecería que estamos ante un seguro fatalismo. Muy lejos de ser así, el libro de Carlos Eduardo, nos vuelve a situar en la esperanza, esperar algo mejor y no algo peor. ¿Es una cuestión de creencias y de fe? No sólo, sino también, de análisis.

Este libro explica por qué estamos llegando al final de una etapa humana, muy deseable de superar, y cuáles son algunas vías que se han abierto para pensar en la esperanza de una humanidad más humana, que no nace de los supervivientes de una calamidad, sino de la construcción de una conciencia nueva con capacidad de rebeldía, humildad y confianza.

Estamos de acuerdo, con Carlos Eduardo, en que eso que denominamos la noviolencia, se debe enseñar, difundir, transmitir, y practicar; pero no es sólo una táctica y una estrategia con capacidad de combinar muchas formas de protesta, movilización y acción política; con esto no sería suficiente.

La noviolencia, es condición, virtud y predisposición espirituales con capacidad para llenar de sentidos y de contenidos nuestros actos humanos. Es una revolución que cambia el (des) orden de las cosas y que extrae lo mejor del interior de los seres humanos. Es una re-evolución, no sólo es hominización sino humanización.

Mario López Martínez
Historiador en investigador del pacifismo
Correo electrónico: mariol@ugr.es

Dennyris Castaño Sanabria
Administradora pública
Correo electrónico: decasa2005@gmail.com



Carlos Eduardo Martínez Hincapié es, en esencia, un aprendiente de la vida y sus experiencias formativas han respondido a la necesidad de reflexionar en profundidad sobre estos aprendizajes. Así se graduó de politólogo en la Universidad de Los Andes y como magíster en Desarrollo Educativo y Social en CINDE-Universidad Pedagógica Nacional, con el fin de recoger lo aprendido como educador en Benposta-Nación de Muchachos. Luego necesitó volver sobre su vida como pacifista en el Movimiento por la Paz en Colombia y accedió a su título de doctorado en Paz, Conflictos y Democracia de la Universidad de Granada. Más recientemente se incorporó a una investigación posdoctoral con el fin de acercarse un poco más a las formas como construimos los humamos la legitimación de todo tipo de violencias, con el fin de imaginar cómo desaprenderlas.

También ha estado vinculado al arte, componiendo una exposición llamada "En la piel de la humanidad", a través de la cual expresa, en pintura sobre maniquíes, sus reflexiones de vida.

Actualmente es el director de la maestría en Paz, Desarrollo y Ciudadanía, propuesta académica de la Uniminuto que busca aportar a la construcción de la paz en Colombia a partir de los aportes de hombres y mujeres que aprenden a transformar sus realidades, haciendo de ellas campos de experimentación de nuevas relaciones culturales.



Presidente Consejo de Fundadores

Diego Jaramillo Cuartas, cjm

Rector General

P. Harold Castilla Devoz, cjm

Vicerrectora General Académica

Marelen Castillo Torres

Directora General de Publicaciones

Rocío del Pilar Montoya Chacón

Rector UNIMINUTO Virtual y a Distancia

Álvaro Campo Cabal

Vicerrectora Académica UNIMINUTO Virtual y a Distancia

Yeldy Milena Rodríguez García

Director de Investigación UNIMINUTO Virtual y a Distancia

Fernando Augusto Poveda Aguja

Martínez Hincapié, Carlos Eduardo

De nuevo la vida: el poder de la noviolencia y las transformaciones culturales / Carlos Eduardo Martínez Hincapié; Fotografías Carlos Eduardo Martínez Hincapié y René Rodríguez. - 3^a ed. -- Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios- UNIMINUTO, 2019.

ISBN: 978-958-763-384-9

279p. il.

1. Antropología cultural – Historia 2. Cultura -- Aspectos sociales 3. Derechos civiles 4. No-violencia – Historia 5. Pacifismo
i. Martínez Hincapié Carlos Eduardo (fotógrafo) ii. Rodríguez, René (fotógrafo)

CDD: 306.44 M17d1 BRGH

Registro Catálogo UNIMINUTO No. 98287

Coordinador Editorial

José David Jaramillo Airó

Autor

Carlos Eduardo Martínez Hincapié

Corrección de estilo

Luz Rodríguez Acosta

Diseño y diagramación

Fernando Alba Guerrero

Fotografías

Carlos Eduardo Martínez Hincapié, René Rodríguez, Fotografías Creative Commons

Imagen de portada:

Jaime Cadavid Álvarez, a partir de la obra Noviolencia: una nueva oportunidad para esta humanidad vetusta de Carlos Eduardo Martínez Hincapié

Tercera edición: octubre 2019

DE NUEVO LA VIDA

El poder de la Noviolencia y las transformaciones culturales

© Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO, Bogotá, 2019

ISBN: 978-958-763-384-9

Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO. Esta obra está protegida por el Registro de Propiedad Intelectual. Los conceptos expresados en la misma son responsabilidad de sus autores y no comprometen la opinión de UNIMINUTO. Se autoriza su reproducción parcial en cualquier medio, incluido electrónico, con la condición de ser citada clara y completamente la fuente, siempre y cuando las copias no sean usadas para fines comerciales.

Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO

Calle 81B No. 72B-70 piso 8, Bogotá, D. C.

Bogotá, D. C. Colombia

CONTENIDO

Prólogo	VIII
Introducción a la tercera edición.....	XV
Para empezar, algunas reflexiones	XXVII
CAPÍTULO 1	
La cultura y sus características	1
La cultura como mecanismo de adaptación de la humanidad.....	2
De la inmanencia de la vida a la trascendencia de la cultura	5
Los mitos como construcción cultural de la historia:	
la sacralización de la cultura	8
La cultura como cuenco	11
La cultura como sistema abierto	15
A modo de conclusión.....	20
CAPÍTULO 2	
Del nomadismo al sedentarismo: Una revolución cultural que construyó otra forma de ver e interpretar la realidad	21
Sobre el nomadismo.....	23
En proceso de tránsito.....	27
Se decanta de otra forma de leer la realidad: la cultura sedentaria	31
Resumiendo	38
CAPÍTULO 3	
Viviendo en medio de una crisis civilizatoria.....	42
Evidencias de la crisis: la amenaza de una destrucción nuclear y la ruptura de los equilibrios ecológicos que protegen y garantizan la vida. .	44
Crisis de la obediencia.....	49
Crisis de las fronteras, los límites y la construcción del enemigo.....	54
Crisis del paradigma de los iguales	61
Crisis de la verdad única y de la centralidad, como única forma de ejercicio del poder.....	63
Crisis del chivo expiatorio	67

Crisis del miedo como mecanismo de control social.	
Hacia una justicia de la restauración	70
Crisis de la división de la realidad entre bien y mal, y de la preponderancia de la fuerza física.....	75
Crisis de la violencia como método.....	79
Algunas consideraciones finales.....	85
CAPÍTULO 4	
Precursoros de un “mundo distinto”.....	88
Jesús de Nazareth	93
Henry David Thoreau	104
León Tolstói	118
Concluyendo.....	129
CAPÍTULO 5	
Gandhi y la lucha por los Derechos Civiles en EEUU: sus aportes a la cultura emergente de la Noviolencia.....	131
Mohandas K. Gandhi	135
El poder de la fuerza moral: la Satyagraha.....	139
Sarvodaya, Swaraj y Swadeshi	155
La lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos.....	162
Otras consideraciones.....	176
CAPÍTULO 6	
La Década de los 60- los Nuevos Feminismos – los Ecologismos: sus aportes a la cultura emergente de la Noviolencia.....	179
El movimiento hippie	181
El Mayo Francés de 1968.....	184
Los retos de los nuevos feminismos.....	193
Aportes de los ecologismos.....	207
CAPÍTULO 7	
Y, ahora, me voy a la plaza	223
Aprendiendo en el camino de los nuevos movimientos sociales.....	225
El pacifismo... más allá del pacifismo	230

La caída de las fronteras.....	235
Las primaveras de 2011.....	247
Epílogo	260
Bibliografía.....	263
Hemerografía	274
Páginas web consultadas	275
Cinematografía.....	278

Este libro está dedicado a toda la gente que me ha acompañado en este viaje vital: a mi amorosa familia, que siempre ha fortalecido mis alas; a las amigas y los amigos que generosamente me ha prodigado la vida, porque han hecho explícitos los afectos que me sostienen cuando los días amanecen grises y la esperanza se me muestra esquiva; a las muchas personas que me he encontrado en algún cruce de caminos, sembrando en mi ser nuevos aprendizajes y cuestionando amorosamente mis certezas.

Gracias a todas y todos he logrado sentir que mi corazón late pleno de sentidos y ha aprendido a vibrar intensamente con los dolores y las alegrías de este mundo, sin importar distancias ni tiempos, y a llorar y reír como la más hermosa demostración de que estoy vivo.

Si soy consciente el día de partir, sólo podré utilizar mi último suspiro para sonreír agradecido por esta maravillosa experiencia vital que me fue generosamente regalada.

PRÓLOGO

El poder de la esperanza

Un prólogo debería hacer la labor de puente que invitase a cualquier lector a sentarse y leer una obra. Si fuese éste el único motivo para estas páginas, digámoslo muy claro desde el primer párrafo: póngase cómodo, tómese su tiempo y comience un viaje que merece la pena realizar, esto es, lea este libro con entusiasmo, valentía y compromiso, que han sido algunas de las características que, Carlos Eduardo Martínez Hincapié, ha desarrollado y defendido en estas páginas, en paralelo a su inconfundible coherencia vital, intelectual y profesional.

Aunque la vida biológica de las personas ha aumentado, sobre todo en las últimas décadas, no ha dejado de incrementarse la sensación de que resulta una vida corta y que, por tanto, hay que cargarla de emociones y experiencias para tener la sensación de haber sido disfrutada. Si nuestro modelo de vida –más bien habría que decir que se está convirtiendo en una no-vida–, consiste en ir deprisa a muchos sitios, tener la sensación permanente de que no se tiene tiempo para lo importante sino para lo urgente y cotidiano, que se vive a «salto de mata», ¿cuándo se encuentra ese preciado espacio temporal para leer, interiorizar y poder practicar lo que muchos libros de alta calidad nos recomiendan? Si usted es de esas personas que carece de ese tiempo, entonces, con más urgencia, lea este libro. Si por el contrario cree disponer de tiempo, lea este ensayo escrito de una manera atractiva, imaginativa y sugerente que le resultará ser una novela intrigante y con final abierto que le moverá muchos de sus principios y creencias, le situará ante dilemas morales pero, también, le llevará al terreno de la esperanza vital y le dará claves para reconstruir una convivencia con el mundo que le ha tocado vivir, haciéndolo más humano y solidario.

Pongámonos en situación: la humanidad tiene la conciencia de que ha completado una parte muy importante del proceso de *hominización* (hemos desarrollado nuestros cerebros, albergamos amplias dosis de racionalidad, conseguimos ser bípedos, nos vanagloriamos de haber creado vastísimas culturas y desarrollado un lenguaje complejo) pero tenemos, asimismo, grandes incertidumbres y desesperanzas de hacia dónde ha de ir nuestro proceso de *humanización*; tenemos la conciencia inquieta e incómoda porque consideramos que vamos demasiado lentos para el nivel de exigencia de nuestra conciencia moral. Es una paradoja: nuestro nivel de alerta ética nos mantiene en la vigilia constante para evitar retroceder en un camino tan tortuoso, plagado de distopías y realidades que nos llegan a avergonzar como especie.

Para alguien que observe imparcialmente 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.

En un mundo donde tenemos la certeza de que peligra la vida, hasta límites antes insospechados, tenemos que entrar en una fase superior de reflexión. No es el tiempo de la peste en el Mediterráneo del siglo XIV, no es la viruela en las comunidades indígenas de la Colonia, no son las trincheras de Verdún en el frente occidental de la Gran guerra, no es el campo de exterminio de Treblinka, no es el gigantesco hongo de fuego, metal y gases de Hiroshima y Nagasaki. Y, sin embargo, las armas de destrucción masiva (nucleares, biológicas, químicas), así como la destrucción masiva producida por la violencia sistémica y estructural, —que genera hambrunas, marginación, miseria, pobreza y desesperación—, así como nuestras formas actuales de producción, distribución y consumo, van aumentando la brecha de aquella paradoja.

Nunca antes llegamos a estar tan cerca de cubrir nuestras necesidades básicas como especie, a un mundo puesto y rendido a nuestros pies (incluida la naturaleza en su conjunto). En paralelo a ese nivel de múltiples gozos, tenemos la constancia de que son sólo para una cuarta parte de la humanidad del planeta. Nuestra racionalidad ha podido crear conceptos como universalización de derechos, globalización de las tecnologías y especismo y, por ello mismo, caemos en cuenta que la realidad dista mucho de haber llegado al equilibrio, más bien a la depredación, no sólo con nuestros recursos cercanos, sino con los animales y, peor aún, con nuestros(as) congéneres. Nuestro sentido de especie y civilización peligra precisamente porque atisba los peligros que ésta y aquella han generado. No es fatalismo apocalíptico, no es negativismo antropológico, sino puro y duro libre albedrío mal usado o equivocadamente administrado.

Desde un punto de vista académico, que no deja de ser importante en el contexto en el que nace este libro, los denominados «Estudios para la Paz» nacieron al calor de esta conciencia inquieta por todos estos horrores y errores. Una conciencia con capacidad para decírnos que las cosas pueden ser de otra manera y hacerse de otra manera. Nos estamos 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.

Asimismo, la noviolencia, sobre la que este libro nos da claves maravillosas en relación con la fuerza y la defensa de la vida, ha sido y 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 (en realidad las paces: social, ecológica, entre otras). Es sobre los medios donde la humanidad puede intervenir y decidir, sobre los que podemos ser *humanos/humanas*, no sobre los fines y objetivos, los cuales generalmente o están muy 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 alguien decide pensar y actuar desde la noviolencia está negándose a deshumanizar al otro o a la otra, está dándole una oportunidad a la esperanza de cambiar, crecer y librarse de las consecuencias que trae el uso de la violencia no sólo en quien la sufre sino, también, en quien la ejerce.

Como este libro indica, nuestra vida se llena de interrogantes, en el día a día, de dudas, incluso de dilemas. A diario nos encontramos con problemas, teóricos y reales, sobre los que discutir y sobre los que ofrecer respuestas: muy pensadas y argumentadas, pero igualmente falibles y re-

versibles. Nos hacemos preguntas, cuando iniciamos investigaciones y las concretamos en publicaciones, que responden a nuestra propia experiencia pero, también, a la de otros y otras, a veces lejanos y lejanas, a cientos o miles de kilómetros con quienes nos identificamos y empatizamos, haciendo nuestros sus problemas. Ese es parte del misterio solidario que llamamos vida.

Para aquellas personas que no conozcan al autor, Carlos Eduardo, es ante todo y sobre todo una persona que ejerce, en todo momento, como tal. Sí, es, además: investigador, intelectual, pedagogo, analista, conversador, reformador social, artista, muy amigo de sus amigos(as). Pero, si bien es cierto que destaca a un nivel sobresaliente en todas estas y muchas más facetas, se lleva la palma, la máxima calificación, en la más difícil tarea: en el ejercicio de ser persona, de ser humano, muy humano. Y eso se refleja, también, en este libro. Carlos Eduardo es conocido por la divulgación que, desde su diario vivir en Benposta, desde la Escuela de Paz y Desarrollo de la Universidad Minuto de Dios y desde el Movimiento Ciudadano por la Noviolencia, entre otros, hace de la noviolencia, a través de talleres y charlas, en distintos lugares de la geografía colombiana. Aquí y allá nos sorprende con cuestiones como ésta: si rechazamos la violencia y no queremos que la ejerzan sobre nosotros/as ¿por qué estaríamos dispuestos(as), por ejemplo, a castigar a las personas para que actúen de acuerdo con lo que consideramos correcto? Estos aprendizajes de muchos años, en talleres y charlas, quedan reflejados en este libro que se convierte en un profundo cuestionamiento a las formas cotidianas que tenemos de justificar y legitimar la violencia.

La pluma de Carlos Eduardo es tan extraordinaria y personal como su pincel. No solo conoce las técnicas y el lenguaje, sino que construye hermosas páginas con ese conocimiento. Este ensayo es un ejemplo de eso. Originalmente fue un trabajo de investigación mayor, escrito –para asombro de quienes le leyeron dentro de las rigideces del ámbito académico-, de una manera tan atractiva y apasionada que les dejó boquiabiertos, preguntándose: ¿pero esto se puede hacer sin dejar de ser una investigación social seria y rigurosa? Muchos investigadores, hombres y mujeres, sencillamente no lo pueden hacer, pero Carlos Eduardo sí, él sí es capaz de hacerlo y de hacerlo muy bien, porque las duras verdades que revela este libro están expresadas desde la sonoridad poética, lo que permite que –con su maestría– realidades que nos llenarían de amargura y sufrimiento, se puedan leer con dulzura, desde la esperanza de la transformación de la humanidad.

Este libro ha sido escrito en unos meses, entre momentos de recuerdos, lejanías afectivas, acompañado a ratos por su familia de Granada, España, en soledad muchas más, junto a cientos de notas, apuntes, recortes, papeles y libros, pegado a una silla y frente a un ordenador. Escrito en unos meses pero fruto de años de experiencias, viajes y recorridos múltiples por la (su) vida. Hecho en un contexto inmejorable: en un apartamento en la universal tierra de García Lorca, Sierra Nevada y la Alhambra; y en unas circunstancias históricas, que ni soñadas: con el 15-M en plena efervescencia, con las calles y plazas tomadas democrática y noviolentemente por miles de jóvenes, principalmente, comprometidos y entusiastas, en un despertar de un sueño (el estado del bienestar) que se convirtió en pesadilla (corrupción, malversación, burbuja inmobiliaria, desempleo masivo); y con otro punto de referencia impresionante: las *primaveras árabes*, movimientos de resistencia civil noviolenta a las tiranías, una oportunidad de apertura y de entusiasmo participativo donde el *demos* participaba sin violencia para acabar con la violencia. Estos dos acontecimientos no sólo eran reveladores sino que ayudaron a animar y a sobrelevar muchas horas de soledad frente al papel y la pluma. Era como si los acontecimientos del mundo le dijeran: ¡Carlos Eduardo, te vamos a echar una mano para reforzar tus propuestas! Todavía

habrá incrédulos y negacionistas pero, en esta ocasión, nuestros argumentos serán demasiado evidentes. ¡Adelante, atrévete a decirles lo que piensas!

Hoy, aún con poca distancia de esos hechos que, sin duda, fueron inspiradores de estas páginas, seguimos asistiendo con asombro, en muchos casos, a resistencias y reacciones encoradas hacia los cambios sugeridos. En el caso, por ejemplo, de las revoluciones árabes y del movimiento 15-M, siguen retumbando en nuestra memoria algunas de las frases o eslóganes, expresión de 'viejas' y 'nuevas' vindicaciones, que lograron calar en nuestras conciencias y que también alcanzaron notoriedad y relevancia internacional: "Si no nos dejáis soñar, no os dejaremos dormir", "Lo llaman democracia y no lo es", "Me gustas democracia pero estás como ausente", "Que no, que no, que no nos representan, que no" "No somos mercancía en manos de políticos y banqueros", "Me sobra mes a final de sueldo", "La revolución será feminista o no será". Cada una de ellas merecería un análisis en profundidad que supera los límites de este prólogo, sin embargo, sí merece la pena pensar en reacciones patriarcales y violentas, que han seguido a estas manifestaciones masivas y sus reivindicaciones. Valga señalar, entre otras, el secuestro de cientos de niñas y jóvenes, perpetrado por el grupo armado Boko Haram en Nigeria, como símbolo de dominación no sólo de sus mentes sino también de sus cuerpos. La reciente persecución a las mujeres árabes que se han atrevido a conducir coches en países que les niegan este derecho. Y por último, la descalificación de nuevos grupos políticos que se presentaban como alternativa a los poderes preponderantes e instalados en muchas sociedades.

Y es que uno de los atrevimientos de este libro, y lo que en él se plantea, es devolvernos a los orígenes. Los orígenes de lo que somos como Humanidad, de nuestra condición biológica y existencial en este mundo. Nos remueve las entrañas y nuestras fibras sensibles pero, siempre, desde la esperanza de que cualquier regeneración nacerá de la propia humanidad y que, de hecho -según Carlos Eduardo-, esas semillas de lo nuevo ya están germinando sin que haya aún ojos que las vean pero sí miradas y sensibilidades que las perciban. En este sentido, el libro está cargado de metáforas, paradojas y dilemas que no conviene desvelar en un prólogo, esa debe ser tarea interpretativa del lector o lectora pero, todo ello, hace este ensayo más atractivo.

Estamos de acuerdo, con Carlos Eduardo, en que eso que denominamos la *noviolencia* (¡por favor, escribámosla como una sola palabra, digan lo que digan las academias de la lengua!) se debe enseñar, difundir, transmitir, practicar, etc.; pero no es sólo una táctica y una estrategia, con capacidad de combinar muchas formas de protesta, movilización y acción política; con esto no sería suficiente. La *noviolencia*, es condición, virtud y predisposición espirituales con capacidad para llenar de sentidos y de contenidos nuestros actos humanos. Es una revolución que cambia el (des) orden de las cosas y que extrae lo mejor del interior de los seres humanos. Es una re-evolución, es no sólo hominización sino humanización.

Una de las ideas más originales de la obra que tiene en sus manos es, precisamente, la metáfora de la cultura como cuenco. La cultura como recipiente que contiene y pone límite a nuestras miradas y juicios. Si conservamos y seguimos utilizando los mismos imaginarios que se concibieron como necesarios para la conservación de la vida, sin asomo de duda y con la inercia que tiene la costumbre, lo que un día sirvió para asegurar la supervivencia, puede ser una amenaza para el mantenimiento de la propia vida. Es atrevido pensar y reflexionar sobre este punto. No son los líderes, las autoridades, no es un problema de quién dirige, el problema está en la dirección en la que vamos. Desde posiciones aparentemente contradictorias se defienden

cambios de rumbo, pero resultan vanos porque el cuenco es el mismo. Los fundamentos, desde los cuales se proponen alternativas, están limitados por la cultura que a diario se refuerza con las ideas que se han convertido en lo que Carlos Eduardo llama, los imaginarios atávicos.

El largo proceso histórico-civilizatorio que nos condujo, como humanidad, desde la vida nómada a la sedentaria y de ahí al desarrollo, tal como lo conocemos en nuestros tiempos, está llegando a su fin. Para muchas personas hablar de fin es lo más cercano a situaciones de cataclismo, extinción y aniquilación o, incluso, parecería que estamos ante un seguro fatalismo. Muy lejos de ser así, el libro de Carlos Eduardo, nos vuelve a situar en la esperanza, esperar algo mejor y no algo peor. ¿Es una cuestión de creencias y de fe? No sólo, sino, también, de análisis. Este libro explica por qué estamos llegando al final de una etapa humana, muy deseable de superar, y cuáles son algunas vías que se han abierto para pensar en la esperanza de una humanidad más humana, que no nace de los supervivientes de una calamidad sino de la construcción de una conciencia nueva con capacidad de rebeldía, humildad y confianza.

Algunas de las páginas más interesantes se sitúan en el análisis de por qué estamos en medio de una crisis, no coyuntural y cíclica, sino civilizatoria. Las crisis, como muchos otros procesos, requieren de un tiempo largo: décadas y siglos no sólo para manifestarse sino para que se decante un punto de inflexión o de no retorno. El profesor Martínez traza de una manera reticular y cautivadora las «evidencias», las cuales –añadimos nosotros– se pueden manifestar de manera muy diversa, en función del lugar geográfico, la cultura local o del grupo social que estemos analizando. En lo fundamental, esas evidencias son, desde diversas posiciones, debatibles y matizables, pero difícilmente cuestionables. Es más, desde esta perspectiva, se critica al propio realismo político (forzar la realidad al deseo de los más fuertes y poderosos) desde un *realismo no violento* (actuar de manera que no se destruya la realidad más grande, que es la propia vida).

Lo que nos dice este libro es que la actual civilización, que se ha ido transformando en los últimos milenios, ha ido generando paradigmas, –el autor los llama imaginarios atávicos– que, como tales, debían ser incuestionables, porque fueron construidos para salvaguardar la vida misma. Cuestionarlos supone correr el riesgo de ser calificados (y juzgados) de rebeldes, insumisos, replicantes, y, en consecuencia, sufrir el aislamiento, el estigma o, incluso, el castigo de los *guardianes* de la civilización. Estos paradigmas han sido defendidos desde las autoridades religiosas, políticas, ideológicas, económicas, entre otras, ofreciendo múltiples formas y variedades locales y ético-estéticas (contenidos), para mantener sin variación –en todos estos milenios– la cultura civilizatoria dominante (la metáfora, de Carlos Eduardo, sobre el cuenco).

Estos paradigmas o evidencias se han venido acentuando significativamente (y diríamos que de manera patológica), en este último sistema (el capitalista), pero ya estaban presentes en sistemas políticos y socio-económicos anteriores: la idea del crecimiento ilimitado de los recursos y la producción; la obediencia a la autoridad; la sublimación de las fronteras y la construcción de la alteridad como peligrosa (llegando al extremo de crear la idea del chivo expiatorio); el culto a las verdades absolutas, únicas e incuestionables; la necesidad de generar mecanismos de control social (prejuicios, miedo, shock); la división maniquea del mundo entre el bien y el mal; el derecho de los más poderosos sobre los débiles; la violencia como método de regulación de conflictos, etc. Pues bien, todo esto y algunas cosas más, las explica y las desmonta este libro desde una claridad expositiva y desde una modestia y cordialidad noviolentas.

Un par de capítulos muy interesantes son los dedicados a los «precursores» (exploradores que no colonizadores, inspiradores que no predicadores, adelantados que no visionarios); sólo algunos representantes de alternativas al «cuenco», tales como: Jesús de Nazaret, Henry D. Thoreau, León Tolstói, Mohandas Gandhi y Luther King. Ellos son más que suficientes para la construcción de una opción que nos permita hacernos muchas preguntas, para cuestionarnos dónde estamos y hacia dónde queremos encarar nuestros horizontes alternativos de vida. Lo normal es encontrar personas y grupos socio-políticos que no tengan inconvenientes en usar métodos que podrían ser calificados como noviolentos, pero no son tantos los personajes que nos permitan pergeñar lo que significaría la opción por la noviolencia como alternativa civilizatoria. Además de los que hay en este estudio, Lanza del Vasto (1901-1981), Aldo Capitini (1899-1968), Lorenzo Milani (1923-1967), Petra Kelly (1947-1992) y Johan Galtung (1930), nos siguen ayudando a mantener los sueños en estados de vigilia.

En cada época, en cada cultura, hubo sectores sociales que optaron por la resistencia a lo dominante, en parte porque vislumbraban que muchas de las verdades incuestionables -aquellas ligadas a la elaboración de los «imaginarios atávicos», y a los paradigmas-, se habían convertido en formas de dominación inaceptables, alimentaban crecientes maneras de subordinación, escondían intereses espurios y contrapuestos a esa misma vida. La historia de la humanidad está repleta de estos replicantes; de muchos de ellos y ellas conocemos pistas, quedaron algunos vestigios e, incluso, consiguieron dejarnos sus testimonios pero, en la mayor parte de los casos, sus alternativas, sus intentos de mejora, sus denuncias, sucumbieron tras los discursos dominantes. Necesitamos rescatar muchas utopías de ayer que, también, defendieron la vida, o supieron adelantarse a las crisis cíclicas civilizatorias, o denunciaron a todos aquellos que pusieron su empeño en que nada cambiara y todo siguiera igual, a pesar de poner en peligro –con su actitud- su propia vida. Necesitamos seguir rescatando y estudiando esas utopías, como lo fue en su día la noviolencia, el anarquismo, el comunitarismo, etc., porque puede ser que algunas de aquellas utopías nos sirvan para superar la crisis sistémica y alumbrar otros horizontes.

En este sentido, el libro de Carlos Eduardo hace una apuesta por reinterpretar el papel de los nuevos movimientos sociales a la luz de la crisis de los imaginarios atávicos (crisis medioambientales, de la obediencia, de las verdades absolutas, de las fronteras, del chivo expiatorio, etc.), acertando a lograr un análisis histórico y sociológico muy interesante que va más allá de la historiografía habitual sobre las movilizaciones colectivas. Para el autor, estos nuevos movimientos sociales (pacifismo, feminismo, ecologismo, entre otros) y sus expresiones en ciertos procesos históricos: mayo del 68, caída del Muro de Berlín, primaveras árabes, 15-M, nos sitúan ante una cultura emergente, cuyo denominador común se puede representar en la noviolencia, como «movimiento de movimientos». Estas páginas son, especialmente, lúcidas, ricas en ejemplos, con un material documental y bibliográfico muy valioso, así como cargadas de elementos reflexivos que anuncian que algunas cosas, que se catalogaron como utopías, son posibles y se están viviendo, hoy en día, mientras estas páginas se escriben y otros u otras las leen.

La expansión del *demos*, de la ciudadanía, se ha concretado –en la época contemporánea– no sólo en la petición y el ejercicio del voto, de la participación representativa sino, también, tomando las calles y las plazas, haciendo suyo el proceso de transformación cultural que significa el poder social en movimiento, construyendo una cultura emergente donde no hay respuestas a todo, pero sí muchas preguntas a lo que no nos gusta y no nos convence. Estas múltiples formas de resis-

tencia y desobediencia noviolentas, social, civil, cultural, e identitaria, no son sólo decir "basta ya" o "estamos hartos", sino expresiones de la riqueza y muestrarlo de la vitalidad de la vida.

Tal y como se pregunta Carlos Eduardo: ¿será que caminamos hacia el cambio, hacia una nueva hegemonía? ¿Será que esta cultura emergente creará nuevos paradigmas que vuelvan a dar fuerza a la vida? ¿Será que la noviolencia es el anuncio de la superación de la violencia y el paso a una humanidad mejor? (metafóricamente la «Comunidad del Arca» de Lanza del Vasto). Tal vez éstas y muchas otras preguntas no tengan, hoy por hoy, respuesta y haya que seguir mirando la cara de la infancia, los rostros de dolientes, la sonrisa de las personas pobres, las miradas lúcidas y la lógica del payaso..., para encontrar razones para seguir luchando y comprometiéndose por la vida. Carlos Eduardo nos invita a ello, en todas y cada una de sus páginas, sin que resulte fastidioso e inoportuno ese recordatorio.

Si pudiéramos clasificar a la humanidad en cuatro modelos de personas, en función de su comportamiento ante la vida, creo que este libro ayudará a reforzar dónde se puede situar cada quien. Existen aquellas a) personas 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) podríamos meter a muchos/as políticos/as, grandes empresarios/as y magnates, a ciertos medios de comunicación (son demasiados los ejemplos que se podrían llenar muchas páginas). En el grupo c) se situarían los y las pacifistas y los y las noviolentos y noviolentas (recordemos a Gandhi y Luther King Jr., que fueron asesinados). Y, en el último grupo, estarían personas como cualquier de nosotros y de nosotras –campesinos/as, estudiantes/as, profesionales de la medicina y la enseñanza, trabajadores(as) sociales– (es decir, la inmensa mayoría). En la guerra, así como en un mundo donde no importa ser depravado, 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. Con la noviolencia, 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 del grupo c) y que todos y todas nos sintamos con satisfacción perteneciendo al grupo d).

Por último, nos congratulamos que tanto esfuerzo se convierta en un libro de tanta calidad, y que nos otorgue el placer de hacerle este prólogo: extensión de tantos momentos compartidos, de inquietudes e ilusiones plasmadas en tantos instantes congelados en el recuerdo de una taza de café humeante, de un paseo por el parque y de conversaciones y álgidas discusiones que rozaban las madrugadas. Al fin y al cabo, esos son los mil y un minutos robados al tiempo que tenemos los y las que nos sentimos «militantes de la vida».

Granada, España
3 de febrero de 2015

Mario López Martínez
Historiador e investigador del pacifismo
Correo electrónico: mariol@ugr.es
Dennyris Castaño Sanabria
Administradora pública
Correo electrónico: decasa@gmail.com

INTRODUCCIÓN A LA TERCERA EDICIÓN

Y a han pasado 7 años de la primera edición y este escrito sobre la Vida y las transformaciones culturales que la misma está suscitando, sigue teniendo vigencia y continúa suscitando preguntas y transformaciones en quienes lo leen. Éste ya es motivo suficiente para asumir el reto de su tercera edición. La filosofía y la metodología de la noviolencia surge cada vez con más fuerza, en la medida en que se demuestra que los cambios logrados con la violencia terminan por pervertir los más encomiables fines, convirtiendo la pretendida justicia social y la equidad en una mueca muy parecida a la sociedad que se pretendía cambiar.

En el caminar de estos años se han ido perfilando sus ideas, se han ido enriqueciendo con planteamientos de otros autores que, en distintas partes del mundo, están pensándose el tema de la profunda crisis en la que se encuentra esta cultura humana que nos hegemoniza o, al menos, aquellos elementos que la configuran y que se han desconectado de la vida.

Uno de ellos es Antonio Damasio¹ quien plantea la homeostasis como “el poderoso imperativo” que permite y posibilita los procesos necesarios para prevalecer y garantizar la sobrevivencia, construyendo equilibrios dinámicos con el objetivo de preservar la vida. Este autor dice así:

La homeostasis se refiere al conjunto fundamental de procesos que se hallan en el corazón mismo de la vida, desde su inicio en la bioquímica primitiva, desaparecida hace ya muchísimo tiempo, hasta el presente. La homeostasis es el poderoso imperativo, carente de reflexión o expresión, que permite a cualquier organismo vivo, pequeño o grande, resistir y prevalecer. La parte de imperativo homeostático que se refiere a la “resistencia” es claro: produce la supervivencia y se da por hecho sin ninguna referencia ni reverencia específicas cuando se considera la evolución de cualquier organismo o especie. (...) Asegura que la vida se regule dentro de manera que no solo sea compatible con la supervivencia, sino que contribuya también a la prosperidad, a una proyección de la vida hacia el futuro de un organismo o especie. (...) La homeostasis ha guiado, de manera inconsciente y no reflexiva, sin designio previo, la selección de estructura y mecanismos biológicos capaces no solo de mantener la vida, sino también de fomentar la evolución de todas las especies que existen en las diversas ramas del árbol evolutivo².

La especie humana, que es resultado de los procesos evolutivos de la vida, responde también a continuados procesos de esta homeostasis; y la cultura, como dice Corbí³, “es el instrumento de la especie humana para construir y adaptarse al medio y sobrevivir en él” y aunque nos “distancie de los demás vivientes, también nos alinea con ellos porque está al mismo nivel que la aparición de las garras de los animales depredadores y las pezuñas de los corredores”⁴; por

1 Neurocientífico portugués. Profesor de psicología, neurociencia y neurología de la universidad del Sur de California. Investigador de los sistemas neuronales y las bases neurológicas de la mente.

2 Antonio Damasio, *El extraño orden de las cosas*, Editorial Plantea S.A., Barcelona, 2018, pp.44-45

3 Epistemólogo español que ha centrado sus investigaciones en las consecuencias axiológicas de las transformaciones generadas por las sociedades de innovación o post-industriales.

4 Mariano Corbí, Ediciones Promoción Popular Cristiana, Madrid, 1996, p.5

tanto, ella no puede escapar a la necesidad de mantenerse conectada con la preservación de la vida. En palabras de Damasio:

Sospecho ciertamente que el desarrollo de nuestros códigos de conducta, independientemente de dónde y cuándo aparecieran, se ha inspirado siempre en el imperativo homeostático. Es decir, generalmente estos códigos han buscado la reducción de riesgos y peligros para los individuos y los grupos sociales y han producido realmente una reducción del sufrimiento humano, aumentando, por tanto, su bienestar. Consecuentemente, ha fortalecido la cohesión social, que es, en sí misma, un factor favorable a la homeostasis.⁵

Aceptar que no podemos escapar al proceso homeostático y que éste sigue presente en las expresiones de la vida humana supone cuestionar la pretensión de gestionar lo que llamamos lo humano al margen de las leyes de la naturaleza; el antropocentrismo es una creencia cultural que nos ha llevado actuar desconectados de las mismas y aunque sus consecuencias son cada vez más evidentes, hay todavía demasiadas personas que se empeñan en seguir aferradas a ella, cegadas por la soberbia que se apoya en el poder del dinero, de las armas o de la política y guiados por sus intereses inmediatos. Es necesario reiterarlo: la cultura es una forma de construir la homeostasis, es decir, de preservar la vida y, en consecuencia, no es posible mantener una cultura desconectada de la vida misma, al menos sin pagar el precio de ello.

El tipo de homeostasis automática que encontramos en las bacterias, en los animales simples y en las plantas precede al desarrollo de la mente que posteriormente se dotó de sentimientos y conciencia. Este desarrollo de mente, sentimientos y conciencia posibilitó que la mente pudiera interferir deliberadamente en mecanismos homeostáticos predeterminados e incluso, posteriormente, permitió que la invención creativa e inteligente expandiera la homeostasis al ámbito sociocultural.⁶

"La naturaleza es nuestro espejo mediante el cual se puede conocer más acerca de nosotros mismos como especie"⁷. Hay una inteligencia de la vida que no es neuronal. La ya nombrada soberbia humana, que cree que el culmen de la evolución es la inteligencia neuronal, no es capaz de reconocer que hay otra inteligencia implícita en los sistemas vivos del planeta y que está funcionando permanentemente, construyendo nuevas homeostasis en la medida en que los humanos rompemos los equilibrios que permiten su continuidad. Esta misma inteligencia no neuronal también nos atraviesa y está actuando de forma permanente, pues somos el acumulado de la misma. Tenemos en nuestro cuerpo "100 millones de bacterias, solo en el tubo digestivo, mientras que en todo un ser humano hay alrededor de 10 millones de células en total"⁸. Es decir, por fuera y por dentro de nosotros hay una inteligencia no neuronal construyendo nuevas homeostasis en función de la vida, que no de la vida humana, al menos no solo.

Las bacterias son organismos muy inteligentes; esa es la única manera de decirlo, aunque su inteligencia no esté guiada por una mente con sentimientos e intenciones y con un punto

5 Antonio Damasio, *op. cit.*, p.49

6 Ibid, p.77

7 Carlos E. Martínez, *De nuevo la Vida*, Editorial Trillas, Bogotá, 2015, p.10

8 Antonio Damasio, *op. cit.*, p.84

*de vista consciente. Pueden percibir las condiciones de su entorno y reaccionar de manera ventajosa para la continuación de su vida. Estas reacciones incluyen complejos comportamientos sociales. Pueden comunicarse entre sí, no con palabras, es cierto, pero las moléculas con las que emiten señales lo dicen todo. Los análisis que realizan les permiten evaluar su situación y, en consecuencia, les permiten vivir independientemente o unirse a otras bacterias si es necesario. Estos organismos unicelulares no tienen sistema nervioso ni mente en el mismo sentido que nosotros. Pero poseen variedades de percepción, memoria, comunicación y gobierno social. Los procesos funcionales que sostienen esta "inteligencia sin cerebro ni mente" se basan en redes químicas y eléctricas del mismo tipo que los sistemas nerviosos llegaron a poseer, potenciar y explorar más tarde en el camino de la evolución.*⁹

Con base en lo anterior, ¿podríamos decir que la crisis de civilización en la que nos encontramos es el cuestionamiento profundo a una cultura que ha terminado por desconectarnos de la preservación de la vida? La crisis es un síntoma de que nos hemos separado, culturalmente hablando, del imperativo homeostático sin el cual no es posible subsistir. Sabemos que tenemos que cambiar, pero no sabemos el cómo, y la incertidumbre es el ámbito en el que se debate la sociedad humana. Esta sensación es cada vez más colectiva y planetaria porque amenaza elementos que determinan la posibilidad de la vida, como el agua o la calidad del aire, y porque hemos desarrollado la capacidad de nuestra propia destrucción; la guerra es solo un ejemplo de ello.

En ocasiones no es ni siquiera consciente, pero esta percepción de la necesidad de corregir el rumbo crece en la humanidad. Y como no somos capaces de construir nuevos caminos, repetimos los que ya sabemos transitar; pero no es posible llegar a distinto lugar cuando utilizamos las mismas rutas.

Sin embargo, como no es posible la vida humana sin un contexto cultural, seguimos repitiendo el universo de significaciones que nos amenazan, mientras somos capaces de encontrar nuevas rutas, nuevos sentidos con su necesaria legitimación colectiva. Vivimos en medio del tránsito entre una cultura que sigue siendo hegemónica y se reproduce igual a sí misma y una cultura emergente que propone rutas alternativas, líneas de fuga, nuevo universo de relaciones y significaciones, pero sin la suficiente aceptación social de los caminos colectivos que debemos recorrer. Conocemos las funestas consecuencias sociales, ambientales, incluso personales del modelo cultural que nos hegemонiza, pero las vivimos como un destino manifiesto; el miedo nos impide atrevernos a cambiar. La cultura funciona como un universo de interrelaciones e interdependencias y cualquier transformación rompe el equilibrio construido y colectivamente aceptado; la necesidad de reconectarnos con la vida suscita la urgencia de realizar transformaciones, pero se nos "mueve el piso" y corremos a aferrarnos de nuevo a lo conocido.

El cambio es en lógica de incertidumbre y ésta es una cultura de las certezas. Nos cuesta mucho trabajo asumir aquella lógica porque nos educan en las respuestas, en las verdades. Desde que entramos al sistema educativo nos enseñan un universo de certezas y respuestas dadas que impiden a la mayoría de las personas imaginar un mundo distinto y, más aún, construirlo. Como decíamos antes, es necesario poner en interrogación nuestras creencias colectivas o, al menos, aquellas que nos tienen al borde del abismo. Cambiar supone, pedagógicamente, educar

⁹ Ibid, p.84

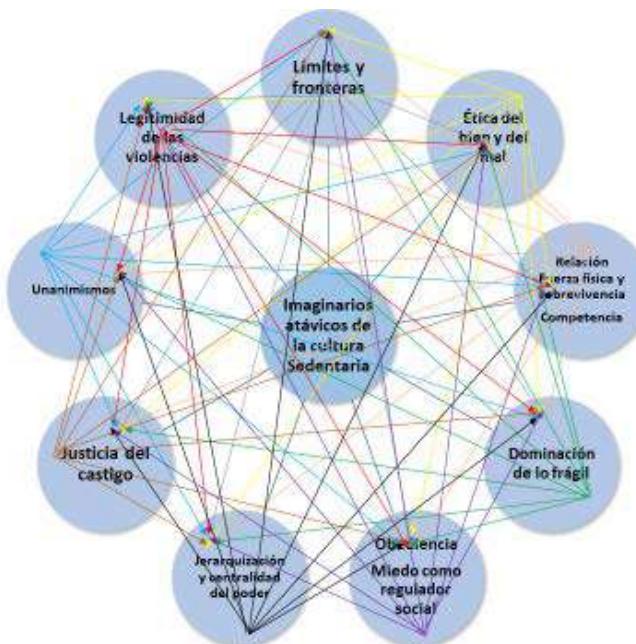
en la incertidumbre, en el disfrute de lo incierto, porque necesitamos atrevernos a pensar lo que no existe y eso supone asumir el riesgo. Sin embargo, lo distinto no aparece de la nada, precisa del desarrollo de un proceso entre lo que se abandona y las nuevas formas de hacer y pensar. En consecuencia, es importante tomar distancia para ver los cambios que están sucediendo. No son retos del futuro, son retos que ya se están dando, que ya estamos caminando, pero es importante aprender a percibirlos a través del cuestionamiento profundo de las creencias instaladas, que limitan nuestra capacidad de ver lo que está emergiendo, alternativo a la cultura que nos hegemóniza, desde muchos de los movimientos sociales que han sido capaces de incorporar prácticas distintas a la cotidianidad de sus relaciones.

*Las sociedades no modifican sus moldes culturales más que cuando es absolutamente imprescindible. Si hay alguna posibilidad de evitar una mutación del molde, se hace o, por lo menos, se suaviza al máximo. Mientras sea posible se introducirán sólo modificaciones en el viejo sistema para no tener que cambiarlo radicalmente. El cambio de un paradigma de interpretación, valoración y actuación es siempre un riesgo grave. Un modelo que ha estado vigente por largo tiempo, ha acreditado su eficacia para garantizar la vida del grupo; nunca se sabe si un modelo nuevo será capaz de garantizar lo que el viejo aseguraba. No se corre ese riesgo más que cuando resulta totalmente evidente la muerte del grupo si se mantiene el viejo sistema.*¹⁰

Es el momento de las preguntas, son ellas el signo de los tiempos. Al borde de la imposibilidad de la vida humana necesitamos auscultar el universo de nuestras relaciones, comprender cómo y a través de qué medios reproducimos las lecciones aprendidas, para poder cambiar aquellas que hoy amenazan la homeostasis de la vida humana. Para ello, debemos ir de lo macro a lo micro permanentemente; no hay una relación lineal de causa efecto entre el uno y el otro ámbito. El principio hologramático del pensamiento complejo propone ver el todo en las partes y las partes en el todo, separando y reduciendo, al tiempo que distinguiendo y enlazando. Lo micro es el lugar de los mensajes simples y repetidos y en donde se aprenden y asumen los comportamientos que se expresan, ampliados, en los espacios de lo macro; pero al tiempo, lo macro es el espejo en donde aprendemos lo que somos y pensamos o lo que creemos ser y pensar. No es primero lo micro y luego lo macro ni viceversa, es al tiempo lo uno y lo otro. Enfrentar solo lo macro reproduce sentimientos de impotencia y nos impide ver que la cultura solo es posible transformarla en el ámbito de las relaciones cotidianas. Por otro lado, las transformaciones de lo micro nos parecen tan pequeñas que renunciamos a ellas por la aparente inutilidad de las mismas y terminamos supeditando nuestros poderes a soluciones mesiánicas a las que adherir y defender con nuestra propia vida, si es preciso. Y así, caemos de nuevo en la trampa de la que pretendemos escapar.

Los seres humanos no tenemos la realidad, lo que tenemos es una mirada de la misma a través de nuestras creencias, por lo tanto, transformar la realidad no es posible sin transformar aquellas. Si propusiésemos que mañana levantáramos las manos los hombres y las mujeres que queremos un mundo distinto, un mundo mejor, es posible que la mayoría lo hicieramos al tiempo. La pregunta es, si tantas personas estamos de acuerdo, por qué nos sigue saliendo igual o

10 Mariano Corbí, *op. cit.*, p.14



peor. Y la respuesta, tal vez, está en que queremos un mundo distinto, pero cuando construimos el mundo que nos corresponde, lo construimos igual al que no nos gusta. Y no es un problema de buena o mala voluntad, sino de la existencia de unos contenidos culturales que repetimos de forma inconsciente y que se manifiestan en las creencias a través de las cuales miramos la realidad.

Toda cultura es una construcción histórica y social, por lo que todas nuestras creencias nacieron en algún momento y nacieron en un contexto particular. Cambiar atrevernos a retar el universo de sus significaciones. No hay nada natural en lo que creemos por lo que todo es susceptible de ser mutado. Reproducir las creencias construidas hace 4000 o 5000 años supone pensar que el mundo y los retos de la construcción de la vida no han cambiado. Es quizás el momento de desprendernos, de atrevernos a transitar, de reaprender la libertad que rompe las fronteras de la imagen de nosotros y nosotras mismas para redescubrir la diversidad como condición de la vida.

En la figura anterior vemos algunos de los imaginarios atávicos de la cultura sedentaria. Ellos son el esqueleto de la cultura, son elementos muy simples y sencillos porque ella se transmite en la vida cotidiana a través de creencias muy básicas, incorporadas a las acciones. Todos ellos están interrelacionados y son interdependientes, construyendo una red compleja que se apoya en mitos y ritos repetidos, elaborando el universo de nuestras significaciones. Es a través de ellos que construimos el sentido de nuestras acciones y de las lecturas que hacemos de la realidad, llegando a confundir dichas lecturas con la realidad misma, y solo se transforman a partir de la certeza social de que algunos de ellos amenazan y/o son incapaces para sostener la vida, en medio de esta crisis de civilización. Sólo si la humanidad es capaz de reconectar sus imaginarios atávicos con la vida, podrá decirse que la cultura, de nuevo, logró posibilitar nuestra propia continuidad.

La revolución cultural más importante que hemos realizado los seres humanos ha sido la del neolítico, que significó un cambio paradigmático en profundidad. La sedentarización supuso

una revolución tal de nuestra mirada del mundo que determinó los imaginarios atávicos que aún sustentan la cultura que nos hegemoniza. En diferentes momentos de la historia posterior, la humanidad ha intentado transformar algunos de ellos, pero solo ha conseguido travestirlos. A modo de ejemplo, hemos llevado a cabo revoluciones políticas, pretendiendo cambiar las estructuras del poder, sin cambiar la perspectiva jerarquizada del mismo.

La cultura sedentaria es una propuesta basada en límites y fronteras. Cuando éramos nómadas, el límite era el horizonte y era móvil, al volvemos sedentarios cambiaron las significaciones del territorio y le construimos límites fijos. Nos cuesta mucho trabajo percibir la realidad sin ellos. Construimos el género determinando límites entre lo que es ser hombre y ser mujer y si alguien en se atreve a franquearlos es satanizado su comportamiento. Es a través de los límites que construimos las significaciones del adentro y el afuera; adentro los que pensamos igual, tenemos la misma normatividad, el mismo idioma, las mismas creencias religiosas; afuera los diferentes, que son percibidos como amenazantes de todo aquello que define lo común. Con los límites construimos la percepción dualista de la realidad, que nos lleva a creer que todo puede ser dividido en polos opuestos que se definen por la ausencia absoluta de lo otro y cuyo conflicto solo tiene como salida la desaparición o la dominación del contrario. Con base en este imaginario dividimos el mundo de lo humano entre amigos y enemigos, definidos los primeros por similitud y los segundos por la diferencia. Forma parte de esta percepción atávica la división entre naturaleza y humanidad. El dualismo del bien y del mal es la bipolaridad más difícil de cambiar porque está aferrada a nuestro centro cultural, a nuestros códigos culturales más básicos. No somos capaces de imaginarnos un mundo sin dicha división y cuando intentamos construir nuevos mundos, volvemos a construir nuevos buenos y nuevos malos, sembrando la semilla que dará como resultado el mismo mundo del que pretendíamos escapar, en el que el bien debe acabar con el mal, base de la legitimación de todo tipo de violencias.

Cambiar esto supone también deconstruir los mitos de los héroes y los mártires, porque cada que construimos una causa por la cual morir, se nos vuelve una causa por la cual matar. Los héroes y los mártires se tornan un medio a través del cual legitimamos nuestra forma particular de percibir la realidad y su disposición a la entrega de su propia vida es una demostración de la bondad de su causa por la que, casi de inmediato, satanizamos a quienes se opongan a ella, justificando el uso de la violencia contra quienes cuestionan nuestra propia bondad. Tenemos una ética aferrada al bien y al mal, nacida de los límites mentales que establecemos entre lo uno y lo otro, y plena de mitos y ritos que reproducen esta manera de leer la realidad. Son creencias sociales e históricas que dan apariencia de verdad a nuestras formas particulares de percibir. En este sentido, necesitamos que la propuesta de la noviolencia no se nos vuelva una nueva ideología desde la cual construyamos, de nuevo, límites: adentro los buenos, los noviolentos, y afuera los malos, los violentos. Ello no sería transformar la realidad sino travestirla a través de nuevos eufemismos.

Otro imaginario atávico es la relación entre la fuerza y la sobrevivencia. Todavía se dice “solo sobreviven los fuertes”, equiparando el éxito con la posesión de dicha característica y con evitar todo lo que suponga ser frágil. Con el tiempo, ha cambiado el sujeto de la fuerza mas no la dependencia que ella imprime, centrando la fuerza en las características físicas, en la posesión de fuerza militar o política y, más recientemente, en la posesión de poder económico. La constitución del dualismo fuerte/frágil se convierte, entonces, en regulador de la realidad social, pues atribuimos al fuerte la capacidad para proteger al frágil y, por tanto, el derecho a la dominación

y el sometimiento. Así naturalizamos la dominación del adulto sobre los menores, del hombre sobre la mujer, de la humanidad sobre la naturaleza. El resultado es una cultura que se estructura para proteger a los más fuertes y que explica el por qué se movilizan recursos colectivos para salvar banqueros y no para solucionar el hambre o la sed en el planeta, y que ello nos parezca normal. Es desde este imaginario atávico que entendemos el poder como capacidad de dominación. Cambiar el mundo no consiste en cambiar al sujeto de la dominación, por ejemplo, poniendo mujeres en su lugar, si éstas manejan dicho poder en la misma lógica de la dominación. Si fuera cierto que solo sobreviven los más fuertes, hoy existirían los dinosaurios y no las mariposas. Ellas son la demostración de que la fragilidad también es una estrategia de la vida. Es un símbolo de que la realidad puede ser cambiada, metamorfoseada, de la necesidad de observar la realidad con múltiples miradas.

La legitimación de la dominación de los más fuertes necesita de otro imaginario que es la obediencia, como la virtud social por excelencia. Casi todos los procesos de socialización humana procuran su aprendizaje e interiorización. Se premia la obediencia en la familia, en la escuela, en la empresa, en la sociedad. En todas las sociedades existen mitos y ritos que consagran su importancia. Es un ejemplo de ello el mito de Abraham, que está dispuesto a matar a su hijo para demostrar su absoluta lealtad y obediencia; también la tragedia griega de Prometeo encadenado nos habla de los castigos a que es sometido su protagonista por un acto de desobediencia, condenado por toda la eternidad a que sus vísceras sean devoradas por los buitres como castigo inacabable a su osadía de desobediencia. ¿Y a quién hay que obedecer? A los más fuertes, porque ellos son equiparados con los buenos, en la medida en que los frágiles dependen de su éxito. No resulta gratuito que todas las crisis económicas se pagan con los recursos destinados a los más pobres, que se entregan para socorrer a los más fuertes. Los mitos de la obediencia vienen a sostener estas creencias.

Y este imaginario camina de la mano con el miedo como regulador social. Una cosa es el miedo como característica que invita a proteger la vida y otra es exacerbarlo con la idea de obligar a la obediencia a quien representa algún tipo de poder. Educamos en el miedo y lo interiorizamos de tal forma en la vida diaria que existe una especie de respeto y reverencia “per se” hacia quienes ostentan algo de poder, expresado a través de actitudes de sometimiento voluntario. Creemos con miedo a Dios, a los padres, a los maestros, a los jerarcas religiosos, a los gerentes, al Estado, porque todos ellos se han encargado de hacer evidentes las consecuencias negativas que se vienen detrás de la no aceptación de su poder y cualquier posibilidad de desobediencia.

La obediencia y el miedo nos lleva a construir realidades jerarquizadas. Creemos que el orden en la sociedad depende de ello y llegamos fácilmente a la conclusión de que una organización no jerarquizada es caótica. De hecho, seguimos reproduciendo organizaciones de este tipo incluso en los ámbitos que pretenden cambios y transformaciones, fortaleciendo las dependencias de los liderazgos únicos. Crecemos creyendo que nuestros padres no se equivocan y luego trasladamos dicha concesión a todo el que representa el poder en las instituciones a las que vamos llegando. Esta creencia, que nos hace reproducir una dependencia del autoritarismo, es otro de los imaginarios atávicos de la cultura patriarcal.

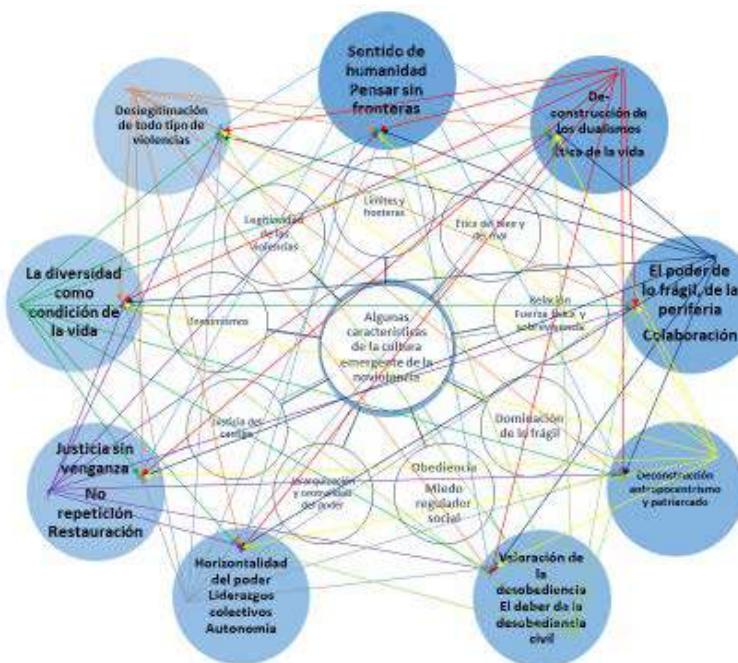
La justicia del castigo es consecuencia de lo anterior. Cuando un niño se equivoca, sus padres acuden de inmediato al castigo, que debe producir dolor si se desea que sea efectivo, atribuyéndole una fuerza educadora al mismo. Esto está relacionado con el sentimiento de culpa,

que logra el sometimiento voluntario de la subjetividad. Toda construcción normativa expresa lo que debe ser obedecido y los castigos que se aplicarán a quien no las obedezca y sigue siendo una regulación a través del miedo. De hecho, seguimos creyendo que las soluciones a los problemas de la sociedad están relacionadas con el aumento del castigo, que está inspirada en el Código de Hamurabi del "ojo por ojo" y que no ha conseguido los resultados esperados, a pesar de ser un esfuerzo que ya lleva más de 3800 años.

¿Y quién construye la normatividad? Hay un reconocimiento implícito de la capacidad de los más fuertes para hacerlo. Ellos son los que deben ser obedecidos, los que construyen las normas, los que se abrogan el derecho a castigar, los que se legitiman a través del miedo, los que definen los parámetros de la verdad social y determinan lo que debe ser considerado socialmente como bueno o malo.

Y, por último, esta es una cultura que legitima el uso de las violencias como la mediación por excelencia y el método para defender los límites sociales establecidos, para que el bien acabe con el mal; para que los fuertes impongan sus lógicas de dominación, utilizando la obediencia, el miedo y el castigo; para que los Estados logren mantener el orden y protejan la normatividad construida por ellos para el supuesto bien común. Es una violencia que, por definición, es cobarde, porque legitima y considera buena la violencia de los fuertes contra los frágiles. De hecho, le llama distinto: si un papá le pega a un niño, lo está educando; si el Estado maltrata a los ciudadanos a través de los organismos de seguridad, está imponiendo el orden; si Europa bombardea Siria o Libia está llevando la paz y la civilización; por el contrario, si a alguien se le ocurre poner una bomba en un aeropuerto es el peor de los terroristas. Lo anterior explica el por qué es tan difícil superar las violencias de género porque responden a la misma lógica. Es una cultura que sigue nombrando como santas las violencias que ejercen los más fuertes, sin importar si se realizan en los espacios de lo micro o de lo macro.

Sin embargo, como sostenía al inicio, cuando la cultura y sus imaginarios no son capaces de sostener la vida o la amenazan, se inicia un proceso de transformación profunda. Hemos des-



conectado la cultura de la vida y hemos terminado utilizando el universo de las significaciones al servicio de intereses particulares, que no de la vida misma. Por todo ello, nos encontramos en medio de una crisis de civilización que plantea la necesidad de profundas transformaciones en el ámbito de la cultura y es fundamental aprender a visualizar aquellas que están ocurriendo, con el fin de aprender y potenciarlas socialmente.

¿Cuáles son las transformaciones que estamos realizando? ¿Cuáles son las características de aquello que empieza a visualizarse como distinto? ¿Cómo estamos transformando y/o construyendo nuevos imaginarios atávicos?

La primera condición es que ellas sean en lógica de fuga, que no de oposición. Esta última solo logra evidenciar y consolidar el poder de los más fuertes, porque responde a la necesidad de la competencia, y se trata de incorporar la lógica de la colaboración que empodere desde la periferia, que es el espacio por excelencia de las transformaciones culturales. Si la cultura se aprende en la vida cotidiana, ella se convierte en el espacio de su transformación. Es allí donde se puede expresar el llamado poder de la fragilidad, que va conformando la cultura emergente de la noviolencia, una construcción en proceso, sobre el camino, que bebe, se nutre y se fortalece con los aportes de movimientos y movilizaciones sociales que trascienden las formas organizativas a las que estábamos acostumbrados.

En el tema de los límites y fronteras nos estamos atreviendo a pensar sin la definición previa de aquellos. Pensar sin fronteras entre lo masculino y lo femenino no está llevando hacia la deconstrucción del género, desde el feminismo de la diferencia. Estamos entendiendo que lo que llamamos lo masculino y lo femenino se puede deconstruir y reconstruir porque es cultural. Los hombres hemos empezado a transitar por el ámbito del cuidado y las mujeres por el de la provisión, admitiendo que la orientación sexual no depende los roles que interioricemos. Esta cultura no solo es violenta con las mujeres, es violenta con ellas y con los hombres, que somos educados como torpes afectivos sin la posibilidad de expresar nuestros sentimientos; aceptar esta evidencia está acelerando la vinculación de las transformaciones en la subjetividad personal y social, comprendiendo que el espacio de lo personal también es un asunto político, aporte trascendental de los movimientos feministas.

También está creciendo el sentido de humanidad, deshaciendo la significación de la pertenencia definida por los Estados y sus fronteras y percibiendo como propios los dolores de otros y otras en cualquier lugar del planeta. Los pacifismos han sido muy importantes en este proceso al deslegitimar las guerras con la movilización de millones de personas. Las manifestaciones de los jóvenes contra la guerra de Vietnam, en su momento, resultado de evidenciar las salvajadas del ejército norteamericano con la población civil en dicho país, como la matanza de My Lai o la fotografía de una niña desnuda quemada con napalm, resquebrajaron las razones del gobierno estadounidense y movieron a la solidaridad con la población vietnamita; las marchas del "No en mi nombre" contra la guerra en Irak no lograron impedir la invasión pero demostraron cómo se fabrican las mentiras por parte de los poderosos de turno, quitando piso a la legitimación del uso de la guerra, que parecía incuestionable. Las filas interminables de hombres que se presentaban como voluntarios para ir a la guerra son, cada vez más, imágenes del pasado. En esto sigue siendo muy importante la reflexión de las mujeres, al hacernos cambiar el foco del análisis, para descubrir que la violencia que termina en guerras, se aprende y se legitima en la vida cotidiana con argumentaciones similares.

Estamos rompiendo las fronteras establecidas por el antropocentrismo, que divide la realidad en el dualismo humanidad/naturaleza. Cada vez hay más sensibilidad por los otros seres vivientes y avanza la reflexión sobre los derechos de las otras formas de vida, sin que el valor de uso por parte de los humanos legitime su existencia. Se multiplican los colectivos que luchan contra la fabricación de abrigos de piel animal, contra la práctica de los toros que pretende justificar la tortura animal con el argumento de ser parte de la cultura, contra la caza de ballenas, contra el uso del marfil que tiene a los elefantes al borde de la extinción, contra las granjas ganaderas que aumentan sus excedentes a costa del sufrimiento animal, por nombrar solo algunos. Crece la idea de que la vida en este planeta está interconectada y es interdependiente como alternativa a la idea de la dominación que legitimaba y sigue legitimando que los humanos la concibían como fuente de recursos al servicio de su bienestar. Nuestros niños y niñas ya tienen, cada vez en mayor número, esa sensibilidad incorporada. Es la inmanencia de la vida suscitando otras formas de comportamiento y transformando nuestras creencias, en ocasiones sin apenas darnos cuenta y sin que dicho proceso pase necesariamente por la racionalidad.

Como alternativa a la ética del bien y del mal, está surgiendo la ética de la vida que, de paso, ofrece caminos que toman distancia de las interpretaciones dualistas de la realidad. En ello han sido fundamentales los movimientos ecologistas, que nos hacen reflexionar sobre las características ecosistémicas de la vida, la interrelación de la diversidad y la importancia de plantearnos sociedades, no que toleren lo distinto, sino que comprendan su necesidad. En menos de una generación se están dando profundas transformaciones en nuestra subjetividad como seres humanos con una inevitable interdependencia con todas las formas de vida que compartimos este planeta. La dictadura de la verdad única empieza a dar paso a la importancia de entender a la sociedad humana como un ecosistema en el que la diversidad de miradas aporta al equilibrio dinámico que se requiere, comprendiendo la paz no como el triunfo indiscutible de la primera sino como acuerdos colectivos en construcción permanente y, de paso, ayudándonos a deconstruir los dualismos del bien/mal, amigo/enemigo, masculino/femenino, naturaleza/humanidad que nos han enzarzado en múltiples formas de hacer la guerra y promover la destrucción del planeta que nos sustenta.

Alternativo a la legitimada dominación de los fuertes estamos descubriendo el poder de la fragilidad, evidenciando que las grandes transformaciones no ocurren en lógica de centro. Si nos fijamos bien, los temas que son hoy importantes en el debate mundial no han surgido de los administradores de los Estados ni de las jerarquías institucionales, cualesquiera que ellas sean. Los derechos humanos, la necesaria equidad de géneros, los derechos de las otredades sexuales, la reflexión ecológica y los problemas del cambio climático, la superación de las guerras y la lucha de los pacifistas, la superación de los racismos y todo tipo de discriminación, la autoafirmación de las comunidades originarias, entre muchos otros, que hoy concentran los grandes retos que enfrentamos como humanidad, han surgido y se siguen enriqueciendo desde los aportes de hombres y mujeres que no han tenido ni poder político ni poder económico ni poder militar. Son transformaciones desde la periferia de las sociedades, transformando en clave de persistencia, que no de contundencia. Ninguno de estos movimientos ha propuesto guerras ni destrucción de quienes no piensen como ellos y ellas. Su lógica responde más al efecto de las múltiples gotas de agua cayendo persistentemente sobre la piedra, no para destruirla sino para transformarla. Son acciones que se desarrollan en lógica de fuga y desde el poder de la fragilidad, desde el llamado poder de los sin poder. No responden a lógicas jerarquizadas sino

que desarrollan estructuras horizontales que permiten la vinculación a sus luchas sin aparatos centralizados, sin jefes o jefas únicas, sin elecciones representativas que deleguen el poder sino desde una concepción de democracia directa que permite ejercer el poder allí donde se puede, promoviendo el liderazgo colectivo. Son movimientos con profunda incidencia en las transformaciones culturales que se necesitan, insinuando otras formas de organización, más parecidas a una red multinodal que a un triángulo que estructura y reproduce la dependencia.

Hoy se hace necesario profundizar en el desarrollo de la autonomía, en coherencia con los planteamientos de Gandhi sobre el Swaraj y el Swadeshi. El primero hace referencia a la importancia de procurar la implementación de las capacidades de la gente y su propia gestión a través de formas de autogobierno; el segundo invita a buscar la mayor autosuficiencia. Son, por lo tanto, el corazón de la desobediencia civil, entendiendo que ella es el resultado de la superación de las dependencias y los miedos que sustentan y reproducen las lógicas del poder patriarcal.

Traducir este propósito en acciones concretas supone, entre otras cosas, transformar las prácticas educativas con el fin de que se profundicen y fortalezcan los niveles de autonomía. A modo de ejemplo, se requiere modificar las lógicas evaluativas, para que ellas no sean una conciencia externa y con mayor poder, que decide lo que los y las estudiantes saben o no, caminando hacia un proceso más participativo. Ello supone permitir que el poder circule, construyendo niveles de autonomía en nuestros niños y niñas para que aprendan a tomar decisiones, para que sean más libres, para que no siga siendo el miedo el regulador social. Supone también enseñar a desobedecer, es decir, hacer que la desobediencia tenga un reconocimiento positivo en el ámbito social.

A la justicia del castigo, estamos pensando en lo que puede ser la justicia sin venganza, porque solo ella nos puede garantizar la no repetición. Es más importante, para transformar, restaurar el daño cometido que sufrir castigo por el mismo, que reproduce la culpa, la rabia y el dolor y estos sentimientos obstaculizan la no repetición. Debe existir una relación directa entre el daño y la reparación.

Estamos integrando la importancia de la diversidad como condición de la vida, revisando incluso las formas de producir basada en los monocultivos y en la destrucción sistemática de la diversidad genética de las semillas. Esta diversidad debe estar presente también en las formas otras de construir las sociedades humanas tan permeadas aún por modelos uniformadores y por relaciones excluyentes entre los distintos. En este sentido y a modo de ejemplo, vamos entendiendo que somos seres diversos y que las orientaciones sexuales son una expresión de la profunda diversidad de la vida y no una perversión, como son observadas desde lo heteronormativo.

Nos encontramos igualmente en el proceso de deconstrucción de la legitimación de las violencias; ya ellas empiezan a producir vergüenza en quien hace uso de cualquiera de sus expresiones: ya no es tan fácil que un adulto maltrate a un niño o niña en público porque se arriesga a recibir una sanción social; las violencias de género también están en este camino, así como las que se ejercen contra los animales; las guerras han ido perdiendo su reconocimiento social a través de la socialización de imágenes como las torturas en Abu Grahíb o Guantánamo. También las movilizaciones de un sinnúmero de jóvenes objetores de conciencia están incidiendo en aquellos imaginarios colectivos que han hecho del matar una forma de construir héroes o mártires.

Todo lo anterior nos refiere a las propuestas de Gandhi que plantean la importancia de cuidar los medios, porque es sobre ellos que podemos ejercer cambios en una cultura que se empeña en creer que los fines justifican la utilización de cualquier método. Decía “cuiden los medios que los fines se cuidan solos”. En esta perspectiva nos propone la enseñanza de la Ahimsa, que consiste en no dañar ni producir sufrimiento y que, en sentido positivo, hace referencia al cuidado amoroso de la vida; en ella está la esencia de la noviolencia. Necesitamos recuperar la capacidad política del amor, haciendo de su práctica un instrumento de transformación política y social. Como método tiene que ver con un proceso de seducción colectiva, de transformación amorosa que poco o nada tiene que ver con las acepciones melifluas de la banalización de su fuerza. En este sentido la noviolencia es exigencia, es un grito de “basta ya” a las injusticias y es también un “aquí estoy” para incidir en la transformación de aquellos pequeños mundos en los que se puede expresar nuestro poder, haciendo de ellos un adelanto de las transformaciones en las que nos empeñamos, que nos permita trascender el discurso y aportar acciones concretas.

Por supuesto que no se trata de construir un nuevo dualismo entre la noviolencia y la violencia, entre la cultura emergente y la cultura hegemónica, pues sería reproducir aquello que pretendemos transformar. Se trata de un camino, de un proceso que vaya quitando poder simbólico a una violencia que está soportada por mitos, ritos y significaciones que construyen la aceptación social de la misma a través de su naturalización. Trascender la mirada dualista de la realidad supone entender que es tan importante obedecer como desobedecer, conservar como transformar, así como potenciar las dimensiones horizontales del poder, fortaleciendo los liderazgos colectivos, sin satanizar sus expresiones verticales. Tampoco se trata de desconocer la importancia de la normatividad para la vida social, pero sí de pensar los métodos que nos permitan incluir la participación de la gente en la construcción de la misma, de forma que se profundice en su legitimidad.

Las transformaciones necesitan vincular el ámbito de lo simbólico. Somos seres culturales y, en consecuencia, toda nuestra comunicación está referida a símbolos. En consecuencia, se necesita una profunda creatividad que potencie nuevas simbologías, así como también la resignificación de las existentes. Ésta es una de las reflexiones que plantea este libro, permitiéndonos ver que hay movimientos que, sin estar vigentes hoy, nos dejaron su aporte profundo en este nivel de los cambios en la simbología social.

Por último, no es posible explicar la humedad de la playa a partir de las últimas oleadas, así como tampoco es posible saber de dónde vino el agua que las conformó. Es un buen símil para entender que los cambios que están sucediendo acopian aprendizajes de humanidad que trascienden la relación causa efecto y la mirada lineal del tiempo y el espacio. Y este libro busca poner sobre la mesa cómo la propuesta de la noviolencia es esa playa húmeda que ha ido aprendiendo y se ha ido nutriendo de aquellos aprendizajes que seguimos haciendo en gerundio, como las olas que no dejan de llegar de forma persistente a las playas de este planeta vivo.

PARA EMPEZAR, ALGUNAS REFLEXIONES

Creo que, fundamentalmente, soy pedagogo porque la experiencia de vida y trabajo en Benposta–Nación de Muchachos, desde 1974, forjó mi esencia en la preocupación cotidiana por crear y hacer realidad un espacio de transformación en el cual los niños, las niñas y los jóvenes fueran los sujetos de su propia historia y la de sus familias. Allí entendí el profundo poder que podemos ejercer las personas para que el mundo que nos rodea, sin importar sus dimensiones, sea un poco mejor. En compañía de esta familia que me regaló la vida he aprendido, y sigo aprendiendo, sobre las dificultades de la sociedad, pero también sobre posibles alternativas ancladas en el poder de la gente sencilla. Inmerso en esta experiencia y con estas preocupaciones me hice politólogo y, posteriormente, con el objetivo de sistematizar sus aprendizajes, magister en desarrollo educativo y social.

No soy teólogo, pero tengo que agradecer al Departamento Ecuménico de Investigaciones–DEI–, de Costa Rica, por la oportunidad de enriquecer mi pensamiento, mi sentir, la forma de relacionarme con el mundo, con esa reflexión teológica profunda que hicimos durante tres meses intensos en 1986, acompañado de los diversos sincretismos religiosos de los asistentes, que engrandeció el trabajo colectivo. Con ellos acrecenté mis preguntas recurrentes y comprendí que no hay que buscar respuestas que satisfagan esa inquietud aferrada a mi espíritu y mi cuerpo, porque ella no es otra cosa que la fuerza de la vida.

Mi vivencia en Nicaragua, entre 1984 y 1986, me hizo pacifista. La muerte de un amigo -no solo mío sino de toda la comunidad donde vivía-, que prestaba su servicio militar defendiendo las fronteras de los ataques de la contra, produjo tal cantidad de dolor entre quienes lo queríamos, que eso me permitió descubrir que no podían existir razones religiosas, ni políticas, ni ideológicas que alcanzasen a legitimar la muerte de nadie. El dolor no nos cupo en el alma y recorrió las calles y las casas del barrio El Riguero; pero allí tampoco logró ser contenido y se escapó por sobre las aguas del lago de Managua, encontrándose en el camino con dolores producidos en guerras similares. Y como tanto dolor acumulado no cupo en la atmósfera, se hicieron necesarios nuevos agujeros en la capa de ozono para darle salida a esta entropía destructora. Entonces las palabras y los discursos perdieron su sentido. Se me cayeron los cantos y las poesías a las *guerras santas* y a las *guerras justas*. El nudo en la garganta del amigo perdido empezó a impedir, a partir de entonces, que el aire necesario para emitir las notas volviese a fluir: los afectos y el amor transformaron definitivamente y para siempre mi modo de pensar.

Tampoco soy antropólogo, pero todo lo relacionado con la cultura me ayudó a entender mejor el mundo y sus posibilidades de transformación, cuando la organización El Taller, en Túnez, me dio la oportunidad de reflexionarlo en profundidad con cerca de cien personas de muchas latitudes del planeta, en 1994: subsaharianos, latinoamericanos, indios, tailandeses, magrebíes, europeos, nepalíes, libaneses... todos ellos le dieron nuevos contenidos a mi subjetividad en tránsito y a mi comprensión de la necesaria transculturalidad.

Más adelante la vida me enfrentó a la preocupación por la construcción de la paz, y desde allí volví a reflexionar acerca de las creencias religiosas, la pedagogía social y la cultura y, de paso, inicié un proceso mediante el cual procuré ir apaciguando mi forma de relacionarme con el mundo. Por supuesto, aún tengo deudas con este empeño.

En el esfuerzo de contribuir a la paz en Colombia, desde la ciudadanía desarmada, muchos habíamos sacado adelante el *Mandato Ciudadano por la Paz, la Vida y la Libertad*, a cuyo llamado acudieron diez millones de personas en 1997. Con este acumulado social en nuestras manos nos debatíamos entre apostarlo todo a la solución negociada del conflicto armado, o iniciar un proceso de organización social, reconstruyendo las redes sociales que se movilizaron en todo el país con este esfuerzo. Tras largos debates y ante los altos costos de la guerra, en descomposición social y vidas humanas, se decidió dedicar todo el esfuerzo a promover conversaciones de paz entre el gobierno y los grupos insurgentes, con la ciudadanía como actor importante. Fueron casi cuatro años de agotadoras jornadas en las que ésta no logró ser más que un convidado de piedra; al final, una nueva frustración significó la guerra total entre las partes, como única salida posible. Aprendimos de nuestro sentimiento de fracaso que no es suficiente solicitar la salida negociada, que ésta se vuelve un eslogan sin contenidos, una consigna más, mientras sigamos creyendo que los conflictos se resuelven en lógica de fuerza. Eso había sido la “negociación”: sólo un escenario distinto para desplegar las mismas creencias; la lógica de la guerra no había sido trascendida, pues las partes sólo intentaron vencer a su opositor a partir de su propia verdad y para ello multiplicaron las acciones de guerra. El gobierno montó el Plan Colombia, y la guerrilla de las FARC multiplicó los secuestros y los ataques a las poblaciones.

Con esta frustración sin resolver llegué al Instituto de la Paz y los Conflictos de Granada, en 2001, para empezar mi doctorado, y esta oportunidad desplegó ante mí las historias de la humanidad construidas desde un profundo salto al vacío, tan pleno de incertidumbres como reconstructor profundo de esperanzas, al que estamos llamando Noviolencia. Y las piezas del rompecabezas de mi vida, sus esencias, sus inquietudes, sus preguntas, sus ansiedades, sus búsquedas empezaron a reencontrarse con una nueva mirada, con nuevos sentidos y nuevas significaciones. Fue como si pequeños ríos y arroyos, con más o menos fuerza, hubiesen encontrado el sentido de su transcurrir al volverse parte fundamental de las aguas de un gran río que fuese capaz de refrescar, abonar, dar vida generosa, pero también de construirse en cauces nuevos y creativos en la medida en que nuevas aguas llegasen hasta él.

A partir de entonces he trabajado, desde la dirección de la Escuela de Paz y Desarrollo de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, con muchas personas de diferentes organizaciones sociales y académicas, en la conformación de un Movimiento Ciudadano por la Noviolencia en Colombia. Ello ha supuesto leer en los nuevos movimientos sociales otras formas organizativas que ya no sólo se sugieren, sino que también se viven; trascender las estructuras jerarquizadas y superar la tentación del liderazgo único no ha sido fácil. Entender que nuestro objetivo es la transformación cultural y no las cuotas en el poder centralizado, sigue siendo un proceso que se va develando en los encuentros del esfuerzo colectivo. Este Movimiento pretende ser una red amplia que facilite el encuentro y la comunicación. Más que una estructura organizativa, se trata de movilizar nuevas formas de percibir la realidad que trasciendan la mirada hegemónica, porque transformarla pasa por viabilizar y visibilizar otras lógicas de relaciones que también suceden, rompiendo la inevitabilidad del destino funesto.

También hemos llevado a cabo tres seminarios internacionales en torno a la Noviolencia, en los cuales se analizaron sus perspectivas culturales, políticas, pedagógicas y organizativas a partir de los quehaceres colectivos de las etnias, los movimientos de las mujeres, las organizaciones ecologistas, las redes por la paz, las organizaciones de jóvenes, niños y niñas, así como los sectores que trabajan desde el arte en la construcción de nuevas simbologías y significacio-

nes culturales, por nombrar sólo algunos de los numerosos esfuerzos que siguen confluendo en estos espacios, y que transforman generosamente su cotidianidad con la esperanza de construir un lugar más justo y solidario.

Es desde este recodo del camino que realizo el tránsito de mi reflexión.

El objetivo de este libro es visibilizar las alternativas culturales que se han venido construyendo desde los movimientos sociales en los últimos cien años, a partir de identificar la crisis de los imaginarios atávicos que han regido la cultura hegemónica.

Las preguntas que guían esta deliberación son:

- ¿Cuáles fueron los cambios fundamentales que se dieron en los imaginarios culturales durante el proceso de sedentarización de las comunidades humanas, en aras de hacer posible la continuidad de la vida?
- ¿Cuáles de los imaginarios, apropiados culturalmente en este proceso de miles de años por las culturas sedentarias, están amenazando de nuevo la continuidad de la vida y cómo?
- ¿Cuáles alternativas culturales, implícitas y explícitas, se están construyendo desde los nuevos movimientos sociales y qué aportan a la construcción de la cultura emergente de la Noviolencia?

El cambio no es sólo un acto asumido de manera deliberada y consciente por la raza humana, ya que nuevas inspiraciones van transformando nuestra percepción del mundo. Es algo que ocurre en lógica de persistencia y es tan sutil y tan lento que no es fácil observarlo. Es como las gotas de agua que transforman la piedra si caen de forma sistemática y sostenida sobre ella. Una sola gota no es suficiente evidencia. Las lógicas del cambio no se observan en una mirada; sólo es posible apreciar lo que se decanta, no los pequeños cambios que se manifiestan en el agua revuelta. El cambio es hijo de la incertidumbre; es el camino, no la llegada. Podemos conocer las razones que lo motivan, mas no contar con las certezas de a dónde nos conduce. Una cultura como la que nos hegemoneiza, basada en la necesidad de las certezas, ha satanizado el cambio y posibilitarlo supone aprender a disfrutar el tránsito y lo incierto.

Este libro parte de evidenciar que la cultura es el instrumento humano por excelencia mediante el cual posibilitamos nuestra adaptación, es decir, construimos nuestra supervivencia utilizando mecanismos que se decantan social e históricamente. A este tema está dedicado el capítulo primero, haciendo énfasis en la conexión directa de la cultura con la vida, especialmente en aquellos imaginarios que se encargan de sustentarla, en un proceso permanente de conservación y cambio. La conservación constituye la fuerza que protege y garantiza la continuidad de los aprendizajes sociales que posibilitan la vida, y el cambio sucede cuando dichos aprendizajes, o algunos de ellos, son incapaces de garantizarla, apoyando así la creación de nuevas realidades culturales.

Las hipótesis del capítulo segundo giran en torno a la profunda crisis de la mayoría de las culturas nómadas, por su incapacidad para garantizar la vida y, como consecuencia, la construcción asincrónica de las culturas sedentarias, cuyos imaginarios hoy son los que hegemonizan nuestra percepción del mundo.

El tercer capítulo busca mostrar la crisis de la cultura sedentaria, evidenciada en los últimos cien años a través de las consecuencias destructivas que han traído consigo la implementación sostenida de algunos de los imaginarios atávicos que la definen y la conciencia, cada vez más

colectiva, de estar llegando a los límites de la supervivencia, lo que, al mismo tiempo, está demandando la construcción de nuevos referentes culturales.

En el capítulo cuarto me centraré en cómo la cultura hegemónica ha sido cuestionada de forma sostenida a través del tiempo, particularizando la mirada en las propuestas de Jesús de Nazareth, Henry David Thoreau y León Tolstói, no por ser los únicos protagonistas de dicho cuestionamiento, sino por su importante influencia en la cultura emergente que hoy se avizora.

Los capítulos quinto, sexto y séptimo pretenden mostrar los nuevos referentes culturales que se insinúan y evidencian con el actuar y el pensar de varios de los movimientos sociales que hoy están siendo protagonistas y son sujetos de nuevas perspectivas. Ellos están conformando una cultura emergente, en medio de la aún evidente hegemonía de los imaginarios sedentarios pero, al tiempo, están construyendo respuestas que crecen de manera significativa en un sector cada vez mayor de la población mundial. Se trata, entonces, de identificar y visibilizar los cambios que, en lógica creativa, vienen sucediendo.

Me he atrevido a llamar a esta cultura emergente, la *cultura de la Noviolencia*.

En primer lugar, porque cuestiona de manera radical la columna vertebral de la cultura hegemónica, que es la utilización de la violencia, como el método por excelencia, para la construcción de la realidad social.

En segundo lugar, porque en los movimientos sociales que nombro, hay un caminar en proceso hacia la construcción de una nueva ética vital que los une y los identifica, pero sin impedir ni anular sus particularidades; es más, es desde su inmensa diversidad desde donde hacen sus propuestas.

En tercer lugar, porque todos ellos son hijos de una época, de una búsqueda colectiva que necesita encontrar respuestas que posibiliten de nuevo la vida. Entre ellos se encuentran Gandhi, Mandela, las mujeres, los ecologistas, Luther King Jr., los pacifistas, los grupos aborígenes, entre tantos más. Todos y todas aportando desde su más profundo amor a la vida.

Entretejo, analizo y exemplifico con hechos históricos en todas sus dimensiones, desde la más universal hasta la más cotidiana, a partir de tener la certeza de que lo pequeño es expresión de la totalidad, y de evidenciar que la cultura se construye y reproduce en los espacios de la vida diaria. Como dice Boff, “*La complejidad de los organismos vivos se manifiesta mediante la presencia del principio hologramático que actúa en ellos. Este principio dice así: en las partes está presente el todo y el todo en las partes. Así en cada célula, aún en la más sencilla como la de la epidermis, está presente toda la información genética del universo*¹¹”.

La primera parte del libro no está acompañada de imágenes, fuera de las que puedan evocar las palabras allí consignadas, pero sí lo está la segunda parte. La razón es simple: las imágenes de la cultura que hegemoniza nuestra manera de percibir el mundo aparecen todos los días en los medios sociales de comunicación y acuden a nuestra memoria con mucha facilidad. El mundo cultural que está emergiendo no tiene aún la sensibilidad social sostenida para aparecer de manera sencilla en la pantalla de nuestra imaginación: necesita que le ayudemos a visibilizarse y así contribuir a su posibilidad histórica.

¹¹ Leonardo Boff, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Editorial Trotta, Valladolid, 1997, p.39.

¿Por qué escribo, cómo escribo y para quién escribo? Intento aportar al cambio en la forma de mirar las cosas y espero que mi lenguaje sea comprensible, que ustedes se sientan reflejados y reflejadas, que este esfuerzo sea capaz de ser un espejo, como lo ha sido para mí. He tomado las palabras y hechos de “unos otros” cuando su decir y su hacer, cuando ellos y ellas, permitían expresar sentires en mi escrito.

Este trabajo forma parte del ámbito de la investigación para la paz y busca ser un aporte al campo específico de la Noviolencia, entendida ésta no como un método para el manejo de los conflictos, sino como una propuesta de transformación cultural.

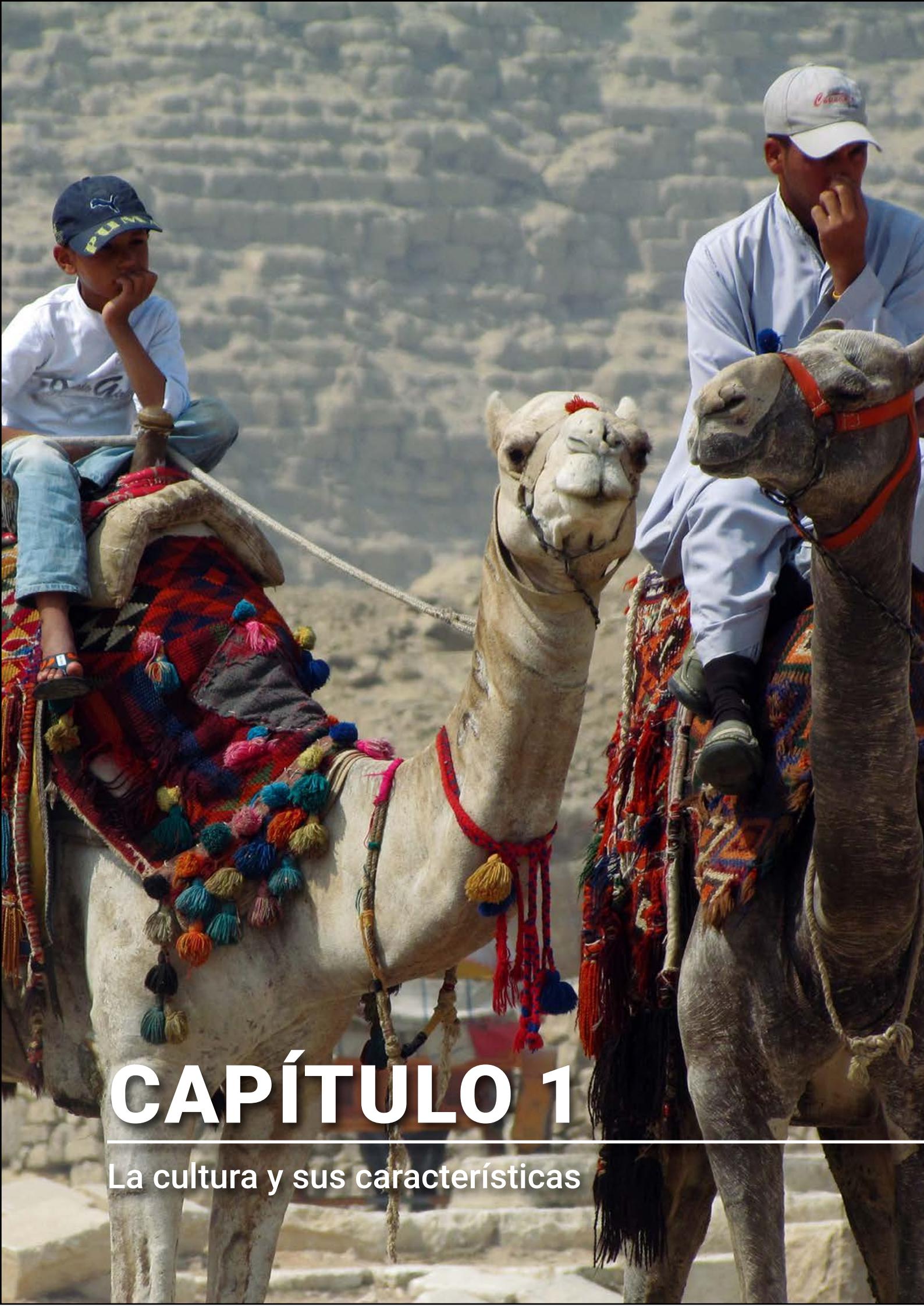
Para mis reflexiones me he apoyado en varias de las ciencias sociales, en un esfuerzo interdisciplinario que me permitiera una mirada más holística, aunque en varias oportunidades me haya quedado sólo en una pretensión. Forma parte de lo que estamos aprendiendo.

Entiendo, también, la Noviolencia como un lugar en permanente búsqueda cuya única certeza viene dada por su conexión profunda con la vida. Tal vez es esto lo que más me sigue seduciéndome: es una propuesta que trae consigo un cauce profundo y pleno de vida sedimentada, pero que es capaz de sugerirse, distinto todos los días, a partir de los afluentes que continuamente llegan hasta él.

Tal vez esta reflexión incorpore el aprendizaje del pequeño meandro creado por las aguas del propio río, pero que adquiere relevancia al descubrirse parte de una sola corriente vital y colectiva. Este aprendizaje fue producto de la misma fuerza y el mismo transcurrir y, por ello, tal vez en él puedan encontrarse y mostrarse unos otros que no soy yo. Es posible que seamos únicos e irrepetibles, pero la esencia que nos atraviesa y el propósito que nos impulsa no distingue particularidades. Otra paradoja. Como dicen los aborígenes australianos, somos parte de la Divina Unidad. Tal vez se necesite un pensamiento profundamente simple para comprenderlo.

Desde este hacerme parte del inmenso río (sin distinguir mis aguas de las tuyas, por tanto sin que me sienta extraño ni ajeno gracias a la magia que se produce cuando desaparecen las fronteras que separan lo mío de lo tuyo, lo nuestro de lo de ellos, pero sin que desaparezca la conciencia de mi propia existencia que se afirma en la paradoja de una vida que es ella, dejando en el camino la posibilidad de seguir siéndolo), vuelvo a mirar, a reinterpretar mi esencia pedagógica, mis creencias, el poder, la cultura y la construcción de la paz.

Si tuviera que resumir en una frase el propósito de esta reflexión, tendría que decir: “está sucediendo... otros mundos son posibles”.

A photograph of two camels in a desert landscape. A young boy wearing a blue Puma baseball cap and a light blue t-shirt sits on the back of a camel on the left. He has his hand to his chin and is looking towards the right. Next to him is another camel, and a man in a light blue long-sleeved shirt and a white baseball cap with a red logo stands beside it. The camels are decorated with colorful blankets and tassels. The background shows rolling hills or sand dunes under a clear sky.

CAPÍTULO 1

La cultura y sus características

El propósito de este capítulo, es realizar un acercamiento a la cultura como el instrumento por excelencia mediante el cual los seres humanos construyen la interpretación de la realidad que los rodea, y con la que establecen mecanismos colectivos de adaptación.

En la medida en que la humanidad es retada continuamente por un medio natural y social dinámico, la cultura se enfrenta al desafío de conservar y cambiar: conservar aquellas construcciones históricas que han demostrado su capacidad efectiva de protección de la vida, y cambiar aquellos acuerdos que pierden su funcionalidad para garantizarla.

Asumir esta paradoja supone entender que la humanidad forma parte de la vida, que no está desconectada de un sentido que aquí se llama **trascendencia**, y que tiene que ver con la necesidad de proteger la vida, lo cual supondrá instrumentos históricos y sociales que la posibiliten.

En muchas ocasiones esta fuerza trascendente se ha expresado en la sacralización de los mecanismos exitosos, ayudando y facilitando su aceptación social, pero también corriendo el peligro de naturalizarlos, es decir, haciendo de ellos verdades suprahistóricas, una especie de cuenco contenedor que predetermina y cierra la posibilidad necesaria de cambiar.

Por último, trataré de evidenciar que cuando algunos de estos mecanismos de adaptación ya no son capaces de sustentar la vida o la amenazan, pierden su legitimación social y la cultura se vuelve un sistema abierto que se expresa a través de un proceso creativo y colectivo.

La cultura como mecanismo de adaptación de la humanidad

Algunas de las investigaciones acerca del universo con mayor popularidad y un notable grado de consenso en la comunidad del conocimiento, dicen que entre las numerosas fuerzas que guían su flujo constante, existen dos aparentemente antagónicas cuyas consecuencias se aprecian en las realidades que se observan, cualquiera que sea su tamaño. Una de ellas tiene que ver con la presencia de campos electromagnéticos que atraen hacia sí todo lo que les rodea; es una fuerza centrípeta que pareciera intentar concentrarlo todo, y que en cada galaxia logra que los cuerpos que la componen se muevan alrededor de un centro. La otra es una fuerza expansiva y centrífuga que amplía permanentemente los límites del universo.

Sin la primera, el movimiento del universo sería caótico, sin la segunda, iría en contravía de la fuerza que lo produjo y de su permanente expansión. Por ende podría concluirse con otra paradoja --como casi todas ellas--, inexplicable para nuestra forma de pensar: "que el universo se expande y se contrae al mismo tiempo"¹².

Una mirada rápida sobre la evolución de la vida en la Tierra permite descubrir la presencia de estas dos fuerzas simultáneas. En consonancia con la fuerza centrípeta, los seres vivos se multiplican y se conservan iguales a sí mismos. La fuerza centrífuga facilita entender el cambio que diversificó la vida desde sus primeras formas simples en el fondo del mar. Sin esta última, la vida seguiría expresándose mediante una única forma, o de maneras muy elementales. Sin la

12 Stephen W. Hawking, Leonard Mlodinow, *Brevísima historia del tiempo*, Editorial Crítica, Barcelona, 2005, p.82.
Mark Ellse, Chris Honeywill, *Waves and our universe*, Nelson Thornes Ltd., United Kingdom, 2001, p.54.

fuerza centrípeta todo sería un cambio permanente y la única forma de vida sería la última. La ausencia de una de ellas significaría la inexistencia de la diversidad.

La vida está cambiando y conservándose constantemente, y como resultado de estas dos fuerzas, la evolución permitió incorporar los aprendizajes para la supervivencia (**conservación**); así como la dinámica cambiante del planeta impulsó la capacidad de adaptación creativa (**cambio**). En consecuencia, los seres vivos han ido agregando a su memoria genética aquellos aprendizajes que posibilitan su sobrevivencia. De nuevo una paradoja: la fuerza del cambio permite la conservación.

La raza humana –la sapiens sapiens, con sólo 100.000 años– es también el resultado de las fuerzas que se expresan en el universo y, por consiguiente, de las que impulsan la vida, con una diferencia importante con respecto al resto de los seres vivos: mientras estos tienen incorporada una buena parte de sus aprendizajes a la memoria genética, en aquella, la mayoría de sus saberes forman parte de la memoria cultural.

Mariano Corbi hace énfasis en la cultura como el instrumento mediante el cual hemos sobre-vivido¹³:

“Decir que el hombre es un viviente cultural tiene consecuencias importantes. Todos los vivientes tienen determinado su comportamiento con relación al entorno. También el hombre tiene que someterse a esa ley, pero lo logra a través de la cultura. La cultura es el instrumento de la especie humana para construir y adaptarse al medio y sobrevivir en él. Por consiguiente, aunque la cultura nos distancie de los demás vivientes, también nos alinea con ellos porque la cultura está al mismo nivel que la aparición de las garras de los animales depredadores o las pezuñas de los corredores”.

En consecuencia, se puede decir que tenemos una determinación cultural. Ahora bien, esta determinación no le concede características “naturales” a la cultura, sino a la necesidad de poseer una construcción cultural, ya que sin ésta no sabríamos sobrevivir. Por tanto, cultura es el conjunto de construcciones históricas y sociales que han posibilitado la supervivencia de nuestra raza¹⁴, es decir, no son eternas, y su continuidad depende de su capacidad para permitir y facilitar la vida.

La cultura no es una unidad monolítica, está formada por un conjunto de imaginarios o significaciones sociales que van dándoles sentido a las acciones humanas. Dice Castoriadis que el mundo que creamos a partir de la cultura, no es más que una interpretación¹⁵.

De la misma forma que no es una unidad homogénea, tampoco todos los elementos que componen la cultura tienen el mismo nivel de importancia. Para cumplir con el propósito de este

13 Mariano Corbi, *Religión sin Religión*, Ediciones Promoción Popular Cristiana, Madrid, 1996, p.5

14 Varios Autores, *La conciencia humana: perspectiva cultural*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2005.

15 “Toda sociedad instaura, crea su propio mundo en el que evidentemente está ella incluida (...) es la institución de la sociedad lo que determina aquello que es ‘real’ y aquello que no lo es, lo que tiene un sentido y lo que carece de sentido.(...)Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo, de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ese sistema de interpretación’, ese mundo que ella crea”. Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 1998, p.69.

escrito, me enfocaré en lo que vamos a llamar **imaginarios atávicos**¹⁶, que son aquellos que surgieron y se legitimaron en relación directa con la protección de la vida. Son aprendizajes colectivos que, de acuerdo con las definiciones del diccionario acerca de lo atávico, se transmiten o heredan inconscientemente y se mantienen de forma recurrente. Son la base de las significaciones más profundas de la vida social, que definen las lógicas de las relaciones entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza, los que brindan la certeza necesaria de la supervivencia. Todo ello hace que se vuelvan verdades incuestionables en los ámbitos individuales y sociales. Son el telón de fondo y la columna vertebral de la cultura y trascienden la racionalidad social.

Transformar los **imaginarios atávicos** no ha sido fácil. Históricamente hemos cuestionado a los protagonistas de los hechos, pero no a las estructuras que los mantienen y legitiman.

La humanidad ha hecho revoluciones para remplazar a quienes detentan el poder o a las ideologías que los sustentan, pero no para cuestionar las lógicas del poder mismo. Se han sustituido zares por secretarios vitalicios, dictadores de derecha por los dictadores de izquierda, reyes por emperadores, monarquías por dictaduras de Estado, sin transformar las estructuras jerarquizadas. Se ha creído que el problema está en la propiedad de los medios de producción sin buscar alternativas a la dominación; se sigue creyendo que el mundo es de los fuertes. Se han tumbado verdades únicas para imponer otras que terminan siendo una imitación de la anterior, porque no hemos entendido que lo que se necesita es el encuentro histórico entre diferentes percepciones de verdad. Es decir, se ha respetado el orden de las cosas, y tal vez el problema se encuentra en lo que se entiende por dicho orden, que termina definido y reproducido por los imaginarios atávicos, los cuales oponen resistencias obstinadas a los cambios culturales porque fueron construidos en el crisol de la supervivencia, y sólo cuando ésta sufre una crisis, puede producirse su transformación¹⁷. Únicamente una seria amenaza contra la vida podría suscitar cambios profundos en la cultura; cuando no es así, sólo ocurren amagos que terminan soportando y consolidando aquello que pretendía cambiarse¹⁸.

Las culturas, en cuanto a construcciones históricas y sociales, son cambiantes como el medio en donde la vida se desenvuelve; este proceso de cambio no es un acto voluntario ni necesariamente consciente.

La conservación y el cambio son dos fuerzas aparentemente antagónicas que se complementan: conservamos aquello que posibilita la vida y cambiamos lo que la impide o amenaza. Nos encontramos impulsados por la fuerza de protección de la vida a realizar transformaciones profundas en algunos de los imaginarios culturales que nos sustentan, pero al tiempo sostene mos una cultura de miedos y temores a todo lo que suponga cambios. Si la fuerza de la conser-

16 En el diccionario, “atóvico” hace referencia a la tendencia a imitar y mantener costumbres propias de épocas pasadas; se aplica a la cualidad hereditaria que procede de antepasados lejanos, es un aprendizaje no consciente, recurrente, patriarcal.

17 Para Susan George, la crisis que enfrentamos es de estas características: “Nos hallamos en medio de una crisis de carácter multifacético que ya afecta, o pronto afectará, a casi todos los aspectos de casi todas las personas y al destino de nuestro hábitat terrenal. Podemos llamarla crisis del sistema, de civilización, de globalización, de valores humanos, o utilizar algún otro término universal, omniabarcador”. Susan George, *Sus crisis, nuestras soluciones*, Editorial Icaria, Barcelona, 2010, p. 8.

18 Como lo señalan Román y Fernández: “Las culturas evolucionan muy lentamente y, salvo que se produzcan grandes crisis, escasean los cambios culturales profundos. Por supuesto, nos referimos a cambios culturales reales, no a los programas que se denominan a sí mismos como de ‘creación de nueva cultura’, que en general suelen constituir meras coartadas para, en realidad, no cambiar absolutamente nada”. J. D. Román, Manuel Fernández, *Liderazgo y coaching*, LibrosEnRed, 2008, p.52.

vación lograra acallar los avisos de la vida, nuestra especie estaría en peligro de extinción porque la incapacidad de adaptación ha supuesto la desaparición de muchas especies en el planeta.

Estamos viviendo esta paradoja profunda entre la necesidad de cambiar, y las resistencias pertinaces de la cultura a abandonar aquello que ha sustentado la vida durante tanto tiempo. En este camino, ya es un avance que diferenciamos entre la capacidad para construir cultura, y las características concretas, históricas y sociales. Confundir estos dos momentos ha llevado al error de “naturalizar” los imaginarios atávicos, como una forma de garantizar su continuidad, dándoles características de inmutabilidad como si respondieran a la existencia de leyes externas que definieran la naturaleza humana y el devenir histórico¹⁹.

De la inmanencia de la vida a la trascendencia de la cultura

Esta paradoja nos sitúa ante la urgencia de entender la relación complementaria entre la inmanencia de la vida –definida como su capacidad de autoprotección que posibilita tanto decentraciones sostenidas en el tiempo como cambios profundos en aquellos aspectos que la amenazan– y la trascendencia de la cultura, entendida como la construcción social de formas concretas de hacer, en función de la vida.

Desde esta perspectiva, la trascendencia de la cultura guarda una relación de sentido con la conservación de la vida, especialmente en lo que tiene que ver con la creación de aquellos imaginarios que deben sustentarla, lo cual imposibilita que éstos puedan ser el resultado de intereses particulares previos. Es decir, no es posible construirles legitimación social sin una conexión directa con la vida²⁰, a lo que algunos llaman *trascendencia, supuesto pre-especulativo o teleología*.

Trascender, tiene que ver con la capacidad de ver más allá de lo evidente, apreciar lo que se insinúa sin llegar a ser todavía, descubrir lo que está siendo sin que existan aún del todo la capacidad social ni los imaginarios culturales necesarios para que sea leído y entendido. Sobre esta trascendencia conectada con la vida, nos habla Juan Pablo Lederach en *La Imaginación Moral*. Según este autor, la trascendencia garantiza que la cultura no sea una propuesta cerrada sino una realidad conectada, mediante una creatividad permanente, con el cambio y la posibilidad constante de algo nuevo²¹.

19 Desde esta perspectiva, José Luis Colomer plantea la necesidad de no santificar la cultura, pues ella es una creación permanente y, por lo tanto, es cambiante por definición: “Una cosa es considerar que sin la guía que nos ofrece la cultura no podríamos subsistir, ya que la naturaleza nos ha dejado huérfanos, y otra muy distinta es santificar todo tipo de cultura y considerar que cualquier cultura o rasgo cultural ha de ser intocable... La cultura no es ni será una forma completamente lograda de adaptación, es un suplemento imprescindible y nada más...”. José Luis Colomer, *Estudios para la antropología*, Ed. Universidad Politécnica de Valencia, 2004, pp.49-49.

20 Ello explica el esfuerzo que realizan los círculos de poder temporal para descifrar las claves de la cultura y, desde allí, legitimar sus pretensiones. No entenderlo, conduce a leer la historia como la imposición de mentes perversas, más inteligentes, y mentes manipuladoras, encarnaciones del mal o del bien, que sustentan la teoría de la conspiración, que adjudica planes de dominio mundial a un pequeño número de personas.

21 “La creatividad y la imaginación, el artista dando nacimiento a algo nuevo, nos proponen avenidas de interrogación e ideas sobre el cambio que nos obligan a pensar cómo conocemos el mundo, cómo estamos en él y, lo más importante, qué es posible

A esa fuerza que nos impulsa al cambio hace referencia Václav Havel cuando se refiere a aquello que “se escapa a nuestro entendimiento y control”, y a esa “fuente oculta de todas las normas”, que él llama supuesto pre-especulativo, al que no podemos escapar sin pagar un alto precio por ello²²”.

Julio César Payán llama teleología²³ a este supuesto pre-especulativo de Havel. Puede ser esta teleología la que va guiando la aparición de nuevas formas culturales, de carácter emergente, más allá de la racionalidad instrumental que sólo reproduce lo existente como un destino predeterminado. El cambio también es el resultado de una fuerza que lo orienta. Desde mi perspectiva, es la fuerza inmanente de autoprotección de la vida²⁴.

Esta fuerza de la vida que nos impele a protegerla, y que en los seres humanos se expresa a través de la cultura, no es exclusividad nuestra, ya que se expresa de forma permanente en todos los seres vivos. El experimento citado por Edgar Morin, en *La noción del sujeto*, es de gran ayuda para entender mejor a qué se hace referencia cuando hablamos de trascendencia, supuesto pre-especulativo, o teleología:

*“Hace poco se descubrió que hay una comunicación entre los árboles de una misma especie. En una experiencia realizada por científicos sádicos (como conviene que sea un científico experimentador) se quitaron todas las hojas a un árbol para ver cómo se comportaba. El árbol reaccionó de un modo previsible, es decir, empezó a segregar sabia más intensamente para remplazar rápidamente las hojas que le habían sacado; y también segregó una sustancia que lo protegía contra los parásitos. El árbol había comprendido muy bien que un parásito lo había atacado... Pero lo interesante es que los árboles vecinos de la misma especie empezaron a segregar la misma sustancia antiparasitaria que el árbol agredido.”*²⁵

Este caso es una demostración de la capacidad que tiene la vida en todas sus expresiones para auto-protegerse ante la amenaza, utilizando formas de comunicación imposibles de explicar desde los paradigmas de la racionalidad. Es posible que la conciencia de nuestra existencia nos haya desconectado de la capacidad de ver con otros ojos lo que realmente sucede en el entorno.

También es conocido el experimento relatado en *El centésimo mono*, de Ken Keynes Jr., publicado en la obra del biólogo Lyan Watson, Lifetide, en 1979:

en el mundo... la visión y la creencia de que el futuro no es esclavo del pasado y que el nacimiento de algo nuevo es posible”. Juan Pablo Lederach, *La Imaginación Moral – El arte y el alma de construir la paz*, Editorial Norma, Bogotá, 2008, p.71

22 Václav Havel, *Living in Truth*, Jan Vladislav (ed.), Londres, Faber & Faber, 1986, pp.137, 138.

23 Definida en el diccionario como “Doctrina metafísica que considera el universo, no como una sucesión de causas y efectos, sino como un orden de fines que las cosas tienden a realizar”.

24 “Las teleologías, en el caso de los seres del Universo, no son individuales, sino que están relacionadas entre sí. Por eso no se trata de un determinismo individual; pues dentro de ese aparente determinismo se juega una gran complejidad donde aparecen propiedades emergentes, como ocurre con los sistemas de alta complejidad. Se podría decir que todos estamos unidos por una teleología universal. Tal vez los poetas lo vean más claro, pues cuando la racionalidad se torna insuficiente, la metáfora es el camino”. Julio César Payán de la Roche, *Desobediencia vital*, Instituto de Terapia Neural, Barcelona 2004, p.12.

25 Citado por Julio César Payán, op.cit, p.18.

"El mono macaca fuscata fue observado en su estado salvaje durante un período de más de treinta años. En 1952, en la isla Koshima, los científicos empezaron a proporcionarles a los monos patatas dulces, que dejaban caer en la arena. A los monos les gustó el sabor de aquellas patatas dulces y crudas, pero hallaban poco grata la arena. Una hembra de 18 meses de edad, llamada Imo, vio que podía solucionar el problema lavando las patatas en el océano. Le enseñó el truco a su madre. Sus compañeros de juego también aprendieron ese nuevo método y también se lo enseñaron a sus respectivas madres. Esta innovación cultural fue aprendida gradualmente por varios monos ante la mirada de los científicos. Entre 1952 y 1958, todos los monos jóvenes aprendieron a lavar las patatas dulces para que fuesen más sabrosas. Sólo los adultos que imitaron a sus hijos aprendieron esta mejora social. Otros adultos continuaron comiendo las patatas dulces con arena. Entonces, sucedió algo asombroso. En el otoño de 1958, cierto número de monos lavaba sus patatas dulces... si bien se desconoce el número exacto de ellos. Supongamos que cuando salió el sol una mañana, había 99 monos en la isla Koshima que ya habían aprendido a lavar las patatas dulces. Supongamos también que aquella mañana el mono número 100 aprendió a lavar las patatas. ¡Y entonces sucedió! Aquella tarde todos los monos lavaron las patatas antes de comerlas. ¡La suma de energía de aquel centésimo mono creó, en cierto modo, una masa crítica y, a través de ella, una eclosión ideológica!"

Pero lo más sorprendente observado por los científicos, es que la costumbre de lavar las patatas dulces cruzó espontáneamente el mar... ¡Las colonias de monos de otras islas y el grupo continental de monos de Takasakiyama empezaron a lavar sus patatas dulces!

Aunque el número exacto puede variar, el fenómeno del centésimo mono significa que cuando un número limitado de personas conoce un nuevo método, sólo es propiedad consciente de tales personas; pero existe un punto en que con una persona más que sintonice con el nuevo conocimiento, éste llega a todo el mundo!"²⁶

Estos dos casos son de gran ayuda para entender cómo la comunidad científica se está acercando a otras formas de comprender la vida, menos desconectadas del resto de los seres vivos, de la naturaleza, rompiendo el muro que nos separaba y restañando las fisuras. Tanto la experiencia del bosque como la del centésimo mono hacen referencia a una dimensión de la construcción social entre los seres vivos que se escapa a la racionalidad hegemónica.

El centésimo mono produjo la acumulación de aprendizaje social suficiente para que trascendiera las fronteras y fuera asumido por una comunidad sin que mediase un vínculo directo. En el caso del bosque, hubo una respuesta colectiva a una amenaza manifestada en uno de los árboles.

Descubrirnos parte de la naturaleza nos va a permitir acercarnos a la inmanencia de la vida y a su capacidad de autoprotección. Hay una relación de dependencia entre dicha inmanencia y el sentido que le asignamos a la cultura humana, que aquí hemos llamado trascendencia.

Somos parte de la vida y el resultado de su proceso, por ende no tenemos por qué creer que estamos escindidos de ella, y que lo que observamos son sucesos ocurridos en un "otro". La naturaleza es nuestro espejo mediante el cual se puede conocer más acerca de nosotros mis-

26 Citado por Julio César Payán, op.cit., p.18, 19.

mos como especie. Estas observaciones en el bosque y el experimento del llamado "centésimo mono" guardan relación directa con la reflexión de John Briggs y David Peat en *Las siete leyes del caos*. Ellos lo llaman la "ley de la influencia sutil" o "el efecto mariposa" para referirse a cambios impulsados por un poder evidentemente frágil que produce, por su influencia, una transformación social tan importante como inesperada.

La caída del muro de Berlín no estaba ni en los pronósticos más optimistas; es más, ni sus protagonistas podían creerlo a pesar de ver que el muro se iba desmoronando. Las movilizaciones sociales en Túnez y Egipto, en dictaduras con muchas décadas y con organismos de seguridad estatales muy sofisticados, tomaron por sorpresa hasta a los organismos secretos de las supuestas "grandes potencias" que se encargaban de vigilar que todo marchara de acuerdo con lo planificado²⁷.

Los mitos como construcción cultural de la historia: la sacralización de la cultura

Los imaginarios atávicos surgen, en un contexto de amenaza sobre la continuidad de la vida, y terminan convirtiéndose en mitos²⁸ con el fin de hacer de ellos disposiciones sobrenaturales o extraordinarias que faciliten su permanencia y aceptación social. Son construcciones sociales e históricas, que por su relación directa con la vida, han adquirido una relevancia muy valiosa en el universo simbólico de los pueblos.

Morin dice al respecto, que no podemos escapar a ellos porque, como seres culturales, necesitamos relatos con alto contenido simbólico que permitan leer e interpretar la realidad y que debemos aprender a develar aquella parte de verdad que se esconde detrás de éstos:

*"No podemos escapar a los mitos: el problema para nosotros consiste en reconocer en los mitos **su** realidad, no **la** realidad. Consiste en reconocer **su** verdad, y no reconocer en ellos **la** verdad. Consiste en no adjudicarles lo absoluto. Consiste en ver la potencia de ilusión que segregan sin cesar y que puede sufrir su verdad. Tenemos que desmitificar los mitos, pero no hacer de la desmitificación un mito. No podemos escapar a los mitos, pero podemos reconocer su naturaleza de mitos y negociar con ellos, a la vez en el interior y en el exterior. No debemos creer que podamos situarnos por encima de los mitos, lo que implica varias consecuencias. La primera consecuencia para mí es que debemos respeto a las creencias"*

27 Para la política, la racionalidad está concebida desde la real politik. Así como no somos capaces de entender con la racionalidad lo sucedido entre los árboles o lo relatado en el experimento del "centésimo mono", la racionalidad del realismo político no permitió entender ni predecir lo que estaba sucediendo y está sucediendo en estos tiempos.

28 Del griego *mythos* ("cuento"), un **mito** es un **relato de hechos maravillosos** cuyos protagonistas son **personajes sobrenaturales** (dioses, monstruos) o **extraordinarios** (héroes). Se dice que los mitos forman parte del **sistema religioso** de una cultura, que los considera como historias verdaderas. Tienen la función de otorgar un **respaldo narrativo** a las creencias centrales de una comunidad. <http://definicion.de/mito/>

*que nos son extrañas, comprender las que nos parecen absurdas, lo que en cambio, nos lleva a descubrir el absurdo que comportan nuestras propias creencias*²⁹

Los mitos, como construcciones culturales, nos permiten descubrir un aprendizaje necesario para la sobrevivencia de un grupo humano, sus retos específicos, percepciones, temores, la interpretación que hacían de su presente y las formas creativas que inspiraron sus alternativas.

Desde el punto de vista histórico, para dichos grupos esta transmisión de formas de hacer exitosas era más fácil si se volvían creencias, es decir, si su sabiduría se percibía no como el resultado de voluntades individuales o colectivas, sino como la orden de una inteligencia superior.

La sacralización, como una forma de naturalizar la cultura, ha procurado la aceptación social de las normas, ha pretendido darle carácter de permanencia a la misma, pero también ha facilitado la incorporación de los cambios necesarios cuando éstos han sido importantes para la continuidad de la vida del grupo. En otras palabras, hemos llamado “Dios” a esa capacidad que nos ha permitido sobreponernos a las situaciones límite que amenazaban la vida, hemos creído leer su voluntad y su deseo en aquellas nuevas formas, que siempre aparecieron como sugerencias no exploradas. De alguna manera, como lo plantea de diferentes formas Hans Küng³⁰, Dios es esa inmanencia de la vida que permite su protección permanente y expansión. Reflexiones similares se han desarrollado desde la idea sugerente de Spinoza acerca de la relación entre vitalidad y Dios³¹.

La cultura judía es un ejemplo de un pueblo que convirtió el relato histórico en una épica religiosa mediante la cual sistematizó sus aprendizajes históricos y colectivos leídos desde sus creencias religiosas. La Biblia es un libro que incluye relatos de un colectivo en proceso de sedentarización, el cual aprendió y construyó nuevas formas culturales que posibilitaron la vida.

Esto explica que a Abraham, que era todavía nómada, se le ocurriera que la salida para la supervivencia de su clan estaba en encontrar una tierra donde asentarse, y hubiera atribuido a Dios este mensaje. El nomadismo amenazaba la supervivencia en esa región y el mito hablaba de una imposibilidad de tener descendencia en esas condiciones, por lo que la solución pasaba por encontrar una tierra, en la que se cumpliría la promesa de multiplicar su clan como *las estrellas del cielo y las arenas del desierto*.

*“Vete de tu tierra y de tu patria y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré.”*³²

La cultura, entonces, se va construyendo con los aprendizajes colectivos que se tornan verdades en cuanto son convenientes para que el grupo sobreviva.

29 Citado por Antonio Elizalde en *Navegar en la incertidumbre*, Uniminuto, Bogotá, 2010, pág.73

30 Hans Küng, *El cristianismo y las grandes religiones*, Libros Europa, Madrid, 1987.

31 “Spinoza no sólo dijo que todo lo que existe es naturaleza, también decía que Dios es igual a Naturaleza. Veía a Dios en todo lo que existe, y veía todo lo que existe en Dios (...) Para Spinoza, Dios no creó el mundo quedándose fuera de su creación. No, Dios es el mundo”. Rais Busom Zabala, Jorge Sánchez López (eds.), *Dunas en la playa – Reflexiones en torno al poder*, Los libros de la catarata, 1996, p.46.

32 *Biblia de Jerusalén*, Génesis 12,1-2, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1976.

La divinidad adquirió múltiples facetas, de acuerdo con los retos particulares de la misma supervivencia. En aquellas circunstancias donde la búsqueda del alimento suponía el desplazamiento permanente, la mortalidad infantil era muy alta, y la supervivencia del clan dependía de la fertilidad de las mujeres, los humanos de aquella época construyeron su percepción de la divinidad como una mujer fértil.

La espiritualidad de la humanidad, por tanto ha sido ponerse en sintonía con esa voluntad superior que desea la supervivencia del grupo. El mito de José, en la Biblia, es un buen ejemplo para entenderlo. José, el hijo predilecto de Jacob, es vendido por sus hermanos a unos mercaderes y esclavizado en Egipto. Allí se vuelve famoso porque interpretó un sueño al faraón que hablaba de vacas flacas y gordas, haciendo referencia a la importancia de ahorrar en tiempos prósperos para sobrevivir cuando se presenten situaciones difíciles, y viendo en los sueños una forma de comunicación de Dios con el mundo real. Aceptar este mensaje era una condición de supervivencia para un pueblo sedentario, que necesitaba aprender a guardar para los períodos de escasez, propios del ciclo de la producción y de las contingencias climáticas. Aún hoy la gente acude a este relato para referirse a la necesidad de ahorrar cuando las condiciones son más favorables.

Este mito de la acumulación en las sociedades de hoy ha dejado de ser un medio para volverse un fin, perdiendo el sentido profundo que le daba su conexión directa con la vida. El desarrollo se mide por la cantidad de dinero acumulado y a ello se supedita el quehacer de la gente. Cuando los imaginarios atávicos de las sociedades se desvinculan de la vida, de alguna forma se pervierte la razón de su existencia: la acumulación vital se volvió codicia, perdiendo su capacidad de darle sentido a la acción misma.

La siguiente historia nos permite entender esta ruptura. Una mujer española viajaba en un avión al lado mío, venía de pasar vacaciones en Túnez y me decía:

"Yo vivía en el campo con mi familia, que se dedicaba a cuidar vacas y a lo que tiene que ver con la producción agropecuaria. Cuando España ingresó a la Unión Europea, la planificación económica hizo que se desestimulara con subsidios la actividad a la que nos dedicábamos. Mi familia, con mayor capacidad económica producto de los mismos subsidios, vino a vivir a Madrid, ciudad que yo ni siquiera había tenido la oportunidad de conocer hasta entonces. Gracias a esto, hoy tenemos un piso, que ni hubiéramos soñado antes; gracias a esta situación vengo de pasar vacaciones en Túnez, lo que era impensable hace poco tiempo. En esta situación, que aparece como ideal, hay un problema: yo ya no sé de qué hablar con mis hijos. Todo lo que sabía, aquello que me permitía conectarme con el mundo, lo que le daba significación a lo que hacía cotidianamente, tenía relación con las vacas. Esto ya no existe y era la que me vinculaba con la vida. La realidad de mis hijos es distinta y yo no tengo elementos que me permitan comprenderla. Está rota la comunicación. Hoy les puedo dejar el dinero que antes no tenía, pero no mi cultura, porque ya no les sirve. La comunicación está vaciada de sentidos"³³.

En esta historia, se puede observar cómo se rompe el universo cultural de las personas en función de una propuesta que no nace de una necesidad profunda suscitada en la continuidad de la vida, sino de una distribución racional de la producción en aras de intereses desconectados

33 Testimonio recogido en el mes de diciembre de 1994.

de la misma. En este caso, los tránsitos culturales no van acompañados de procesos colectivos asumidos por la misma población, sino que son presionados y obligados por la racionalidad económica que guía las relaciones de la humanidad en este periodo histórico. No se puede hablar de transformaciones, sino de rupturas culturales, de pérdida del imaginario simbólico. Las consecuencias se evidencian en la ausencia de sentido entre la población, en la búsqueda de sustitutos como la drogadicción, el alcoholismo, la violencia o el consumismo, por nombrar sólo algunos³⁴.

En la actualidad, muchas sociedades han pretendido hacer del consumo un mito colectivo, pero no han logrado que éste tenga una conexión con la vida y su protección, razón por la cual no logra dar sentidos profundos a la vida de las personas.

El vínculo de la trascendencia de la cultura con la inmanencia de la vida está definido histórica y socialmente por los **imaginarios atávicos**, los cuales han permitido su continuidad en momentos en que ésta se ha visto amenazada. Ellos se encuentran inmersos en los mitos y creencias de los pueblos, que componen mundos de significaciones. Al ser la cultura el marco de las interpretaciones, es el universo de lo simbólico lo que le da contenidos a la historia.

No es posible leer la realidad sino existen unas significaciones mediante las cuales entenderla. De alguna forma, son los símbolos socialmente aceptados los que le dan la forma al **“cuenco cultural”** en el que se han de leer e interpretar los sucesos de la vida.

Cuando los hechos cambian y los mitos continúan siendo esencialmente los mismos, es decir, sus significaciones no se transforman, terminamos haciendo interpretaciones iguales de circunstancias históricas distintas. Como dice Julio César Payán: “no se cree lo que se ve, se ve lo que se cree”³⁵.

La cultura como cuenco

La cultura es una especie de cuenco³⁶ o vasija cuyas formas están definidas por sus propios límites determinados por los imaginarios atávicos, y construidos en aquellos momentos de la

34 Horacio Martínez Herrera lo nombra así: “Así como hay enfermos en su parte biológica o en su parte síquica, hay enfermos del sentido de la vida: estos no saben qué es lo que deben realizar como personas. La violencia, el sexo y la droga son la señal de la alienación y desesperación de una sociedad que carece de sentido. Cuando la competencia se convierte en un fin, se llega a un ‘sin sentido de la vida’. (...) El consumo de cosas como horizonte vital convierte los medios en fin. De esta forma consumir es destruir, es convertir la destrucción en objetivo de la existencia. ¿Es de extrañar que el número de suicidas haya aumentado en un millón al año?”. Horacio Martínez Herrera, *El marco ético de la responsabilidad social empresarial*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005, p. 16.

35 Julio César Payán, *op. cit.*, p.17.

36 Es una metáfora que permite entender las resistencias al cambio que tienen los imaginarios atávicos que definen y determinan la continuidad de las construcciones culturales. Pretende ser sólo sugestiva. En ocasiones pedimos a las metáforas una capacidad exhaustiva que lo explique todo, que abarque todo tipo de significaciones y que agote en su interior el objeto comparado. No es esa su pretensión. Esta comparación sólo busca suscitar puntos de fuga en la reflexión que nos ocupa. Me adhiero a lo que dice Antonio Elizalde acerca de las metáforas:

“metáfora’ Etimológicamente, proviene del griego y significa traslación. Según el DRAE, es un tropo que consiste en trasladar el sentido recto de las voces a otro figurado, en función de una comparación tácita. La metáfora recurre particularmente al uso de

historia de colectivos humanos concretos donde la continuidad de la vida se vio amenazada por la incapacidad de dar respuestas adaptativas desde las construcciones culturales existentes.

El cuenco cultural como realidad delimitada y universo cerrado de significaciones, nos brinda la seguridad que necesitamos, porque sus formas han sido definidas desde verdades que han demostrado su capacidad para proteger la vida, y salirse de él puede suponer situarse al borde del abismo de la incertidumbre.

De alguna manera, la cultura es una especie de contenedor en donde se vierte la realidad, determinando sus comprensiones, alcances, limitaciones, las interpretaciones que se hacen de la misma y sus niveles de significación. Dicho de otro modo, la cultura es el cuenco, y la realidad es el líquido que se deposita, adquiriendo la forma que define aquél, haciendo que la realidad se entienda y se vea de la misma forma, es decir con pocas posibilidades de transformación, en la medida en que dicha repetición es la encargada de garantizar la continuidad de la vida.

Cuando los cambios no logran transformar los imaginarios atávicos que definen las formas del cuenco, éstos terminan siendo leídos desde las mismas significaciones, construyendo un discurso, en apariencia distinto, pero que no llega más allá de llamar de diferente manera lo ya existente, lo que podríamos nombrar como **eufemismos culturales**.

Gran parte de los cambios están circunscritos al ámbito del cuenco mismo, el cual está construido con un material que cuenta con algunos niveles de flexibilidad, pero que no deja de determinarlos desde sus formas, “domesticándolos” al interpretarlos desde sus propios límites, sin trascender el universo de las significaciones culturales. Y ello ocurre de manera repetida mientras exista el acuerdo colectivo –legitimación– de que la continuidad de la vida está ligada a la existencia de los imaginarios atávicos que la sustentan.

La cultura es una construcción social, porque depende de convenios colectivos que se van elaborando lentamente a partir de las experiencias particulares de un grupo en su lucha por la supervivencia. Es una construcción histórica debido a que sus características responden a circunstancias concretas de grupos humanos concretos en un periodo determinado, y no tiene pretensiones de perennidad, por cuanto pueden transformarse con el cambio de las circunstancias y los retos³⁷.

Las maneras de hacer que son exitosas, y que facilitan la vida de los grupos, tienen un reconocimiento social que se vuelve aprendizaje transmisible de generación en generación, y que en muchos casos, se incorpora a la historia como mitos. Lo importante no son sus protagonistas sino las formas mediante las cuales esos personajes encuentran soluciones a las situaciones límite de la vida. El crisol de estas formas de hacer es la vida misma y su demostrada y aceptada capacidad para protegerla y garantizarla.

la semejanza o de la analogía; han jugado y juegan un rol importantísimo en el desarrollo del pensamiento científico puesto que nos ayudan a desplegar nuestras formas de pensamiento analógico. Se constituyen en imágenes que nos prefiguran, evocan y sugieren mecanismos y procesos sobre el modo en que opera la realidad y a veces es posible, acceder a verdades más profundamente, que como lo hace la ciencia". Antonio Elizalde, Navegar en la incertidumbre, Op. cit., p.34.

37 En palabras de Corbi: “La especie humana no tiene ninguna manera natural de organizar su vida ni de pensar y valorar el entorno, a sí misma o las relaciones con sus semejantes. Según como sobreviva en el medio se generará una construcción cultural u otra.” Mariano Corbi, op.cit, p.12.

Muchos de los cambios a lo largo de la historia de la humanidad, han consistido en variaciones de lo que se vierte, pero sin mayor incidencia en las formas del cuenco. Un ejemplo: La Revolución Francesa creó el discurso de los Derechos Humanos que pregonaba la igualdad, la libertad y la fraternidad, en un esfuerzo importante por cambiar la cultura que sostenía la lógica de las relaciones entre las personas. Así se destruyó la monarquía como forma de gobierno. Luis XVI y todos los que representaban una expresión simbólica del poder monárquico, fueron pasados por la guillotina, intentando destruir sus significaciones. Pero esta revolución no llegó a cuestionar la concepción jerarquizante del poder y de la organización social, y Francia pasó de tener un rey a tener un emperador coronado; se pasó de matar por la voluntad del poder absoluto, a hacerlo por el respeto al nuevo discurso; se cambiaron los fines, aunque los métodos siguieron intactos.

A ello hace referencia Milos Forman en su película “Los fantasmas de Goya”³⁸: En la España de los Borbones, la Iglesia Católica enviaba a la hoguera a quienes consideraba por fuera de los límites de la fe; sin embargo, cuando llegaron los franceses empezaron a matar por defender una nueva “verdad” que definía de nuevo unos límites. Cambiar el cuenco no consistía en remplazar a quien detentase el poder, sino en cuestionar y transformar las estructuras verticales del mismo; no consistía en definir una nueva verdad, sino en deconstruir las fronteras que hacían de ella una interpretación cerrada de la realidad³⁹. Hemos pretendido ser distintos porque remplazamos a quien tenía el poder y sus verdades, por otra persona que también traía su bolsa llena de verdades.

Otro ejemplo: en 1979, los sandinistas se tomaron el poder, derrocando la dictadura de Anastasio Somoza, que durante más de 40 años manejó al país como su hacienda, y a los nicaragüenses como a sus peones. Era indudable la necesidad del cambio, y los sucesores de Augusto César Sandino llegaron con un halo de “mesías salvadores”. La propuesta de trabajar por una dirección colectiva parecía darle nuevas connotaciones al manejo del poder, pero no logró deconstruir la imagen del enemigo que legitimó una nueva guerra, que necesitó otra vez de la vida de los más jóvenes para defender la nueva patria. Otra vez “la verdad”, ahora en manos de otros, requería del martirio y el sacrificio de ellos. El número de muertos no cambió, lo que marcó la diferencia fue la razón por la cual morían, y la revolución sandinista no consiguió la “tierra prometida” que “maná leche y miel”, sino un discurso distinto que justificaba la continuidad de la miseria. Lamentablemente se puede decir que en estos 30 años “todo cambió para que nada cambiara”. En otras palabras, haciendo las cosas de la misma forma, el “cuenco” siguió siendo el mismo.

En estos dos episodios de la historia, es fácil deducir el esfuerzo de sus protagonistas por transformar la realidad, pero sin conseguir afectar los imaginarios culturales que la sustentaban, ni los símbolos ni las significaciones que le daban contenidos; dicho en concordancia con la metáfora propuesta: sin transformar el cuenco. No es un problema de incapacidad o malas intenciones; no se puede concluir que había unas “intenciones previas” por parte de los revolucionarios franceses o nicaragüenses en aras de beneficiarse del poder conseguido. Todo ello responde a no ser conscientes del libreto cultural que reproducimos aun sin pretenderlo.

³⁸ (Reino Unido – 2006) Dirigida por Milos Forman y protagonizada por Javier Bardem y Natalie Portman.

³⁹ Evidenciar esto no supone desconocer los cambios importantes que siguieron a la Revolución Francesa y sus esfuerzos por transformar la realidad existente. Se trata de ejemplificar una afirmación, que de no desconocer las complejidades profundas de un proceso histórico como éste.

Ya Gandhi lo avizoraba al finalizar la **Marcha de la sal**. Sus compañeros, una vez concluida la gesta, –demandaban una nueva movilización que les diera a los ingleses el golpe de gracia. Gandhi los invitó, contrario a lo que esperaban, a que se fueran a sus casas a meditar acerca de lo que habían realizado, arguyendo que no fueron los ingleses quienes les arrebataron la India, fueron los indios los que se la entregaron. No comprender esto podría significar entregar de nuevo el país a otros, una vez terminada la dominación inglesa. Era necesario replantear las lógicas del poder, revisar las causas por las cuales la gente necesita y demanda quién la tutele, la dirija, le dé órdenes, le muestre el camino de la verdad para seguirlo sin cuestionar, y le garantice la seguridad y el orden. En otras palabras, seguir requiriendo un poder de centro en quien delegar el propio poder.

De alguna forma, ello responde a la creencia compartida de que la transformación de la realidad es patrimonio de los poderes de centro; de allí que las revoluciones hayan consistido en tomarse dichos poderes, sin entender que el ejercicio del poder tiene sus lógicas. Es, volviendo a la metáfora, un cuenco que le da la misma forma a cualquier intención que se deposite en él. En estos casos, la creencia en el sentido del poder, es el cuenco y quienes ostentan el poder, son el líquido. A esto se refiere Óscar Useche al analizar la reproducción del poder y la búsqueda de alternativas:

“El gran triunfo de las fuerzas del centro hegemónico, es conseguir, mediante pequeños ejercicios cotidianos (que se desenvuelven en el ámbito de los símbolos, de las representaciones y de los imaginarios sociales), que se naturalicen la razón del más fuerte, la validación de cualquier camino para prevalecer, el imperio binario que divide el mundo entre los amigos y los enemigos, la des-sacralización de la vida para convertir en mandamiento el consumir y el poseer, a costa de los demás y de la vida misma del planeta.”⁴⁰

“Verter el vino nuevo en odres viejos”, como dice la parábola evangélica, es echar a perder el vino. Hemos cambiado el líquido que vertemos en el cuenco, pero en muchas ocasiones abortamos propuestas que proponían la transformación del contenedor. A lo largo de la historia, se ha pretendido transformar las estructuras sociales y personales, y con ello la sociedad, sin conseguir construir nuevos parámetros culturales que permitan una nueva mirada de la vida.

Cambiar el cuenco de la cultura supone construir nuevos mitos capaces de proteger la vida o llenar de nuevas significaciones los mitos existentes, desde los retos históricos del momento. Para ello, es necesario que la comunidad sienta que los imaginarios atávicos que la han sustentado ya no logran hacerlo, y que su legitimación se deshaga como la sal en el agua. Este proceso no es –al menos no sólo–, en lógica racional y acumulativa, sino multicausal y en perspectiva de complejidad. Es un acto profundamente creativo.

En el contexto de esta reflexión, los imaginarios atávicos que definen la estructura del cuenco cultural, sólo son transformables a partir de la evidencia de una crisis civilizatoria, cuyas características se desarrollan en el capítulo tres.

40 Óscar Useche, “Prólogo” en Antonio Elizalde, *Navegar en la incertidumbre*, Uniminuto, Bogotá, 2010, p.10.

La cultura como sistema abierto

Al tiempo que la cultura es un sistema cerrado sobre sí mismo, con unos límites que determinan el mundo de las significaciones y, por ende de las interpretaciones de la realidad, paradójicamente también es un sistema abierto y en permanente transformación. De nuevo las fuerzas de la conservación y el cambio en constante interacción del centro y la periferia, conformando lógicas aparentemente opuestas desde nuestra forma de percibir la realidad, pero complementarias, que van dando salida a la tensión constante entre conservar cambiando, o cambiar conservando⁴¹.

Cuando se clausuran las significaciones, la cultura se vuelve ideología, entendida como una serie de ideas que legitiman el actuar humano a nivel personal y social, y con la supuesta capacidad de dar respuesta adecuada a todo cuestionamiento dentro de sus propios límites. Ello configura la cultura como un sistema cerrado, y se define desde tres características: su apoyo sobre verdades incuestionables, el carácter jerárquico de sus formas organizativas y de sus relaciones de poder, y la imposibilidad de salvación por fuera de sus límites.

Esta clausura de las significaciones es la que garantiza la reproducción cultural. De nuevo la imagen del cuenco es útil: fuera de él sólo existe el caos, entendido como una situación que amenaza por principio toda continuidad posible, como el campo inquietante de lo incierto. A dicha reproducción contribuyen los individuos que forman parte de un universo cultural; sin su beneplácito toda sociedad dejaría de ser viable. Es decir, las sociedades fabrican a los individuos que la componen pero, al tiempo, éstas son reproducidas por ellos, construyendo un continuo entre lo privado y lo público, entre lo cotidiano y lo político.

El destierro es el castigo por excelencia para quienes cuestionan o rechazan el carácter cerrado de la cultura. En la familia se suele decir continuamente “mientras viva en esta casa, aquí se hace lo que yo ordeno y si no lo quiere así, bien pueda, allí está la puerta”. En las instituciones escolares se amenaza todo el tiempo con la expulsión a quienes se salgan de la normalidad, es decir, a los que se atrevan a transgredir las normas. Las religiones decretan castigos eternos a quienes desconocen los límites que imponen sus verdades. Las instituciones tienen manuales de convivencia, reglamentos de trabajo, códigos penales, catecismos que establecen los parámetros, con el fin de castigar todo lo que suceda por fuera de sus propias fronteras.

Sin embargo, al tiempo que se dan estas condiciones que garantizan la reproducción cultural de los imaginarios dentro de unos límites aparentemente infranqueables, paradigmáticamente se propician puntos de fuga que escapan a toda planeación y que sugieren y van conformando nuevos mundos, en una lógica emergente.

41 Francisco Castro plantea esa lucha constante en el nivel de lo social, y de la humanidad con el ambiente que le rodea, construyendo estabilidad y cambio: “*Tanto las fuerzas sociales como las de la naturaleza están siempre despiertas, compitiendo en su esfera de acción respectiva: algunos actores sociales desean la continuidad de las instituciones, costumbres, tradiciones, pero otros empujan el cambio, la sustitución de las mismas. (...) Sin embargo, la especie no tiene disputas solamente al interior de sus sistemas sociales, sino que también mantiene una interacción y lucha constante con el ambiente que le rodea y con sus elementos bióticos y abióticos; le gana terreno al mar, y luego el mar recupera la superficie arrebatada; altera letalmente el ecosistema, y la incapacidad de éste para sustentarlo lo obliga a emigrar y a cambiar de modo de vida. La relación entre sociedad y naturaleza, entre ambiente y cultura, es una relación histórica, dinámica, llena de contradicciones y sujeta a procesos de cambio continuos, que se alteran con instantes de estabilidad, donde hay una interacción permanente que impide separar ambos mundos*”. Francisco Castro Pérez, *Colapsos ambientales, transiciones culturales*, Universidad Autónoma de México, México, 2006, p.78 y 84.

Esta capacidad siempre está presente y obrando, pero se expresa de manera más evidente cuando hay una crisis de grandes proporciones. Son estos puntos de fuga los que garantizan el carácter abierto de la cultura y se manifiestan especialmente en los espacios de la periferia social.

Juan Pablo Lederach llama a esta fuerza que presiona el cambio de la realidad cultural, la **imaginación moral** y la define como “la capacidad de dar a luz algo nuevo que por su mero nacimiento cambia nuestro mundo y la forma en la que observamos las cosas.”⁴²

El cambio, suscitado a partir de una situación percibida como punto de quiebre, por lo general tiene unos niveles impredecibles y suele moverse en el campo de la incertidumbre. Acostumbrados como estamos a las planeaciones y a los marcos lógicos (que intentan hacernos creer que la realidad es manipulable si utilizamos los medios racionalmente ordenados, en la búsqueda de resultados con sus respectivos indicadores), esta mirada del cambio no logra tener suficiente cabida ni reconocimiento. Seguimos empeñados en creer que los problemas se resuelven en una relación causa-efecto. Incluso, en ocasiones, terminamos aceptando que si no se han dado los resultados esperados, se debe a que no fuimos lo suficientemente ortodoxos en el uso de los medios definidos⁴³.

La sociedad, guiada por la racionalidad, ha creído no sólo que puede inhibir cualquier posibilidad de cambio que se salga de sus parámetros, sino también que puede planear, decidir, organizar y definir los cambios posibles. Esta lógica o forma de pensar considera absurda o ingenua cualquier posibilidad que trascienda sus propios límites.

Moverse en el campo de lo incierto necesita un estímulo permanente de la creatividad, ya que supone imaginar lo que no existe. Los gobiernos de cualquier clase tienen como objetivo regularlo todo, reglamentarlo todo, lograr que la ciudadanía interiorice que todo está prohibido menos lo que está permitido, y el indicador de logro está dado por llegar a manejar todos los aspectos de la vida de los ciudadanos. Eso supone un esfuerzo sistemático de regulación de las personas en la cotidianidad. En la familia, esta lógica estatal se ve representada por los padres y las madres, y su necesidad de controlar la vida de sus descendientes. El ámbito escolar es otro espacio donde se repite el esquema. La religión, y los ritos que la acompañan, se introducen incluso en la intimidad de las personas para definir allí lo que está bien y lo que está mal.

No obstante, a pesar de este trabajo social tan sistemático, la creatividad no logra ser regulada, porque responde a la lógica de cambio que tiene la vida. A pesar de los esfuerzos por lograr que los individuos interioricen la obediencia a las normas, establecidas en todos los ámbitos de la vida social, como lo bueno, lo deseable, lo reconocido positivamente, y el bien deseado por Dios, las personas terminan desobedeciendo y aprendiendo que ello es una de las medidas de la libertad⁴⁴.

42 Juan Pablo Lederach, *op. cit.*, p.54.

43 A modo de ejemplo, en Latinoamérica los organismos multilaterales han explicado la incapacidad para acceder al “paraíso neoliberal” como el resultado de no haber seguido al pie de la letra las recomendaciones “sugeridas” por ellos.

44 Como lo señala Lederach: “La creatividad se mueve más allá de lo existente hacia algo nuevo e inesperado, surgiendo a partir de y hablando a lo cotidiano. Ese es, de hecho, el papel del artista y la razón por la cual la imaginación y el arte están en los márgenes de la sociedad (...)Como insinúa Brueggemann, ‘todos los régimenes totalitarios temen al artista. La vocación del profeta’”

Es la evidencia de lo que Castoriadis llama **autoalteración** o el **imaginario social instituyente**, presente en todas las sociedades, lo que hace que la lógica y la racionalidad sean insuficientes para dar una explicación a los puntos de fuga.

"La sociedad es siempre histórica en el sentido extenso, pero propio, del término. Ella atraviesa siempre un proceso de autoalteración, ella misma es un proceso de autoalteración. Este proceso puede ser, y casi siempre ha sido, suficientemente lento para ser perceptible. Se sabe que en nuestra pequeña provincia social histórica, ha sido, durante los últimos 4.000 años demasiado rápido y violento. La cuestión de (...) saber cuándo una sociedad deja de ser 'la misma' y se vuelve 'otra' es una cuestión histórica concreta a la cual la lógica habitual no puede dar respuesta".⁴⁵

Este nivel de desobediencia o capacidad de creación, como se le quiera llamar, acuna las posibilidades de nuevos mundos. Es la función del profeta, que aparecía cuando la realidad social se hacía insostenible, y era capaz de mostrar otros mundos con tal convicción que la gente se disponía a caminar hacia él; sabía mostrar el futuro con características de presente, hacía creer tan posible el futuro deseable, que las personas se vinculaban al camino de su construcción. Despertaba en todos esa fuerza acallada por la regulación permanente; mostraba una imagen de Dios-vida-libertad, como suscitador, no de obediencia ciega a las autoridades, sino de realidades inexistentes en el presente, que necesitaban del concurso de la gente para ser construidas.

La ruptura del automatismo de los ciclos-límite restrictivos,⁴⁶ -aquejlos que garantizan el carácter cerrado de la cultura- es lo que evidencia y garantiza que el mundo fluya siempre distinto, dirían Briggs y Peat, en la Ley de la influencia sutil:

"La influencia sutil (...) en su sentido positivo es vital para mantener los sistemas abiertos, renovados y vibrantes. (...) Ese es el poder real de la impotencia. En el acto de darnos cuenta auténticamente de la realidad del momento reside nuestra habilidad para influir, si bien con humildad, incluso en los sistemas más rígidos, construidos en función del automatismo y de las frases vacías (...) Pero la teoría del caos nos recuerda que el mundo real fluye permanentemente y cualquier contexto puede cambiar y, de hecho, cambiará. Mañana podemos descubrir un modo de hacer las cosas que hoy nos resulta inconcebible"⁴⁷.

La creatividad no surge sólo en el pensamiento, también se expresa definitivamente en las formas de hacer. Cambiar la mirada de la realidad y de los imaginarios con los que la leemos, parte de evidenciar que las nuevas formas son posibles porque ya se "hacen" en diferentes espacios de la vida de la gente. Ello ha revalorado la cotidianidad como espacio de poder, porque de hecho es el lugar de construcción de cultura por excelencia; es allí donde se aprenden y se interiorizan tanto la repetición de lo existente como las nuevas formas de hacer. Briggs y Peat

es mantener vivo el misterio de la imaginación, seguir conjurando y proponiendo futuros alternativos al único que el rey quiere instar como el único concebible". Juan Pablo Lederach, op cit, p.70

45 Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p.192

46 "Los sistemas de ciclo límite son aquellos que se aíslan del flujo del mundo exterior porque una gran parte de su energía interna está dedicada a resistirse al cambio y a la perpetuación relativamente mecánica de los modelos de conducta." John Briggs, David Peat, *Las siete leyes del caos, las ventajas de una vida caótica*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1999, p.54.

47 Ibíd., p.56 y ss.

llaman “el poder de los impotentes” a esta nueva mirada del poder, que fue definitiva en las transformaciones de Europa oriental en los años ochenta⁴⁸.

A modo de ejemplo: un padre o madre que regulen a sus hijos e hijas a través del amor y no del miedo, están construyendo mundos distintos; un espacio escolar en el que niños, niñas y adolescentes aportan en la elaboración de las normas que los guían, define y establece nuevas relaciones de poder. Una opción religiosa que invita a la libertad de un Dios que ama y no que castiga, está liberando del miedo y de la culpa reguladora. Todo ello supone asumir la incertidumbre, amar la búsqueda sin certeza de resultados, y eso también se aprende. “Arriesgar es adentrarse en lo desconocido sin ninguna garantía de éxito o, ni siquiera, de seguridad”⁴⁹. Es confiar en la capacidad del acto individual con la única certeza del momento. “La verdad auténtica también está arraigada en una cierta clase de atención a la incertidumbre y a la duda”⁵⁰.

Para Hanna Arendt, la acción es la fuente del pensamiento y el punto de nacimiento de nuevas realidades. Ella llama “natalidad” a esta fuerza de la vida a la que nos referimos⁵¹.

Y es en este hacer donde los artistas –que se definen a partir del acto creativo– adquieren una importancia social definitiva, y la enseñanza del arte se vuelve fundamental, no como el espacio intrascendente y prescindible que hasta ahora ha sido –dentro de una educación pensada sólo desde la perspectiva de adiestrar para la competitividad y la competencia económica–, sino como el centro de atención de toda educación que pretenda suscitar espíritus libres y creadores⁵².

Vivimos en medio de un discurso hegemónico, conformado por imaginarios culturales socialmente aceptados y reproducidos mediante repeticiones pequeñas que se hacen sin ninguna reflexión crítica. Este discurso es el que le da la apariencia de naturalidad a lo que sucede, evidenciada en el dicho popular “siempre ha sido así”, que da cuenta de una actitud de sumisión ante la realidad. Allí está la esencia del éxito de un discurso: convencer que lo que se hace corresponde a las condiciones de la naturaleza y está por encima de la voluntad humana, que es una decisión de la vida que no se puede desobedecer so pena de poner en peligro la vida misma, que es la voluntad de Dios y, en consecuencia, no se debe transgredir sin ser “expulsados del paraíso”.

48 “En un ensayo de indiscutible importancia en la Europa oriental a finales de la década del setenta, el escritor checo Václav Havel desafió a la respuesta tradicional de luchar contra el poder con poder y propuso un tipo de acción radicalmente distinta, a la que llamó ‘el poder de los impotentes.’ En aquella época, Havel ignoraba que su ensayo estaba describiendo en términos de acción humana social la teoría de Lorenz sobre el efecto mariposa y el caos”. Ibíd, p.51

49 Juan Pablo Lederach, op. cit.p. 71.

50 John Briggs, David Peat, op. cit., p.57.

51 “Arendt apoya la experiencia viva como fuente del pensamiento y de la acción política. El poder de iniciativa, de comenzar algo nuevo en el mundo, define la condición humana. Ella denomina esta facultad ‘natalidad’ que siempre introduce algo nuevo en el mundo”. Verena Stolcke, “Lo espantosamente nuevo. Guerra y paz en la obra de Hanna Arendt”, en Enric Prat (ed.), *Pensamiento pacifista*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004, p.115.

52 “La creatividad y la imaginación, el artista dando nacimiento a algo nuevo, nos proponen avenidas de interrogación e ideas sobre el cambio que nos obligan a pensar cómo conocemos el mundo, cómo estamos en él y, lo más importante, qué es posible en el mundo... la visión y la creencia de que el futuro no es esclavo del pasado y que el nacimiento de algo nuevo es posible”. Juan Pablo Lederach, op. cit., p.71

Este discurso hegemónico está determinado por relaciones de poder jerarquizadas, que James C. Scott llama el “discurso público”⁵³, definiendo las acciones tanto de los que detentan el poder, como de quienes se someten a él. Alternativo a éste, el autor plantea el “discurso oculto de los dominados”⁵⁴, que hace referencia a esa capacidad de “resistir” no sólo como acto reactivo, sino fundamentalmente como acto creativo y que transcurre u ocurre por fuera de los mecanismos de control del poder hegemónico. Este discurso es el que brinda condiciones de posibilidad para que los actos de la infrapolítica tengan una incidencia en el cambio de las condiciones hegemónicas; también permite entender las razones por las cuales se suscita un comportamiento “inesperado”, como evidencia de que la vida sucede a pesar de los esfuerzos hechos desde los imaginarios hegemónicos para contenerla, canalizarla y determinarla.

Tanto el imaginario social instituyente, como la imaginación moral, la influencia sutil, la natalidad y el discurso oculto, mencionan las condiciones de posibilidad de una cultura emergente que está construyendo nuevos imaginarios para definir nuevas formas de aprehender la realidad, nuevas valoraciones a la hora de entender los vínculos entre los seres humanos y con la naturaleza, no sólo en el ámbito de lo público, sino también en los espacios privados. Son imaginarios que ya se expresan en acciones, que se construyen desde ellas. Sus reflexiones ayudan a visualizarlos en el hacer de grupos humanos concretos, a distinguirlos de los que se repiten desde el discurso hegemónico.

Estos imaginarios nuevos se expresan más en la creación de lo nuevo que en la confirmación o la contradicción, y por ello conforman un mundo distinto más que un mundo opuesto. Se debaten en la paradoja de la continuidad y la ruptura, porque lo que nace guarda relación con lo que lo se engendra, pero siempre está abierto a posibilidades inesperadas y creativas. Lo primero, evita la satanización de lo existente, lo segundo permite trascender las fronteras establecidas como inamovibles.

Michel Maffesoli nos permite reflexionar acerca de cómo esta inmanencia/trascendencia del cambio, sucede en lógica de periferia, es decir, que no transcurre por los espacios de los poderes de centro; son puntos de fuga que responden a cuestionamientos profundos de la cultura hegemónica, y que se expresan en las acciones y relaciones cotidianas, construyendo alternativas que logran encontrar salidas concretas. Son un proceso de seducción colectiva desde los espacios del no poder o, mejor dicho, de los poderes de periferia; es una construcción silenciosa, pero no por ello menos definitiva⁵⁵.

53 “Con raras pero significativas excepciones, el subordinado, ya sea por prudencia, por miedo o por el deseo de buscar favores, le dará a su comportamiento público, una forma adecuada a las expectativas del poderoso. Usará el término ‘discurso público’ como una descripción abreviada de las relaciones explícitas entre los subordinados y los detentadores del poder”. James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Editorial Txalaparta, País Vasco, 2003, pp. 24, 25

54 “El ‘discurso oculto’ es secundario en el sentido de que está constituido por las manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan, lo que aparece en el discurso público.” Ibíd, p.27.

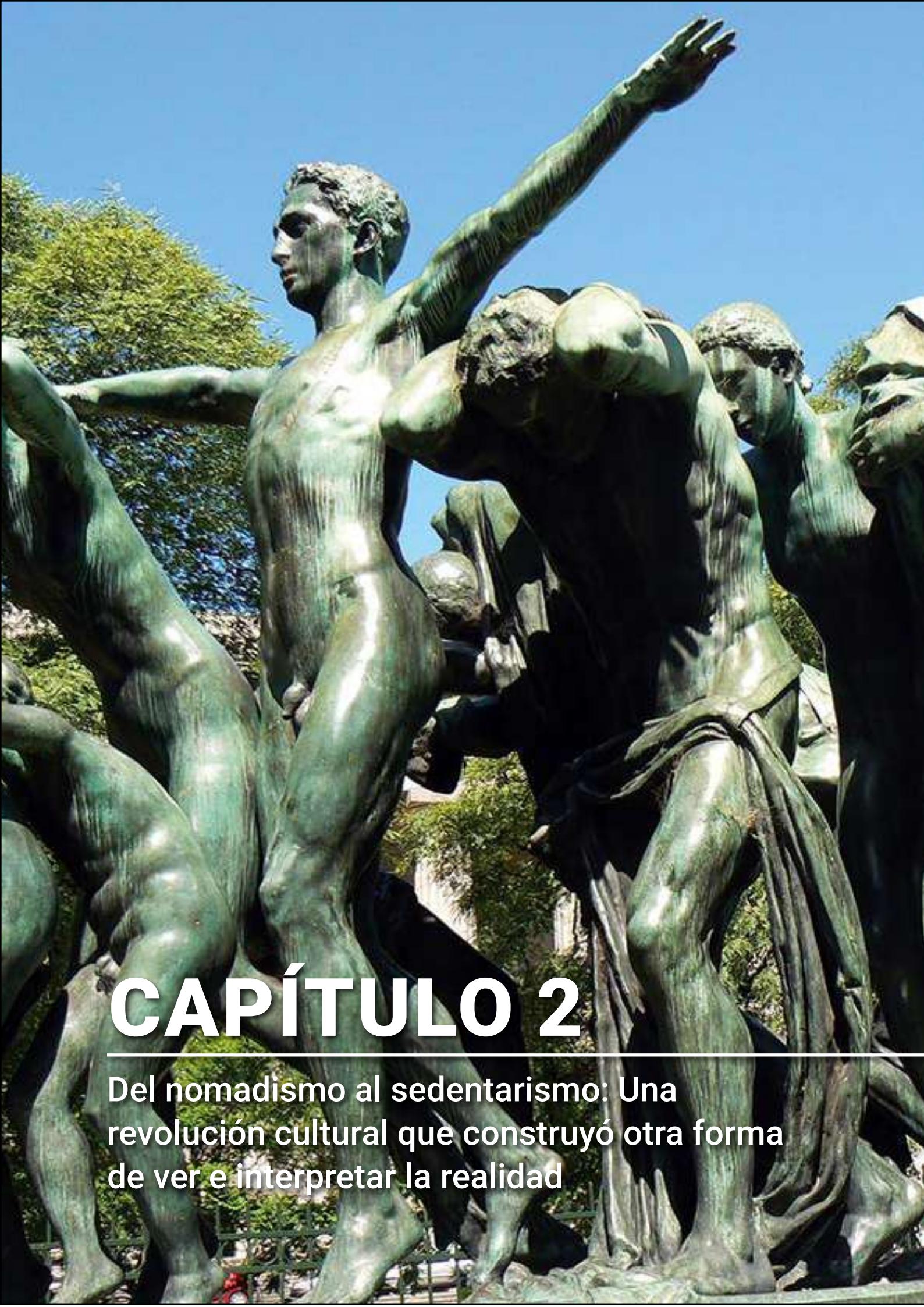
55 “Esa circulación no es consciente en absoluto. Como en toda verdadera revolución, se trata de un fenómeno silencioso, que se manifiesta curiosamente por golpes sucesivos que dan la impresión de una extraña inmovilidad, y en cuyo interior se conjuran sin dificultad revueltas y apaciguamientos (...) Todo ello es característico de las situaciones paradójicas que Goethe veía como la marca distintiva de las culturas nacientes”. Michel Maffesoli, *El Nomadismo – Vagabundeo iniciáticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 27.

A modo de conclusión

A lo largo de este capítulo se evidenció cómo la cultura, construcción viva, se debate permanentemente entre la conservación y el cambio; por tanto los seres humanos, que requieren de ella para leer e interpretar el entorno y así construir la adaptación de manera permanente, se encuentran con universos simbólicos que proporcionan certezas, pero también con el reto y la necesidad de nuevas significaciones que den viabilidad social a nuevas formas de hacer.

Una vez puestas sobre la mesa las características generales de esta construcción humana, es necesario mirar más de cerca las características concretas de la cultura que mantienen una influencia hegemónica, y cuáles son los imaginarios atávicos que la definen.

Llamamos Influencia hegemónica a la capacidad de supeditar formas de hacer y pensar, lo que le da cuerpo concreto a la lectura de los hechos históricos, a las razones por las cuales el cuenco cultural se rehace y se repite, sin permitir que los cambios logren transformar la manera de ocupar el espacio colectivo. Este tema se ampliará en el capítulo dos.



CAPÍTULO 2

Del nomadismo al sedentarismo: Una revolución cultural que construyó otra forma de ver e interpretar la realidad

El tránsito de la cultura nómada a la sedentaria significó una revolución profunda de los imaginarios que sustentaban el quehacer humano; los cambios construidos en aquel entonces aún son la esencia de los imaginarios atávicos que definen la cultura hegemónica actual. Para develar lo sucedido, habrá que caminar por el terreno de las hipótesis porque, como dice Langaney en *La más bella historia del hombre*, no poseemos más que unos cuantos esqueletos y un número limitado de objetos para intentar recomponer decenas de miles de años del andar de nuestros antepasados. Por ello la importancia de analizar algunos de los mitos que llegaron hasta nosotros, construidos socialmente por los grupos que protagonizaron este tránsito cultural.

Aún surgen numerosas preguntas para las cuales la ciencia no tiene respuestas definitivas. Una de ellas es por qué la raza de los sapiens-sapiens logró sobrevivir a la extinción y no lo hicieron otros homínidos muy cercanos a nosotros y con los que compartimos espacios. Gracias a los estudios y a las reflexiones de las distintas ramas de la antropología y la geología, en especial a la interdisciplinariedad y transdisciplinariedad de las ciencias, hemos logrado desprendernos de las hipótesis de la violencia como casi única interpretación, tan aferrada a la lógica que nos hegemонiza, para aventurarnos en otras lecturas más complejas, como las que tienen que ver con el universo cultural.

El capítulo anterior se centró en el esfuerzo de mostrar la cultura como el instrumento por excelencia mediante el cual la humanidad crea mecanismos que posibilitan la adaptación, es decir, la capacidad colectiva para asumir los retos de la supervivencia. También abordó cómo la cultura es al mismo tiempo un sistema cerrado y abierto que permite conservar aquellas construcciones legitimadas socialmente por su aptitud evidente para mantener la vida del grupo, y cambiar aquellas que la amenazan.

Mariano Corbi habla de las dificultades que supone transformar un modelo que ha mostrado su capacidad para garantizar la vida, en especial lo que tiene que ver con aquellos elementos que definen la estructura del sistema cultural y que hemos llamado *imaginarios atávicos*.

“Los sistemas culturales se resisten poderosamente al cambio porque el cambio supone una restructuración total de la realidad y de la vida. En esa restructuración no hay ninguna garantía de éxito, y el éxito o el fracaso es la vida o la muerte del grupo.”

Un modelo cultural vigente es un sistema de valores que se ha acreditado por su capacidad para mantener vivo al grupo; un nuevo modelo supone una incógnita y un riesgo que únicamente se correrá cuando el viejo sistema de valores ya no sea capaz de asegurar la vida del grupo. Se cambia únicamente cuando se está ante la alternativa: o cambiar o morir. Sólo entonces vale la pena correr el riesgo. Los sistemas culturales pueden, sin embargo, sufrir modificaciones, más o menos importantes, con cierta facilidad, con tal de que esas modificaciones no alteren el modelo fundamental responsable de la génesis del sistema global”⁵⁶.

Este capítulo se enfocará en observar cómo este tránsito del nomadismo al sedentarismo significó la revolución cultural más profunda de nuestra historia como humanidad⁵⁷, en respu-

56 Mariano Corbí, *Religión sin Religión*, Ediciones Promoción Popular Cristiana, Madrid, 1996, p.28

57 Entendiendo la historia no como el relato de la cultura sedentaria sino como el esfuerzo por construir todo nuestro camino como especie y como parte del proceso de la vida. Igualmente es importante evidenciar que este proceso no fue sincrónico

ta al reto profundo de cambiar o morir, como lo dice Corbí, instaurado en la conciencia colectiva de sus protagonistas. Ello permitirá entender el momento en que nos encontramos hoy, de nuevo ante el mismo dilema. Igual que en ese momento de la historia, hoy se empiezan a dibujar nuevos imaginarios asumiendo el reto de la incertidumbre que supone cambiar, porque conservar las certezas que nos han sustentado durante tanto tiempo, puede suponer el camino del no retorno.

Ahora, como entonces, la vida está amenazada. Varios de los referentes de la cultura hegemónica actual, construidos en ese largo proceso de sedentarización, han puesto de nuevo a la gran familia humana, así como a numerosas especies, al borde de una nueva catástrofe, es decir, ante la amenaza de la extinción.

Intentar reflexionar sobre cómo fue que posibilitamos los cambios en las formas de vivir en aquella época crítica, de qué medios nos valimos para legitimarlos, qué clase de mitos se construyeron, cómo se transformaron los sistemas de relaciones, cuáles instituciones sociales facilitaron su comprensión y su conveniencia colectiva, ayudará a avizorar los caminos que hoy buscamos recorrer. Esto supone partir de la hipótesis de que un cambio tan radical en las costumbres de los seres humanos, como el que se dio en aquel momento, fue el resultado de una amenaza muy delicada sobre la continuidad de la vida.

Si la cultura es una construcción histórica en relación directa con el cuidado de la vida, y es una construcción social, es importante ubicar posibles circunstancias que llevaron a la humanidad a elaborar los imaginarios que hoy hegemonizan esta forma concreta de leer e interpretar la realidad, en primer lugar, para desnaturalizarlos y, en segundo lugar, para comprender que pueden ser cambiados.

Tomar como referencia este proceso largo y ya lejano en el tiempo, donde parte de los seres humanos iniciamos el camino de transformación de nuestra relación con el mundo, mediante una mirada distinta o desde una colocación espacial diferente, permitirá rastrear históricamente las formas culturales que hoy son hegemónicas. Muchos de los cambios que se han intentado desde entonces, sólo han conseguido la construcción de nuevas formas de legitimación de los mismos imaginarios.

En consecuencia, sólo si la humanidad es capaz de recrearse en consonancia con la vida, podrá decirse que la cultura, como en aquel entonces, logró posibilitar nuestra propia continuidad.

Sobre el nomadismo

Según el diccionario de la Real Academia de la Lengua nomadismo es el “Estado social de las épocas primitivas o de los pueblos poco civilizados, consistente en cambiar de lugar con frecuencia”⁵⁸.

en todos los pueblos. El momento crítico dependió de las condiciones medioambientales en medio de las cuales se desenvolvió cada colectivo humano.

58 www.buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=nomadismo.

Por otra parte el diccionario Espasa-Calpe lo define como "Forma de vida opuesta al sedentarismo y que consiste en desplazarse de un lugar a otro sin fijar residencia"⁵⁹.

Es de anotar que las dos definiciones se acercan a esta realidad histórica y social desde el imaginario sedentario, es decir, desde "la civilización". De forma alternativa, Jacques Attali considera que "*el nomadismo labró física y culturalmente al hombre moderno*"⁶⁰.

André Langaney se refiere así a este período de la humanidad:

*"Se creía que todo se había dicho acerca de nuestros orígenes, creíamos conocer muy bien a nuestros antepasados y los considerábamos con condescendencia, como extraños inconclusos, poco evolucionados. Y no obstante... la ciencia nos revela hoy más de algo de qué asombrarnos: nuestra propia naturaleza – apariencia, herencia, inteligencia –, pero también nuestra propia cultura –comportamientos, modos de vida, imaginario– fueron selladas, hace varios milenios, por nuestros primerísimos abuelos"*⁶¹.

Hasta hace unos 10.000 años todos los grupos humanos eran nómadas y vivían de la recolección, la caza y la pesca, desplazándose permanentemente en busca del alimento para la subsistencia. Su organización social, sus costumbres, sus creencias y sus mitos respondían a esta necesidad. Durante 90.000 años, es decir, el 90% de la existencia de la especie, las culturas dependieron de las condiciones y los retos de esta forma de vivir.

De hecho, podría decirse que fue la capacidad del "homo sapiens-sapiens" de construir culturas capaces de estar abiertas a continuos cambios y al movimiento permanente, lo que posibilitó su sobrevivencia; no sucedió lo mismo con el resto de los homínidos que fueron desapareciendo.

La capacidad para "calcular algunas jugadas con anticipación"⁶² fue quizá una de sus claves para sobrevivir en medio de las condiciones medioambientales difíciles que se presentaron con la última glaciación.⁶³ Gracias a estas migraciones constantes, presionadas por la búsqueda del escaso alimento, se pobló el planeta y se multiplicaron los fenotipos humanos en contacto directo con el entorno, en especial las culturas, las religiones y las lenguas.⁶⁴

59 www.wordreference.com/definicion/nomadismo.

60 Jacques Attali, *El hombre nómada*, Luna libros Ltda., Bogotá, 2010, p.48.

61 André Langaney, et alii, *La más bella historia del hombre*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1999, p.9.

62 Jacques Attali, *op. cit.*, p. 50.

63 Terence McKenna hace referencia a esta anticipación, pero también a nuestro condicionamiento cultural producto de los símbolos y las significaciones que lo conforman: "Somos un verdadero Homo Sapiens, el animal pensante; nuestros actos son el producto de una dimensión que sólo pertenece a nosotros: la dimensión de la actividad cognitiva, del pensamiento y la emoción, del recuerdo y la anticipación. (...) Somos los únicos que vivimos en un entorno que no sólo está condicionado por las imposiciones biológicas y físicas a las que están sujetas todas las especies, sino que también se somete a los símbolos y al lenguaje. Nuestro entorno humano está condicionado por el significado. Y el significado mora en la mente colectiva del grupo". Terence McKenna, *El manjar de los dioses*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1993, p.72.

64 Como lo resalta Langaney: "... las poblaciones humanas se parecen genéticamente unas a otras, aun cuando manifiestan una gran diversidad en el aspecto físico. De hecho, la 'carrocería' del cuerpo, su aspecto exterior –color, forma, dimensiones-, todo lo que está en contacto directo con el entorno, todo esto es muy inestable y evolucionó rápidamente después de las primeras migraciones. En cambio el 'motor', todo lo interior, no cambia (...) o apenas ha variado". André Langaney et alii, *op. cit.*, p.65.

Con el fin de observar los cambios profundos suscitados con el sedentarismo, es necesario inferir y resaltar algunas características comunes a las culturas que se gestaron en este largo periodo de la humanidad:

La **lógica hegémónica**, ya que de ella dependía la vida, era la **fuerza de cambio**. Era necesario estar abiertos permanentemente a situaciones nuevas, a las que estaban expuestos los grupos en su continuo trasegar por el planeta. Entendemos por fuerza de cambio aquello que posibilita una lógica cultural abierta a la contingencia, a la incertidumbre permanente, al movimiento continuo. En la medida en que los retos eran cambiantes, producto de su movilidad y de las realidades medioambientales con las que se encontraban, se requería una capacidad de adaptación constante a los retos de la sobrevivencia en diferentes situaciones.

El **concepto del territorio era móvil**, lo definían aquellos espacios por donde se desplazaban los grupos tras el alimento. En consecuencia, no existía el concepto de límite o, al menos, no con las significaciones que hoy tiene para la mayoría de los seres humanos, entendido como algo fijo y determinado. Era algo que se portaba, encarnado en los sujetos. En consecuencia, la identidad colectiva no se construía referida a fronteras geográficas, sino más bien con base en las pertenencias familiares o del clan⁶⁵.

Los colectivos eran **pequeños clanes familiares** en desplazamiento permanente⁶⁶. Culminar el ciclo de la reproducción, en lo que tiene que ver con el proceso de gestación y crianza de los hijos, era un reto constante para el clan, dadas las condiciones difíciles con las cuales se veía retado: había una alta mortalidad infantil⁶⁷. En consecuencia, la sobrevivencia pasaba de manera importante por la **fertilidad** de las mujeres. No es gratuito que muchas de las piezas artísticas de las percepciones de la divinidad en aquellos tiempos, que han logrado llegar hasta nosotros, sean femeninas, diosas de la fertilidad y mitos alrededor de la intervención divina para garantizar la descendencia; no tenerla era percibido como un castigo de los dioses⁶⁸.

Poseer fuerza física era importante, pero tanto o más lo era ser sagaces para cazar o pescar, tener memoria para recordar los territorios donde se encontraba la comida según la época del año; en consecuencia, las actividades para la sobrevivencia valoraban colectivamente distintas capacidades que podían desarrollar igualmente hombres o mujeres.

65 “La migración y la movilidad del nomadismo son procesos que de por sí interpelan el concepto tradicional del territorio –como asentamiento fijo–, para hacer que se defina como un género de territorio ‘portado’; es decir, que llevar consigo para desde allí dar sentido al espacio físico con el que se topan en sus travesías o asentamientos temporales”. Beatriz Nates Cruz, “Territorios”, en Ascensión Barañano et alii, *Diccionario de relaciones interculturales: diversidad y globalización*, Editorial Complutense, Madrid, 2007, p.344.

66 “Para llegar a la homogeneidad genética de las poblaciones que hoy se observa es que la cantidad de nuestros antepasados de la prehistoria, en una época no demasiado distante, haya sido débil, en los límites mismos de la extinción. (...) unos treinta millones de personas incluyendo padres e hijos (...) habría bastado con un virus tipo ébola o sida que contaminara a ese grupo de treinta mil personas, o una gran hambruna debido a una sequía y todo habría terminado”. André Langaney et alii, op. cit., p. 44 y ss.

67 “Las tres cuartas partes de los niños mueren antes de haber alcanzado la edad adulta, por enfermedades, malnutrición después del destete o sencillamente de hambre. Los cazadores-recolectores sufren de hambre con frecuencia y están expuestos a los rigores del medio ambiente”. André Langaney et alii, op. cit., p.51.

68 El concepto de la divinidad no estaba ligado a expresiones religiosas, en cuanto las religiones son instituciones propias del sedentarismo. Eran más bien expresiones espirituales ligadas a la fuerza de la naturaleza, de la vida, de lo sobrenatural.

Existió división social en la búsqueda del alimento: las mujeres, los niños y las niñas se dedicaban más a la recolección, que suponía menos peligros y desplazamientos, mientras los hombres eran los encargados de la caza y la pesca. No obstante, recoger, cazar y pescar eran todas actividades necesarias para conservar la vida. Si, además, como veíamos anteriormente, la sobrevivencia del clan dependía fundamentalmente de la fertilidad femenina, y la fuerza física de los varones no implicaba una posición jerárquica en el grupo, es posible pensar que fueran **sociedades más equitativas en sus relaciones de género**, o al menos, con diferentes distribuciones de poder. De hecho, hoy existen sociedades seminómadas en las que los ancianos y las ancianas, que en nuestra cultura hegemónica son expresión de fragilidad, tienen un gran reconocimiento colectivo en virtud de su saber acumulado y gran sabiduría.

El ejercicio del poder no necesitaba de estructuras excesivamente jerarquizadas. Al ser clanes en los que la identidad colectiva estaba definida por las relaciones de parentesco, la autoridad tenía un reconocimiento fácil, sin necesidad de estructuras muy complejas⁶⁹.

No existían **actividades de acumulación**, ya que el desplazamiento permanente lo impedía y acumular era una actividad innecesaria mientras existieran suficientes recursos en su continuo tránsito. No existía el concepto de trabajo, al menos tal como se conoce hoy, muy ligado a la producción y acumulación de excedentes. De hecho, la ausencia de acumulación hizo que estos pequeños grupos se conformaran con hombres y mujeres polivalentes y autosuficientes⁷⁰.

La naturaleza proveía lo necesario para vivir y había que tomar sólo lo que se requería para subsistir. Se presentaba una relación integrada –no separada, aislada o ajena–, entre la tierra con sus bienes, y los seres humanos, es decir, la **naturaleza no era una externalidad**. De hecho, hoy se puede apreciar en sociedades seminómadas, o con un sedentarismo más reciente, un profundo respeto por el entorno natural, una relación de interdependencia, de historia común y compartida, que se expresa por ejemplo en las palabras del jefe Seattle, en su carta al Presidente norteamericano, en la cual la naturaleza es una expresión más del ser humano. A la tierra se le pide permiso para labrarla porque ella es una expresión de la divinidad:

“Cada pedazo de esta tierra es sagrado para mi pueblo. Cada rama brillante de un pino, cada puñado de arena de las playas, la penumbra de la densa selva, cada rayo de luz y el zumbar de los insectos son sagrados en la memoria y vida de mi pueblo. La savia que recorre el cuerpo de los árboles lleva consigo la historia del piel roja”⁷¹.

69 “En principio limitados a un número moderado de individuos –porque la dificultad logística prohíbe la organización de colectivos demasiado amplios- estos grupos se consolidan con el tiempo y dividen el trabajo entre sus miembros cada vez más numerosos: cazadores, recolectores, pastores, artesanos. (...) La familia todavía no constituye una estructura jerárquica; los adultos no alimentan ningún sentimiento de superioridad en relación con los niños. (...) El jefe es primero el más fuerte, el más móvil, el más rápido; luego, el más sabio, el más experimentado... A veces se trata de una mujer, como lo confirmará su preeminencia en sociedades nómadas ulteriores”. Jacques Attali, op. cit., pág.62 y ss.

70 “El nomadismo limitaba las posesiones a lo que podía ser transportado y exigía en la práctica una notable polivalencia para que cada pequeño grupo pudiera funcionar de manera autárquica”. Xvier le Pichon, *las raíces del hombre: de la muerte al amor*, Editorial San Terra, Bilbao, 2000, p. 75.

71 Fragmento de la carta del jefe Seattle al presidente de los Estados Unidos, en Julio Carreras, *Historia de Icaño*, Comisión Municipal de Icaño, Avellaneda, 2007, p.170.

El concepto de clan, de colectivo, de esfuerzo conjunto, de solidaridad, era medular para los pueblos nómadas en la medida en que “*un nómada sólo puede sobrevivir en grupo*”⁷², guardando concordancia con las relaciones de poder poco jerarquizadas. Esta **solidaridad para la supervivencia** se puede evidenciar en los pueblos que se mantienen aferrados al nomadismo⁷³.

Estas formas de hacer y de pensar, y la estructura de las relaciones en el interior de los grupos nómadas, permanecieron durante miles de años con los cambios adaptativos necesarios, según las condiciones particulares del territorio por el cual se trasegaba, sin que éste tuviera alguna incidencia particular importante sobre la identidad de los grupos o de las personas.

La identidad estaba determinada especialmente por la pertenencia al clan. Nos adentramos, entonces, en la hipótesis de una influencia mutua entre la población humana y el territorio, producto de los cambios profundos que este último tuvo hace unos 10.000 años, y su incidencia en las transformaciones culturales que surgieron como consecuencia de esta relación.

En proceso de tránsito

La última desglaciación supuso cambios importantes en las comunidades nómadas. Con el surgimiento de los ríos y de tierras más fértiles, se hicieron menos necesarias las grandes migraciones, en la medida en que aumentaron los recursos que proveía la tierra de forma natural. Es posible que ello haya sido la fuente de inspiración de algunos de los mitos que hablan del “paraíso terrenal”.

La disminución de la necesidad de viajes largos durante generaciones debió incidir en la pérdida de las costumbres y los aprendizajes sociales que los hacían posibles. Es importante recalcar que los mitos y sus aprendizajes se mantienen mientras son necesarios para proteger la vida, lo que puede invitar a pensar que algunos de ellos, relacionados con los viajes permanentes y largos, fueron remplazados por los que justificaban una migración cíclica en espacios más limitados.

Attali considera que “*esta disminución del movimiento desencadena cierta toma de conciencia acerca de la importancia de los niños para la supervivencia del grupo*”⁷⁴; es posible que esta importancia ya fuera una pretensión consciente anterior a este periodo, pero dicha disminución en el movimiento sí debió incidir directamente en el descenso de la mortalidad infantil y, por tanto, en el aumento significativo del número de miembros de cada clan.

Este cambio de los grandes y desplazamientos permanentes por migraciones más cíclicas en un mismo territorio o, lo que es lo mismo, la circunscripción del nomadismo a espacios menos amplios, unido al crecimiento de la población en los diferentes clanes, debió poner en peligro la continuidad de la vida ante una mayor competencia por los recursos.

72 Jacques Attali, *op. cit.*, p. 61.

73 Como lo certifica Christiane Perregaux al referirse a los pueblos nómadas del desierto: “*Si estudiamos el Corán, vemos la importancia dada a la vida comunitaria, a la solidaridad entre los humanos... Son justamente los valores que la vida nómada desarrolla. Los nómadas no pueden sobrevivir sin aspirar a la vida comunitaria... que preserva y desarrolla la vida*”. Christiane Perregaux, *Gulili: mujeres del desierto saharaui*, Editorial Txalaparta, Euskadi, 1999,p.62

74 Jacques Attali, *op. cit.*, p.51.

Pasar, en poco tiempo, de la abundancia a la necesidad, de las bondades del aumento poblacional –recordemos que la vida dependía de la fertilidad, por ende de la descendencia– a la carencia de alimentos para sobrevivir, presionó sin duda la búsqueda de alternativas, impulsando transformaciones culturales muy profundas⁷⁵.

Es bastante difundida la idea que plantea el tránsito del nomadismo al como algo natural y sin ningún tipo de traumatismo cultural. Por supuesto que no se trata de desconocer acercamientos procesuales entre una cultura y otra. Ahora bien, las visiones de mundo son tan distintas que no hubiera podido existir una transformación de los imaginarios culturales sin una presión externa e interna tan profunda como el peligro de la continuidad de la vida misma. En palabras de Corbi: “*El tránsito de la cultura cazadora a la agrícola es uno de los momentos más traumáticos de la historia de la humanidad*”⁷⁶.

Es posible que la agricultura haya surgido como alternativa a la necesidad planteada por la escasez de alimentos, debido al aumento demográfico y su consecuente presión sobre la naturaleza. Sólo así se puede comprender que una vida relativamente fácil, como la de vivir de lo que ésta proveía, haya sido remplazada por una actividad tan dura como la del agricultor.

El mito fundante de un pueblo de la región donde se registraron los primeros sedentarismos conocidos, es el del “paraíso terrenal”. A través de él es posible adentrarse en la percepción de este cambio por parte de la población que vivió este tránsito. Allí aparece el nomadismo como situación ideal, como un lugar que todo lo provee, una naturaleza que es pródiga con sus huéspedes, una divinidad que protege: la relación entre naturaleza, divinidad y seres humanos, es muy armónica. El cambio de este estado fue percibido como un castigo, como la consecuencia de un “pecado original”, de una traición. De alguna manera en esa lectura el cambio es el producto de un error cometido, consecuencia de algún comportamiento inadecuado del grupo o de alguno de sus miembros: en este mito se puede intuir que dicho cambio no fue percibido como un proceso natural, sino como uno traumático.

Es en situaciones amenazantes cuando se presentan las mayores y más profundas transformaciones culturales. Este “mito del paraíso”, narrado en la Biblia, habla de este tránsito: el abandono de una realidad nómada, en la que la naturaleza proveía todo lo necesario, a la obligación de “ganarse el pan con el sudor de la frente”. Da cuenta del paso difícil de una cultura nómada a una sedentaria. De hecho, en la predilección que Dios tenía por las ofrendas del pastor Abel, se puede evidenciar que aquel colectivo valoraba especialmente los restos del nomadismo; sin embargo, las ofrendas realizadas por Caín, el agricultor, no fueron bien recibidas, en concordancia con la percepción de que esta actividad era el resultado de un castigo.

Attali narra otras percepciones similares en los mitos de otros pueblos que vivieron el mismo proceso:

75 Como lo señala Pierre Lévéque: “*El paso a la producción programada de alimentos pudo ser consecuencia de una ineludible necesidad: el crecimiento demográfico hacía cada vez más difícil a los grupos humanos conseguir comida a través de la depredación*”. Pierre Lévéque, *Las primeras civilizaciones, de los despotismos orientales a la ciudad griega*, Tomo 1, Ediciones Akal, Madrid, 1991, p.10.

76 Mariano Corbi, *op. cit.*, p.14.

“Los aborígenes de Australia piensan que sus ancestros crearon a los hombres durante el tiempo del sueño, a partir de plantas y animales; los ríos lo fueron por la serpiente arco iris, para ahogar a los hombres culpables de transgredir los tabúes... Otros pueblos primitivos todavía creen que los hombres son expulsados de un universo a otro a consecuencia de catástrofes o de faltas; así los primeros indios de América piensan que la humanidad ha vivido en tres universos, en los cuales ha fracasado cada vez; que algunos hombres lograron huir hacia un nuevo universo donde una nueva oportunidad les fue brindada... Según algunos de estos relatos, la condición de la humanidad está mancillada por un pecado original, resultado de una violación de las reglas del viaje, y la finalidad de la historia es brindarle una oportunidad para hacerse perdonar”⁷⁷.

La nueva realidad fue percibida como un espacio por donde se debe transitar y en el cual hay que sufrir para purgar las faltas cometidas, y así merecer de nuevo el “paraíso” del que fuimos expulsados; es el sacrificio, entendido como el dolor merecido, el que tiene la virtud de reconectar con el origen idealizado y con la divinidad. Se crean entonces paráboles del retorno en el que el presente no es más que un tránsito, un camino que permitirá regresar al paraíso perdido.

Esta situación permite pensar que las transformaciones culturales profundas, que se gestaron en este periodo de la humanidad, respondieron a la urgencia de la vida, de la sobrevivencia, de la adaptación, y que, en su momento, fueron sentidas como una ruptura fundamental con el universo cultural que había guiado los pasos de la humanidad por más de 90.000 años, el 90% de su historia, y que había respondido hasta entonces a su función elemental de facilitar la continuidad de la especie.

Es tan difícil el tránsito entre estas dos culturas, que ello se puede evidenciar en lo que les cuesta a los pueblos nómadas aún existentes –los gitanos, o algunas tribus indígenas en América, por nombrar solo algunos– asumir costumbres sedentarias, a pesar de las múltiples presiones sociales y políticas que han sufrido por siglos, pasando por el desconocimiento y la desaprobación de sus formas de vivir.

Es un cambio radical en las formas de ver la vida y de relacionarse con el entorno. Tanto así, que se han dado muchas confrontaciones entre estas dos formas de ver el mundo. Aún hoy, para los sedentarios, el nómada es perezoso, no gusta del trabajo, hay que tenerle desconfianza⁷⁸.

Sin ir demasiado lejos en el tiempo, la historia reciente de la humanidad refleja la dificultad de convivencia entre los pastores nómadas o seminómadas, y los agricultores sedentarios. Esto se aprecia en la colonización de la Pampa argentina, en el *Far West* norteamericano, durante sus luchas por el control de la tierra; en el centro de África entre hutus y tutsis, que vienen a concretar la diferencia de culturas entre pastores y agricultores.

77 Jacque Attali, *op. cit.* p.72.

78 Son los comentarios que normalmente hace la gente en una ciudad colombiana a donde han llegado, producto de la violencia y la ocupación de su entorno, comunidades indígenas que conservan elementos culturales del nomadismo. “Viven de la limosna y la caridad pública, y en vez de trabajar el campo, están pendientes de la cosecha de los mangos de la plaza y las calles de la ciudad, para venir a recogerlos”, sin pensar que esa actitud responde a su cultura; el trabajo no es sembrar la tierra, sino recoger sus frutos. La llamada “mendicidad” responde a una lógica recolectora.

La integración en otros paradigmas culturales, se hace más difícil cuando se parte del rechazo y la imposición, lo cual sólo consigue la afirmación de lo que se pretende cambiar. En varias oportunidades, la solución al nomadismo que aún existe, ha sido el exterminio.

Esta situación de rechazo, desde una cultura hegemónica, es lo que debieron haber vivido quienes en aquel tránsito cultural fueron proponiendo y asumiendo características del sedentarismo en una realidad mayoritariamente nómada y en medio de verdades, aceptadas y asumidas por la sociedad, que habían posibilitado la supervivencia desde el “inicio de los tiempos”. Se cambian las costumbres por la presión de la supervivencia, pero este cambio se produce en medio de la incertidumbre que producen los nuevos imaginarios, las nuevas formas de hacer, de creer y de pensar, porque no existe una realidad que verifique que lo nuevo va a ser capaz de sustentar la vida. Sólo se tiene la certeza de que lo existente ya no es capaz de sostenerla, pero el haberlo logrado durante tanto tiempo hace que las sociedades sigan aferradas a repetirlo⁷⁹.

A pesar del rechazo, se fueron imponiendo las nuevas “verdades”. Las evidencias de que la vida ya no era posible sostenerla sino a partir del cambio en las maneras de hacer y de pensar, fueron posibilitando que los elementos culturales nuevos y emergentes se convirtieran en hegemónicos. La nueva propuesta no era una realidad acabada que, simplemente, había que asumir o no. Era un conjunto de propuestas sueltas, de alternativas en varios frentes, que adquirieron niveles de “verdad” en la medida en que fueron asumidas por los colectivos como tal.

Al analizar el mito que habla de Abraham, conocido como el padre de la cultura judía, y que puede ubicarse en el año 2.000 a. C., se sabe que era de Ur de Caldea, ciudad situada al sur de lo que fue el territorio de la cultura sumeria, entre los ríos Tigris y Éufrates. A pesar de haber transcurrido 6.000 años desde que se dieron las primeras experiencias sedentarias en este territorio, el protagonista de la narración se desplazaba por la zona en busca de alimento para su familia y sus animales.

Este mito permite evidenciar el difícil tránsito entre estas dos culturas. Abraham era la cabeza de un pequeño clan nómada cuya percepción de la divinidad le prometía fertilidad y descendencia, pero también una “tierra” donde podría multiplicarse como “las arenas del desierto y las estrellas del cielo”. Se puede apreciar un sincretismo entre la espiritualidad nómada y la nueva espiritualidad sedentaria: la continuidad de la vida pasaba por la fecundidad, pero estaba unida al asentamiento. Era nómada, aunque ya tenía interiorizada la necesidad de asentarse, evidenciada en el anhelo de una tierra propia que posibilitara la supervivencia⁸⁰.

La cultura se fue transformando “haciendo”, y se fue legitimando socialmente a partir de evidenciar en el tiempo su conexión con la protección de la vida. Ahora bien, los cambios culturales

79 Al respecto dice Corbí: “el cambio de un paradigma de interpretación, valoración y actuación, es siempre un riesgo grave. Un modelo que ha estado vigente por largo tiempo, ha acreditado su eficacia para garantizar la vida del grupo; nunca se sabe si un modelo nuevo será capaz de garantizar lo que el viejo aseguraba. No se corre ese riesgo más que cuando resulta totalmente evidente la muerte del grupo si se mantiene el viejo sistema”. Mariano Corbí, op. cit., p.14.

80 Esta falta de descendencia puede ser una construcción mítica que hace referencia a la amenaza de la extinción. “Pues bien, toda la tierra que ves te la daré a tí y a tu descendencia por siempre. Haré tu descendencia como el polvo de la tierra: tal que si alguien puede contar el polvo de la tierra, también podrá contar tu descendencia.” ... “Y sacándole afuera, le dijo: ‘Mira al cielo, y cuenta las estrellas, si puedes contarlas’. Y le dijo: ‘Así será tu descendencia’. Y le dijo: ‘Yo soy Yahveh que te saqué de Ur de los caldeos, para darte esta tierra en propiedad’”. Biblia de Jerusalén, Génesis 13,16 y Génesis 15,5, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1976.

no se dan a partir de rupturas absolutas con el modelo anterior. Existen percepciones que se trasladan de un paradigma a otro, percepciones que son releídas o reinterpretadas, y otras que son superadas. Es un éxodo cultural, una migración de significaciones en la búsqueda de una nueva oportunidad para la vida⁸¹.

Se decanta de otra forma de leer la realidad: la cultura sedentaria

¿Por qué es tan importante este momento histórico para la humanidad? La transformación de una cultura que tenía miles de años de aprendizajes incorporados a creencias e imaginarios, no fue tarea sencilla. Es más, este proceso pudo durar entre cinco y seis mil años en el caso de la cultura sumeria, la primera sedentarización importante conocida hasta ahora y que comenzó hacia el año 8.000 a. de C. Sólo una sensación generalizada de amenaza contra la vida, pudo suscitar cambios culturales tan profundos que, con algunas variaciones de forma, subsisten y sustentan aún nuestras sociedades y nuestras relaciones⁸².

En este proceso se decantaron nuevas formas de percibir el territorio y otras relaciones con la naturaleza y el entorno; adquirió importancia fundamental y prioritaria la fuerza física como condición *sine qua non* de la supervivencia; nacieron las religiones como institucionalización de las espiritualidades nómadas y, en varios casos, los monoteísmos; se interiorizó la acumulación de excedentes como necesidad; todos estos cambios se incorporaron a la cultura hegemónica que todavía rige el devenir humano.

No es una casualidad que el primer sedentarismo se haya decantado en aquel espacio físico del planeta. Sus frágiles condiciones medioambientales, que hacían depender la existencia de alimentos de las márgenes de los ríos, el ser paso obligado de muchas migraciones desde África y hacia el resto del planeta, y el aumento de la población de los clanes nómadas fueron, entre otras, las condiciones más importantes para la ruptura del equilibrio ecológico y para la crisis profunda del paradigma hegemónico de entonces. En otros lugares de la Tierra los procesos de sedentarización fueron posteriores y respondieron, también en muchos casos, a una crisis de sobrevivencia provocada por la relación negativa entre las condiciones medioambientales y el crecimiento poblacional⁸³.

81 Como expresa Drot: “*¿acaso no anuncian un éxodo, una de esas migraciones imprevisibles y repentinamente cuyo misterio yace en el interior de todas las especies que desean salvarse de la muerte?*” J.M. Drot, *Les temps de desillusions*, Stock, París, 1971, p.64.

82 Fernando Martínez Juez, define así la trascendencia de este largo y definitivo proceso: “*La gran mutación humana ocurre con la sedentarización hace diez mil años. Se trata de una evolución gradual que ocurrió durante dos o tres milenios (...) La sedentarización desencadenará los engranajes de la sociedad compleja, de la civilización, del poder; de todas las cosas que definen el marco de vida de hoy. (...) Los seres humanos domesticarán el mundo salvaje, lo convertirán en artificial, lo ‘humanizarán’. Y al hacerlo se transformarán a sí mismos, modificarán completamente sus conductas, sus hábitos, las relaciones con sus semejantes*”. Fernando Martínez Juez, “*El lugar de la bifurcación*”, en Rafael Pérez-Taylor, Miguel Olmos Aguilera, Hernán Salas Quintanal (editores), *Antropología del desierto: paisaje, naturaleza y sociedad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, p. 19, 20.

83 “*El Oriente Medio, es la cuna de nuestros orígenes, pero no de los orígenes de todas las civilizaciones. Occidente, Europa y América del Norte, que es su proyección, y de algún modo el África, son indiscutiblemente deudores del Oriente Medio, que nos ha dado nuestras raíces. Pero las otras regiones han efectuado por sí mismas su gran mutación*”. André Langaney et alii, op. cit., p.139.

El sedentarismo **institucionaliza la domesticación** como mecanismo necesario para la sobrevivencia de la especie. Domesticar tiene que ver con el sometimiento de las fuerzas de cambio naturales de la vida, en todas sus expresiones, desde la naturaleza (lo no humano), hasta la vida en sociedad. Para sobrevivir había que domesticar los animales, las plantas y las comunidades humanas, sometiéndolas a la guía y vigilancia de una autoridad superior fácilmente identificable. En esto se encuentra la fuente del antropocentrismo, expresado en el mito de la creación que aparece en la Biblia⁸⁴ y se legitima mediante una supuesta orden divina:

*"Dios los bendijo, diciéndoles: 'Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra'"*⁸⁵

Con el asentamiento **cambia fundamentalmente el concepto de territorio**. Para los pueblos nómadas, el territorio era el espacio físico por donde se iban desplazando, mientras que para los pueblos sedentarios, el territorio estaba definido a partir de los límites. Para los nómadas el sentido de pertenencia tenía que ver con el grupo, mientras que para los sedentarios, la pertenencia empezó a nombrarse desde el espacio ocupado: son las fronteras las que determinan quiénes son los "nuestros", "los iguales", "los amigos". Empezamos a necesitar de ellas para definir la realidad, las identidades personales y colectivas, las creencias, los sentidos de pertenencia, lo masculino y lo femenino, así como la separación entre el bien y el mal y, de manera particular, la soberanía, es decir el espacio en el cual rigen unas normas, unas formas de vivir, de creer y de pensar. El universo de la sobrevivencia está circunscrito al grupo de personas y relaciones que se encuentran dentro de unos límites precisos. Las fronteras comenzaron a conformar el pensamiento dicotómico o dualista, como una forma característica de leer la realidad de la cultura sedentaria.

La fuerza física pasó a ser la característica individual y social más importante. Con ello empezó a ser fundamental tener la mayor cantidad de hijos varones por descendencia ya que esto garantizaba la disponibilidad de mayor fuerza física para el trabajo de la tierra y para la defensa del territorio. Tan es así, que los seres humanos empezamos a construir una imagen masculina de la divinidad gracias a un razonamiento inconsciente y profundamente simple: si los varones están genéticamente dispuestos a desarrollar más fuerza física que las mujeres, si la fuerza física es la característica fundamental para sostener la vida, si la divinidad es la fuerza de la vida, la divinidad tiene que ser un varón. Es una época donde desaparecen las diosas, expresión de las características femeninas de la divinidad, o, en las sociedades politeístas, son diosas supeditadas a los dioses varones⁸⁶.

84 Los mitos que se narran en la Biblia, un libro con pretensiones éticas y religiosas, de un colectivo humano que realizó el tránsito cultural del nomadismo al sedentarismo, ayudan a comprender este cambio cultural profundo. Como lo expresa Corbí: "...Un adecuado análisis semántico de esas narraciones nos permite constatar que las mitologías pertenecientes a un mismo modo de vida poseen estructuras semánticas profundas idénticas, aunque las narraciones sean muy diferentes superficialmente, (diferentes personajes míticos, diferentes historias de esos personajes)." Mariano Corbí, op.cit., p.9.

85 Biblia de Jerusalén, Génesis 1,28, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1976.

86 Ken Wilber señala cómo la estructura de las sociedades agrícolas son profundamente dicotomizadas y precedidas por divinidades masculinas: "las sociedades agrícolas han tenido la estructura más dicotomizada de toda sociedad conocida. Pero en ningún modo se trataba de una conspiración masculina, sino que era simplemente lo mejor que esas sociedades podían hacer... Las figuras de las deidades de esas culturas pasaron de ser femeninas a ser casi exclusivamente masculinas. Aparecieran

Las luchas continuas por la posesión de las tierras más fértiles presionaron la necesidad de hacer de la fuerza física una característica determinante para la subsistencia. Los grupos más débiles, por el número de hombres-fuerza disponibles, se vieron abocados a desplazarse hacia otros espacios en busca de nuevas posibilidades.

En estas nacientes sociedades sedentarias, al tiempo que se imponía la connotación necesaria y positiva de la fuerza física, se fue perdiendo el valor que colectivamente se le daba a todo lo que se expresara como frágil, o que derivara su significación desde allí. Los varones empezaron a intentar eliminar de sus actitudes todo asomo de fragilidad para delegarla a las expresiones femeninas.

Las formas culturales de asumir los géneros, que aún se imponen en la vida cotidiana de hombres y mujeres del siglo XXI, responden a este proceso histórico. Ellos sólo pueden ser fuertes, ellas frágiles; con esto la complejidad del ser humano se desdibuja por los roles que se definen y se reparten socialmente. Es importante resaltar que ello no fue una decisión de poder, sino una opción de sobrevivencia como lo afirma Wilber:

"Los hombres producían ahora prácticamente todos los alimentos. No es que el hombre quisiera hacerlo y para conseguirlo sometiera u oprimiera a la mano de obra femenina, es decir que tanto los hombres como las mujeres decidieron, de uno u otro modo, que la dura labor del arado era cosa de hombres... El patriarcado fue una cocreación consciente de los hombres y las mujeres frente a circunstancias realmente duras"⁸⁷.

El nacimiento del monoteísmo, construido a partir de una percepción masculina de la divinidad, también es un signo de este tránsito. Responde a la necesidad de **concentrar la autoridad**, al paso de "muchas verdades" –que posibilitaban la apertura al reto de nuevas condiciones propias del nomadismo–, a "una sola verdad" supeditadora, al requerimiento de acondicionar una población creciente en un mismo territorio.

Otra consecuencia directa del sedentarismo, es la **necesidad de la acumulación de excedentes**, un aprendizaje nuevo para poblaciones nómadas que ni requerían de excedentes, ni podían acumularlos. Empezar a depender de los tiempos de la naturaleza, de las estaciones, de los períodos secos o lluviosos, llevó a incorporar el aprendizaje del ahorro de excedentes como una necesidad colectiva.

Vuelvo a recurrir a uno de los pasajes de la Biblia para explicar este aprendizaje. La historia de José se sitúa en el Antiguo Egipto, ejemplo por excelencia de civilización sedentaria, acumulativa, de poder centralizado y agrícola. Él interpreta la voluntad de Dios, que se expresa a través de los sueños del faraón, transmitiendo un aprendizaje importante para la sobrevivencia: la acumulación de los excedentes agrícolas⁸⁸.

donde apareciesen, un asombroso 90% de las sociedades agrícolas tienen únicamente deidades masculinas". Ken Wilber, Breve historia de todas las cosas, Editorial Kairós, Barcelona 2000, p.82.

87 Ken Wilber, *Op.cit.*, p.81.

88 El libro editado por Rais Buson y Jorge Sánchez, afirma que este aprendizaje destinado a liberar a la humanidad de los ciclos ecosistémicos se transformó en el mito de la opulencia que hoy sostiene la codicia: "El Neolítico, en el que aún vivimos, no es la Era de las nuevas tecnologías sino –ante todo– el período del mito opulento, aquel en el cual la libertad de cazadores y recolectores nómadas se abandonó en función de graneros rebosantes y cuentas bancarias en crecimiento ininterrumpido. El

Con el sedentarismo también surgen los mitos que **valoran la obediencia y satanizan la desobediencia**. La expulsión del territorio como castigo para quien desobedece, se puede ver en el pasaje bíblico del paraíso terrenal que, de paso, habla de la imposibilidad de volver a una forma de vida ideal basada en la recolección de los frutos gratuitos de la tierra. “Con el sudor de tu rostro comerás el pan”, es el precio pagado por la desobediencia, la cual empieza a percibirse como el preludio y la semilla de todo mal. Paradójicamente, este mito, al tiempo que presenta el trabajo como una condena, lo instituye como única manera de sobrevivencia.

El relato de Abraham y su disposición absoluta a sacrificar a Isaac, su hijo único, por orden de Dios, nos confirma la importancia social de la obediencia. Abraham no pregunta, sólo obedece. La medida de la fe se basa en la supeditación absoluta a la divinidad, o a quien se atribuya el derecho a representarla; y esta supeditación sólo se demuestra mediante la obediencia. En este relato se observa una relación muy fuerte entre obediencia y construcción de la verdad única, cuya fuente es la divinidad. No es gratuita, entonces, la necesidad de visualizar el poder como una delegación divina. ¿Quién puede definir mejor las leyes o disposiciones de Dios que quien las representa? La verdad se percibe como resultado natural de la autoridad, y no como una construcción social. Las sociedades nacientes dan fe de la verdad gracias a un mecanismo autoritario, que legitima una concepción jerarquizada de la sociedad.

Corbí interpreta adecuadamente lo expresado, al afirmar que la supeditación incondicional a las normas, posibilita las sociedades nacientes definidas desde la verdad como una externalidad:

“Para este tipo de sociedad, la estructura autoritaria es un instrumento de supervivencia. Sin ese tipo de organización social no hay cultivo, y sin cultivo no hay comida (...) Puesto que sin la autoridad no es posible el cultivo, la autoridad es fuente de vida para el pueblo. La vida y prosperidad del pueblo proceden de la autoridad. Por tanto, la vida se concibe como sumisión: quien obedece tiene vida, quien desobedece se cierra a la vida”⁸⁹.

Las instituciones que surgieron de esta concepción fueron jerarquizadas, patriarcales y autoritarias (definidas desde la verdad única, la fuerza física del varón y la obediencia). La naciente cultura sedentaria, necesitaba esta clase de estructuras institucionales que facilitaran el tránsito difícil hacia un paradigma tan distinto; se trataba de pasar de características culturales definidas y leídas desde una lógica de cambio⁹⁰, hacia las características que priorizaran la lógica de conservación⁹¹; se trataba de pasar de una cultura con capacidad de adaptación al cambio permanente, que durante milenarios había sido la expresión de cazadores y recolectores, a una cultura que valorara lo estable.

pensamiento tecno-instrumental, hasta hace unos pocos siglos, estuvo al servicio de la mitología neolítica: liberar a la humanidad de las servidumbres del ecosistema.” Rais Busom Zabala, Jorge Sánchez López (eds.), *Dunas en la playa: Reflexiones en torno al poder*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 1996, p.127.

89 Mariano Corbí, *op. cit.*, p.13.

90 Capacidad de adaptación permanente a lo incierto, a nuevas condiciones, abierta a lo nuevo y a lo imprevisible, en constante movimiento.

91 Hace referencia a lo estable, a lo seguro, a lo previsto, a lo que da sensación de seguridad, a echar raíces y establecerse, a la permanencia.

El reconocimiento natural que se daba a ancianos y ancianas en los clanes familiares nómadas, se extrapoló hacia nuevas formas de autoridad, construyendo así un sincretismo entre las dos culturas al representar la divinidad como un anciano. Las fuentes de autoridad evolucionaron de manifestaciones más colectivas y plurales, hacia la concentración del poder en quien pudiera prometer y asegurar la vida del colectivo (una sola expresión de la divinidad imaginada con apariencia de varón).

Este **poder jerarquizado** construyó la idea de que la realidad sólo podía ser transformada por quienes ostentaban la autoridad, estableciendo una mirada centralizada del poder. Cualquier intento de transformación por fuera de este poder, empezó a percibirse como sedicioso, peligroso para la sobrevivencia del grupo. El poder, que entre los nómadas tenía una dimensión colectiva acorde con la solidaridad necesaria para sobrevivir, se convirtió en una delegación que enajenó el poder individual de las personas⁹².

Construir una cultura alrededor de **una verdad incuestionable**, suponía definir como mentira todo lo que no fuera una adhesión a la misma, en consecuencia, se hizo legítimo el uso de la fuerza, la represión y la expulsión del colectivo para inhibir cualquier manifestación en contra. La obediencia al poder masculino concreto, fue una clave importante para definir o no la pertenencia a un grupo y a un territorio determinado. Obedecer se hizo importante en ese momento para garantizar la organización del trabajo y para realizar una defensa efectiva del territorio contra posibles amenazas externas⁹³.

La violencia adquirió niveles de aceptación social y se vinculó como práctica legítima al quehacer cotidiano. Fue **útil y buena** para imponer el orden naciente y defender el territorio, además para fortalecer todo tipo de límites, ya fueran los territoriales o los límites de lo permitido socialmente. No es que la violencia naciera con esta clase de sociedad, pero sí nació con ella la legitimación y aceptación colectiva de su ejercicio desde el poder centralizado y desde la fuente de la autoridad.

Los ejércitos, como institución centrada en la obediencia incuestionable a quien tiene mayor autoridad y creada con el objetivo de hacer uso sistemático de la violencia de los “buenos”, son hijos de este momento histórico. El “dios de los ejércitos” es el único dios verdadero, que está de parte de los “buenos” para acabar y destruir a los enemigos, legitimando la violencia como el mecanismo ideal para destruir el mal. El imaginario del mal se construye a partir de las características de los otros, los ellos, los que amenazan nuestro territorio; sus creencias, sus costumbres, que aunque sean similares a las que se profesan en el grupo, son percibidas y deslegitimadas por principio, como carentes de cualquier posibilidad de verdad y, en consecuencia, deben ser combatidas y destruidas⁹⁴.

92 Como lo señala Le Pichon: “Por primera vez el hombre debía obedecer a otros hombres a los que era posible que no conociera, así como unas normas de vida que le imponían desde el exterior”. Xavier Le Pichon, op. cit, p.76

93 Dice Corbí: “La autoridad agraria o se identifica con la autoridad religiosa, o la subordina o se alía con ella. La autoridad no podrá ejercer su función si no fuera aceptada por todos. Por consiguiente, para que se pueda cultivar y comer, la autoridad debe hacerse con el total control de la mitología y de la religión. La libertad de pensamiento o de religión resulta ser un atentado al poder y a su sistema de control ideológico y coercitivo”. Mariano Corbí, op. cit. p.13.

94 No comparto con Corbí que toda cultura “enclaustre”, cuando dice: “Debido a la hipoteca biológica de la cultura, la cultura enclaustra. Para un grupo humano, cualquier cultura que no sea la propia es equivalente a error, falsedad, es algo sentido como incomprendible, incapaz de proporcionar una verdadera visión de la realidad, de los valores y de la misma condición de hom-

La violencia también se sacralizó, es decir, fue legitimada por la divinidad. De nuevo el ejemplo del mito de Abraham da cuenta de esto. El pasaje conocido como el sacrificio de Isaac, relata que Dios exige la violencia como prueba de fidelidad y si la divinidad lo hace, ésta debe ser buena. Luego –cuenta la historia–, una vez demostrada la fidelidad absoluta de Abraham, Dios le envía un ángel para evitar que sacrifique a su hijo y, en cambio, le provee un chivo como objeto sacrificial. Con esto nace el concepto del chivo expiatorio, con una carga simbólica importante para el trámite de los conflictos en nuestras sociedades. El chivo es una víctima propiciatoria⁹⁵ mediante la cual se repara un daño causado; en ella se deposita todo el mal infligido, y con su sacrificio se recomponen nuevamente la justicia, de la misma forma como se utilizó, a partir de este relato, para restablecer una relación con la divinidad. Con esta mediación, la persona o el colectivo quedan libres del error cometido. Es ésta la interpretación teológica que se le aplica a la muerte de Jesús de Nazareth, sin que exista conciencia de que el mensaje oculto es que la violencia puede ser tan buena que hasta Dios la usa o que la violencia en manos del bien es legítima y justa.

La violencia también es permitida y legitimada para proteger los límites establecidos por la sociedad. La divinidad es convocada para que defienda a los suyos, a su pueblo, y para que les conceda la victoria en los campos de batalla. La violencia está bien vista para castigar a los desobedientes y a los distintos, para someter a los frágiles cuando se rebelen contra la autoridad de los fuertes, sean gobernantes, sacerdotes, o militares, todos ellos hombres. Se naturalizan desde aquí las violencias de género, las violencias intergeneracionales, la violencia contra la feminizada naturaleza. La violencia termina siendo el mecanismo ideal para la domesticación sedentaria⁹⁶.

Y desde la violencia como columna vertebral de esta cultura naciente, se legitima también **el miedo como regulador social**, empezando por el llamado “santo temor de Dios”, que aún hoy busca la autocontención por miedo al castigo eterno.

La autoridad se construye desde la imagen de una divinidad omnisciente y omnipresente, ya sea la autoridad paterna, la religiosa, la de la empresa, la del Estado, u otra cualquiera de sus expresiones, generadoras de normas y códigos que deben cumplirse so pena de un claro castigo; ésta vigila desde su panóptico, logrando que los subordinados sientan su presencia y su amenaza permanentemente. Las instituciones creadas, cualquiera sea su función social, reproducen esta jerarquización incuestionable que, de alguna forma, parte de creer que las personas necesitan una regulación externa, porque su tendencia natural es “el pecado”, y tienen que sentirse amenazadas en función del bien común.

bre”. Mariano Corbí, *op. cit.* p.6. La construcción de la cultura basada en límites y fronteras no es una condición inmanente de toda construcción cultural. Esto es cierto para una forma particular de cultura: es una característica de la cultura sedentaria.

95 Favorable para hacer expiación, o lograr la reconciliación.

96 Margarita Pintos identifica este periodo como aquel en el cual se legitimó la violencia de género: “Vivimos en una sociedad heteropatriarcal de género. Su construcción parece que se remonta al principio de los tiempos cuando el ser humano se convirtió en sedentario, pero muchos siglos nos va a costar su deconstrucción. Se basa en el principio dogmático de la debilidad intrínseca de las mujeres y del correspondiente papel de protección y tutelaje de quienes poseen como atributos naturales el poder, la fuerza y la agresividad. Los hombres se atribuyen el derecho a ejercer la violencia y las mujeres deben padecerla con obediencia y resignación”. Margarita Pintos, “Violencia contra las mujeres”, Universidad de Sevilla, en Universidad Internacional de Andalucía, *I jornada de estudio, reflexión y opinión sobre violencia*, Padilla libros editores & libreros, Sevilla, 2005, p.72.

El **ojo por ojo y diente por diente** de la ley del Talión⁹⁷, coincide con este proceso de decantación de la cultura sedentaria, es la fuente inspiradora de toda la justicia retributiva, que procura imponer un castigo proporcional al mal cometido. Y esta es la lógica imperante que sobrevive aún en las sociedades llamadas más avanzadas del siglo XXI.

La ley mosaica intentó plantear una alternativa, pero el “no matarás” quedó restringido a evitar quitarles la vida a los iguales, porque siguió y sigue siendo legítimo quitar la vida a los distintos, a los otros, a los sometidos, a los frágiles, a los enemigos o, lo que es un eufemismo cultural, restringirles la vida al máximo que, en lenguaje actual, sería negarles o cancelarles sus derechos⁹⁸.

No obstante, esta nueva forma de justicia, fue muy importante en su momento al regular la venganza. Una situación similar se observó en las tribus seminómadas de la Guajira colombiana. La venganza de “la sangre se paga con sangre”, llegó a amenazar seriamente la sobrevivencia de los clanes que se vieron en la necesidad de transformar esta creencia, manteniéndola. Llegaron al acuerdo de pagar sangre con sangre, pero podía ser con la de una cabra. Esta es una nueva versión del chivo expiatorio.

En el fondo de muchas de estas transformaciones culturales del sedentarismo está la **construcción del dualismo como método básico de interpretación de la realidad**, la cual se percibe como la lucha permanente de fuerzas antagónicas que tienen su máxima expresión en la confrontación entre el bien y el mal, dos realidades con existencia propia en continua batalla. Se equipara el bien con el nosotros, los que están dentro de nuestros límites, los obedientes, los fuertes, los que piensan, creen y sienten igual. El mal son ellos, los que están por fuera, todos lo que atentan contra el orden social establecido, por tanto deben ser destruidos o sometidos, pues por principio, “con el mal no se negocia”.

Los dualismos son, por esencia, una **tendencia al unanimismo**, en la medida en que sólo es posible superarlos a partir de la imposición o la desaparición de uno de los dos polos, situación que se vuelve deseable socialmente.

Los dualismos necesitan fronteras rígidas, diáfanas e infranqueables, que, aunque no existan en la realidad, se aprecian porque, las personas suelen ver lo que creen. Así se construyen fronteras entre la obediencia y la desobediencia, premiando y haciéndole un reconocimiento social positivo a la primera y castigando a la segunda; al ser los polos de un dualismo, uno debe ser bueno y el otro, lógicamente, malo. Se levantan fronteras entre lo masculino y lo femenino, y fácilmente se hace idéntico juicio de valor. Sin fronteras, la ética del bien y del mal se deshace como la sal en el agua.

De nuevo la violencia es el mecanismo idóneo para la destrucción del mal. Ello permea toda clase de relación, desde la más privada hasta la más colectiva (otro dualismo). La violencia se aprende a usar cotidianamente y se sacraliza, porque todos los enfrentamientos son de los buenos contra los malos; son guerras santas porque son cruzadas del bien contra el mal y pretenden el

97 Del 1800 a. de C.

98 Por supuesto que la ley de Jesús, que pretendió el amor como regulador social, no ha tenido aún ningún asidero histórico, ni siquiera en las instituciones que se han creado bajo su supuesta inspiración.

triunfo definitivo del bien. Esta lógica tan simple es la que legitima todo tipo de violencia, sea ella directa, cultural o estructural, porque si está disfrazada de bien, deja de ser percibida como tal.

Ejemplo: si percibimos que el bien está de parte de los fuertes, las acciones que protagonicen los frágiles serán vistas como violentas, porque la que ejerce el poder será fuerza legítima. Un palo o una piedra en una manifestación justificarán socialmente el uso de esta última.

La legitimidad de la violencia se construye evidenciando un malo que amenaza a los buenos; por tanto, el miedo se ha de exacerbar colectivamente. Había que repetir, hasta que pareciera verdad, que Saddam Hussein tenía armas de destrucción masiva en Irak, pero muy poca gente se preguntó y cuestionó si Estados Unidos, Inglaterra o España las tenían y fabricaban.

Por último, toda guerra santa necesita héroes y mártires. Con su ayuda se construyen causas por las cuales vale la pena morir y, por ende razones por las que se justifica matar.

Resumiendo

Los seres humanos construimos, en nuestro tránsito hacia sociedades sedentarias, una forma particular de ver el mundo, de interpretar la realidad, de construir el poder y determinar las formas de relacionarnos con los demás y con la naturaleza; elaboramos nuevas simbologías y, con ellas, otro mundo de las significaciones; sacralizamos con otras percepciones religiosas esta nueva creación cultural, y cuando el racionalismo las cuestionó, inventamos nuevas medidas de la verdad, nuevas formas de delegar la libertad, otros eufemismos que la mantuviesen incólume y única, como la ciencia o el totalitarismo político y económico, que nos permitiesen seguir trasegando por caminos ciertos, por una ruta previsible con metas y objetivos diáfanos.

Somos parte de una cultura aferrada a las seguridades, a lo estable; nos seduce todo lo que tenga que ver con echar raíces, con asegurar el futuro, con garantizar que nuestros pasos tengan un propósito; en resumen, hemos construido un mundo con la hegemonía de la fuerza de la conservación, desplazando, arrinconando, satanizando, ignorando, temiendo a todo lo que supongan expresiones de esa otra fuerza permanente de la vida: la del devenir y el cambio que, como es permanente y no podemos eludirla, la disfrazamos o adjetivamos negativamente.

Se puede apreciar que estos imaginarios culturales, asombrosamente simples, construidos en el crisol de la vida, es decir, con una capacidad demostrada para permitir la sobrevivencia en un momento histórico determinado, siguen siendo la base que explica muchos de los comportamientos humanos ocho mil años después, además son la columna vertebral de la cultura hegemónica actual.

Las construcciones culturales del sedentarismo no han sido modificadas de manera fundamental desde entonces. Las revoluciones que les han sucedido sólo han reconstruido las mismas estructuras y formas de pensamiento, con un sujeto distinto. Han cambiado el contenido sin transformar el contenedor, el cuenco.

Se ha hecho énfasis en varios de los elementos que siguen definiendo esta cultura. Los hemos separado para poder verlos y evidenciarlos, pero en la realidad se entrecruzan y potencian; son a la vez causa y consecuencia. La domesticación y el sometimiento se hace desde los más

fuertes, fragilizando al resto; pero la fuerza se demuestra en la competencia permanente hasta construir un poder único y centralizado que impone fronteras, que define lo que está bien y lo que está mal, que legitima el uso de la violencia, que desdibuja su propia violencia en el imaginario social hasta “normalizar” y “naturalizar” esta cultura instituyente mediante una supuesta pretensión del bien de todos y de la sobrevivencia social. También se podría decir que la supervivencia ha suscitado mecanismos culturales, a lo largo de su proceso instituyente, que han sido leídos como la intervención de una voluntad divina que procura la vida. Y así podrían construirse múltiples y distintos acercamientos. Con esto pretendo decir que no hay una relación lógica, racional y jerarquizada entre estos “imaginarios atávicos” que determinan la manera en que leemos e interpretamos la realidad.

Todo ello fue el resultado de una amenaza definitiva contra la continuidad de la vida en un momento histórico determinado, pero distinto para cada colectivo humano. Esta amenaza llevó a sembrar la vida, a amarrar su continuidad a un territorio concreto, a delimitar el horizonte, a objetivar la naturaleza para dominarla, a externalizar la divinidad para percibirla lo más parecida a nosotros, y así legitimar muchos de nuestros hechos.

Los cambios no fueron el producto de una conspiración para imponer esta forma de ver el mundo; fueron el resultado social e histórico de una lucha colectiva por la supervivencia. Esto es fundamental para entender que nos encontramos de nuevo en un momento donde el camino andado agotó su capacidad para proteger y garantizar la vida, y que hoy muestra potencialidad para destruirla.

En resumen, hasta ahora se ha hecho un acercamiento a los siguientes imaginarios:

La domesticación: define las relaciones de dominación con la naturaleza. Ésta se concibe como una externalidad, un otro al que se debe someter y dominar. El ser humano se escinde de ella, no es parte de ella.

La construcción de fronteras: cambia el concepto de territorio. Entre las sociedades nómadas el territorio era móvil y fue remplazado por uno estable, fijo, definido por límites reconocidos. Así cambia el concepto de pertenencia, al pasar del clan al territorio.

La supremacía de la fuerza física: las relaciones de género y los roles asignados a los hombres y a las mujeres pasan a definirse por la posesión natural de la fuerza física, no solo necesaria sino fundamental para la producción de alimentos. La memoria, la agilidad y la destreza, que entre los pueblos nómadas no dependían de la pertenencia a determinado sexo, son sustituidas por la posesión o no de dicha fuerza necesaria para labrar la tierra y someter a los animales. Por otro lado, la fuerza física se torna esencial para la defensa de los límites territoriales contra los extraños. La solución de los conflictos es mediada por la posesión o la ausencia de esta fuerza física: es evidente que gana quien más fuerza tiene. Con ello empieza a consolidarse el imaginario de que “sólo sobreviven los fuertes”. Las relaciones de cooperación, tan importantes para la sobrevivencia de la especie, son remplazadas por relaciones de competencia.

La verdad sólo puede ser una: invita a construir un concepto de autoridad jerarquizado, patriarcal, centralizado y autoritario. Se empiezan a consolidar las sociedades patriarcales como forma “natural” de organización social. La espiritualidad, entendida como la relación con la trascendencia, que incide y ayuda a la conservación de la vida, se institucionaliza como legitimadora de quienes tienen la fuerza. Los seres humanos empiezan a percibir la divinidad como un

hombre: esta espiritualidad se institucionaliza y surgen las religiones que establecen un nuevo orden natural de las cosas que facilitan la aceptación social de las nuevas condiciones, no como imposición de unos intereses, sino como condición de sobrevivencia.

De paso, se instituye **la centralidad como única fuente de poder**. La decisión del cambio es característica exclusiva de quien detenta el poder. Sólo el poderoso tiene la capacidad y sabiduría para considerar la conveniencia o inconveniencia de un cambio. Es el tamiz y el ejecutor de cualquier posible transformación. Por fuera de éste sólo existen la anarquía y el caos; y el miedo a ellas garantiza la obediencia y el sometimiento de los subordinados.

El ahorro que surgió como necesidad de sobrevivencia, conectado con la vida, fue el símbolo de prosperidad, es decir, se volvió un medio de **competencia en una sociedad que necesita definir unas relaciones basadas en la jerarquización**. Esta competencia rompió el sentido de solidaridad con el cual nació el ahorro, porque ser solidarios no es posible entre quienes necesitan competir. Desaparece desde su esencia la posibilidad de la misericordia, y la solidaridad empieza percibirse antinatural. Competir no tiene sentido si no es para ganar. La acumulación se torna en un espacio de competencia más.

Se instituye **la obediencia como virtud reconocida socialmente**. Supone la delegación del poder a quienes se muestren más fuertes. Se repite el esquema jerarquizado como el único que puede garantizar el orden y la permanencia de la vida. El poder único e indivisible de alguna forma hace referencia a la figura única e incuestionable del patriarca, del líder único. Si la autoridad se divide, sobreviene el caos: el poder unanimista y absolutista se basa en el miedo al desastre colectivo.

La violencia al servicio del bien es buena y útil para proteger la vida. Surge también la necesidad de utilizar la violencia sistemática como método de defensa del territorio. La divinidad toma partido por los nuestros, nos defiende, y destruye a los enemigos; legitima la institución armada a través del dios de los ejércitos, y legitima desde arriba las normas que han de guiar el comportamiento de la nueva sociedad.

El miedo como regulador social, lleva al sometimiento servil y a la autocomplacencia en el servilismo.

La justicia inspirada en el Código de Hammurabi que legitima el **“ojo por ojo y diente por diente”** o Ley del Talión, aún es la inspiración de la justicia retributiva, o justicia basada en el castigo ejemplar como medio para inhibir los comportamientos considerados socialmente inadecuados.

La construcción de **dualismos como método para percibir la realidad** y, por consiguiente, la división de la misma entre el bien y el mal; se equipara el bien con los nuestros, con los amigos, los iguales; mientras el mal está presente en los otros, los enemigos, los diferentes. La violencia es el mecanismo que debe utilizar el bien, y con quienes lo encarnan, para acabar con el mal y quienes lo representan.

Esta cultura **prioriza la lógica de la conservación por encima de la lógica de cambio**, sacraliza las características de la primera: la estabilidad, la seguridad, la construcción de normas que deben ser aceptadas socialmente, la obediencia, y la autoridad, entre otras; sataniza las que definen la segunda: el movimiento, la inestabilidad, la desobediencia, el caos, la libertad. La

estabilidad y el equilibrio son definidos como falta o ausencia de movimiento y como situación ideal y pretendida.

Las palabras de Antonio Elizalde y su definición del concepto de paradigma, cierran este capítulo dedicado a entender las razones por las cuáles solemos aferrarnos a lo que brinda seguridad, y por tanto, se teme mucho a la desprotección y al cambio:

"En la epistemología se llama paradigma a esa visión de la realidad internalizada por nosotros y que se expresa en nuestros conceptos; son nuestros supuestos más generales y al mismo tiempo más recónditos, a menudo inconscientes. Ellos determinan nuestros métodos, recortan nuestros problemas, guían nuestras hipótesis. Nos hablan de cómo es la realidad que nos rodea, quiénes somos los seres humanos, cuáles son nuestros móviles, nuestras posibilidades y nuestros límites. Nos hablan poderosamente, pero sin dejarse ver, no son explícitos, son la tierra que nutre nuestras teorías"⁹⁹.

⁹⁹ Antonio Elizalde, *Navegar en la incertidumbre*, UNIMINUTO, Bogotá, 2010, p.16.



CAPÍTULO 3

Viviendo en medio de una crisis civilizatoria

Este capítulo intentará analizar los elementos de la cultura hegemónica que hoy van en contravía de la vida. Hemos visto que las culturas y los imaginarios que las componen, nacen y se legitiman gracias a su vínculo con ella; en consecuencia, cuando crecen las evidencias de que su utilización sistemática la amenazan, entran en un proceso de deslegitimación social que plantea una crisis de civilización. Crisis, porque muchas de nuestras formas de hacer y de pensar empiezan a percibirse como suicidas, sin que aún se hayan construido alternativas. No podemos pensarnos sin la cultura, ya que es el espejo que nos devuelve la realidad; sin ésta no seríamos capaces de leerla, entenderla ni interpretarla. De alguna manera, la realidad dejaría de existir, pues ella lo es en cuanto puede ser comprendida.

Y la crisis es un tránsito: sabemos que muchos de los imaginarios que guían actualmente nuestro actuar ya no se sostienen, pero es difícil dejar de usarlos mientras no existan otros que le den nuevo sentido a nuestras relaciones. Estos imaginarios emergentes ya se insinúan, pero se debe llevar a cabo un proceso de seducción colectiva demostrando, en lógica de persistencia, su capacidad para garantizarnos de nuevo la supervivencia. Precisamente en esto nos encontramos.

Siguiendo la metáfora mencionada en el primer capítulo, nos estamos dando cuenta de que el problema es del cuenco; no del contenido sino del contenedor, y no es fácil imaginar las formas que ha de tener este nuevo cuenco. Intuimos que puede ser multiforme, con posibilidades de vericuetos internos y externos, con varias entradas y salidas...

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

“La resiliencia cultural frente al medio es frágil. (...) Lo que diferencia el peligro actual de los anteriores es que éste se ha hecho planetario y se extiende a la totalidad del sistema vivo. Como en el pasado, la exigencia consiste en encontrar los instrumentos culturales adecuados para la supervivencia de la vida. Ello no está garantizado. La crisis ambiental consiste en que no necesariamente está garantizado el éxito. La incertidumbre es la raíz de la creatividad cultural”¹⁰⁰.

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

Esta lucha y este tránsito se están dando no sólo en el campo de lo público, también están ocurriendo en el ámbito de lo privado, en el interior de toda clase de estructura organizativa y, por supuesto, dentro de las personas. Por ello, me referiré a ejemplos en todas estas dimensiones.

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

100 Augusto Ángel Maya, *La fragilidad ambiental de la cultura*, Editorial Universidad Nacional. IDEA, Bogotá, 1995, p.3.

Evidencias de la crisis: la amenaza de una destrucción nuclear y la ruptura de los equilibrios ecológicos que protegen y garantizan la vida.

"Un minuto después de la última explosión, más de la mitad de los seres humanos habrá muerto, el polvo y el humo de los continentes en llamas derrotarán a la luz solar, y las tinieblas absolutas volverán a reinar en el mundo. Un invierno de lluvias anaranjadas y huracanes helados invertirá el tiempo de los océanos y volteará el curso de los ríos, cuyos peces habrán muerto de sed en las aguas ardientes, y cuyos pájaros no encontrarán el cielo.

Las nieves perpetuas cubrirán el desierto del Sahara, la vasta Amazonía desaparecerá de la faz del planeta destruida por el granizo, y la era del rock y de los corazones trasplantados estará de regreso a su infancia glacial. Los pocos seres humanos que sobrevivan al primer espanto, y los que hubieran tenido el privilegio de un refugio seguro a las tres de la tarde del lunes aciago de la catástrofe magna, sólo habrán salvado la vida para morir después por el horror de sus recuerdos. La Creación habrá terminado. En el caos final de la humedad y las noches eternas, el único vestigio de lo que fue la vida serán las cucarachas".

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

Dentro de millones de millones de milenios después de la explosión, una salamandra triunfal que habrá vuelto a recorrer la escala completa de las especies, será quizás coronada como la mujer más hermosa de la nueva creación. De nosotros depende, hombres y mujeres de ciencia, hombres y mujeres de las artes y las letras, hombres y mujeres de la inteligencia y la paz, de todos nosotros depende que los invitados a esa coronación quimérica no vayan a su fiesta con nuestros mismos terrores de hoy.

Con toda modestia, pero también con toda la determinación del espíritu, propongo que hagamos ahora y aquí el compromiso de concebir y fabricar un arca de la memoria, capaz de sobrevivir al diluvio atómico. Una botella de náufragos siderales arrojada a los océanos del tiempo, para que la nueva humanidad sepa por nosotros lo que no han de contarle las cucarachas: que aquí existió la vida, que en ella prevaleció el sufrimiento y predominó la injusticia, pero que también conocimos el amor y hasta fuimos capaces de imaginarnos la felicidad. Y que sepa y haga saber para todos los tiempos, quiénes fueron los culpables de nuestro desastre, y cuán sordos se hicieron a nuestros clamores de paz para que esta fuera la mejor

de las vidas posibles, y con qué inventos tan bárbaros y por qué intereses tan mezquinos la borraron del Universo”¹⁰¹.

Este fragmento de la obra de García Márquez, llamada “El cataclismo de Damocles”, nos introduce de forma poética, pero no por ello menos angustiosa, en el sentimiento de crisis cada vez más compartido por un mayor número de personas, con quienes nos ha tocado transitar por la vida en los últimos cien años.

La amenaza nuclear¹⁰² es sólo una dimensión de esta crisis. Los frágiles equilibrios construidos en la historia del planeta, y de los que somos uno de sus resultados, están cada vez más amenazados y deteriorados, sin que alcancemos a vislumbrar si la capacidad de adaptación de las diferentes expresiones de la vida responderá a las nuevas condiciones. Lo que más angustia produce es el saber que la intervención de los seres humanos es la responsable directa de muchas de estas rupturas.

Nos hemos creído dueños del planeta, hemos arrinconado o desaparecido a todos nuestros depredadores naturales, sin considerar cuánto dependíamos de ellos. Hemos supeditado la vida a intereses de poder político, militar o económico, sacralizándolos con filiaciones divinas, guerras santas o manos invisibles y, bajo su manto, hemos destruido, arrebatado, esquilmado, y sometido cuantas expresiones de vida y recursos hemos encontrado, creyendo hacer lo correcto.

La cultura se ha ido labrando como mecanismo de sobrevivencia y, en la medida en que la hemos escindido de la vida, ésta se ha convertido en la justificación para atacarla, amenazarla, y destruirla. Hemos creído estar haciendo lo justo, no obstante, los resultados negativos son cada vez más evidentes.

Para observar las dimensiones de la llamada “crisis civilizatoria”, debemos referirnos al siglo XX y lo que ha transcurrido del XXI, con el fin de concatenar diferentes hechos históricos que nos permitan observar los aspectos que la definen. Esta crisis tiene que ver con un cuestionamiento profundo de la cultura que hasta ahora ha soportado las relaciones entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza, mediadas por la violencia, entendida como el aprendizaje cultural a través del cual resolvemos los conflictos.

Esta crisis ya es innegable; lo que puede existir son dos lecturas de la misma que nos conduzcan a la búsqueda de distintas salidas: un momento de readaptación de los patrones cultura-

101 Apartes de *El Cataclismo de Damocles*. Gabriel García Márquez. Conferencia de Ixtapa. México, 1986
www.sololiteratura.com/ggm/marquezcataclismo.htm

102 En 1959, el filósofo vienés Günther Anders intercambió correspondencia con Claude R. Eatherly, el hombre que piloteaba el avión que lanzó la primera bomba atómica sobre la ciudad de Hiroshima. Ante la monstruosidad de lo sucedido, Eatherly decide hacerse pacifista y dedicar su vida contra las armas nucleares, no sin antes pasar varios años recluido en hospitales siquiátricos. Él construyó una reflexión en su libro acerca de los límites de la propia conciencia en un mundo tecnificado que nos impide medir las verdaderas proporciones de las acciones individuales y la necesidad de llevar a cabo una labor de concienciación, utilizando para ello el caso Eatherly. Günther Anders, *Más allá de los límites de la conciencia*, Editorial Paidós, Barcelona, 2002.

Véase también Karl Jaspers, *La bomba atómica y el futuro del hombre*, Editorial Taurus, Madrid, 1966. Jaspers hace una reflexión acerca de responsabilidad de los científicos que se ponen al servicio de gobiernos, a quienes solo les interesa el predominio geopolítico. La combinación entre innovación técnica e ingenuidad política, los convierte en títeres del poder.

les hegemónicos, o un espacio de ruptura de éstos o, al menos, de algunos de ellos¹⁰³. La primera salida, que se construye sobre la idea de que la capacidad humana para innovar y avanzar tecnológicamente será capaz de resolver la crisis coyuntural, sólo ha de llevarnos a un aplazamiento temporal de la misma. La segunda, supone develar aquellos imaginarios que deben transformarse, y trabajar en los puntos de fuga que lo posibiliten.

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

La primera es el resultado del imaginario cultural atávico que plantea la dominación de la naturaleza por parte del ser humano, con todas sus legitimaciones antropocéntricas. Los avances tecnológicos han estado al servicio de hacer cada vez “más efectiva” esta dominación, la cual ha aumentado debido a un modelo económico que basa su crecimiento en la explotación de los recursos naturales renovables y no renovables, hasta el punto de poner incluso a los primeros, que por definición se renuevan, en la posibilidad cercana de no hacerlo¹⁰⁴.

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

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

El informe “Cambio climático 2007: Evidencia científica”, elaborado por más de 800 autores, revisado por 2.500 científicos de 130 países, y dado a conocer en la Reunión Internacional del Panel Intergubernamental de Cambio Climático concluyó que “existen suficientes evidencias

¹⁰³ Para no caer en la construcción de un nuevo dualismo entre adaptación y ruptura, se debe admitir que no es posible plantearse un proceso creativo sin entender que éste es una construcción que no se elabora en el aire, sino a partir de lo existente; que no sucede de un momento a otro, que es un proceso social que se va decantando en los ámbitos privados y públicos, y que va concretándose en alternativas culturales.

¹⁰⁴ “Para llegar a tal conclusión se toman como eje las variables desarrollo sostenible y conservación de la biodiversidad. Los datos que arroja esta ecuación son más que preocupantes: los seres humanos estamos consumiendo un 20% más de recursos naturales de los que la Tierra puede producir. Eso significa que los altos niveles de consumo planetario no dan tiempo a la naturaleza para que se regenere. (...) Desde 1970 a 2000, las poblaciones de especies terrestres han descendido 30%, mientras que las de agua dulce han sufrido una sustancial caída del 50%. La mitad de los bosques originales han desaparecido y otro 30% está degradado o fragmentado”. Juan Carlos Pérez Jiménez, *Los hijos de Marte y la cultura del miedo*, Editora Regional de Murcia, 2007, pp.41, 42.

científicas para establecer una relación entre las emisiones contaminantes del ser humano durante los pasados 250 años y los dramáticos cambios en el clima de la Tierra, los cuales son una amenaza a su civilización y al futuro de nuestro planeta”¹⁰⁵.

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

La segunda situación que evidencia la crisis de la sociedad, responde al imaginario atávico que legitima la violencia como método para dominar y destruir al mal, encarnado en la figura del enemigo. La llamada “guerra fría” respondió a este supuesto profundamente simple. La percepción del enemigo ubicado en Oriente u Occidente, dependiendo del lugar de sus protagonistas, potenció a niveles inimaginables la industria de la guerra, con el fin de inhibir en el opositor cualquier intención de avanzar más allá de las fronteras establecidas al finalizar la Segunda Guerra Mundial¹⁰⁶.

E.P. Thompson, importante pacifista inglés, trabajó su tesis del Exterminismo afirmando que esta tendencia de la humanidad se mantiene y consolida en el sustento permanente de este imaginario del enemigo¹⁰⁷. Su esfuerzo consistió en demostrar la manera como esta tesis pretendía enmascarar los intereses económicos y militares de las potencias enfrentadas, haciendo de esta competencia el impulso para sus economías y sus sociedades con base en la construcción de este enemigo permanente y acercando, de paso, la posibilidad de la destrucción de la vida en el planeta¹⁰⁸. Detrás de la amenaza constante, se legitimó la idea de un Estado de la Seguridad que aún hoy justifica toda clase de acciones totalitarias y represivas, a cuyo interés debe supeditarse cualquier otra responsabilidad del poder¹⁰⁹.

105 http://www.portaldelmedioambiente.com/articulos/535/468_anos_del_petroleo_del_remedio_para_a_gota_al_calentamiento_global/ Consultada el 2-03-11

106 “La bomba atómica que destruyó Hiroshima reverberó en todos los ámbitos de la existencia humana. Situó a nuestra especie ante el riesgo de la extinción por su propia mano. Marcó un punto de inflexión en el equilibrio de poder entre la humanidad y la naturaleza, poniendo a la segunda en peligro a causa de la depredación humana. Cuestionó una de las bases morales de toda civilización que los esfuerzos colectivos de los seres humanos servirán para lograr una vida mejor. Pero en nuestro contexto, su consecuencia más importante fue que volvió impracticable –y de manera irreversible– el sistema de guerra global”. Jonathan Schell, *El mundo inconquistable: Poder, noviolencia y voluntad popular*, Círculo de lectores S.A, Barcelona, 2005, p.73.

107 “El análisis basado en la peor hipótesis posible de que el otro pueda ser un enemigo es lo que justifica la disuasión. Es natural que los Estados, en tiempo de guerra, adquieran poderes de emergencia. Lo que distingue la era de la guerra fría, es que la hipótesis de la ‘emergencia’ se construye en la rutina de la vida diaria de un Estado en tiempo de paz. Esto suple, mediante la autoridad del Estado moderno, lo que suponía la hipótesis de Satán en la iglesia medieval.” E.P. Thompson, *Double Exposure*, Merlin Press, Londres, 1985, p. 147.

108 “La guerra fría se ha convertido en un hábito, en una adicción. Se trata, no obstante, de un hábito sostenido por intereses materiales muy importantes en ambos bloques: sus complejos militar-industriales y de investigación, sus servicios de seguridad e inteligencia, y los servidores políticos de esos intereses. Estos intereses dirigen gran parte de los recursos, y habilidades de cada sociedad, influencian la orientación de sus economías y desarrollo social.” E.P. Thompson, *The heavy dancers*, Merlin Press, Londres, 1985, p.138.

109 “Es la confrontación militar de los dos bloques lo que refresca continuamente las fuentes del totalitarismo, lo que legitima las actividades de los servicios de seguridad (...), lo que define cualquier tipo de disensión como traición o como contrarrevolucionaria”

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

Los cambios culturales requieren esfuerzos conscientes y sostenidos de mediano y largo plazo, debido a que pretenden transformar el pensamiento de las personas y plantear miradas alternativas cuestionadoras de los modelos culturales que han soportado a la humanidad, así como los imaginarios que sustentan sus creencias. Para ello, es necesario ser profundamente creativos en la construcción de nuevas simbologías y/o de nuevas significaciones. Afortunadamente ya existe un esfuerzo sostenido en esto, aunque aún no se le dé la importancia que se necesita.

La cultura se constituye a partir de los símbolos que permiten leer la realidad; son éstos su mediación por excelencia. No obstante, incluso los nuevos movimientos todavía son muy vulnerables a una mirada inmediatista que no permite apuestas de mediano y largo plazo, y la construcción de nuevas simbologías responde a esta dimensión en el tiempo.

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

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

La realidad de los últimos cien años está cuestionando o, al menos, poniendo en entredicho los referentes culturales que nos siguen sustentando. Estamos descubriendo que la obediencia, como virtud por autonomía, ha llevado a situaciones que nos avergüenzan como especie; que las fronteras físicas e ideológicas nos han conducido a construir enemigos multiplicados a

nario, lo que consolida Estados burocráticos represivos, lo que limita el espacio de los derechos humanos, y lo que descarta cualquier transición social esperanzadora”. E.P. Thompson y Ken Coates (eds.) *Human Rights and Disarmament. An Exchange of Letters Between E. P. Thompson and Vaclav Racek*, Spokesman/CND, Londres, 1981, p.20.

nuestro alrededor, por ello hemos levantado muros de discriminación allí donde observamos diferencias religiosas, políticas, de color de piel o de orientación sexual, por nombrar sólo algunas.

Nos estamos dando cuenta que los *unanimismos* empobrecen las culturas y amenazan la necesaria diversidad de la vida, y que detrás de la verdad única hemos legitimado despotismos capaces de cometer los peores crímenes. Cada vez tiene menos fuerza el método de construir chivos expiatorios, por su incapacidad para plantear soluciones y transformar los conflictos. El *miedo*, como regulador social por excelencia, ha ido perdiendo terreno y, con él, la esencia de la justicia retributiva como única forma de inhibir comportamientos considerados socialmente inadecuados.

El dualismo del *bien* y el *mal*, y el predominio de la *fuerza física*, que han construido éticas acomodaticias a los intereses particulares de los más poderosos, se está desmoronando en el crisol de la vida por su capacidad para destruirla, sugiriendo la necesidad de nuevas éticas. Y la columna vertebral de la cultura sedentaria, la violencia en todas sus formas, ha ido perdiendo terreno no sólo al develar sus consecuencias, sino también al revelar su incapacidad para construir mundos mejores. Por esta razón, ahondaremos en los síntomas de la crisis de estos imaginarios aún hoy hegemónicos, pero cada vez más cuestionados.

Crisis de la obediencia

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

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

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

“El ‘súbdito’ que obedece con base en tal concepción del deber de obediencia, es generalmente un sujeto en el que la identificación con el poder (de turno) tiende a ser muy profunda. Es un tipo de persona dotada de ese carácter autoritario por el cual su disposición a someterse y obedecer es automáticamente activada allí dónde él, o ella, ven a una persona, a un grupo o a una institución potente”¹¹⁰.

¹¹⁰ Giuliano Pontara, *La Antibarbarie – La concepción ético política de Gandhi en el siglo XXI*, Libro en proceso de publicación, capítulo I, p.22.

En la misma perspectiva, Foucault desarrolló su reflexión acerca de la microfísica del poder¹¹¹ y la domesticación de los cuerpos, haciendo referencia a cómo se logra que la gente obedezca hasta la muerte, o hasta asesinar por ello. La microfísica, es el lugar donde el poder de centro no necesita llegar porque ya está en el individuo que interioriza en su conciencia el deber de obedecer.

Las investigaciones acerca de la personalidad autoritaria realizadas por el grupo de Theodor Adorno¹¹² y los experimentos de Stanley Milgram¹¹³ sobre la tendencia a la obediencia, permiten entender mucho mejor los procesos que se gestan en la obediencia autoritaria.

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

"Según Milgram, lo que sucedió fue que los sujetos entraron en lo que él llamó 'estado de agente', caracterizado por el hecho de que el individuo se ve a sí mismo como un agente ejecutivo de una autoridad que considera legítima. Aunque la mayoría de las personas se consideran autónomas, independientes e iniciadoras de sus actos en muchas situaciones, cuando entran en una estructura jerárquica pueden dejar de verse de ese modo y descargar la responsabilidad de sus actos en la persona que tiene el rango superior o el poder. (...) La estructura social del experimento activaba con fuerza una norma social que todos hemos aprendido desde niños: 'Debes obedecer a una autoridad legítima', entre ellos los representantes de instituciones universitarias y científicas (o los profesores en los colegios), policías, bomberos, oficiales de mayor rango en el ejército, etc. Cuando el sujeto entra libremente en una organización social jerárquica, acepta, en mayor o menor medida, que su pensamiento y sus actos sean regulados por la ideología de su institución"¹¹⁴.

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

"Comparando la situación con variados elementos de la vida real, Milgram logró demostrar que un alto porcentaje de gente 'normal' obedece a una figura de autoridad, aun cuando los efectos destructivos de su obediencia estén a la vista. Las conclusiones que él sacó de su trabajo fueron ciertamente escalofriantes: una explicación que se da comúnmente es que los que aplicaron a la víctima los niveles máximos de shock son monstruos, la franja sádica de la sociedad. Pero si se considera que casi los dos tercios de los participantes caían en la categoría de sujetos 'obedientes', y que eran personas comunes, trabajadores, empleados y profesionales, la explicación se torna muy estremecedora. Después de ver a cientos de personas comunes someterse a la autoridad en nuestros propios experimentos, no puedo sino

111 Michel Foucault, *La microfísica del poder*, Editorial La Piqueta, Madrid, 1992.

112 T. W. Adorno, Else Frenken-Brunswick, D. J. Levinson, R. Nevitt, *The Authoritarian Personality*, New York, 1950.

113 Stanley Milgram, *Obedience to Authority*, London, 1974.

114 Ana Muñoz, La obediencia a la autoridad <http://www.es.scribd.com/doc/6764072/La-Obediencia-a-La-Autoridad-Ana-Muñoz-Análisis-de-Milgram>, p.5,6.

*concluir que la concepción de (Hannah) Arendt sobre la banalidad del mal se aproxima a la verdad más de lo que uno se atrevería a imaginar. La gente normal que aplicó electricidad a la víctima lo hizo por un sentido de obligación –un concepto de sus deberes como sujeto– y no movido por determinadas tendencias agresivas*¹¹⁵.

Pontara confirma¹¹⁶ que esta tendencia no es exclusiva de la cosmovisión nazi, sino de la cultura occidental y de la cultura sedentaria, porque no es exclusiva de Occidente: la barbarie de la guerra entre China y Japón, los millones de muertos de la revolución cambodiana, fueron ejecutados por individuos que obraron por obediencia y sentido del deber. No es un problema de locura colectiva, es la expresión de estructuras mentales culturalmente determinadas por la obediencia irrestricta al poder.

*“Y si sucedió una vez, puede suceder de nuevo... y en cualquier parte”*¹¹⁷.

Una frase similar, pero en pregunta, hizo el profesor protagonista de la película “La ola”¹¹⁸ a sus alumnos, a la que todos respondieron que no es posible que se repita una experiencia histórica como la del fascismo alemán. Este filme se basó en la novela de Morthon Rhue (1981), que a su vez se inspiró en un experimento realizado por un docente de Palo Alto (California) en 1967. Con el ánimo de enseñarles a sus estudiantes lo que era la autocracia, trabaja con ellos una experiencia autoritaria, reproduciendo en una semana y con una facilidad asombrosa, las consecuencias sociales que trae consigo una estructura de poder vertical: la satisfacción que produce delegar la autonomía, el gusto por los uniformes, la obediencia ciega al poder, los sentidos de pertenencia que generan las causas comunes, y la desaparición de la individualidad. La película logra jugar con los imaginarios ocultos de quienes la ven¹¹⁹, pues se evidencian sentimientos de simpatía hacia la experiencia, que maneja un discurso de avanzada y que podría definirse como políticamente correcto, develando que el problema no está en las palabras sino en las estructuras culturales que soportan las experiencias históricas autoritarias.

Y es con la evidencia de los hechos sucedidos en la Segunda Guerra Mundial, con sus setenta millones de muertos, con sus campos de concentración, con las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, con el dolor producido y continuado de sus sobrevivientes, que se plantea la *crisis de la obediencia*.

115 Renato Hevia, *Torturar obedeciendo órdenes*, Publicado en: www.asuntospublicos.org, Informe N° 32, año 2000. <http://www.ced.cl/ap/wp-content/uploads/2001/03/32.pdf>, p.4

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

117 P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1986, p. 164.

118 (Alemania – 2008). Dirigida por Dennis Gansel y protagonizada por Jürgen Vogel y Frederick Lau. Duración: 110 minutos.

119 Las palabras de Ana Muñoz, acerca del sistema nazi, pueden acompañar un análisis de esta película: “Si volvemos al régimen nazi, nos encontramos con una estructura marcadamente jerárquica, donde predomina la norma de la obediencia por encima de todo, eliminando la responsabilidad del sujeto en sus propios actos. Los uniformes que todos vestían y que lograban que parecieran iguales contribuía a que no se vieran como individuos autónomos e independientes, disminuyendo así la percepción de sí mismos; aspectos necesarios (...) para que una persona se considere responsable de sus actos”. Ana Muñoz, *op. cit.*, p.8.

Las reflexiones de Hanna Arendt, con ocasión del juicio al criminal de guerra Adolf Eichmann, invitan a introducirnos en campos que exigen mayor profundidad.

Para Arendt fue muy importante profundizar en las razones que llevaron al nazismo a cometer estos crímenes, tras descubrir que detrás de Eichmann sólo había un hombre que creía obrar bien¹²⁰, obedeciendo las órdenes de sus superiores, como lo hicieron los que, de parte de los aliados, bombardearon Dresde, o Hiroshima.

¿Qué diferencia hay entre el testimonio de Eichmann, que manifestó su disposición absoluta a obedecer, "...y dejó bien sentado que hubiera matado a su propio padre si se lo hubiesen ordenado"¹²¹, con las declaraciones del militar británico Robert Saundby, quien participó en el bombardeo sobre Dresde, cuando escribió que "*ni él ni su superior Arthur Harris eran responsables de la masacre, ya que su deber era, justamente, 'ejecutar del mejor modo posible' las instrucciones recibidas del Ministerio de la Aeronáutica que, a su vez, lo único que hacía era transmitir las órdenes recibidas de quien, aún más arriba en la jerarquía del poder, era el responsable último de la conducta de la guerra?*"¹²²

Estos dos testimonios plantean el problema moral que tiene la humanidad: Eichmann fue condenado a muerte por obedecer órdenes que causaron el fallecimiento de miles de inocentes. Saundby fue condecorado por la misma razón. Arendt, refiriéndose a Eichmann, expresó este dilema moral así:

*“... estaba obligado a obedecer las órdenes que se le daban y (...) había realizado hechos que son recompensados con condecoraciones, cuando se consigue la victoria, y conducen a la horca, en el momento de la derrota. (En 1943, Goebbels había dicho: Pasaremos a la historia como los más grandes estadistas de todos los tiempos, o como los mayores criminales)”*¹²³.

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

Puede concluirse entonces que la *identidad moral*, de la que habla Glover en su relato de los crímenes cometidos en el siglo XX¹²⁴, está supeditada, lamentablemente en muchos casos, a la obediencia a la autoridad y al poder establecido. Esta obediencia, que inhibe la responsabilidad

120 Como en el caso de los participantes en el experimento de Milgram, Eichmann era un hombre común y hasta ejemplar: "Seis psiquiatras habían certificado que era un hombre normal... Y otro consideró que los rasgos sicológicos de Eichmann, su actitud hacia la esposa, hijos, padre y madre, hermanos, y amigos, era no sólo normal sino ejemplar. Y por último, el religioso que le visitó regularmente en la prisión..., declaró que Eichmann era un hombre con ideas muy positivas". Hanna Arendt, *Eichman en Jerusalén*, Ediciones de bolsillo, Barcelona, 2009, p.46.

121 Hanna Arendt, *Ibid.*, p. 41.

122 Robert Saundby, "Prólogo" a D. Irving, *The Destruction of Dresden*, London, 1963.

123 Hanna Arendt, *op. cit.*, p. 40.

124 J. Glover, *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Ed. Cátedra, Madrid, 2001.

moral individual, es un aprendizaje cultural previo a cualquier sentimiento de empatía con el sufrimiento ajeno, en unas sociedades que priorizan la personalidad sumisa.

La banalización del mal¹²⁵ no fue exclusiva del siglo XX, pero los niveles de horror alcanzados en este tiempo, exigen adentrarnos en sus causas para desenmascarar esas motivaciones atávicas. Quienes han tenido la posibilidad de contar la historia oficial, han banalizado sus propios crímenes de lesa humanidad: basta mirar los cometidos en aras de la pretendida evangelización de América, o la esclavitud de los pueblos africanos; o los miles de desaparecidos en aras de la Razón de Estado en América Latina, los millones de muertos en la Revolución Cultural en la China de Mao, la masacre de Tíbet, la masacre de Tiananmen, y la de Sabra y Chatila; la lista podría ser interminable.

Cuesta trabajo admitir que esta clase de personajes sean hijos legítimos de una sociedad que enseña a obedecer por principio; que amenaza a los niños y a las niñas desobedientes con castigos celestiales (“la desobediencia es castigada”); que premia a los alumnos obedientes, a los trabajadores sumisos, a los creyentes que no dudan. Vivimos en sociedades donde los subalternos deben obedecer las órdenes recibidas, así intuyan trazas de injusticia. No es fácil develar la violencia que esconde un despido injusto, si responde a la orden de un jefe, cuando se ha interiorizado desde la niñez la obediencia a los superiores como una virtud pretendida, cuando se educa para obedecer sin cuestionar, depositando en padres, madres, sacerdotes, profesores, gerentes, políticos o superiores militares, una dosis de bondad infusa, de sabiduría superior. Es fácil encontrar en nuestras instituciones aduladores del poder, áulicos cuya única preocupación es demostrar su fidelidad incondicional, facilitando con ello la tentación del totalitarismo.

Aún no nos atrevemos a preguntarnos con suficiente fuerza crítica, cuáles son los imaginarios culturales atávicos que definieron nuestros aprendizajes sociales y que siguen produciendo crímenes; ni cuáles son las nuevas percepciones y las nuevas culturas que nos permitirán superar esta crisis. Como lo señala Arendt, virtudes reconocidas socialmente como la obediencia, el orden y las jerarquías, se convirtieron en motivaciones para el crimen, y eso, en palabras de Zygmunt Bauman, es un problema de nuestras sociedades, nuestra cultura y nuestra civilización¹²⁶.

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

125 Como lo recalca Verena Stolcke, para Arendt: “Su tesis de la banalidad del mal causa espanto, pues en lugar de tratar el holocausto como episodio aislado de irracionalidad, enjuicia a la humanidad como tal (...) pues sus condiciones de posibilidad, residían en la propia sociedad moderna burocrática de masas por la falta de empatía por el sufrimiento ajeno, que propiciaba un tipo de personalidad sumisa al orden establecido que ésta había generado”. Verena Stolcke, “Lo espantosamente nuevo. Guerra y paz en la obra de Hanna Arendt” en Enric Prat (ed.), Pensamiento pacifista, Editorial Icaria, Barcelona, 2004, p.111.

126 Como Zygmunt Baumann concordaría más tarde: “El holocausto no fue simplemente un problema judío y tampoco un hecho exclusivo de la historia judía. Nació y fue ejecutado en nuestra sociedad racional moderna, en un punto álgido de nuestra civilización y en la culminación de los logros culturales, por esta razón es un problema de esa sociedad, civilización y cultura”. Verena Stolcke, op. cit., p.112.

Particularizar un crimen como el holocausto, es seguir creyendo que las condiciones que lo posibilitaron fueron únicas, y así seguimos sin aprender. Creemos que el muro de Berlín nada tiene que ver con el muro en Palestina, Ceuta o México; que el exterminio a que es sometido el pueblo Palestino no tiene ninguna relación con las prácticas del holocausto; que Hitler fue un caso excepcional.

Me atrevo a afirmar que si Hitler hubiera ganado la guerra, hoy saludaríamos con el brazo en alto, renegaríamos de los aliados malvados y pasaríamos, sin sentir vergüenza, por encima del hecho del holocausto, como lo hacemos actualmente con la destrucción de Hiroshima y Nagasaki. El ex Presidente Bush se retiró a su rancho sin que nadie lo llevara a juicio por las guerras que aún persisten, por los miles de muertos y los cientos de torturados. Esos hechos no nos producen suficiente vergüenza de especie como para inspirar una condena internacional. Seguimos sin aprender.

Afortunadamente, tanto entonces como ahora, no ha faltado quien le lance un “zapatazo” a Bush¹²⁷, ni grupos de personas que llevan ante los tribunales a los dirigentes de Israel, aunque eso no tenga más connotación que la fuerza del símbolo. Lo que no terminamos por entender es que tejer en el campo de lo simbólico, es la única posibilidad de garantizar que las cosas puedan ser distintas. Hoy, miles de personas, cuando quieren rechazar actos del poder, caminan con un zapato ensartado en un palo. La detención de Pinochet en Londres fue tanto o más importante que haberlo condenado a muchos años de cárcel, porque ayudó a la humanidad a deconstruir el símbolo que estaba montado sobre el “éxito económico” de Chile, sin importar el precio pagado.

Como conclusión, es necesario repensar la obediencia y enseñar a discernir para que no se convierta en el sustento ciego del autoritarismo. El problema no es la obediencia, ya que existen circunstancias en que sigue siendo importante, pero debe ser una obediencia constructiva, crítica, selectiva, y nunca absoluta. En los capítulos siguientes observaremos cómo estamos aprendiendo a obedecer/desobedecer, en la lógica de una nueva cultura que emerge de la mano de la protección de la vida.

Crisis de las fronteras, los límites y la construcción del enemigo

De acuerdo con lo visto en el capítulo anterior, la revolución cultural del sedentarismo supuso un cambio profundo en la concepción del territorio, no sólo en el aspecto físico de las fronteras espaciales, también en los sentidos de pertenencia de los grupos y en el concepto de las identidades colectivas, personales, de género, y de especie.

Los límites empezaron a ser el punto de referencia a partir de los cuales la humanidad pudo entenderse, es decir, las personas y los colectivos construyeron los elementos que los definían por similitud y diferencia: el **adentro** fue el espacio de los iguales, y el **afuera** el lugar de los distintos. Los *nuestros* tenían la misma procedencia, el mismo color de piel, las mismas creencias, la misma tierra, la misma lengua; a los *otros* les correspondió el lugar de las diferencias. Esta

¹²⁷ En diciembre de 2008, un periodista iraquí lanzó sus dos zapatos contra Bush, llamándolo “perro”, haciendo vocero de la profunda indignación que produce la impunidad que tienen los crímenes cometidos desde el poder.

naciente percepción fue apoderándose de todos los espacios, incluidos los más personales e íntimos: se construyeron dos territorios perfectamente diferenciados entre los hombres y las mujeres, y también fronteras que separaron el mundo de los humanos del resto de los seres vivos: la naturaleza empezó a ser una externalidad.

Las fronteras y los muros comenzaron a apropiarse del universo cultural, permeando transversalmente todo tipo de relaciones: la realidad se escindió en todos los niveles, se dividió en dos. Las religiones, los racismos, los sexismos, los Estados, el antropocentrismo, el machismo, son hijos directos de esta forma cultural de entender la vida. En estos diez mil años, nos hemos dedicado a crear y fortalecer fronteras y a levantar muros que nos separan y, en consecuencia, nos definen y dividen a los amigos de los enemigos.

El Estado moderno no se ha liberado de este imaginario atávico, constituido desde la delimitación y defensa del territorio, que definió la pertenencia alrededor del unanimismo religioso, y que se inventó el concepto de raza y de sangre como elemento diferenciador. Hemos caído en la trampa de los eufemismos, creyendo que con nombrar distinto estos elementos ya se hacen esencialmente diferentes. Al derecho a los límites y territorios, hoy lo llamamos soberanía, al unanimismo religioso, ideología política y libre mercado; a la sangre y a la raza las hemos reencarnado en “destinos manifiestos”. ¿Qué diferencias hay de fondo entre este llamado “Estado nacional moderno” y las sociedades surgidas del primer proceso civilizatorio? La unión de pueblo, Estado y lengua no tiene nada de nuevo. Son las mismas variables “remozadas” de las tribus asentadas en el oriente próximo.

La historia, a partir de entonces, se volvió el relato de la caída y la recomposición de las fronteras, en una reelaboración permanente del territorio, por ende de los amigos y los enemigos. La llamada “guerra fría” respondió al mismo concepto, y cuando se cayó la Cortina de Hierro, empezamos a reconocer en las fronteras culturales una nueva forma de recomponer el dualismo amigo-enemigo, y a definir las nuevas características del muro que nos separaba. Otra vez había cambiado todo para que nada cambiara, porque es muy difícil imaginar un mundo sin fronteras que legitimen la necesaria confrontación.

Para Fukuyama¹²⁸, y no sólo para él, la historia está definida desde la lucha por el dominio absoluto; por eso cuando se derrumbó el socialismo real, creyó que la historia había llegado a su fin. Este señor se equivocó, no porque no fuera capaz de intuir un nuevo enemigo, sino porque estaba imposibilitado culturalmente para reconocer que la competencia no había sido la finalidad de la historia, al menos no la única; pues desconoce otras historias basadas, por ejemplo, en la colaboración. Y se equivocó también porque terminó de acuerdo con Huntington¹²⁹: ambos conciben la existencia del enemigo como parte fundamental de la historia, en concordancia con lo planteado por Carl Schmitt, quien construyó el criterio de lo político a partir de una clara diferenciación entre amigos y enemigos¹³⁰.

128 Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1995.

129 Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1997.

130 Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza editorial, Madrid, 1998.

Y lo que está entrando en crisis, por insostenible, es la historia basada en la confrontación, en la competencia¹³¹, en la necesidad de derrotar a un otro, en la inevitabilidad de un otro opuesto. A la pregunta sobre quién de los dos tiene la razón, la respuesta es: ninguno de los dos, porque ambos comparten la misma mirada del mundo.

La diferencia fundamental no está en la eliminación del enemigo o en la determinación de uno nuevo, sino en la posibilidad de deconstruir su imagen. Allí es donde puede estar el verdadero cambio. Fukuyama y Huntington sustentan el mismo modelo; el primero considera que el enemigo ya fue vencido, mientras el segundo piensa que todavía no; lo que diferencia su análisis, es si el monopolio del poder ya llegó, o aún no; y si la bipolaridad, consustancial para ellos a la historia, terminó en la unipolaridad de las democracias occidentales, como único modelo de organización política, y en el libre mercado, como única forma de producción y de relaciones económicas.

Lo cierto es que las características de la cultura hegemónica basadas, en parte, en la construcción de nuevos muros y fronteras, y en la búsqueda de la dominación, sólo se han desplazado hacia nuevos sujetos: mientras el modelo económico imperante busca tumbar muros que limiten el libre flujo de las mercancías y los capitales, hoy se levantan nuevas barreras que impidan el libre flujo de las poblaciones entre el sur y el norte; la estrategia de la geopolítica de los Estados, componiendo nuevas formas de imperios, ha sido remplazada por la geopolítica de las transnacionales y los sistemas financieros que han sometido a sus intereses a los gobiernos de todas las latitudes. De nuevo, sólo está cambiando el sujeto de la dominación, sólo se está reeditando el imaginario de dos mundos fuertemente separados por un muro cultural, donde la ideología ya no es política sino económica.

Sin embargo, es precisamente este modelo de dominación económica basado en la maximización de las ganancias, y su forma particular de construir muros, el que está llegando a sus propios límites, como lo señala Juan Antonio Blanco:

"El capitalismo se ha vuelto obsoleto como cultura precisamente porque el principio de la maximización de ganancias no puede sostenerse sin producir un definitivo desastre ecológico mundial y hacer ingobernable el sistema geopolítico transnacionalizado en que se asienta. El crecimiento económico permanente, como condición de supervivencia en mercados cada vez más competitivos, ha encontrado ya su límite ecológico y social. El principio de maximización de ganancias de las culturas que operan sobre el mito del mercado pudo ser asimilado por la naturaleza y la sociedad humana durante siglos; pero la realidad tecnológica y política actual no permitirá por mucho más tiempo ese curso histórico, sin que ocurra una auténtica catástrofe"¹³².

Esta aparente contradicción entre implementar un mismo modelo civilizatorio basado en la globalización económica y, simultáneamente, necesitar muros que garanticen la imagen del enemigo, con la supuesta guerra de civilizaciones, es necesaria para la sobrevivencia de la cultura hegemónica. Por esta razón, al mismo tiempo que se realizan cumbres económicas para promover el libre comercio y la desaparición de cualquier frontera que lo impida, se levantan

131 Hanna Arendt, *La condición humana*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2003.

132 Juan Antonio Blanco, *Tercer milenio: una alternativa de la posmodernidad*, Editorial Txalaparta, Nafarroa, 1999, p.140

barreras que promueven nuevas expresiones de racismos, se elaboran leyes que dificultan las migraciones y se construyen barreras físicas como nuevos símbolos de división.

Por tanto, buscar, imaginar alternativas puede llevar a la construcción de nuevas palabras para definir lo mismo, a reelaborar significaciones en el espacio cerrado de las ideologías existentes. No es fácil, cuando los nuevos discursos se construyen en lógica de oposición, es decir, que siguen definiéndose desde la negación del "otro". Pues se puede caer otra vez en la construcción y reconstrucción de nuevos y viejos enemigos.

Una de las tentaciones más frecuentes consiste en reconstruir la imagen de un enemigo que, de alguna manera, sea el culpable del actual estado de cosas. Y no es que no existan responsabilidades ubicables en determinados protagonistas. El problema radica en que de nuevo se identifica el culpable de todas las tragedias, simplificando el análisis, particularizándolo, y definiendo las estrategias de lucha con el propósito de destruir al enemigo y a quien lo encarna. Sería una repetición de la historia: los revolucionarios rusos, los bolcheviques, señalaron al zarismo como el depositario de la autocracia y creyeron que matando y desapareciendo todo vestigio del zar y su familia, acababan con esta forma de gobierno y con su poder simbólico. Pero no habían pasado demasiados años, y en defensa del proletariado, remontaron el autoritarismo, remozado en Stalin, quien como los zares, gobernó con mano férrea hasta el fin de sus días, y quien utilizó las mismas armas del desaparecido zar para imponer la "nueva verdad" surgida de la revolución. Esto por citar sólo un ejemplo que se ha repetido y se repite hasta nuestros días, pasando por Pol Pot, Pinochet, Hitler, Bush, y tantos más que sin la carga de negatividad histórica han imitado su proceder. Todas las dictaduras, y en ocasiones también las llamadas democracias, beben de la misma fuente: una verdad salvadora que se inscribe en unos límites determinados y que persigue derrotar al enemigo sin ningún tipo de consideración.

La caída del muro de Berlín, en noviembre de 1989, se convirtió en una evidencia de la crisis de las fronteras. Sucedió cuando no se lo esperaban ni siquiera los que más se empeñaban en ello y, por supuesto, por fuera de todo análisis "realista"; no lo tumbó nadie en particular, pero fue derrumbado para convertirse en un signo del cambio de los imaginarios culturales que soportan esta cultura hegemónica.

Pero las fronteras no son sólo aquellas que ocupan un espacio geográfico, ni los muros normativos. También han entrado en crisis los límites establecidos entre la especie humana y el resto de los seres vivos. Estos límites nos han hecho creer no sólo con el derecho, sino con el deber moral de disponer de los recursos de la Tierra únicamente al servicio de nuestra especie, sin importar las consecuencias. Al objetivar la naturaleza, hemos perdido la posibilidad de aprender de la solidaridad que existe entre los iguales, la solidaridad necesaria de la vida.

La sedentarización necesitaba desarrollar al máximo las capacidades de dominación del entorno para facilitar la supervivencia. Entenderlo, racionalizar sus métodos, comprender sus claves, requirió objetivarlo; volverlo "un otro", estableció fronteras entre la humanidad y la naturaleza, construyendo, de paso, la percepción antropocéntrica. Hoy, ella se entiende como arrogancia. La crisis ambiental es una muestra de que hemos desconectado este aprendizaje de la necesidad de sobrevivir, convirtiéndolo en un fin en sí mismo. La capacidad pedagógica del mito la separamos del evento que le daba contenidos y significaciones, o sea, desconectamos el imaginario cultural de la protección vital.

Como en aquel entonces, hoy estamos haciéndonos preguntas cuyas respuestas transitan el camino de lo incierto y no logran entenderse en la lógica de este imaginario hegemónico, aferrado a nuestras más profundas comprensiones, convicciones y creencias. Cambiarlas es mucho más que entender su capacidad de destrucción, porque la sola comprensión del fenómeno puede terminar siendo “domesticada” por el paradigma hegemónico y su gran capacidad para recomponerse. Una muestra de ello es el esfuerzo, liderado por la Exxon-Mobil y otras multinacionales con intereses en el petróleo, para demostrar que la crisis ecológica es el resultado de un “alarmismo” sin bases¹³³.

No son pocos los cambios que la cultura hegemónica ha conseguido domesticar a lo largo de la historia de la humanidad. Cuando se habla de ella no se está haciendo referencia a quienes manejan el poder, al menos no solamente, sino a toda la sociedad que comparte sus formas de pensar.

Encontrar alternativas a esas formas, pasa por recomponer la unidad con la naturaleza y deconstruir unos límites que hemos aprendido a percibir como reales.

“En primer lugar es preciso hacer la gran revolución de perspectiva que está en los fundamentos de la nueva cosmología: no podemos entendernos como seres separados de la Tierra; (...). Somos hijos e hijas de la Tierra, somos la misma Tierra que se hace autoconsciente”¹³⁴

De igual manera están siendo profundamente cuestionados los límites que definieron hasta hace poco la construcción de los géneros¹³⁵, entendidos como las formas socialmente aceptadas y los comportamientos adecuados que se esperan de mujeres y hombres en sociedades determinadas.

Los géneros estaban determinados desde la división entre la fuerza física y la fragilidad. Hasta hace poco fue claro que las características relacionadas con la fuerza física eran patrimonio exclusivo de los hombres y, en consecuencia, todo lo relacionado con la fragilidad era para las

133 “Desde 1998, cuando se promovía el compromiso de todos los países del mundo para combatir conjuntamente la amenaza del cambio climático, Exxon-Mobil diseñó una estrategia para introducir la duda entre las sociedades, especialmente la estadounidense, acerca de la veracidad del cambio climático. Agrupó a más de 30 organizaciones ‘escépticas’ (algunas fueron creadas por la propia empresa), las financió y les pidió seguir un plan mediático elaborado por expertos... Su misión fue ‘dissipar el mito del cambio climático’.

También financió al grupo de cabildos industriales llamado Alianza Científica, que se dedicó a convencer a gobiernos como el de Gran Bretaña para que no suscribieran acuerdos encaminados a combatir el cambio climático. En Estados Unidos, esta Alianza solicitó al gobierno de George Bush, en 2003, que despidiera funcionarios ambientales que comenzaban a reconocer el riesgo del cambio climático... Otro beneficiado con la chequera de Exxon-Mobil fue el Heartland Institute, que se encargaba de organizar reuniones ‘científicas’ para negar la existencia del cambio climático y atacar a quienes alertaran sobre este problema global, como Al Gore.

En vez de invertir en investigación y desarrollo de energías renovables, Exxon Mobil ha preferido pagar a estas organizaciones para que promuevan su ‘escépticismo’. Durante una década les ha entregado 23 millones de dólares, una minucia comparada con sus ganancias de 2007: 39,500 millones de dólares.” http://www.elpoderdelconsumidor.org/el_lado_oscuro_de_exxonmobil.html 09/03/2011

134 Leonardo Boff, *op. cit.*, p.154.

135 La organización Gender and Water Alliance (GWA), define así de género: “se refiere a los roles, derechos y responsabilidades diferentes de hombres y mujeres, y a la relación entre ellos. Género no se refiere simplemente a las mujeres o los hombres, sino a la forma en que sus cualidades, conductas e identidades se encuentran determinadas por el proceso de socialización, se definen de maneras diferentes en distintas sociedades”. <http://www.es.genderandwater.org/page/3500> - 05/03/2011

mujeres. Proveer y cuidar, dominar y someterse, son algunos de los dualismos que se desprenden de aquella división.

Los movimientos nacidos o fortalecidos a partir de la década de los 60 han profundizado la crisis de esa mirada. Hasta hace poco, otras formas de vivir la sexualidad humana por fuera de los parámetros de la heterosexualidad, eran consideradas “anormalidades”, enfermedades que debían ser tratadas por los médicos, los psiquiatras y los psicólogos. Pero sus investigaciones han ido demostrando que la sexualidad no responde a una opción culturalmente moldeada¹³⁶, sino que es una orientación con la que se nace, desvirtuando el miedo machista al acercamiento a expresiones femeninas de la vida, por temor a “torcer” la expresión de la sexualidad por fuera de los límites socialmente admitidos.

Las nuevas reflexiones de “géneros” han ido deconstruyendo los muros que separaban lo culturalmente masculino de lo femenino, permitiendo entender que, tanto lo uno como lo otro, son características de las personas, que pueden ser transitadas por hombres y mujeres, sin que ello implique un cambio en la orientación sexual. Así, las mujeres, que hasta entonces habían sido percibidas como receptáculos de la sexualidad masculina, empiezan a reclamar el derecho sobre sus cuerpos, el poder de decidir sobre la maternidad y cuándo hacerlo, sus derechos como sujetos de placer y no sólo como objetos de la masturbación masculina. La humanidad ha ido incorporando a los Derechos Humanos, el derecho al placer femenino, condenando con mayor determinación las castraciones simbólicas y reales de su sexo y de su sexualidad.

Esta revolución de la vida íntima incide en la conciencia de los espacios que deben ser transformados, construyendo un continuo entre lo privado y lo público, otro dualismo separado por fronteras infranqueables.

Entender que el machismo, resultado del patriarcalismo, es un problema cultural y no una imposición de los hombres, ha permitido comprender que esta percepción de la vida y las relaciones castra por igual la potencialidad y la libertad de hombres y mujeres. Cada vez hay más mujeres que asumen la responsabilidad de proveer; hombres que aprenden a cuidar a sus hijos, transitando los espacios del amor y la ternura; mujeres cuya realización no pasa necesariamente por la maternidad, por citar solo unos ejemplos.

Por supuesto que estos cambios transitan también el campo de lo incierto y, con ello, surge la tentación permanente de retornar a lo que brinda seguridad, lo conocido. Las mujeres llevan ya más de un siglo pensándose a sí mismas; en consecuencia, la transgresión de las fronteras forma parte de su cotidianidad y, en muchos países, de la legislación vigente. La reflexión acerca de las nuevas masculinidades es más reciente y con menor incidencia social.

136 La Asociación Americana de Psicología (APA) define la orientación sexual como un acto que no puede ser cambiado a voluntad: “La orientación sexual es una atracción constante hacia otra persona en el plano emotivo, romántico, sexual o afectivo. Es fácil diferenciarla de otros componentes de la sexualidad, incluso del sexo biológico, la identidad del género (el sentimiento sicológico de ser hombre o mujer) y el papel social que conllevan los géneros (como adhesión a ciertas normas culturales relacionadas con el comportamiento femenino o masculino). Los seres humanos no pueden escoger ser homosexuales o heterosexuales. Para la mayoría de las personas, la orientación sexual se define al comienzo de la adolescencia, sin necesariamente pasar por una experiencia sexual. Si bien tenemos la opción de actuar, o no, con relación a esos sentimientos, los sicólogos no consideran que la orientación sexual sea un acto consciente que podamos cambiar a voluntad”. <http://www.apa.org/topics-sexuality/orientacion.aspx#> 09/03/2011

Como ya se ha dicho, la cultura hegemónica se constituye desde la seguridad, y la incertidumbre exacerba de forma inconsciente todos los mecanismos defensivos. Ya se han dado pasos importantes en el deber ser de muchas sociedades, pero las acciones siguen muy aferradas a los esquemas más tradicionales. Las identidades de niños y niñas se siguen construyendo adheridas, por decirlo de manera metafórica, a los balones y las muñecas, al guerrero y a la princesa indefensa, al protector y la protegida, a los deportes de fuerza y las cocinitas de juguete, al campo de la racionalidad y de los afectos. Ello hace que el camino hacia relaciones más abiertas suponga rupturas en la adultez, que no son fáciles, que producen confrontaciones, que complican seriamente las relaciones de pareja, no sólo entre las que son heterosexuales, también entre las que se concretan entre dos personas del mismo sexo¹³⁷.

Como hemos visto, las fronteras construyen sociedades que se han estructurado desde la existencia cultural de los dualismos amigo-enemigo, especie humana-naturaleza, y masculino-femenino. La dificultad no está sólo en que se perciban realidades opuestas sino en la relación de dominación-supeditación que se establece entre ellas casi que de forma “natural”, sin que lo sea. Esto hace que las relaciones parezcan, en principio, antagónicas. Vamos hacia la complementariedad de los opuestos, tras una realidad que no se defina desde las fronteras; pero todavía no sabemos cómo se hace, e intentamos aprender de lo que sucede, para decantarlo e incorporarlo. En otras palabras, cada vez que tenemos un territorio, necesitamos levantar muros que lo separen de los otros y que delimiten la posesión. Esto permea todos los ámbitos, desde lo más privado hasta lo más público. Sin embargo, los muros se caen –Berlín, 1989–; las fronteras son ignoradas por las poblaciones que las ocupan –miskitos entre Honduras y Nicaragua, wayúus entre Venezuela y Colombia–; la teoría queer¹³⁸ trata de leer en la realidad cómo la sexualidad se construye en tránsito; la teoría de Gaia¹³⁹ muestra que las fronteras que le hemos construido a la vida son artificiales. Estos hechos, junto a muchos otros, muestran formas de hacer que pueden sugerir cómo transformar nuestra manera de pensar.

Este mundo dividido y esta realidad escindida están haciendo crisis; ya no se sostienen. Es necesario dar inicio a otra historia, es decir, a otros modelos culturales, a otro cuenco en donde los seres humanos nos concibamos y nos percibamos en unas relaciones distintas con nuestros

137 Ejemplo, “el síndrome de John Wayne es un código de conducta explícito, aunque no escrito, un conjunto de rasgos masculinos que hemos aprendido a venerar desde la infancia. Estos rasgos incluyen ser duro, racional, insensible y competitivo”. Myriam Miedzian, “Chicos son, hombres serán. Cómo romper los lazos entre masculinidad y violencia”, Hora y Horas ediciones, Madrid, 1995.

138 “En su sentido original, ‘queer’ significa ‘raro’ en inglés. Se usaba como un insulto contra aquellos que estaban relegados a los márgenes de la sexualidad dominante (como bollera o marica), pero ha sido reappropriado por quienes recibían ese insulto. (...) La teoría queer plantea que tanto el género como el sexo son una construcción, un planteamiento que está en permanente contestación”. Carmen Hernández Ojeda, “¿Qué es eso de la teoría queer?”, en Molotov, periódico de contrainformación, No. 34, Madrid, abril de 2003.

139 “Nuestro planeta es una especie de superorganismo en el que toda la materia viva interactúa para mantener unas condiciones de vida ideales. La hipótesis Gaia no solo contradecía la mayor parte de los postulados científicos precedentes, y ponía patas arriba los modelos teóricos sostenidos como válidos. Suponía sobretodo poner en tela de juicio la intocable y sacrosanta teoría de la evolución de Darwin: a lo largo de la historia la vida se ha ido adecuando a las condiciones del entorno fisicoquímico. Lovelock proclamaba justamente lo contrario: la biosfera es la encargada de generar, mantener y regular sus propias condiciones medioambientales, en otras palabras la vida no está influenciada por el entorno, es ella misma la que ejerce un influjo sobre el mundo de lo inorgánico, de forma que se produce una coevolución entre lo biológico y lo inerte”. http://www.orbita.starmedia.com/~dalai591/teoria_gaia.htm 09/03/2011

Véase también: James Lovelock, *Gaia, una nueva visión de la vida en la Tierra*, Orbis, Barcelona, 1982.

pares y con la naturaleza, sin necesidad de muros y fronteras para construir y elaborar nuestras identidades personales y colectivas. Es lo que parece que empezamos a ver, ante el reto de la supervivencia, como bien lo señala Juan Antonio Blanco:

"Definitivamente, estamos en el umbral de una nueva era histórica. En esta transición lo viejo se resiste a fenercer mientras lo nuevo no se ha impuesto aún. Si la frase de que 'nunca es tan oscuro como cuando va a amanecer' parece apropiada a la situación, resulta cierto también que, de no franquearse el umbral del Tercer Milenio con una nueva ética y actitud mental, podríamos estar asistiendo, más bien, al crepúsculo de la humanidad"¹⁴⁰.

Crisis del paradigma de los iguales

Las fronteras definieron los espacios y los territorios donde reunir a los iguales: al interior de ellos, una sola fe, una sola autoridad, un solo gobierno, una sola verdad, una sola cultura, una sola lengua, un único modelo de producción, una única constitución, una sola historia, un solo color de piel. Es innegable que se han dado algunos pasos al respecto, pero el unanimismo no ha dejado de ser una pretensión, que se explica en los momentos de crisis.

Este territorio, es decir el espacio por donde circulan los "iguales", ofrece sensaciones de seguridad, que no expresan otra cosa que la desconfianza que suscitan los "distintos". Las grandes migraciones¹⁴¹ mundiales de los últimos cien años -producto de las guerras, de las crisis económicas y políticas-, han multiplicado este sentimiento que se manifiesta en una xenofobia creciente.

Es equivocado creer que es una situación nueva, fruto de las últimas circunstancias; simplemente hemos construido sociedades donde las diferencias han sido más de carácter "folclórico", no amenazantes, en la medida en que los acuerdos sobre lo fundamental han estado garantizados por la aceptación implícita de las mayorías.

Las "patrias", o su sinónimo, los "Estados modernos", lograron establecer, con relativa claridad, las fronteras, que definieron los sentimientos de pertenencia desde aquellos elementos comunes que disolvieron cualquier diversidad: una bandera, un himno, un gobierno, una lengua, unas creencias comunes, una Constitución, las mismas leyes, un reconocimiento colectivo de los grupos que tenían el monopolio de la dominación y, como conclusión evidente, la paz como el resultado de este proceso de unificación y unanimismo. Para las pequeñas colectividades de "diferentes", se establecieron políticas claras con el fin de lograr progresivamente su integración, acompañadas de un sentimiento social de rechazo, o un sustituto eufemístico del mismo: su folclorización.

140 Juan Antonio Blanco, *op. cit.*, pp. 41, 42.

141 Le Monde Diplomatique, *Atlas de las migraciones, las rutas de la humanidad*.

Y cuando parecía que en el norte del planeta “había estallado la paz”, parafraseando a Gironella, las poblaciones del mundo vuelven a permear las fronteras y los muros¹⁴², mezclando de nuevo colores de piel, percepciones de Dios, formas de vestir, de cantar y de bailar, creencias sociales que no encuentran cabida en el espacio restringido de las constituciones nacionales, sobre las que había costado tanto llegar a un acuerdo. Chinos que rompen las convenciones colectivas de trabajo; musulmanes que rezan distinto y cuyas mujeres se cubren la cabeza voluntariamente; hombres y mujeres del África negra que son percibidos como “silenciosos amenazantes”, gracias a las películas y medios de comunicación de los Estados Unidos; latinoamericanos que construyen un “hueco” en cuanta frontera encuentran a su paso.

El imaginario “atóvico” de los iguales, vuelve a hacer presencia mediante la xenofobia, y la solución de la integración parece cada vez más difícil y lejana. Se acuña, entonces, la palabra “tolerancia” como una alternativa, sin advertir, al menos conscientemente, que ésta tiene una connotación de “aguantar”, de “soportar” y que sólo consigue fortalecer los muros.

La destrucción sistemática de lo diverso no sólo se expresa en el campo de las relaciones humanas (diversidad política, sexual y económica), sino también en la forma de relacionarnos con la naturaleza. La llamada “revolución verde”¹⁴³, expresión prototípica de este imaginario unanimista en el manejo económico, basó el incremento de la producción de alimentos en monocultivos extensivos, en la destrucción sistemática de la biodiversidad y en el deterioro de la diversidad genética de las semillas. Como consecuencia de ello, no sólo está aumentando la dependencia de los agricultores hacia las transnacionales productoras de las mismas, sino que está incidiendo de manera significativa en la salud humana, ya que la diversidad genética de lo que se consume aumenta nuestra capacidad de sobrevivencia. Como dicen los autores de *Desarrollo sostenible*: “a medida que crece la uniformidad, crece la vulnerabilidad”¹⁴⁴.

La naturaleza empieza a enseñarnos que la diversidad no sólo es un aprendizaje, sino también una condición de la vida, la cual se está viendo amenazada, como lo señalan los mismos autores:

*“La pérdida actual de la biodiversidad tiene una magnitud sin precedentes en la historia. Los científicos ya hablan de una sexta extinción masiva, provocada, por primera vez en la historia del planeta, por una de las especies que componen la biodiversidad”*¹⁴⁵.

142 Javier De Lucas, *El desafío de las fronteras*, Plaza Edición, Madrid, 1994.

143 La FAO la define y analiza así, recalando su influencia en la pérdida de la diversidad genética y la exclusión de los campesinos más pobres: “Revolución verde se llama un periodo que abarca, más o menos, de 1960 a 1990, cuando hubo un gran auge en la productividad agrícola en el mundo en desarrollo. Al principio se consideró un éxito (...) pero desde el decenio de 1990 se ha observado que el auge de la revolución verde en la productividad tuvo un alto precio: por una parte, se ha perdido gran parte de la biodiversidad agrícola (...). Además, en muchos países el gran uso de plaguicidas y otras sustancias agroquímicas, causó un grave deterioro del medio ambiente y puso en peligro la salud pública (...). La revolución verde mostró que no basta incrementar la productividad. Para poner fin al hambre de una vez por todas, es necesario que la producción sea sostenible”. <http://www.fao.org/kids/es/revolution.html> 10/03/2011

144 Josep Xercavins, Diana Cayuela, Gemma Cervantes Torres, Assumpta Sabater, *Desarrollo sostenible*, Ediciones UPC, Barcelona, 2005, p. 64.

145 Ibídem.

Aplicar las lógicas y criterios de la industria a la agricultura, trajo consigo producir más para consumir más, una lógica que ya estaba implícita en la denominada fisiocracia, y que luego fue el corazón del capitalismo agrario y del desarrollismo.

En el momento de mayor productividad tecnológica, hay un profundo cuestionamiento de muchos de los logros conseguidos en este nivel¹⁴⁶. Aún desconocemos las consecuencias de los alimentos modificados genéticamente sobre la salud humana; la industria de los piensos para los animales, produjo la enfermedad de las “vacas locas” en los años 90, al incorporar residuos animales en el alimento de animales herbívoros; las plantaciones de grandes extensiones con un solo cultivo han fortalecido las plagas, destruido la diversidad, contaminado las aguas y agotado las tierras; y cuando hemos intentado hacer control biológico, hemos desconocido las leyes que rigen los equilibrios de la vida¹⁴⁷. Sobre este tema, en 2004, Hubert Sauper filmó el documental “La pesadilla de Darwin”¹⁴⁸; allí narró cómo la introducción de la perca del Nilo en el lago Victoria, con fines económicos, acabó con todas las especies autóctonas del lago. No sólo se perdió la diversidad: hoy la perca del Nilo se produce únicamente para el mercado internacional y los habitantes que rodean el lago no tienen acceso a su consumo; como si esto fuera poco, los aviones rusos que transportan el pescado, traen las armas que siguen alimentando las guerras en el corazón de África.

De nuevo, una desconexión de los medios con el fin fundamental de la protección de la vida. Lo que mueve la investigación es el aumento de los excedentes económicos, objetivo principal de las sociedades sedentarias capitalistas.

Sin embargo, ante la hegemonía del imaginario de los “iguales” que sustenta el unanimismo, la diversidad se manifiesta, tercamente, como condición de la vida, y va cuestionando nuestras formas de vivir, de producir y de relacionarnos con la naturaleza; también las relaciones entre las culturas, los países, los géneros, las diferencias de color de la piel o de creencias de la especie humana. De nuevo se impone la necesidad de reconectar la cultura, sus simbolismos y sus significaciones, a su motivación inicial: la supervivencia de la vida y la protección de la diversidad, como condición *sine qua non* de la misma.

Crisis de la verdad única y de la centralidad, como única forma de ejercicio del poder

En la medida en que se cuestiona la obediencia, se deconstruyen las fronteras, se deslegitima la uniformidad como ideal social, va desdibujándose también la posibilidad de una “verdad única” y el ejercicio del poder centralizado, como omnisciente y todopoderoso.

¹⁴⁶ John Ruskin, con su crítica al industrialismo en el siglo XIX se convirtió en precursor de estos cuestionamientos.

¹⁴⁷ A los Llanos Orientales de Colombia, se trajo una langosta para destruir los cultivos de coca; se comió todo menos las hojas de coca y se volvió plaga al no tener, en el medio, un depredador natural. Testimonio de un campesino de la zona.

¹⁴⁸ (Francia – 2004). Dirigido por Hubert Sauper. Duración 107 minutos.

La historia de la cultura sedentaria se ha caracterizado por la necesidad de conocer y poseer la verdad, porque, en las estructuras e imaginarios culturales hegemónicos, la verdad da la seguridad y la seguridad da el poder. Entonces, surge el propósito de unificar la fuente de la verdad. Una consecuencia de ello fue la construcción de una percepción única de la divinidad. Y en este largo periodo histórico, los grandes cambios han consistido en trasladar de un sujeto a otro la posesión de la verdad, pero sin cuestionar la existencia de ella como “una” ni el depósito de la misma en una sola persona, que casi siempre han sido líderes-hombres o, en circunstancias particulares, mujeres que han manejado el poder en perspectiva masculina y en lógica de dominación.

La estructura del poder se construyó centralizada, jerarquizada, y el poder así percibido se convirtió en depositario de la verdad; en esta misma medida, la historia terminó siendo el relato consecutivo del tránsito de una verdad a otra con su correspondiente líder, determinando el interés general. Ella, entonces, no está definida desde el bien moral o colectivo, sino desde los intereses de poder de los más fuertes.

La verdad, como absoluta, ha pasado de Dios y la religión al monarca, al Estado, a la ley, a la ciencia y a la ideología política. Pertenecemos a una cultura que necesita de la certeza y estamos dispuestos siempre a depositar la verdad en un afuera que, por definición, es infalible. Se vuelve una relación de doble vía: tiene el poder aquel que tiene la verdad, por tanto, aquel que tiene el poder posee la verdad. Podríamos hacer una reconstrucción histórica a partir de las verdades únicas sucesivas y de las guerras que las han acompañado, porque detrás de todas ellas terminan construyéndose razones por las cuales vale la pena matar y morir.

Esto ha sido posible y sigue siéndolo, porque la socialización básica de los humanos sedentarios se da en medio de instituciones que reproducen esta forma de ver el mundo. A modo de ejemplo, en la institución familiar se aprende a no poner en tela de juicio el nivel de verdad de los padres; en el colegio, el de los docentes; en las iglesias, el de sus ministros; en las empresas, el de sus gerentes. Y la realidad política y social termina siendo, ampliada, esta forma de proceder. En todas estas instituciones, la verdad y el poder son ejercidos por una autoridad a la que se le conceden características de infalibilidad. Como dice Pontara:

“El dogmatismo es la expresión de una voluntad de creer, fundada en la sed de certezas, no en un deseo de entender y conocer abierto a la duda, a la puesta en discusión de las propias creencias como resultado de un estudio crítico, por argumentos, de la verdad. (...) La fe dogmática es esencialmente maniquea: de este lado toda la verdad, del otro todo el error, de este lado todo el pueblo de Dios, del otro todos los infieles, de este lado todo el ‘Bien’, del otro el ‘Mal’ – ‘el imperio del mal’ (Reagan), ‘el eje del mal’ (Bush), ‘el reino de Satanás’ (Bin Laden y Kohmeini)”¹⁴⁹

Leonardo Boff también hace referencia a esta forma de poder que se instala en el inconsciente colectivo, a través de acciones cotidianas y momentos importantes de la socialización humana, como un imaginario atávico:

149 Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo 1, pp.25, 26.

“Este tipo de intencionalidad de dominación mundial está sepultada en el inconsciente colectivo de la cultura occidental, hoy difundida a nivel mundial, ya se presente en nombre de Dios, de la cultura cristiana, de la racionalidad iluminista, de la ciencia y de la técnica, de la sociedad del conocimiento o de la democracia. Se trata siempre de dominar y de encuadrar dentro de los dictámenes del paradigma occidental de poder – dominación a todos, especialmente a los que son diferentes”¹⁵⁰.

El Gran Hermano, de Orwell¹⁵¹ es, de alguna forma, el mismo ojo de la divinidad vigilante que sigue presente en la educación de muchos niños y niñas de hoy. Los representantes de la autoridad aún hacen uso del poder con características de omnipresencia para regular los comportamientos. No es gratuito que ellos ocupen espacios, semejantes a panópticos, en los pisos más altos de las instituciones. No ha cambiado mucho la pedagogía social cuando la acción del control se ha desplazado hacia nuevos sujetos, sofisticando los mecanismos de vigilancia permanente con cámaras, tarjetas de crédito o teléfonos móviles, por nombrar sólo algunos.

Y son esta construcción de la verdad y esta visión centralizada y jerarquizada del poder, las que han entrado en crisis a partir de sus propias consecuencias en los últimos cien años y en todos los niveles. Tan solo nombrar algunos casos, es suficiente para entender el cuestionamiento: Pol Pot en Camboya, Hitler en Alemania, Pinochet en Chile, Videla en Argentina, Stalin en la ex Unión Soviética, Mao y su revolución cultural en China, Pérez Jiménez en Venezuela, Idi Amín en Uganda, Franco en España, Mussolini en Italia... por no mencionar a los que hoy hacen esfuerzos por pertenecer a esta lista de “mesías”, llamados a salvar a sus pueblos, montados en una verdad indiscutible.

Como alternativa, estamos descubriendo los liderazgos colectivos, los líderes que saben ponerse a un lado para no supeditar la historia a su existencia. Gandhi supo hacer de la verdad una construcción colectiva e histórica para no volverse él la medida de la misma¹⁵². Mandela hizo lo propio retirándose del poder al cumplirse su período, sin la pretensión de transformar la Constitución para perpetuarse, a pesar de que le hubiera sido bastante fácil conseguirlo, por el reconocimiento social de su liderazgo. El Foro Social Mundial no tiene cabeza visible; sus organizadores se resisten, hasta ahora, a todas las suspicacias que despierta una organización no jerarquizada.

La filosofía de Gandhi desplazó el poder de centro hacia el poder de las personas, al observar que la verdad está en la gente, y su poder consiste en obedecer sólo su propia verdad. En consecuencia, sin la cooperación voluntaria no es posible la existencia de ningún poder. Jonathan

150 Leonardo Boff, op. cit. p.93.

151 “George Orwell imaginó para 1984 una sociedad futura hecha de ‘grandes hermanos’ vigilantes y de gente común vigilada. Si viviera hoy, en 2007, es probable que quedara boquiabierto y escandalizado, viendo cómo se instala aquella realidad distópica (antiutópica) en el mundo en que vivimos. Porque lo que él había descrito no era una profecía: era más bien como un conjuro que lograra evitar algo semejante (...) Hace tiempo que estamos entrando en una ‘sociedad vigilada’. (...) Razones de seguridad ciudadana, de control de la violencia, de prevención de delitos, de manifestaciones cívicas, de problemas raciales, o lo que sea (...) Y en muchas zonas, las cámaras –además de vigilar y grabar– tienen al lado unos altavoces que las convierten en talking cameras, que recriminan en público a la gente que han hecho algo mal, y qué es lo que tienen que hacer en su lugar”. Juan José García-Noblejas, “El Gran Hermano de George Orwell, hoy: una sociedad vigilada en Gran Bretaña, y controlada en España”, Pistas y comentarios sobre cultura y comunicación pública, Scriptor.org 14-04-2001.

152 A pesar de ello, la India no logró superar la supeditación que supone un imaginario cultural no transformado.

Schell se refiere a la propuesta de Gandhi y su relación con los planteamientos de Étienne de la Boétie:

"Todo gobierno, creía Gandhi firmemente, dependía para su existencia de la cooperación de los gobernados. Si estos le retiran su cooperación, el gobierno será impotente... Esta idea ya la habían planteado otros pensadores políticos en el pasado. Por ejemplo, el escritor francés del siglo XVI Étienne de la Boétie había comentado que los tiranos cuanto 'más se les da, cuanto más se les obedece, tanto más se fortalecen', por tanto, 'si no se les da nada, si no se les obedece, sin luchar, sin dar un golpe siquiera, se quedan desnudos, desarmados y no son nada'"¹⁵³.

Por supuesto que este planteamiento cuestiona en profundidad, todos los análisis de la ciencia política centrados en una relación de poder jerarquizada. No es gratuito que Gandhi aún se considere como un exotismo histórico.

Son esfuerzos en lógica emergente, nuevas formas de hacer y de pensar, que se van insinuando; alternativas a la relación aparentemente indivisible entre verdad única y poder de centro, que sigue siendo hegemónica. Y es así porque la cotidianidad continúa reproduciéndola.

También hace parte de esta lógica emergente, aquello que suscitó todas las movilizaciones en contra de la guerra en Irak, bajo el lema de "No en mi nombre". Ellas nacieron de una carta que unas cuantas personas, artistas e intelectuales norteamericanos, le enviaron al Presidente Bush cuando decidió invadir Afganistán¹⁵⁴.

En esta comunicación decían que él tenía el poder para llevarlo a cabo, pero que quedara claro que no lo hacía a nombre de ellos. Este pequeño esfuerzo fue la semilla de la movilización de millones de ciudadanos y ciudadanas que cuestionaron la relación entre verdad y poder de centro, evidenciando, como se comprobó posteriormente, que este poder no ha tenido, ni tiene, ningún impedimento para mentir. No se logró impedir la invasión, pero se le dio un golpe al símbolo que sostiene al poder y su supuesta relación con la verdad.

Por otra parte, la teoría del caos está contribuyendo con sus reflexiones a la visualización de ese otro poder oculto, no fácilmente visible, que se halla en la periferia de las sociedades. Es más, esta teoría afirma que el poder centralizado sólo se puede sostener sobre la base de la delegación voluntaria del propio poder de cada persona. Si se empieza a percibir el poder de la *influencia sutil*, el poder que da cohesión social, el poder de la periferia, también comienza a descubrirse que la verdad es una construcción colectiva, de acuerdo con lo planteado por Gandhi. Es una alternativa que se construye en lógica de "influencia sutil", que no es otra cosa que el despliegue del poder de cada cual, y que parte de romper con la "retroalimentación" del sistema, que se hace fuerte gracias a nuestra connivencia, aquiescencia y aceptación. Dicen Briggs y Peat:

"Medido contra las grandes fuerzas que actúan en el mundo, el batir de las alas de una mariposa no parece tener mucho poder. Pero un viejo proverbio chino dice que el poder de las alas de una mariposa puede percibirse en el otro lado del mundo..."

153 Jonathan Schell, *op. cit.*, p. 163.

154 [www.nion.us/nion LAT10-4.pdf](http://www.nion.us/nion/LAT10-4.pdf)

El caos ha mostrado de qué manera ese proverbio es literalmente verdadero. En cuanto a la metáfora, la idea del caos cambia nuestro modo de pensar acerca del poder y su influencia en el mundo y en nuestras vidas como individuos...

El caos sugiere que, aunque no poseamos el poder del controlador en un sentido tradicional, todos poseemos el «efecto mariposa» de la influencia sutil...

*Pero si es verdad que los sistemas repetitivos y obsesionados por el poder se mantienen cohesionados con nuestra connivencia con la retroalimentación del ciclo límite, eso quiere decir que nuestra influencia debe ser enorme. Lo cual sugiere, a su vez, que nuestra influencia podría ser usada de un modo positivo para atraer hacia nosotros un medio, un contexto más abierto y creativo*¹⁵⁵.

Concluyo este apartado acerca del cuestionamiento de la verdad única y del poder centralizado, con el mensaje que Gandhi les envió a los ingleses en medio de la lucha por la liberación de la India, en el cual confirma su convicción de que la dominación inglesa dependía de la connivencia del pueblo indio con la misma:

“Ustedes (británicos) tienen grandes recursos militares. Su poder naval es incomparable. Por más que quisiéramos enfrentarnos a ustedes en su propio terreno, nos veríamos impotentes, pero si las peticiones arriba citadas no les parecen aceptables, dejaremos de desempeñar el papel de gobernados. Pueden, si les place, cortarnos en pedazos. Pueden destrozarnos ante la boca de un cañón. Si toman medidas que no se ajusten a nuestra voluntad, no les ayudaremos; y, sin nuestra ayuda, sabemos que no pueden dar un solo paso”¹⁵⁶.

Se trata de un nuevo poder que vislumbra la posibilidad de quitarle la pretendida legitimidad al poder de centro, sin la cual no es posible que éste sea ejercido. Los ejemplos más recientes se encuentran en las revoluciones pacíficas de Túnez y Egipto, las cuales lograron, en pocos días, desmontar tiranías que habían permanecido en el poder por décadas.

Crisis del chivo expiatorio

Como lo señala René Girard¹⁵⁷, el chivo expiatorio fue una construcción cultural que tuvo por objeto purgar una situación social inadecuada a través del sacrificio de una víctima, en quien se depositaba la culpa colectiva, consiguiendo con ello, nuevamente, el equilibrio social.

155 John Briggs y David Peat, *Las Siete Leyes del Caos*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1999, pp. 43, 51, 55.

156 Gandhi, Mahatma K., *Hind Swaraj and other writings*, Anthony Parel (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p.114.

157 “Girard ha estudiado cómo el sacrificio, que parece servir para calmar la agresividad de los dioses, en realidad tiene la función de dirigir la agresividad hacia una víctima para que los miembros de la comunidad no sufran daños. Girard se pregunta cómo un acto tan brutal como el sacrificio humano es el núcleo creador de formas culturales que se transmiten de generación en generación en forma de rituales complicados. Girard considera que es la violencia el elemento que más peligro tiene para la comunidad, puesto que crea un círculo vicioso de venganzas. Gracias al sacrificio, la violencia de todos contra todos acaba transformándose en la de todos contra uno. El crimen compartido, además de una función catárquica, sirve como elemento de solidaridad.” Juan José Prat Ferrer, *Bajo el árbol del paraíso*, CSIC, Valladolid, 2008, p.329.

René Girard, *El chivo expiatorio*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1986.

Juan José Prat, cuando se refiere al planteamiento de Girard, afirma que las sociedades creen exorcizar la violencia con esta práctica, haciendo uso de los más débiles socialmente para que ejerzan de víctimas propiciatorias¹⁵⁸.

Toda situación anómala tiene un culpable, afirma este imaginario.

El encontrarlo y condenarlo ejerce en la comunidad una sensación de seguridad. Cuando un padre de familia se encuentra ante una situación difícil con su hijo adolescente, por lo general los amigos son los culpables; esto impide que se haga un análisis adecuado de la situación de cambio por la cual pasa el muchacho, o que se revisen las relaciones familiares como posibles causas.

El sentido profundo de esta práctica consiste en encontrar un semejante que cargue con la culpa colectiva, y continúa vigente en nuestras sociedades, más de lo que nos atreveríamos a admitir. Incluso se puede afirmar que la pena de muerte, práctica común en muchos países llamados civilizados, no es otra cosa que una expresión de este imaginario atávico sedentario.

El tema es tan actual que muchas películas se basan en casos recientes de la vida real para evidenciar la continuidad de su práctica: “En el nombre del padre”¹⁵⁹ se centró en la autobiografía de Gerry Conlon, quien fue condenado injustamente por un atentado terrorista del IRA; el filme “Salvador”¹⁶⁰ recreó la condena a muerte de Salvador Puig Antich por parte del régimen franquista, con el propósito de dar una lección a la sociedad española en los últimos años de la dictadura; “The Hurricane”¹⁶¹ abordó la historia de Huracán Carter, un boxeador negro que en 1966, en medio de la lucha por los derechos civiles, fue acusado de un crimen que no cometió, y por ello pasó 22 años en la cárcel; “Milagros inesperados” (The Green Mile)¹⁶², sin ser histórica, busca cuestionar una concepción de la justicia basada en encontrar a un culpable, aunque sea inocente, como sucede con el chivo expiatorio.

Estamos acostumbrados a mirar los acontecimientos de manera aislada, a analizarlos sin establecer las relaciones que permitan trascender la simple sintomatología. La lógica del “chivo expiatorio” sigue dirigiendo las reflexiones sociales acerca de los acontecimientos que nos preocupan, eximiéndonos de analizar profundamente los patrones culturales que nos mueven y, por consiguiente, seguimos aplazando indefinidamente la posibilidad de suscitar otros que nos

158 “La víctima propiciatoria terminó por adquirir proporciones sobrenaturales, ya que gracias a ella se acababa la violencia. Esto llevó a que su sacrificio se convirtiera en un ritual cíclico para mantener la paz en la comunidad. Girard encontró que el sacrificio del chivo expiatorio se repite en muchas culturas, ya sea en los mitos que los narran o en la historia de las persecuciones. Las características que Girard encuentra que se repiten son: crisis, crímenes que amenazan el orden social, ciertas características que marcan a un individuo como diferente o como débil y, finalmente, la violencia que se ejerce sobre este individuo, que se convierte en víctima. (...) Según Girard, los individuos que más probabilidades tienen de convertirse en chivos expiatorios son los prisioneros de guerra, los esclavos, los niños deformes y los mendigos.” Juan José Prat Ferrer, *op. cit.*, p.329.

159 (Irlanda–1993). Dirigida por Jim Sheridan y protagonizada por Daniel Day-Lewis y Emma Thompson.
Duración 125 minutos.

160 (España–2006). Dirigida por Manuel Huerga y protagonizada por Daniel Brühl y Leonardo Sbaraglia.
Duración 134 minutos.

161 (EEUU–1999). Dirigida por Norman Jewison y protagonizada por Denzel Washington y Vielleouss Reon Shanon. Duración 125 minutos.

162 (EEUU–1999). Dirigida por Frank Darabont y protagonizada por Tom Hanks y Michael Clarke Duncan.
Duración 180 minutos.

abran caminos como especie. Con la utilización de esta lógica, la sociedad sigue acusando y señalando con el dedo a la reencarnación del mal, quedando de paso, como si ella fuera justa.

Es más fácil enjuiciar a los criminales nazis, o a Milosevick, cuando pasaron a engrosar las huestes de los perdedores, que preguntarnos por aquellas cosas que dan siempre un margen de posibilidad a otras situaciones similares. Y esto permea toda la realidad social; por ello mis ejemplos incluyen situaciones de la vida cotidiana, porque es allí donde se aprenden e interiorizan estos imaginarios.

La lógica del chivo expiatorio desplaza el análisis de los problemas hacia los síntomas, y desconoce o desecha las causas culturales que los provocan. Los violadores nos producen repulsión, en especial cuando se trata de víctimas infantiles. No obstante, las sociedades se tranquilizan cuando se encuentra y castiga al culpable, aunque no lo sea, sin preguntarse por la relación existente entre la violación y una cultura que sigue reproduciendo la imagen del macho, que demuestra serlo a través de la posesión y la dominación sexual del mayor número posible de personas en situación de fragilidad. El avance en la conciencia sobre los derechos sexuales de las mujeres, entre ellos el derecho al placer, es mucho más eficiente en el camino hacia sociedades que reducen significativamente las violaciones, que el aumento de las penas y los castigos.

El tratamiento que se le está dando al problema del narcotráfico responde a esta lógica. Es más fácil creer que la drogadicción es consecuencia de un aumento en la oferta de estupefacientes, con la consecuente satanización de los países productores, que analizar las causas del crecimiento en el ansia de consumir, posiblemente más relacionadas con un modelo de sociedad basado en la competencia, en el hedonismo, en la búsqueda de placeres por sí mismos, en el consumismo y en la pérdida de sentido de aquello que brinda felicidad y da satisfacciones más profundas a los seres humanos.

Hace poco tiempo, los directivos de un colegio en Bogotá acudieron a la Escuela de Paz de la universidad en la cual trabajó como director. Estaban muy preocupados porque un estudiante de los últimos grados había amenazado de muerte a una profesora, y al elaborar el manual de convivencia que regula las relaciones en la institución, no incluyeron la amenaza de muerte como causal de expulsión. El alumno y su familia, que cayeron en la cuenta de esta situación, no estaban dispuestos a dejarse sancionar con una norma inexistente. Todos coincidíamos en la gravedad de la falta y el peligro que significaba para todos que un delito de estas características quedara sin una “sanción ejemplarizante”, es decir, que sirviera de ejemplo para toda la comunidad educativa.

La lógica del chivo expiatorio rondaba el análisis. La preocupación giraba en torno a qué hacer en este caso y cómo reformar el manual de convivencia, de forma que incluyera esta situación como falta grave y causal de expulsión. En medio de la discusión, una profesora de los primeros grados pidió la palabra para contarnos su experiencia: Había organizado una actividad con las niñas y los niños y solicitó la colaboración de estudiantes de cursos superiores. Al concluir el evento, quiso reconocer el aporte de quienes la acompañaron, en especial a un muchacho que había sido el más proactivo y respetuoso con todo el grupo. Mientras lo hacía, otro estudiante se le acercó por la espalda y en voz baja le dijo que ése era quien había amenazado de muerte a la docente.

La sala donde se analizaba la situación quedó en silencio. Esta intervención rompía el objetivo perseguido por el grupo, porque nuestra sociedad necesita demostrar que aquel que comete un error es, de alguna forma, la quintaesencia del mal, legitimando así la violencia que se ejerce sobre él. Las palabras de la maestra llevaron la reflexión hacia espacios que no habían sido explorados hasta el momento, y que tuvieron en común el análisis de las circunstancias que pudieron conducir al acusado a la situación límite que había que condenar. Sin éstas, se habría cumplido el objetivo inicial de la reunión, que era encontrar un camino para imponerle la peor pena al estudiante: la expulsión no sólo del plantel educativo sino de todo el sistema, por la imposibilidad de encontrar otro centro que quisiera recibirla. De paso, se habría podido legitimar en el estudiante una reacción violenta que terminara en el cumplimiento de la amenaza, aunque esto no se hubiera pensado en el momento de hacerla.

Existen numerosas frases y refranes sociales que legitiman la condena: "una manzana podrida termina por podrir a las demás", "es mejor cortar por lo sano"; o como la famosa frase de un militar en Colombia: "es mejor condenar a un inocente, que soltar a un culpable", tan contraria incluso al espíritu del derecho positivo, pero que, lamentablemente, está demasiado incorporada al imaginario de las sociedades.

Este ejemplo de la vida cotidiana sirve para corroborar lo fácil que es caer en esta lógica y de qué manera responde a una actitud que es más normal de lo que se quisiera. No logra aprender nada una sociedad incapaz de entender que muchos de los comportamientos que condena sólo son la consecuencia de unos imaginarios culturales que reproduce y legítima.

Diez mil años haciendo uso de este mito no sólo no ha logrado construir mejores sociedades, sino que la situación cada vez es peor; y ello nos introduce en la evidencia de la siguiente crisis.

Crisis del miedo como mecanismo de control social. Hacia una justicia de la restauración

El chivo expiatorio no sólo es un mito que permite evadir el análisis a fondo de los problemas sociales, sino que también es un instrumento de control social, en cuanto tiene pretensiones exemplarizantes, es decir, que intenta inhibir un comportamiento similar en otras personas por miedo a que les suceda algo similar. Además incluye un manejo jerarquizado de la justicia, ya que el señalamiento de la víctima propiciatoria está en manos de una persona o un grupo que se considera moralmente superior. En el caso del estudiante que amenazó de muerte a la profesora, la preocupación de los educadores no estaba solo enfocada en sancionar al sujeto, sino en inhibir un posible comportamiento similar en el resto de los alumnos. Y esto nos invita a reflexionar acerca del miedo¹⁶³ como mecanismo de control social, y el castigo como el instrumento por excelencia para lograrlo.

Belén Váscone habla del miedo como mecanismo del poder autoritario, sea éste institucionalizado o no, y que pretende hacer del mismo miedo un sentimiento colectivo:

¹⁶³ Jean Delumeau, *El miedo: reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Corporación Región, 2002.

“Durante las dictaduras, el castigo impuesto a los contrarios al régimen autoritario debía ser mostrado al resto para imponer una lección a todos. Por un lado era una demostración de poder, y por otro un mecanismo de control. (...) El manejo de la información, los Estados de sitio, la militarización, las amenazas directas o indirectas, los métodos de investigación, el toque de queda, es decir, todos los recursos usados para ‘advertir’ a la población, son tentáculos de miedo entregados a la gente para que se apropie de un mismo sentimiento, de una misma verdad, de las mismas mordazas”¹⁶⁴.

Durante la existencia de la cultura sedentaria, el miedo siempre ha estado omnipresente, difuso, disperso, inubicable¹⁶⁵. Tal vez por eso los seres humanos hayamos creído a lo largo de la historia que el sujeto del miedo era una divinidad, un ojo grande que todo lo veía, que estaba pendiente siempre de lo que hacías, a quien nada se le podía ocultar; alguien que tenía la capacidad de auscultar hasta tus pensamientos más íntimos y secretos y que no iba a tener misericordia para castigar cualquier intento de desobediencia a las normas sociales establecidas. Es a partir de esta imagen del poder controlador, omnisciente y omnipresente, que se configuraron los diferentes sujetos del poder que han sucedido a la imagen divina, ya sea atribuyéndose sus características o apoyándose en ella para manipular los naturales miedos, temores y ansiedades con el fin de obtener el control social¹⁶⁶.

Este miedo a ser sorprendidos en una *anormalidad* por ese ser omnipresente es el mejor regulador, porque consigue que algo llamado conciencia, lugar donde la sociedad deposita sus prejuicios, acompañe todos los actos, logrando así que cada persona sea, para sí misma, el primer juez de sus propias acciones.

Pero el miedo no responde solamente a una externalidad vigilante; también es un mecanismo de protección de la vida que inhibe conductas que puedan ponerla en riesgo. Ahora bien, muchos peligros son construcciones sociales que producen grandes dividendos a quienes ofrecen una sensación de seguridad: para el miedo a que te roben el salario, acudes a los bancos; las compañías de seguros viven del miedo colectivo a los accidentes, a los ladrones, a la falta en la palabra empeñada, a los incendios, a la muerte, en resumen, a cualquier expresión de la incertidumbre en la vida social¹⁶⁷.

Una buena parte del miedo que se siente y se interioriza socialmente, proviene de compartir una cultura que está dominada por la lógica de la conservación que se expresa en lo seguro, lo

164 Belén Vásconez Rodríguez, *La construcción social del miedo: Caso Sucumbíos*, Editorial Abya Yala, Ecuador, 2005, p.36.

165 Como dice Bauman: “el miedo es más temible cuando es difuso, disperso, poco claro; cuando flota libre, sin vínculos, sin anclas, sin hogar ni causa nítidos; cuando nos ronda sin ton ni son; cuando la amenaza que deberíamos temer puede ser entrevista en todas partes, pero resulta imposible de ver en un lugar concreto”. Zygmunt Bauman, *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*, Editorial Paidós, Barcelona, 2007, p.10.

166 Como lo señala Bodei: “cada hombre es diverso según la combinación y la intensidad de las pasiones por las que es movido; la existencia en la sociedad de un aparato de coerción orgánico y de obediencia que la religión y la política han gradualmente elaborado y perfeccionado en el curso de milenarios, utilizando las pasiones y la imaginación, la violencia y el miedo, la esperanza y las promesas, el espectro de una condición peor y el espejismo de una vida dichosa”. Remo Bodei, *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 131.

167 Así lo afirma Diego Torrente: “la vida cotidiana está llena de peligros y riesgos. Uno de los signos del desarrollo, es el mito de una vida segura, asegurada y reasegurada. Numerosos expertos trabajan en situaciones de alarma y excepcionales. Existe una

diáfano, lo previsible y lo estable. En ese sentido, Bauman analiza el miedo a la oscuridad como una reacción que responde al rechazo social de la incertidumbre: "La oscuridad no es la causa del peligro, pero sí el hábitat natural de la incertidumbre, por tanto del miedo"¹⁶⁸.

Como seres colectivos, también tenemos miedo a perder la identidad social, a dejar de ser parte de, y éste se vuelve otro mecanismo de control, como lo advierte Rafael Merino:

*"El control social se basa en la necesidad que tenemos los individuos de vivir en grupo. (...) La necesidad de vivir en grupo, de ser aceptado por éste le da al grupo un gran poder de sujeción del individuo (...) El miedo al 'qué dirán' o el miedo a ser etiquetado como 'raro' han funcionado históricamente como mecanismos de integración (...) La coerción física no es eficaz si hay que ejercerla constantemente, por lo cual se necesita otro tipo de mecanismos que favorezcan que los individuos no quieran apartarse de la norma, es decir, que su 'identidad' se aproxime a la identidad media, que quieran por su voluntad pertenecer al grupo porque comparte sus valores, los símbolos, las señas de identidad del grupo. Hay mucha gente que asocia identidad a una dimensión innata o natural de los individuos"*¹⁶⁹.

Es este miedo, como único instrumento de regulación social, el que ha entrado en una profunda crisis, evidenciada por la fuerza de los hechos. Ni la religión ni el Estado, con todos sus mecanismos de realidad omnipresente y de castigos eternos, han logrado construir sociedades en las cuales se inhiban, de forma efectiva, los comportamientos humanos socialmente inconvenientes, porque no debe ser el temor la fuerza que suscite unas relaciones sociales adecuadas¹⁷⁰.

El miedo paraliza e inhibe la libertad, a partir de endosarla a un mecanismo autoritario que pretende construir una normativa social sobre su capacidad para infligir castigos, construyendo individuos heterónomos incapaces de interiorizar las normas, a partir del descubrimiento de su bondad social¹⁷¹.

A pesar de los miles de años que ya tienen las civilizaciones humanas, así como los avances del derecho positivo y del Estado de Derecho, del que nos enorgullecemos y al que apelamos

industria poderosa de la seguridad que produce objetos y servicios seguros, vende protección, asegura riesgos y comercia con el miedo". Diego Torrente Robles, *La sociedad policial: poder, trabajo y cultura en una organización local de policía*, Edicions Universitat Barcelona, 1997, p.96.

168 Zigmunt Bauman, *op. cit.*, p. 10.

169 Rafael Merino, *Sociología para la intervención social y educativa*, Editorial Complutense, Madrid, 2007, p.52.

En palabras de Bauman: "Están aquellos peligros que amenazan el lugar de la persona en el mundo: su posición en la jerarquía social, su identidad (de clase, de género, étnica, religiosa) y, en líneas generales, su inmunidad a la degradación y a la exclusión social". Zigmunt Bauman, *op. cit.*, p.12.

170 Como dice Bodei: "oponerse al miedo quiere decir, en términos políticos, rechazar el absolutismo y la razón de Estado; en términos religiosos, repudiar el precepto bíblico del temor Domini, initium sapientiae, la razón de Iglesia; en términos filosóficos, abolir la distinción pascaliana entre temor malo y temor bueno. Ni el Estado, ni la fe –ni mucho menos– la filosofía y la sabiduría, deben apoyarse en el temor." Remo Bodei, *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p.78.

171 "Algunos autores han hablado de una apropiación autoritaria de los miedos, es decir, cuando el miedo de la población no es solamente protegido sino incentivado por grupos de poder interesados en mantener el control. Estos grupos pueden o no ser parte del gobierno. Durante la época de las dictaduras en América Latina, los gobiernos de facto mantuvieron un régimen de terror que no solo terminaba con sus adversarios políticos, sino que mantenía a la población en un estado de parálisis y sin capacidad de respuesta. (...) Mientras exista el miedo, es posible que este domine el cuerpo y la mente de las personas, las deje a merced de la incertidumbre y las vuelva seres pasivos, no libres para tomar decisiones o acciones". Belén Váscone Rodríguez, *op. cit.*, p.35.

como un logro civilizatorio, la verdad es que su fuente de inspiración fundamental sigue siendo el “ojo por ojo y diente por diente”. Es, en esencia, la utilización de un castigo proporcional a la falta cometida, como medio para inhibir los comportamientos “anormales”, es decir, toda violación a las normas aceptadas y asumidas socialmente.

La verdad es que el miedo al castigo no ha sido suficiente para evitar el delito, a pesar de que las sociedades siguen solicitando el endurecimiento de las penas cada vez que hay una situación que las escandaliza, y los parlamentos y los congresos de los países siguen actuando en consonancia con este clamor. Verena Stolcke lo dice así: *“Jamás ha habido castigo dotado del suficiente poder de disuasión para impedir la comisión de delitos”*¹⁷².

La mundialización del siglo XX ha evidenciado que aquello que es considerado delito, depende de los marcos jurídicos de los Estados y éstos, en demasiadas ocasiones, han legitimado los atropellos del poder de turno, ante el silencio cómplice de la comunidad internacional que se justifica, amparada en el concepto de soberanía. ¿Acaso eran desconocidos los delitos de Idi Amín contra su gente en Uganda?, ¿no supo Pío XII de los campos de concentración de los nazis? El Estado de Israel, ¿no bombardea cada vez que lo considera a la población civil en Gaza o en el Líbano y no asesinó en Sabra y Chatila, en la más absoluta impunidad?, ¿no era vox populi la violación de los Derechos Humanos en Argentina y Chile durante las dictaduras militares? Los gobiernos de la civilizada Europa, ¿no siguen vendiendo armas a los gobiernos de Israel, Arabia Saudita o Costa de Marfil con las que asesinan a su gente o a sus vecinos? Lamentablemente, la lista podría ser tan incontable como extenuante.

Y es esta laxitud del derecho positivo, unida a su incapacidad para construir mejores sociedades, lo que ha puesto en entredicho a la justicia retributiva y al miedo como su mecanismo inhibidor.

No se trata de desconocer su importancia, sino de buscar alternativas que la complementen y trasciendan. El Estatuto de Roma, que le da vía a la Corte Penal Internacional¹⁷³, empieza a ser una búsqueda, en lógica retributiva, que permite trascender las fronteras en lo que tiene que ver con los crímenes de lesa humanidad. Es un caminar lento, tiene autolimitaciones que dificultan su acción, aún es demasiado dependiente de la coyuntura política, aún no se atreve a cuestionar las acciones de los más poderosos, pero comienza a abrir vías nuevas. A este camino aportaron de forma significativa los esfuerzos por extraditar a Pinochet a España y su detención en Londres, y las luchas persistentes de las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo en Argentina, entre muchas otras, dándole a las acciones de la Corte no sólo un valor específico en esta lógica retributiva, sino también un profundo contenido simbólico, que es donde realmente se juegan las viejas y las nuevas significaciones y, por consiguiente, las transformaciones culturales.

La búsqueda y puesta en marcha de mecanismos alternativos para la solución de los conflictos (MASC), es otro esfuerzo por incorporar una mirada que trascienda la lógica del castigo y se centre más en la construcción de acuerdos entre las partes.

172 Verena Stolcke , op. cit, p.101.

173 “Será una institución permanente, estará facultada para ejercer su jurisdicción sobre personas respecto de los crímenes más graves de trascendencia internacional, de conformidad con el presente Estatuto y tendrá carácter complementario de las jurisdicciones penales nacionales. La competencia y el funcionamiento de la Corte se regirán por las disposiciones del presente Estatuto”. www.derechos.net/doc/tpi.html 12/03/2011

La justicia restaurativa pretende encontrar un camino para la transformación de quien ha infligido un dolor o ha cometido un acto de injusticia, centrando su importancia en transformar y garantizar condiciones para que el delito no vuelva a ocurrir, más que en castigar al culpable. Su fuerza no está en el miedo que pueda provocar, sino en su capacidad para transformar a quien delinque, garantizando así la no repetición de los hechos¹⁷⁴.

No particulariza el delito, por ello persigue una visión más holística de las situaciones, porque entenderlas es una condición indispensable para prevenirlas, y supera la relación autoritaria de la justicia retributiva, vinculando como sujetos a todas las partes implicadas; su éxito se mide más en los daños reparados y prevenidos que en la cantidad de castigo infligido.

Martin Luther King hablaba de ella al decir que su objetivo no era vencer a su opositor, sino convencerlo. Es ir más allá del castigo, porque éste no ha logrado que el asesino transforme su comportamiento; en muchos casos sólo ha conseguido que se empeñe en su error: El Tratado de Versalles, con el que se dio fin a la Primera Guerra Mundial, pretendió causarles a los alemanes tal nivel de humillación, que sólo consiguió preparar las condiciones para la Segunda Guerra Mundial¹⁷⁵. La experiencia de Sudáfrica, una vez caído el sistema del apartheid, sigue haciendo importantes aportes a esta reflexión, que todavía está abierta.

Estas búsquedas de nuevas formas de justicia, evidencian que las utilizadas hasta ahora siguen reproduciendo el mundo que han pretendido cambiar y hacen que la crisis se convierta en un círculo vicioso. Estas nuevas formas se encuentran permeadas y atravesadas por lo que empezamos a nombrar como la “humanización” del opositor, en contravía de la “satanización” a la que estamos habituados por la cultura.

La experiencia de un amigo mío, soldado del ejército sandinista en Nicaragua, ayuda a entender estas nuevas lógicas de la justicia. Contaba lo siguiente: “al terminar la guerra, se organizaron unos espacios de encuentro, donde compartíamos con los llamados contrarrevolucionarios. Las primeras noches dormíamos con un ojo abierto y con la pistola debajo de la almohada, pensando a qué horas, éstos que para nosotros eran la encarnación del mal, se levantaban a matarnos. Luego supe que ellos hacían lo mismo. Hasta que un día, en una de las actividades programadas, uno de los contras se puso de pie a dar su testimonio y dijo: a mí me ha hecho mucho daño la guerra porque no he podido ver crecer a mis hijos; porque me quitó a la mujer que amaba, que se cansó de esperarme; a mí me ha dolido mucho esta guerra porque todos los días pensaba en mi mamá y en su sufrimiento, ante la posibilidad de que cualquier día me mataran. Y cuando descubrí que ése, que era la encarnación de Satán, estaba manifestando lo mismo que yo quería decir, se dio una transformación en la percepción que yo tenía de él, lo humanicé, lo descubrí como una persona igual a mí. A partir de ese día empezaron a desaparecer las pistolas de debajo de las almohadas y pudimos conciliar el sueño tranquilos”¹⁷⁶.

174 El Centro para la Justicia y la Reconciliación define así la justicia restaurativa: “*La justicia restaurativa es un nuevo movimiento en el campo de la victimología y criminología. Los programas de justicia restaurativa, habilitan a la víctima, al infractor y a los miembros afectados de la comunidad para que estén directamente involucrados en dar una respuesta al crimen. El proceso restaurador debe involucrar a todas las partes –frecuentemente en careos– y es una forma poderosa de afrontar no solo los daños materiales y físicos causados por el crimen, sino además los daños sociales, psicológicos y relaciones*”. Centro para la Justicia y la Reconciliación, *Qué es la justicia restaurativa*, Confraternidad Carcelaria, Washington, mayo 2005, p. 1.

175 Debórah Dwork, Robert Jan Van Pelt, *Holocausto: una historia*, Algaba Ediciones, Madrid, 2004.

176 Testimonio de un participante en el encuentro de Noviolencia en Rovereto – Italia, en mayo de 2004.

Crisis de la división de la realidad entre bien y mal, y de la preponderancia de la fuerza física

La percepción que tenían, tanto el soldado sandinista del ejemplo anterior como el contrarrevolucionario era la misma. Ambos dividían el mundo entre buenos y malos, obviamente el bueno era cada uno de ellos con respecto al otro.

La existencia del dualismo del bien y del mal como realidades excluyentes es, tal vez, el imaginario atávico más aferrado a la cultura hegemónica. Con él se han legitimado todas las guerras y las mayores atrocidades: Osama Ben Laden destruyó las torres gemelas de Nueva York como una acción a nombre del bien, así como Bush invadió Afganistán e Irak con el mismo argumento. De hecho, este último invocó al Dios de Jesús para que protegiera la vida de sus soldados. Hitler no era un loco depravado y una encarnación de Satán; era un hombre que se percibía a sí mismo como bueno y obró en consecuencia según sus percepciones del bien. El golpe de Estado que dio Franco a la República española, fue a nombre de la cristiandad, como una nueva cruzada en defensa de los valores de la fe. Pinochet celebraba con una misa cada año su golpe de Estado en Chile. Stalin asesinó sistemáticamente a todos los disidentes a nombre de la revolución y la dictadura del proletariado. Mubarak en Egipto, antes de ser derrocado, se dirigía a su pueblo como el padre bondadoso que sólo quería el bien para sus hijos. Gadafi se negaba a abandonar el poder porque él era el líder de una revolución que le devolvió la dignidad a los libios.

Las FARC¹⁷⁷ en Colombia, acudía a la guerra a nombre de la equidad y la justicia social, mientras el Estado la hacía contra este movimiento para combatir el narcoterrorismo. El Estado de Israel bombardea a la población civil palestina, levanta muros, convierte la Franja de Gaza en un campo de concentración e invade tierras palestinas con base en su propia percepción del bien. Los Khmer Rojos, en Cambodia, asesinaron a una cuarta parte de la población a nombre de la revolución, entre 1975 y 1979.

Esta frontera entre el bien y el mal –definida por las percepciones de lo bueno como la adhesión al más fuerte, a quienes piensan, sienten y creen de la misma forma, a una verdad que se legitima desde intereses particulares– está en crisis y cuestionada por los hechos que ha provocado. Las decisiones se toman desde una ética que es flexible de acuerdo con conveniencias económicas, militares o políticas, y sólo logran crear un mundo con profundas confusiones que permea la cotidianidad de la gente. ¿Por qué las Naciones Unidas deciden que es importante intervenir en Libia, con el pretexto de que Gadafi dispara contra su población, y este mismo argumento no se considera para Bahrein, Siria o Yemen? ¿Por qué está bien dedicar miles de millones de dólares para salvar la banca, y no lo es para brindar agua potable o comida a millones de personas que mueren por la falta de ellas? Son algunas preguntas que, como tantas más, cuestionan la ética que guía la vida de los seres humanos y sus decisiones en concordancia con ella.

Es necesario construir otras ideas en torno al bien, pero no logramos acordar los nuevos parámetros. Lo que sí intuimos es que deben estar conectados con la protección de la vida; las mismas circunstancias que vivimos están rompiendo las fronteras físicas y culturales, porque la amenaza las trasciende. La cultura sedentaria se legitimó con base en su capacidad para sal-

177 Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia: guerrilla que argumentaba luchar por imponer la justicia social en el país.

var el clan; hoy, una nueva cultura podrá legitimarse desde su capacidad para salvar el planeta, porque la amenaza que se cierne actualmente sobre la vida, ha trascendido los límites de los grupos independientemente considerados. El bien estaba circunscrito a las fronteras del grupo y el mal era todo lo que lo amenazara. En la actualidad, las fronteras son las del planeta, y desde allí deben ser definidos los nuevos conceptos que enriquezcan esa construcción del bien y del mal, al menos mientras aprendemos a deconstruir esta relación dualista, sabemos vivir sin ella y entendemos con mayor profundidad las paradojas de la vida.

No es fácil imaginar un mundo donde el bien y el mal se funden¹⁷⁸. ¿O no será que su existencia es cultural, que no existen como tales, que habría que dejar de imaginarlos? Tal vez lo que dice Leonardo Boff, acerca de la complementariedad de los contrarios, nos sugiera nuevas búsquedas:

"Existe la lógica de la complementariedad/reciprocidad. Haciendo abstracción de la antropología cultural, esta lógica fue elaborada modernamente por los físicos cuánticos de la escuela de Copenhague (Bohr, Heisenberg) cuando se dieron cuenta de la extrema complejidad del mundo subatómico. En ella aparecen articulados, formando un campo de fuerzas, materia y antimateria, partícula y onda, materia y energía, carga positiva y negativa de las partículas primordiales. Más que ver las oposiciones, como en la lógica dialéctica, importa ver las complementariedades/ reciprocidades en el sentido de la formación de campos de relaciones cada vez más dinámicos, complejos y unificados. Fue en este contexto en el que Niels Bohr formuló la famosa frase: 'Una verdad superficial es un enunciado cuyo opuesto es falso; una verdad profunda es un enunciado cuyo opuesto también es una verdad profunda'"¹⁷⁹

La lógica dualista no consiste únicamente en percibir realidades como aparentemente contrarias, sino en el tipo de lucha excluyente que se plantea entre dichas realidades. Es una confrontación cuya solución consiste en la desaparición o en el sometimiento de una de las partes. En el dualismo entre el bien y el mal, esta lucha es más evidente porque tenemos interiorizada la idea de que el mal debe ser destruido sin ningún tipo de reparos: el objetivo consciente del mal es destruir al bien, y la defensa de éste justifica usar cualquier tipo de recursos y de medios. Las miradas religiosas, que todavía permean la cultura, a pesar de los avances logrados en el pensamiento laico, tienen una fuerza legitimadora de la que no es fácil eximirse. La divinidad definida desde el bien parece no tener ninguna objeción para ponerse de parte de quien, a nombre del bien, decide usar la espada contra quien ha sido puesto en el extremo del mal.

Cuando Erich Fromm analiza la sicología del nazismo, nombra justificaciones de Hitler que bien podrían ser expresadas en el contexto de hoy por parte de quienes se abrogan el poder. *"Su justificación del dominio como una defensa frente a los ataques ajenos los presenta a él y al pueblo alemán como los 'inocentes' y los enemigos son los otros, los brutos sádicos"*¹⁸⁰. Cualquier parecido con lo que hoy se llama guerra preventiva, no es mera coincidencia. Este argumento,

178 Johan Galtung, *Hacia una epistemología taoísta de la ciencia social*, Investigaciones teóricas, sociedad y cultura contemporáneas, Madrid, 1995.

179 Leonardo Boff, *op. cit.* p.40.

180 Erich Fromm, *Psicología nazi: Hitler, dominación de masas y sadismo en el poder*. Citado en www.psicologiahumanizada.blogspot.com/2010/01/erich-fromm-psicologia-nazi-parte-3.html 19/03/2011.

con palabras similares, fue el que justificó la invasión a Afganistán y a Irak, y responde al imaginario del poder que se equipara con el bien.

Para Hitler, la paz era un bien pretendido, pero supeditado a la dominación del más fuerte. Dice en su libro "Mi lucha": "*En verdad la idea humanitaria pacifista es completamente buena siempre que el hombre de más valor haya previamente conquistado y sostenido el mundo hasta el punto de haberse transformado en el único dueño del globo*"¹⁸¹. Para él, la dominación y el bien están correlacionados. Al recordar estas palabras, es difícil no establecer un paralelismo con el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas en el cual sus cinco miembros permanentes, Estados Unidos, Francia, Rusia, China y Reino Unido, tienen derecho al voto, es decir, el bien pretendido de la paz debe pasar necesariamente por la opinión del poder efectivo de estos Estados y sus intereses. Otra vez la idea del bien en relación de dependencia con el poder.

Otras palabras de Hitler podían haber sido dichas o pensadas en nuestros tiempos por quienes, despreciando las movilizaciones mundiales, decidieron iniciar la guerra en Irak. "*Una paz apoyada no ya en la rama del olivo de llorosas mujeres pacifistas, sino fundada en la espada victoriosa de los señores, que coloca al mundo al servicio de una cultura superior*"¹⁸². La defensa de la cultura cristiana y occidental fue una de las razones que se argumentaron, en la llamada guerra preventiva¹⁸³, ante la posibilidad de que una cultura considerada inferior, pudiese atreverse a atacarla. Por otro lado, vale la pena destacar la concepción machista del honor y el valor, que sigue siendo exclusividad de los guerreros, y no una particularidad del nazismo.

Giuliano Pontara habla del derecho absoluto del más fuerte como una evidencia cultural que ha legitimado la barbarie:

*"El fuerte, el vencedor, el potente adquiere, en cuanto tal, un supremo y absoluto derecho de ejercer la fuerza y el poder como más le agrade. La fuerza bruta es el único factor que da legitimidad de jure, el derecho absoluto de mandar y exigir obediencia. (...) Del principio del derecho absoluto del más fuerte deriva, como corolario, la desvinculación de toda exigencia o límite moral, la 'derogación' permanente de la moral. De hecho, si el árbitro final de lo que está bien y lo que está mal, de lo que es justo y lo que es injusto, el criterio último de quien tiene razón y quien está equivocado, es la fuerza, y en última instancia la fuerza bruta, todo asesinato, toda masacre, toda tortura utilizada durante la lucha por la supremacía se vuelven justas y legítimas cuando son usadas por el vencedor, ilegítimas y criminales cuando son usadas por el perdedor"*¹⁸⁴.

Este mismo imaginario de la preponderancia de los fuertes, unido al imaginario del bien, permean también las relaciones con la naturaleza, produciendo la crisis ambiental que preocupa a buena parte de la humanidad.

181 Ibídem.

182 Ibidem

183 Michael Walzer, *Reflexiones sobre la guerra*. Barcelona, Paidós, 2004.

184 Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo 1, p. 7, 8.

Para Augusto Ángel Maya¹⁸⁵, la crisis en referencia es planetaria, está relacionada con la supervivencia de la vida, por tanto, con la cultura y sus mecanismos sociales y simbólicos. No es un problema de tecnologías o instrumentos que ayuden a recomponer las rupturas ecológicas que enfrentamos, ya que éstas son el resultado de un imaginario de dominación de la naturaleza, que se asienta en una bondad incuestionable.

En consonancia con lo anterior, el *Manifiesto por la Vida*¹⁸⁶ define la crisis como el producto de una visión del mundo y de un modelo cultural, que soporta las relaciones entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza, degradando el medio ambiente, desconociendo sistemáticamente al otro –diferente– frágil, en aras de un modelo de desarrollo que no es sustentable. Afirma que no es una crisis ecológica sino social, en la medida en que es producto directo de las actuaciones de los seres humanos, y no el resultado de una evolución natural del planeta¹⁸⁷.

Este Manifiesto cuestiona la hegemonía de la acumulación capitalista, como reencarnación del imaginario del bien unido al de la fuerza para la dominación, la cual se expresa en la ética de una sociedad donde el éxito económico es la medida del uno y de la otra, supeditando, sin cuestionamientos, las relaciones sociales y las relaciones con la naturaleza. Propone como alternativa una ética de la sustentabilidad que las reconecte con la vida, que reconstruya la solidaridad entre los seres humanos y con el medio ambiente, y que sea la nueva medida de lo justo y de lo bueno.

Así la define:

*"La ética para la sustentabilidad es una ética de la diversidad donde se conjuga el ethos de diversas culturas. Esta ética alimenta una política de la diferencia. Es una ética radical porque va hasta la raíz de la crisis ambiental para remover todos los cimientos filosóficos, culturales, políticos y sociales de esta civilización hegemónica, homogeneizante, jerárquica, desplazadora, sojuzgadora y excluyente. La ética de la sustentabilidad es la ética de la vida y para la vida. Es una ética para el reencantamiento y la reerotización del mundo, donde el deseo de vida reafirme el poder de la imaginación, la creatividad y la capacidad del ser humano para transgredir irracionales represivas, para indagar por lo desconocido, para pensar lo impensado, para construir el porvenir de una sociedad convivencial y sustentable, y para avanzar hacia estilos de vida inspirados en la frugalidad, el pluralismo y la armonía en la diversidad"*¹⁸⁸.

185 Augusto Maya, *La fragilidad ambiental de la cultura*, Editorial Universidad Nacional. IDEA, Bogotá, 1995, p.3.

186 Este Manifiesto fue elaborado por varios asistentes al Simposio sobre Ética y Desarrollo sustentable, celebrado en Bogotá, Colombia, del 2 - 4 de mayo de 2002. Una primera versión fue presentada ante la Séptima Reunión del Comité Interseccional del Foro de Ministros de Medio Ambiente de América Latina y el Caribe, realizado en São Paulo, Brasil, del 15 - 17 de mayo de 2002. La versión original se ha enriquecido con el aporte de personas e instituciones que trabajan esta temática.

187 *"La crisis ambiental es la crisis de nuestro tiempo. No es una crisis ecológica, sino social. Es el resultado de una visión mercantilista del mundo que, ignorando los límites biofísicos de la naturaleza y los estilos de vida de las diferentes culturas, está acelerando el calentamiento global del planeta. Este es un hecho antrópico y no natural. La crisis ambiental es una crisis moral de instituciones políticas, de aparatos jurídicos de dominación, de relaciones sociales injustas y de una racionalidad instrumental en conflicto con la trama de la vida"*. Varios autores, "Una ética para la sustentabilidad: Manifiesto por la Vida" en Jorge Reichmann, *Ética ecológica: propuestas para una reorientación*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004, p.16

188 Ibíd, p. 17

Habla de estilos de vida frugales, lo cual es en sí una profunda crítica al modelo económico hegemónico, que requiere crear necesidades¹⁸⁹ para estimular el consumo. Ser capaces otra vez de aprender a vivir con lo indispensable no es otra cosa que reconectar de nuevo necesidad y vida, cultura y supervivencia.

Este esfuerzo también tiene una profunda connotación de género, ya que ayuda a replantear la relación entre el bien y la fuerza y, en consecuencia, la hegemonía de la preponderancia de lo masculino. Unas relaciones equitativas, de respeto, de solidaridad con la feminizada naturaleza, puede incidir de manera significativa en la construcción de nuevos imaginarios que guíen unas nuevas relaciones entre los distintos géneros.

Crisis de la violencia como método

Siempre ha sido relativamente fácil identificar y condenar la violencia de los otros, de los enemigos, pero particularmente difícil identificar la violencia propia; a esta última le construimos todo tipo de eufemismos: defensa legítima, métodos de corrección, preservación del orden establecido, daños colaterales, causas justas. Al respecto dice Pontara:

"La realidad terrible de la violencia es indefectiblemente escondida y tergiversada usando un lenguaje mistificador, una jerga trillada, carente de vida y emociones: (...) las masacres étnicas son 'limpieza', las violencias de masa planificadas son 'operaciones', a menudo asimiladas a fenómenos naturales: 'operación trueno', 'operación tormenta en el desierto', o bien otros fenómenos menos naturales, como 'Operación Gomorra'. (...) Un ulterior y más reciente ejemplo de esta tendencia nazi a un lenguaje mistificador es la expresión 'guerra humanitaria' con la que se tergiversa una realidad en la que, en nombre de una presunta salvaguardia de derechos fundamentales de inocentes, se realizan estragos y masacres de inocentes justificándolas como 'colaterales' y 'proporcionales'"¹⁹⁰.

La investigación para la paz, surge como reacción importante ante la capacidad de destrucción que ha tenido el uso de la violencia, particularmente en el siglo XX. Las guerras mundiales y sus millones de muertos, los conflictos mal llamados de baja intensidad, el socialmente justificado armamentismo preventivo de la guerra fría y su consecuente amenaza sobre la vida en el planeta, la presencia de la violencia en los espacios cotidianos, apremian la necesidad de pensar la paz como el encuentro entre múltiples disciplinas en la búsqueda de alternativas que permitan construir caminos distintos. La barbarie ha despertado el interés de entender por qué se produce y reproduce la violencia, a pesar del rechazo que suscita en la mayoría de las personas.

Estos estudios para la paz, están girando en torno a tres ejes: la paz misma, la violencia, y los conflictos. Gracias a ellos hemos entendido que la consecución de la paz no consiste solamente en evitar o solucionar los conflictos armados y las guerras (paz negativa); estamos aprendiendo que es indispensable develar también otras violencias que se esconden detrás de las culturas

189 David Anisi, *Creadores de escasez: del bienestar al miedo*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

190 Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo 1, p.21.

(violencia cultural) y de las estructuras sociales, políticas y económicas (violencia estructural), que vienen a legitimar numerosas expresiones de la violencia que se explica (violencia directa). La superación de todos estos tipos de violencia (paz positiva), fue un aporte de la reflexión de Johan Galtung¹⁹¹.

Los movimientos feministas han hecho énfasis en los espacios cotidianos, como ámbitos fundamentales para la construcción de la paz, ayudándonos a entender que es allí donde se reproduce y legitima la violencia, y a descubrir muchas de sus causas en la cultura patriarcal y machista (paz femenina)¹⁹². Para entender la paz como un proceso en construcción y no sólo como un fin, son muy importantes las reflexiones del Instituto para la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada y, particularmente las propuestas de análisis de Francisco Muñoz (paz imperfecta)¹⁹³, Francisco Rodríguez (paz neutra)¹⁹⁴, la necesidad de hacer investigación para la paz de Javier Rodríguez¹⁹⁵ y la reflexión sistemática sobre los aportes de la noviolencia y las dimensiones de la reconciliación de Mario López¹⁹⁶. Los movimientos y organizaciones ecológistas y medio ambientalistas han incorporado sus propios pensamientos a una paz que necesariamente pasa por cambiar la forma de relacionarnos con la naturaleza (paz con Gaia)¹⁹⁷. Para entender que los conflictos forman parte de las relaciones humanas y que se debe construir una reflexión positiva de los mismos, han sido muy valiosos los aportes de Juan Pablo Lederach y Vicenç Fisas¹⁹⁸. En la construcción de una filosofía para la paz son muy enriquecedores los aportes de Vicent Martínez Guzmán¹⁹⁹ de la Universidad de Castellón.

Afortunadamente abundan las reflexiones, así como institutos y organizaciones –algunas de ellas adscritas a universidades o a instituciones internacionales como Naciones Unidas, otras del tenor de la iniciativa ciudadana, en América Latina, Europa, Estados Unidos, Asia, África– que dan cuenta de la preocupación de la llamada ciudadanía global en torno a lo que tiene que ver con hacer la paz, construir la paz e investigar la paz. Este recuento, que no tiene pretensiones

191 Johan Galtung, *Paz por medios pacíficos*, Centro de documentación de estudios para la paz, Bakeaz, 2003.

Johan Galtung, *Tras la violencia, 3R: Reconstrucción, Reconciliación, Resolución*, Centro de documentación de estudios para la paz, Bakeaz, 1999.

192 Vicenç Fisas *El sexo de la violencia: género y cultura de la violencia*, Icaria Editorial, Barcelona, 1998.

193 Francisco Muñoz (ed.), *La paz imperfecta*, U. de Granada, Granada, 2001.

194 Francisco Jiménez Bautista, *Saber pacífico: la paz neutra*, Instituto iberoamericano de educación para la paz y la noviolencia, Ecuador, 2009.

195 Javier Rodríguez (ed.), *Ciencia, tecnología y sociedad: contribuciones para una cultura de la paz*, Universidad de Granada, Granada, 1997.

196 Mario López Martínez, “Transiciones y reconciliaciones en la agenda global”, en Varios Autores, *Reconciliación y justicia en la construcción de la paz*, Universidad Central, Bogotá, 2003.

197 Arne Naess, *The selected works of Arne Naess*, Springer, The Netherlands, 2005. Lovelock, James, *Gaia, una nueva visión de la vida en la Tierra*, Orbis, Barcelona, 1982.

198 Juan Pablo Lederach y Marcos Chupp, *¿Conflictos y Violencia?* Semilla, Guatemala. Manual de Conciliación; y Ediciones Clara, Bogotá, Colombia, 1995. Fisas, Vicenç, *Cultura de Paz y Gestión de Conflictos*, Icaria Editorial, Barcelona, 1998.

199 Vicent Martínez Guzmán, “La Filosofía de la Paz y el Compromiso Público de la Filosofía” en Martínez Guzmán, Vicent (ed.): *Teoría de la Paz*, Nau Llibres, Valencia, 1995.

de ser exhaustivo, permite evidenciar que hay un intento global, cada vez más importante, por responder a la crisis de la violencia²⁰⁰.

La sensación de que las violencias han puesto a la humanidad en un punto de inflexión, empieza a cuestionarlas como método para conseguir objetivos legítimos. En palabras de Jonathan Schell:

"La disuasión nuclear y la guerra popular señalaron dos puntos extremos de violencia física, dos apogeos de la guerra total. La disuasión prometía la paz sólo al precio de amenazar al mundo entero con la aniquilación. La guerra popular buscaba defender los intereses del pueblo, pero sólo convirtiendo a todos sus componentes, incluidos mujeres y niños, en combatientes y víctimas... Por más que nos complazca la paz que la disuasión tiene como objetivo, nos repugna la masacre ilimitada con la que amenaza. Por más que nos admire la épica del valor humano que representa la guerra popular y la nobleza de servir a los intereses de los menos afortunados, nos asquean su frecuente uso del terror y los gobiernos totalitarios a los que a menudo ha dado lugar"²⁰¹

La repulsión y el asco a los que hace referencia Jonathan Schell, dan cuenta de cómo esta crisis no es un asunto exclusivamente racional, sino también afectivo y visceral. Y esto es importante porque no es suficiente con entender las dimensiones de la violencia: la razón no siempre lleva a la acción consecuente. El corazón es fundamental para establecer un vínculo entre las manos y el pensamiento.

Al tiempo con este rechazo a la barbarie, han surgido los movimientos de objeción de conciencia que recogen esta deslegitimación de la violencia y que han derrotado las leyes del servicio militar obligatorio en muchos países, manteniendo una lucha permanente allí donde todavía no lo han conseguido. Esto ya es una expresión del deterioro de la violencia legítima en la cultura. Hace cien años era cuestión de honor defender la patria, y los hombres se vinculaban masiva y voluntariamente a las guerras. La cobardía y el miedo tenían una sanción no sólo legal, sino también social.

La legitimidad de las guerras se alimentaba de los héroes y de los mártires, que eran la prueba de que existían causas por las cuales valía la pena morir y, por tanto, causas por las que se justificaba matar. En la actualidad, muchos países han recurrido a la profesionalización de sus ejércitos, convirtiéndolos en formas de empleo para poder mantenerlos. Los hombres y las mu-

200 La Enciclopedia de Paz y Conflictos, lo expresa así: "... Era necesario averiguar las causas por las cuales, a pesar de que la mayoría de la población era contraria a las guerras, éstas se producían. Esta preocupación, unida, probablemente, al progreso de las ciencias sociales en los siglos XIX y XX, favoreció la aparición de grupos de científicos e investigadores que creían necesario abordar tales problemáticas con el máximo rigor y con la mayor parte de recursos intelectuales disponibles. Es precisamente en esta fase cuando se comienza construir una teoría de la paz mucho más profunda, coherente y compleja: nace la Investigación para la Paz (Peace Research). (...) La ventaja de este campo de estudio, es que la paz puede ser sentido, percibida y pensada desde múltiples puntos, espacios y ámbitos. Efectivamente, desde las personas religiosas a los activistas de la política, pasando por todo tipo de altruistas y filántropos, voluntarios de las ONG, investigadores de la paz, gobernantes, grupos y personas, culturas, casi todos tienen una 'idea de paz' basada en diversas experiencias y adquirida por diferentes vías. Este puede ser un buen punto de partida para estudiar la Paz". López Martínez, Mario (dir.), *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2004.

201 Jonathan Schell, *op. cit.* p. 131.

jerés, que se manifiestan, por miles, contra las guerras, tienen visibilidad y reconocimiento social sin ser, por ello, tildados de cobardes o miedosos.

También existen caminos abiertos en la deslegitimación de las violencias de género y de las violencias contra las niñas, los niños y las personas adultas mayores. Hay leyes que velan por ello y, lo más importante, una sanción social cada vez más fuerte.

Sin embargo, es conveniente reconocer que la aprobación del uso de la violencia sigue siendo la columna vertebral de la cultura hegemónica. Los discursos y acciones emergentes no logran permear a los poderes de centro o, lo que es lo mismo, los centros del poder. Aún se piensa que lo realmente serio es lo que tiene que ver con la violencia y no con la paz, que se ve como el resultado de una competencia violenta por la hegemonía y el sometimiento por la fuerza de todo aquello que se considera inapropiado. Pensar en la paz como camino, se concibe como un asunto de mentes ingenuas a las que, como máximo, se las trata con condescendencia, cuando no con burla socarrona.

Schell se refiere el pensamiento que sobre ello tenían, en su momento, actores de la política y la sociología:

*"Las voces que discrepan de este amplio consenso –las de un puñado de anarquistas, unos pocos marxistas moderados y otros socialistas, así como algunos escritores entre los que se destaca el novelista y pacifista León Tolstói- raramente las tomaban en serio quienes ocupaban el poder ni quienes pensaban en ocuparlo. Lenin se burló del "sermoneo imbécil sobre no resistirse al mal con la fuerza" de Tolstói. Y Max Weber, que había afirmado que 'el medio decisivo para la política es la violencia', añadió que 'cualquiera que sea incapaz de verlo así es un párvulo político'... Y cuando la derecha, al hacerse revolucionaria, dio lugar al fascismo, no sólo justificó la violencia sino que se regocijó en ella"*²⁰².

Como se puede observar, la posición de Hitler acerca de este tema, al referirse a "la rama del olivo de llorosas mujeres pacifistas" no es de su exclusividad. Lo que realmente tiene importancia es la violencia, la demostración y comprobación de la fuerza; "cosa de machos" se diría en el lenguaje popular. De alguna manera, la paz es demasiado femenina para ser tenida en cuenta.

En consonancia con lo planteado en los aportes de las reflexiones de las mujeres en torno a la paz, la violencia se aprende cada día en los espacios cotidianos, ya que son los que definen los comportamientos sociales. Niños y niñas son educados más en la competencia que en la colaboración. Gran parte de los juegos necesitan un ganador para ser interesantes. Ello sigue siendo medida de la hombría y los perdedores son sinónimo de apocados. En muchas ocasiones, la equidad de géneros pasa por enseñarles a las niñas a ser competitivas, ya que se cree que su éxito depende de ello. No hemos logrado feminizar el ejercicio del poder; más bien hemos masculinizado el comportamiento femenino, y en consecuencia, una mujer accede a posiciones de poder si sabe manejarlo como lo hacen los hombres.

El uso de la violencia en el interior de los hogares responde más al concepto de bien, que a la intención de hacer un mal. *"Es por su bien"*, argumentan los padres para explicar el maltrato físico contra niñas y niños. Incluso hay algunos que autorizan a los profesores en el colegio a que

202 Jonathan Schell, *op. cit.*, p.137.

hagan uso de este método cuando lo consideren necesario. Está tan interiorizado, que eximirse del maltrato significaría renunciar a educar: dejarlos crecer salvajes, lo cual equivale a afirmar que la violencia es útil para domesticar.

Es muy común escuchar frases como “*gracias a que mi papá me pegó, yo salí derecho*”, que se complementa con otra que afirma que “árbol que crece torcido, nunca su rama enderezará”. Incluso la mayoría de la gente no identifica el maltrato con violencia; por ello puede rechazar contundentemente esta última, adoptando al tiempo este método. En consecuencia, los niños y las niñas crecen interiorizando la bondad de la violencia para conseguir hombres y mujeres de bien.

En el contexto de las relaciones entre géneros sucede algo similar. Es fácil escuchar que el ideal de esposa para los hijos es una mujer sumisa y hacendosa. Se ridiculiza públicamente al hombre que se deja manejar por su compañera. Esta situación se complementa con una educación sexual que habla del hombre como el que posee y de la mujer como la poseída. A ellos se les educa para que demuestren su hombría poseyendo la mayor cantidad de mujeres, y a ellas con el objetivo de encontrar ese único hombre ideal que las posea. Es fácil entonces que las mujeres se conviertan en el trofeo que se muestra para evidenciar en público la hombría. De estos estereotipos están plagados las canciones, los cuentos infantiles, los programas televisivos, la publicidad, y los refranes, que supuestamente expresan la sabiduría de los pueblos.

Estamos dando pasos importantes en la construcción de leyes que protejan a las mujeres, a los niños y a las niñas de la violencia al interior del hogar, pero esto no es suficiente si los patrones de socialización siguen repitiéndose. La violencia continúa siendo el método favorito para castigar a los desobedientes, para someter a los frágiles, para integrar a los diferentes, es decir, para inhibir lo que la sociedad considera malo, en todas sus expresiones.

A modo de ejemplo: hace unos años apareció en la prensa de Colombia la imagen de una mujer joven casi desfigurada por la violencia de su esposo. Todos los medios de comunicación hicieron eco del rechazo social a este hecho. En los primeros días se percibía una gran indignación entre la gente, que lo comentaba y condenaba en las conversaciones cotidianas, pidiendo una sanción ejemplar para el maltratador. No había pasado mucho tiempo cuando empezó a hablarse de las circunstancias en las que se habían dado los hechos. Se comentó que el hombre estaba borracho y que ella bailaba muy coqueta con sus amigos, intentando decir que todo había sido el resultado de una provocación de la esposa a un hombre que no estaba en sus cabales porque había bebido demasiado. Al cabo de un tiempo, la mujer maltratada retiró la demanda porque “*lo amaba mucho*”²⁰³.

Esta historia permite comprobar que si bien como sociedad estamos caminando hacia la deslegitimación de la violencia, todavía lo hacemos demasiado desde el deber ser. Sin duda es importante, porque no hace mucho tiempo estas situaciones no recibían ningún tipo de condena, pero también significa que no es suficiente, mientras los imaginarios que definen el cuenco cultural sigan siendo los mismos; mediante ellos, la violencia, como método bueno y útil, ocupa un lugar que vertebraliza las relaciones sociales. Por ello, es necesario cuestionar sus simbolismos

²⁰³ www.caracol.com.co/noticias/judicial/a-indagatoria-el-hombre-que-golpeo-brutalmente-a-suesposa-en-barranquilla/20060805/nota/316659.aspx
www.caracol.com.co/noticias/actualidad/la-mujer-golpeada-en-barranquilla-desistio-de-la-demanda-civil-contra-su-esposo/20061130/nota/363021.aspx

y sus significaciones en todos los espacios que componen la realidad social. No hay mucha distancia entre una vara de castigo que se pone en un lugar visible del hogar, y una base militar cercana a un país cuyo comportamiento no corresponde con lo esperado desde la cultura hegemónica. Las capacidades simbólicas de cada una de ellas se retroalimentan mutuamente.

Otro ejemplo. Un reconocido Alcalde de Bogotá, Antanas Mockus, se distinguió por sus campañas en contra del maltrato infantil. En su gobierno se hicieron jornadas de vacunación contra la violencia como una forma creativa de incidir en su simbología. En el mismo periodo, y con ocasión de las marchas que se realizaron en muchas ciudades del mundo contra la guerra en Irak, en 2003, los estudiantes universitarios decidieron hacer una manifestación con sus cuerpos desnudos, como una forma de evidenciar cómo nos encontramos los ciudadanos y las ciudadanas ante la violencia de las armas. La alcaldía les concedió el permiso y les fijó el recorrido. Al llegar a los límites permitidos, los estudiantes decidieron franquearlo y continuar con su marcha hasta la plaza central de la ciudad, por lo cual fueron reprimidos, golpeados y apresados por la policía. El mismo alcalde que pregonaba la necesidad de otros métodos distintos a la violencia para corregir los comportamientos socialmente inadecuados, dio el mensaje opuesto al utilizarla para castigar a quienes se habían atrevido a desobedecer sus directrices²⁰⁴.

Lo peor es que creemos que son cosas distintas. En el fondo, lo que hay es el mensaje de que existen dimensiones de la autoridad que deben ser obedecidas por principio, porque son las llamadas a fijar los límites, y que la violencia es el método *legítimo* para castigar a quienes se atreven a cuestionar o desconocer la autoridad. Seguimos reproduciendo la idea de que el *padre-Estado*, y quienes ocupen su lugar en la organización social, tienen incorporado como uno de sus derechos, el uso de la mal llamada *violencia legítima*. Y si lo hace el Estado, ¿por qué yo no? se preguntarán quienes se creen con este mismo derecho en el espacio del hogar o de la institución educativa. El mundo de lo privado y el de lo público no son cosas distintas; no existen fronteras entre el uno y el otro, lo que hay es un continuo de mutua afectación: las transformaciones en lo privado inciden en los comportamientos públicos, y los esfuerzos que se hacen en lo público terminan incidiendo en el espacio de lo privado.

La legitimación de la violencia tiene su expresión política en la máxima de Marx “*La violencia es la partera de toda vieja sociedad preñada con una nueva*”²⁰⁵. Esta percepción nos ha llevado a construir una historia basada en el recuento de las guerras. Nos acercamos a la historia como el camino recorrido por la humanidad de guerra en guerra y de batalla en batalla, y hemos olvidado dar cuenta de las experiencias pacíficas y colaborativas, fundamentales para salir adelante como especie.

Sin desconocer que la violencia ha sido una variable importante en el transcurrir de la humanidad, “es necesario desvelar con igual o mayor intensidad aquellos comportamientos y actitudes que favorecen la colaboración, la solidaridad, el diálogo, la negociación, la convivencia, en definiti-

204 www.news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_2897000/2897693.stm

205 Karl Marx, *El Capital*, Nueva York, Modern Library, 1959, p.824.

va todas aquellas virtudes que podríamos enmarcar en el campo de la paz y que hacen posible la continuidad de la especie humana”²⁰⁶.

Esta búsqueda hace parte integral de la crisis de la violencia: es un intento por descentralizarla como única mirada de la realidad, como única fuerza centrípeta que regula todos los comportamientos humanos. Su deslegitimación también depende de ser capaces de darles espacios y visibilidad social a los puntos de fuga que ocurren en las historias periféricas de la cotidianidad, en el universo de las relaciones sociales que no se agotan en el pequeño mundo de las relaciones del poder centralizado, cuya influencia cultural está determinada por una excesiva y casi exclusiva visualización de la violencia. Abrir cauces sociales a las experiencias de la paz, es potenciar su profunda capacidad de pedagogía social.

Algunas consideraciones finales

A pesar del esfuerzo que supone realizar una división de la realidad para entender las dimensiones de la crisis de civilización en que nos encontramos, es evidente que todas se entrecruzan y se retroalimentan, por ende son interdependientes. La realidad no es sólo la sumatoria de sus partes sino fundamentalmente sus relaciones.

No es posible entender la crisis de la obediencia sin comprender las lógicas jerarquizadas del poder y los cuestionamientos que las mismas provocan. El deterioro de la obediencia responde a la relativización de las verdades únicas sobre las que se asientan y legitiman los poderes, destruyendo de paso las fronteras establecidas entre el bien y el mal.

Las intervenciones militares internacionales de las últimas décadas permiten traer a colación un cuestionamiento que se encuentra en el fondo de esta reflexión y que reclama con urgencia la búsqueda de alternativas: la profunda capacidad de hacer el mal que tienen los que se creen buenos; construyen un discurso legitimador de sus actos y, entonces, el dolor y la destrucción que provocan parecen sólo efectos colaterales del bien. Y de nuevo aparece la legitimación de la violencia de la guerra santa, protagonizada por quienes se llaman a sí mismos defensores de la paz y los Derechos Humanos, acudiendo, de forma explícita o no, a esa lucha mítica entre el bien y el mal.

Esta lucha, legitimada desde la seguridad de poseer la verdad, con su consecuente nivel de bondad, sigue siendo la motivación profunda de las guerras, de la dominación, del desconocimiento del otro, de la “inconveniencia” de la diversidad, de las religiones excluyentes, de todos los totalitarismos y de los fascismos en sus diferentes versiones.

Lo cierto es que los poderes centrales están deslegitimados por sus propias acciones. Cada día son más evidentes los intereses que defienden, a pesar de su intento por construir unas argumentaciones engañosas. La ciudadanía del mundo o, sería mejor decir parte de ella, ha dejado de repetir el dicho de que “el que manda, manda, aunque mande mal”, o “la ley es dura, pero es la

206 Francisco A. Muñoz, Mario López Martínez (eds.), *Historia de la Paz: tiempos, espacios y actores*, Eirene, Instituto de la Paz y los Conflictos, Granada, 2000, p. 10.

ley". Las palabras de Tolstói, con ocasión de la guerra entre Rusia y Japón, vuelven a tener fuerza presente:

*"Si yo fuera emperador, ministro, periodista, soldado, yo me diría: ¿tienes tú el derecho de ordenar la guerra, o de seguirla, o de aconsejarla, o de impulsarla, o de aceptarla y servirla?... No; ocurra lo que ocurra, bajo ningún pretexto y por la causa que sea, tú no tienes ese derecho, pues no existe una guerra, una tan sola, que valga el sacrificio de una sola vida humana ni el gasto de un solo kopék... Y cuando yo digo esto, aunque fuese emperador, ministro, periodista o soldado; antes que aceptar la más pequeña parte de responsabilidad, por ínfima que fuese, en el hecho de la guerra, yo me rebelaría, guardando con la conciencia de mi deber, la voluntad para cumplirlo"*²⁰⁷.

El problema de los límites plantea muchas preguntas. ¿Quién, cómo y con qué criterios puede definir el lugar de los límites? ¿Será posible imaginarnos una cultura sin límites definidos? ¿Tendrá que ser responsabilidad colectiva y en lógica de construcción permanente? Los planteamientos alrededor de los límites porosos, líquidos, móviles, pretenden, de alguna manera, deconstruir los dualismos y abrir la posibilidad de relaciones de complemento entre los opuestos.

También crece la conciencia de que las circunstancias que vivimos no son una construcción de unos pocos, como lo plantea la teoría de la conspiración²⁰⁸, sino que hay un sustrato cultural legitimador del mundo que habitamos. La primera interpretación sigue otorgándole todo el poder al centro; la segunda, le da juego a los poderes de periferia, ya que los cambios culturales responden más a nuevas y distintas formas de hacer en los espacios de puntos de fuga, que a disposiciones normativas construidas desde el centro.

La cumbre de Copenhague²⁰⁹, que dejó una sensación de frustración y fracaso, hace pensar que la solución no va a ser posible desde los poderes de centro, que están abocados al inmediatismo; sus decisiones deben mostrar resultados en el corto tiempo, ya que sus períodos de gobierno no les permiten asumir salidas de mediano y largo plazo, y esa es la temporalidad de los cambios requeridos. La solución va a ser más el producto de la presión que la ciudadanía logre hacer sobre aquellas empresas no dispuestas a asumir las consecuencias económicas de un cambio, como se vio en la campaña que invitaba a no comprar productos de Nike, mientras usaran mano de obra infantil en el sudeste asiático. Trabajar en la conciencia del poder de los consumidores²¹⁰, de cara a los intereses económicos, es una alternativa que ya muestra resultados interesantes.

207 León Tolstoi, *Objeciones contra la guerra y el militarismo*, Lípari Ediciones, Murcia, 1998, p. 26.

208 "La teoría conspirativa de la sociedad, es la creencia ampliamente compartida pero, sin lugar a dudas, mítica, de que si algo malo ocurre en nuestra sociedad tiene que deberse a las malas intenciones de poderes malignos, de genios malignos o de hombres malvados. (...) Una variante de la teoría de la conspiración consiste en culpar a la vileza moral de la sociedad, de aquello que denominan 'sistema social'. (...) Ahora me parece claro que, a menos que la institución social haya sido establecida con intenciones moralmente malas, no se puede hablar de mal moral, o de vileza moral de la sociedad, aunque sí se pueda hablar de consecuencias morales involuntarias y desafortunadas de condiciones o instituciones sociales." Karl. S. Popper, *Después de la sociedad abierta: escritos sociales y políticos escogidos*, Editorial Paidós, Barcelona, 2010, p.363.

209 Cumbre sobre el clima, realizada en Copenhague, en diciembre de 2009.

210 Naomí Klein, *No logos: el poder de las marcas*. Paidós, Buenos Aires, 2001.

Intuimos también que la solución no pasa, como pensábamos hace poco tiempo, por la toma del poder para promover más rápido los cambios necesarios. El objeto del poder de centro es la conservación, no el cambio; por ello, cuando las fuerzas revolucionarias se han tomado el poder, se han vuelto fuerzas conservadoras. La dinámica del cambio se encuentra en la periferia y tendremos que aprender cómo ejercer el poder desde allí, comprender mejor sus lógicas, sus motivaciones, lo que la potencia.

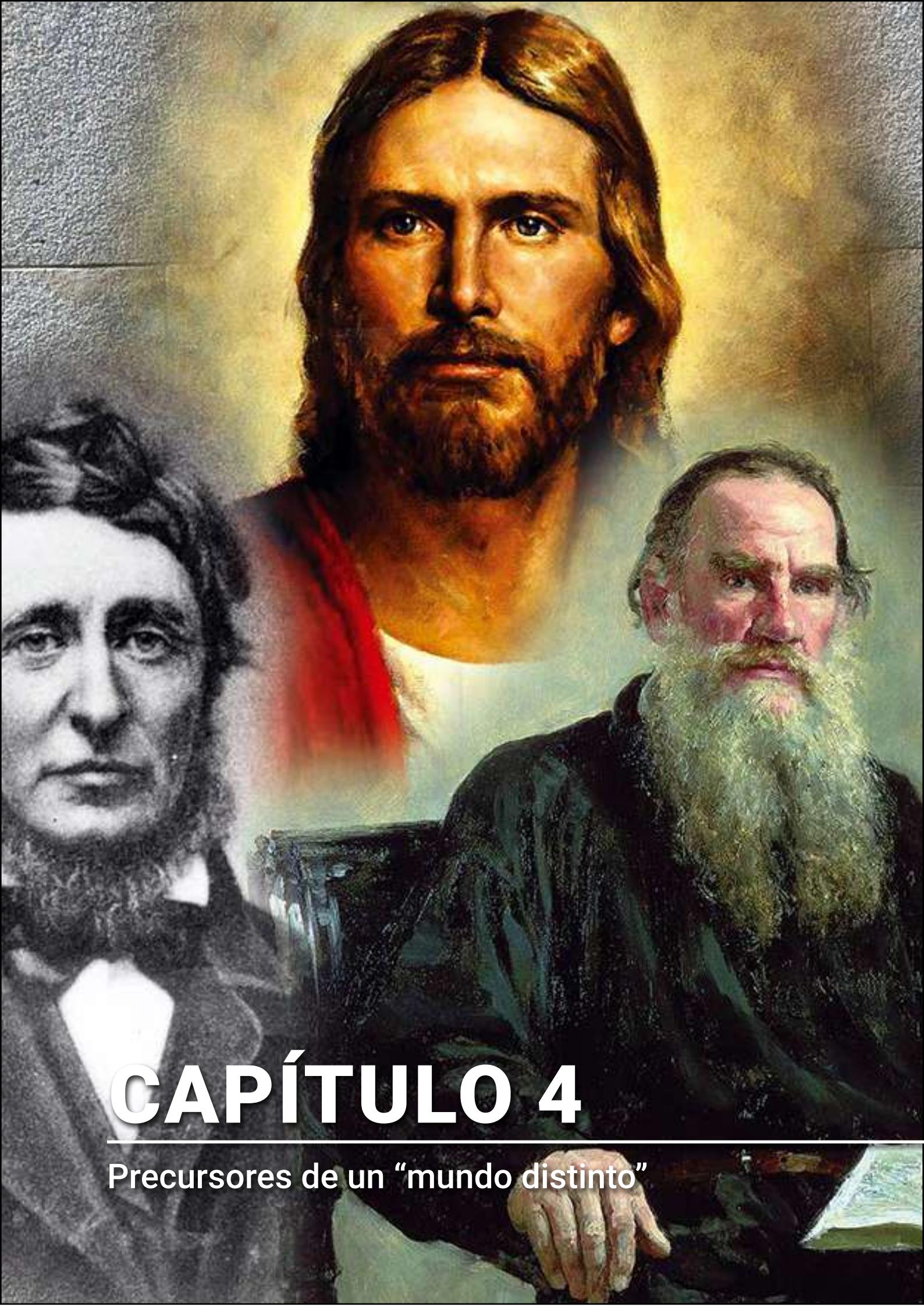
Se puede observar entonces que el problema no es sólo de crisis de los imaginarios, sino también el resultado de haberlos desconectado de su significación fundamental: la permanencia de la vida. Al separar el ahorro de su relación con la vida, se empezó a percibir la acumulación como algo socialmente importante, como una manera de demostrar fuerza y capacidad de dominación, tornándose en la fuente de toda codicia. La dominación de la naturaleza terminó por romper los propios límites de la vida, fortaleciendo la idea de superioridad de los seres humanos y aumentando, de paso, nuestra soberbia como especie.

El debate está abierto en un mundo en plena crisis de sus imaginarios atávicos. Transcurre en medio de posiciones a favor de una continuidad, que se esconde detrás de nuevos eufemismos, y de rupturas culturales definitivas. En los momentos de cambio se exacerbaban las paradojas, que se tornan en confusiones por la incapacidad cultural que tenemos para observar los opuestos en una lógica distinta de la dualista. La coexistencia del cambio y la conservación, necesita ser comprendida desde la perspectiva de la preservación de la vida: cambiar para conservarnos, con la urgencia que nos plantea la situación límite que está viviendo la humanidad, como dice Boff:

"Se trata de un desafío incommensurable, de proporciones nunca vistas en la historia de la humanidad. Las urgencias no permiten tergiversaciones o mecanismos de demora y de disculpa.

El tiempo urge. Sabemos hasta qué punto nuestro modo de hablar, nuestras instituciones, nuestro sistema jurídico, nuestros sueños espirituales, nuestras religiones e iglesias, nuestros métodos de socialización y la alimentación de nuestro imaginario están infiltrados por elementos de poder, de autoritarismo, de machismo y de antropocentrismo. (...) Desafío para el que la educación sea una práctica creadora de libertad participativa y la convivencia un ejercicio permanente de solidaridad, sinergia y amorización universales"²¹¹.

²¹¹ Leonardo Boff, *op. cit.*, p. 99.



CAPÍTULO 4

Precursores de un “mundo distinto”

En todas las épocas podemos evidenciar preguntas profundas acerca de la conveniencia de la continuidad de algunos de los imaginarios atávicos que han precedido la historia sedentaria de la humanidad. Muchos de estos cuestionamientos han estado jalonados por la fuerza de cambio que surge ante las evidencias de su inconveniencia, en especial cuando la vida se ha visto amenazada. Han sido voces que se han decantado en historias particulares, en muchos casos, sin el reconocimiento de la historia oficial; pero si aceptamos que la identidad es una construcción social, si admitimos que toda expresión individual es un espejo de lo que se vive, se presiente y se sueña colectivamente, tenemos también que concluir que cualquier expresión individual es el reflejo de un sentir común y un signo de sus tiempos.

Para una realidad construida y socializada desde la preponderancia de la lógica de la conservación, estas propuestas de cambio han sido leídas como el resultado de esfuerzos de personas incapaces de adaptarse socialmente, iluminados que han rozado la locura, profetas en desuso, mesías ingenuos, o casos tan individuales que, por principio, no pueden ser imitados, porque su genialidad es fruto de condiciones excepcionales que no comparte el resto de la humanidad.

Una propuesta que rompe los parámetros de interpretación, que trasciende los niveles de flexibilidad del cuenco cultural, que va más allá de los imaginarios culturales predominantes tiene tres posibilidades: la primera es ser satanizada y perseguida; la segunda, ser ignorada por su incapacidad de resonancia social; y la tercera, ser tolerada por considerarse un exotismo histórico, ya que sus condiciones son tan particulares que no tienen ninguna posibilidad de ser replicada.

En el primer caso, las sociedades han realizado procedimientos quirúrgicos, extirpando el organismo extraño que rompe el equilibrio social, el orden establecido, el *statu quo*; es una manzana podrida que debe ser retirada del resto para evitar el contagio social y se le persigue, se le anatematiza, se le condena, comúnmente argumentando el bien de todos.

La segunda alternativa ha consistido en ignorar los planteamientos novedosos, tratándolos como voces que claman en el desierto. León Tolstói se preguntaba en su momento por qué las reflexiones y actitudes importantes de pacifistas del siglo XIX, inspiradas desde una opción religiosa, no merecían ninguna reacción²¹².

En el tercer caso, el tratamiento ha consistido en aislar el cuerpo extraño, particularizarlo y, de paso, cercnar cualquier posibilidad de contacto con el resto de la sociedad²¹³.

Sin detenernos en el tratamiento utilizado, lo importante a resaltar es que las sociedades siempre han tenido puntos de fuga, expresados en personas y experiencias sociales que han asumido formas distintas y posibles de vivir y relacionarse con el entorno; reflexiones que han partido de cuestionar nuestra manera de acercarnos y ver la realidad; pequeñas manifestaciones que han sido capaces de resistir el paso del tiempo por su alto contenido profético. Y cuando

²¹² “Parecería que trabajos... que afirman y demuestran mediante el Evangelio que nuestro mundo interpreta de forma errónea la doctrina de Cristo, tendrían que suscitar interés, generar revuelo, polémica y discusión... Obras como estas tendrían que ser estudiadas y reconocidas como justas, o bien ser repudiadas y rebatidas. Pero nada de esto ha ocurrido, y con todas ellas se repite lo mismo: todo el mundo... guarda absoluto silencio acerca del tema”. León Tolstói *El Reino de Dios está en vosotros*, Editorial Kairós, Barcelona, 2010, p.39.

²¹³ A Francisco de Asís le sucedió algo similar. Aún en vida, algunos de sus seguidores empezaron a hablar de su propuesta como algo imposible de seguir. Esta percepción ayudó a que la institución eclesial lo “tolerara” en vez de perseguirlo, como solía suceder con casos parecidos.

digo pequeñas, estoy hablando de acciones emergentes que no han podido construir un consenso histórico para transformarse en alternativas hegemónicas, pero sin las cuales no hubiera sido posible, como se evidencia históricamente, una revisión y un reacomodo permanente de la cultura que rige las relaciones entre los seres humanos.

Manfred Max Neef, en su conferencia llamada "Del saber al comprender: navegaciones y regresos" plantea que la sociedad ha estado muchas veces ante la posibilidad de la bifurcación, y que la decisión tomada ha sido determinante para el mundo que hoy tenemos²¹⁴:

*"La vida es una interminable secuencia de bifurcaciones. La decisión que yo tomo, implica todas las decisiones que no he tomado. La ruta que escojo es parte de todas las rutas que no escogí. Nuestra vida es inevitablemente una permanente opción entre una infinidad de posibilidades ontológicas"*²¹⁵

Max Neef plantea que en el medioevo avanzado la humanidad se debatió entre Francisco de Asís, con su propuesta de amor universal, y Maquiavelo, que manifestó que era mejor ser temido que ser amado, escogiendo la propuesta del segundo. A finales del siglo XV, Giovanni Francesco Pico della Mirandola propuso la concordia entre diferentes religiones y filosofías que fueran capaces de reconciliar a la humanidad, pero ésta prefirió a Francis Bacon, con su defensa de la verdad única y absoluta y su invitación a torturar la naturaleza para extraerle la verdad. A comienzos del siglo XVII, Giordano Bruno ardió en la hoguera por atreverse a decir que la tierra es vida y tiene alma, pero nos quedamos con la propuesta de Descartes, de develar las máquinas que hay detrás de todo organismo, con su consecuente mecanicismo y reduccionismo. Para Newton y Galileo sólo era ciencia lo que pudiese ser medido, y Goethe sugirió incluir también el sentimiento, la imaginación y la intuición para sintonizarnos con la dimensión espiritual de todas las cosas, incentivando así la capacidad de asombro. De nuevo, dice Max Neef, escogimos a los primeros, desdénando cualquier posibilidad de darle una dimensión espiritual a la ciencia, como planteaba Goethe.

Y esta situación no ha sido exclusiva de Occidente. En la China del primer emperador *QinShi-Huang*, en el siglo III a. de C., escogimos la unificación del territorio y las culturas por encima de la profunda riqueza que planteaba la diversidad; preferimos el dualismo de la lucha de contrarios a la relación de complemento entre los opuestos, el Yin y el Yang²¹⁶ de la filosofía taoísta. La Gran

214 Ray Bradbury en su cuento "El ruido de un trueno" plantea este tema de las bifurcaciones, permitiendo que su cuento encuentre eco en "El efecto mariposa" de la teoría del caos. Ray Bradbury, "El ruido de un trueno", en *Las doradas manzanas del sol*, Ediciones Minotauro, Barcelona, 1982.

215 Manfred Max Neef, "Del saber al comprender, navegaciones y regresos", Revista Palimpsesto, No.5, Facultad de Ciencias humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2005, p.93.

216 *"El Yi Jing o Libro de las Mutaciones es donde por vez primera se mencionan el Yin y el Yang. Yin y Yang se representan en el Tai Ji Tu (vocablos que pudieran traducirse como 'el esquema de lo manifestado', que en su conjunto simboliza, en un nivel elevado de generalización, el modo en que discurren y se suceden los acontecimientos en el universo. (...) No son una fuerza ni una energía ni una manifestación, en fin, no son particularidades, sino cualidades comunes a todos los fenómenos del universo. Por consiguiente, no es posible identificarlas con nada concreto y específico, sin hacerlas perder su condición fundamental: su carácter universal. A pesar de no coincidir con algo concreto, están presentes y se manifiestan en todos los fenómenos. Yin y Yang son dos principios tan diferentes que casi son opuestos, pero que no son antagónicos, ya que son capaces de intertransformarse, de generarse mutuamente. Por esta razón, quizá la expresión más apropiada sea decir que son inversos. Lo inverso se parece a lo opuesto y, a la vez, no lo es".*

<http://www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/mednat/yinyang1.pdf> 20/03/2011

Muralla China se convirtió en el símbolo de las fronteras del nuevo territorio y aún hoy este emperador es recordado más por su gesta unificadora que por los desmanes de su poder autocrático.

La pregunta interesante no está en la búsqueda de entender por qué se impuso Maquiavelo y no Francisco de Asís; el primero planteaba el miedo como regulador social, en perfecta concordancia con una cultura aferrada a los imaginarios colectivos referidos al manejo del poder; mientras Francisco proponía el amor. La propuesta de Francis Bacon era la continuidad de la necesidad socialmente sentida de poseer una verdad única, que diese la sensación de seguridad y determinase los límites del bien y del mal, entre tanto, Giovanni della Mirandola hablaba de verdades, en plural, que se complementasen y enriqueciesen.

Descartes, por su lado, estaba en sintonía con una realidad objetivada, susceptible de ser dominada y al servicio de los seres humanos, mientras que Giordano Bruno abría las puertas de las relaciones de mutua dependencia entre las diferentes formas de vida. Newton y Galileo hablaron de reforzar las certezas mediante una ciencia basada en la medición de todos los fenómenos; en cambio Goethe sugería un método que posibilitase una mirada comprensiva, inacabada y holística de una realidad compleja. El emperador QinShiHuang respondió a la necesidad de ampliar el territorio que definiese la identidad desde el unanimismo, mientras el taoísmo le seguía apostando a la lógica de complementos entre los diversos. Los primeros propusieron continuidad; los segundos sugirieron rupturas. Los primeros se ajustaron a los imaginarios atávicos de la cultura, interpretaciones en el universo del cuenco; los segundos le apostaron a la transformación.

La pregunta no es entonces por qué respondemos dentro de los límites culturales establecidos, que se compadecen de las lógicas predominantes, sino por qué se dan expresiones que rompen los moldes predeterminados, puntos de quiebre y natalidades que nos sugieren nuevas formas de relación. Max Neef concluye que esta vitalidad permanente y alternativa surge de nuestra sensación de intuirnos incompletos, que no hace otra cosa que evidenciar la incapacidad de los rumbos escogidos para dar respuestas satisfactorias a una supervivencia plena. Y esa profunda insatisfacción, que propone puntos de fuga, también es una expresión de un sentimiento colectivo que hoy se expresa en una polifonía de voces.

Se trata, entonces, de intentar escuchar, afinar el oído, sensibilizar el olfato, la vista y los sentires para identificar lo que ya ha nacido, lo que da nuevos sentidos, pese a la dificultad que supone ver los pequeños retoños en medio de las zarzas evidentes.

"Quizás tendría sentido que comenzáramos a ver hermanos y hermanas a nuestro rededor. Quizás sería positivo intentar creer en las posibilidades de armonía entre distintas verdades. Quizás nos beneficiaría atrevernos a creer que la tierra sí tiene alma y que todo es vida. Quizás sería bueno aceptar que no hay razón alguna para desterrar la intuición, la espiritualidad y la conciencia del reino de la ciencia. O, para decirlo con las palabras de Goethe: 'Si buscamos solaz en el todo, debemos aprender a descubrir el todo en la parte más pequeña, porque nada es más consonante con la Naturaleza que el hecho de que pone en operación en el detalle más pequeño aquello que pretende como un todo': comprender..."

"Ninguna sustentabilidad (que por cierto requiere del comprender) acabará por lograrse sin un profundo cambio de lenguaje. Un nuevo lenguaje que abra las puertas del comprender; ello es, no un lenguaje de poder y de dominación, sino un lenguaje que emerja desde lo más profundo de nuestro auto-descubrimiento como partes inseparables de un todo que es la

cuna del milagro de la vida. De lograr provocar dicho cambio, quizás alcancemos a experimentar la satisfacción de haber generado un siglo en el que valga la pena vivir”²¹⁷.

Esta posibilidad de nuevos rumbos ha estado siempre presente en nuestra historia como humanidad. Ya Platón(427-347 a. de C.) en su obra “Diálogos”, recrea una discusión alrededor de si es justo devolver el mal por el mal, que muchos siglos después se habría de convertir en el centro del pensamiento pacifista de León Tolstói, de los cuáqueros y los menonitas, entre muchos otros que, inspirados en el mandamiento de Jesús de Nazareth de la no resistencia al mal con violencia, plantearon la necesidad de desobedecer a las leyes que obligaban al servicio militar y el derecho a la objeción de conciencia.

“Es preciso, por consiguiente, no hacer jamás injusticia ni volver el mal por el mal, cualquiera que haya sido el que hayamos recibido. Pero ten presente, Critón, que confesando esto, acaso hables contra tu propio juicio, porque sé muy bien que hay pocas personas que lo admitan y siempre sucederá lo mismo. Desde el momento en que están discordes sobre este punto, es imposible entenderse sobre los demás y la diferencia de opiniones conduce necesariamente a un desprecio recíproco. Reflexiona bien y mira si realmente estás de acuerdo conmigo y si podemos discutir partiendo de este principio: que en ninguna circunstancia es permitido ser injusto ni volver injusticia por injusticia, mal por mal”²¹⁸.

Es importante resaltar el esfuerzo de Francisco de Asís por deconstruir la idea del enemigo y acabar con las guerras de las llamadas cruzadas. Eloi Leclerc, en su libro “Exilio y Ternura”, narra cómo Francisco se fue hasta el frente de guerra a solicitar que le dejaran hablar directamente con el sultán Melik el-Kamil. Los cruzados, después de considerar la propuesta una locura, decidieron permitírselo, eximiéndose de cualquier responsabilidad sobre lo que le pudiese suceder. Francisco consiguió entrevistarse con el sultán y regresó al campamento de los cruzados a comunicarles que había alternativas a la guerra; estos no lograron entender el gesto y decidieron aprovechar que Francisco le había bajado la guardia al sultán, para atacarlo y vencerlo. De nuevo, un camino alternativo que no logró ser transitado por quienes no llegaron a cuestionar la motivación cultural de sus actuaciones.

No sobra hacer énfasis, nuevamente, en las reflexiones de Max Neef, en cuanto a que los puntos de fuga creativos han estado tan presentes y actuantes como aquellos que han determinado la hegemonía de unas formas de hacer y pensar las relaciones humanas. Las investigaciones para la paz han avanzado de manera significativa en el esfuerzo de contar la historia desde aquellos puntos de fuga.

Este capítulo de precursores, se va a concentrar en el pensamiento de Jesús de Nazareth, de Henry David Thoreau y de León Tolstói, relacionados en orden cronológico, no por ser los únicos que han planteado alternativas al modelo cultural hegemónico, sino por su importancia de cara a la propuesta de la noviolencia en el siglo XX y lo que ha transcurrido del XXI, y de forma particular, en Mohandas Gandhi y su experiencia social y política en Sudáfrica y la India, que logra convertirse en un ejemplo paradigmático de nuevas relaciones culturales.

217 Manfred Max Neef, *op. cit.*, pp.97-98.263

218 Platón, *Diálogos*, Tomo II, Ediciones Universales, Bogotá, 2005, pp.33, 34.

Tampoco sobra recalcar que las personas que aquí se nombran no responden a un esfuerzo exhaustivo de destacar las manifestaciones humanas en lógica creativa, pues pretenden ser sólo ejemplos de dichas manifestaciones. Y éstas también son hijas de su tiempo. Dicho de otro modo, no son expresiones aisladas de la cultura, como excepciones que se escapan a la misma por una capacidad especial que no puede ser, por definición, compartida por el resto de la humanidad. Aprendieron de su tiempo esa capacidad para descubrir nuevas bifurcaciones. Estamos, en ocasiones, condicionados a creer que fueron espíritus privilegiados, inspirados por una fuerza no humana, y lo que hacemos con eso es seguirle el juego a una cultura que pretende individualizar su propuesta hasta el punto de convertirlas en utopías, en el peor sentido de la palabra. Son hijos de la paradoja de la vida, que se manifiesta permanentemente. La vida siempre está suscitando capacidad de adaptación en las dos lógicas que la componen: conservación y cambio, al margen de que una determinada hegemonía cultural esté facilitando o entorpeciendo el desarrollo de una de las dos fuerzas. La visibilidad social de una u otra dependerá de su funcionalidad con la supervivencia.

Jesús de Nazareth—al margen de su condición divina, lo que es una creencia que no me corresponde discutir—, también fue una persona que aprendió a leer su propuesta desde la vida. Y el análisis de su mensaje es pertinente en la medida en que tenga algo que decir al mundo de hoy, en la medida en que aporta a la deconstrucción de algunos de los imaginarios atávicos que amenazan la vida actualmente. En la misma lógica pretendo mirar las propuestas de Tolstoi y Thoreau.

Jesús de Nazareth

También conocido como Cristo o Jesucristo, es una de las figuras más influyentes de la cultura occidental y es el referente fundante de las diferentes nominaciones cristianas. También se le reconoce como profeta importante en el Islam. Jesús, hijo de una familia pobre, campesina y artesana, fue un predicador judío que vivió en el siglo I en las regiones de Galilea y Judea, y que murió crucificado alrededor del año 30, bajo el gobierno del romano Poncio Pilato.

Con base en lo planteado en la introducción de este capítulo, pretendo mirar de una manera más comprensiva cómo el Jesús histórico, haciendo con ello referencia a lo que ha llegado hasta nosotros de lo que hizo y dijo, es expresión de una forma de pensar alternativa a la cultura hegemónica, por tanto, expresión también de una sociedad que buscó y busca cuestionar y trascender los imaginarios atávicos sedentarios. En concordancia con esto, me interesa analizar los elementos contraculturales de su propuesta, como un ejemplo más de la búsqueda de puntos de fuga, de nuevas bifurcaciones que le den también nuevas oportunidades a la vida²¹⁹.

219 Voy a apoyar mis afirmaciones especialmente en el libro de José Antonio Pagola, *Jesús, aproximación histórica*, por su gran esfuerzo al hacer énfasis en el mensaje que nos llegó de Jesús, como persona que vivió en unas condiciones históricas concretas, que aprendió y se interrelacionó con ellas, por encima de las dimensiones de fe que hablan de su filiación divina —que las trata, porque es un teólogo creyente—, pero que no son la esencia de su análisis.

Hago énfasis en que me interesa revisar aquellos elementos que considero contraculturales para resaltar cómo Jesús fue un hombre que, desde su sencillez profunda y su contacto con el dolor humano, supo plantear salidas alternativas que aún hoy, en medio de una sensación de crisis cada vez más generalizada, seguimos buscando casi intuitivamente; esta crisis nos lleva a releer su historia, así como la de muchas otras personas, con otros ojos, con los ojos de quienes buscan, con ansiedad y premura, claves que permitan rencontrarnos con la vida.

Es de resaltar la influencia importante del Sermón de la Montaña para varias de las personas que por sus acciones, sus escritos y sus reflexiones, mantienen un protagonismo importante en esta búsqueda de nuevos referentes, simbolismos y significantes culturales. Para muchas de ellas aquí está la esencia del mensaje de Jesús, y apoyan en dicho mensaje sus posiciones, convicciones y propuestas. Tolstói y Gandhi son un ejemplo de ello. Para Martin Luther King, hijo del sincretismo religioso afro en América del Norte, el mensaje de Jesús, en su conjunto, tiene un peso mayor que incluye las dimensiones de la fe.

Gandhi se vio seducido por las propuestas de Jesús contenidas en este relato. Lo dijo así:

“Conocí la Biblia hace alrededor de 45 años. No podía encontrar un gran interés en el Antiguo Testamento, pero cuando llegué al Nuevo Testamento y al Sermón de la Montaña, empecé a comprender la enseñanza de Cristo, y el mensaje de este sermón hizo eco con algo aprendiendo en mi infancia. Esta enseñanza era no vengarse y no devolver mal por mal”²²⁰.

El Sermón de la Montaña plantea tres situaciones que han sido muy debatidas y que provocan toda clase de reacciones: “si te dan en una mejilla, presenta también la otra”, “si te quieren quitar la túnica, regala también el manto”, “si te obligan a acompañar un kilómetro, acompañalos dos”, como ejemplos de no devolver al mal con mal²²¹.

Las lecturas e interpretaciones más comunes de estas propuestas, giran en torno a la pretensión de ir más allá de lo humano, llegando a requerir un autocontrol y una bondad que se sale de los parámetros de la mayoría de las personas, casi como la consecuencia de un máximo nivel de perfección. Por el contrario, estas palabras proponen, a mi juicio, un método distinto para confrontar la violencia. Es algo así como: si te atacan con violencia, reacciona de una manera que tu agresor no espera, produciendo en él una sensación de desconcierto tal que el efecto de dicho desconcierto te proteja de su agresión y, de paso, transforme y reduzca su violencia, sintiendo así profunda vergüenza de la misma. Esta estrategia del desconcierto no es otra cosa que reaccionar de forma no esperada frente a quien pretende imponerse con el uso de la violencia, y ha sido la fuente de muchas acciones políticas transformadoras.

Algunos ejemplos: Nelson Mandela desconcertó a los representantes del gobierno racista del apartheid cuando, al salir de la cárcel, los convidó a construir una nueva Nación, el país del arco iris; el temor de dichos gobernantes era que Mandela invitase a la violencia para vengar sus 28 años en prisión, y los más de 40 años de discriminación, asesinatos y torturas contra

220 Fuentes: <http://www.sipaz.org> 24/03/2011

221 “Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pues yo os digo: no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra: al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica déjale también el manto; y al que te obligue a andar una milla vete con él dos. A quien te pida da, y al que desee que le prestes algo no le vuelvas la espalda.” (Mateo 5, 38-42).

su pueblo. Posiblemente estaban preparados para responder con violencia a la violencia que esperaban, pero no para entender esta actitud, que fue definitiva para el desmoronamiento del sistema del apartheid.

Los manifestantes de la Plaza Tahrir en Egipto, fueron siempre muy enfáticos en demostrar que no estaban armados. De hecho, Mubarak pretendió provocar la violencia de los manifestantes, de modo que justificase una intervención armada de los organismos del Estado. Es posible que la decisión de la ciudadanía, de no presionar con la violencia, haya sido definitiva para la actitud neutral que asumió el ejército del régimen. Millones de personas desarmadas lograron desconcertar la llamada violencia legítima del Estado.

Por lo general, hemos construido un dualismo entre los procesos de transformación individual y los procesos de transformación colectiva o social. Al observarlos como dos situaciones distintas, pretendemos construir métodos diferenciados. Gandhi construye un continuo entre estas dos realidades, mostrando que los mismos métodos pueden ser útiles en ambas circunstancias, y que así como la estrategia del desconcierto funciona en las relaciones interpersonales, funciona también como estrategia política para reducir y manejar la violencia de los “fuertes”. Y este método de dos mil años es recuperado con una nueva mirada, del baúl de los imposibles. La no resistencia al mal con violencia, de la que habló Jesús, demuestra cada vez más su eficacia como mecanismo para deconstruir el método de la violencia.

El episodio de la mujer sorprendida en adulterio, es otro ejemplo del poder del desconcierto. Quienes la llevaron ante Jesús, venían con piedras y con palos dispuestos a ejercer la violencia como mediación legal para quien transgrede las normas establecidas, y pretendían poner a Jesús en el dilema entre lo que dice la norma y lo que invita a la misericordia. Las piedras eran para la mujer quien, según la ley, debía morir lapidada. Los palos eran para Jesús y sus amigos. Quien hace uso de la violencia espera que su contendiente responda de la misma manera; se imaginaban que Jesús iba a convocar a quienes le rodeaban a defender a la mujer, violentando a sus agresores. Sin embargo, les responde con algo que ninguno esperaba como salida: “el que esté libre de pecado que lance la primera piedra”, y el desconcierto producido por este desafío le salvó la vida a la mujer quien, de paso, no es conminada al arrepentimiento como condición para ser salvada. Este es un elemento de libertad que forma parte del Dios del que habla Jesús, porque el perdón no depende del arrepentimiento, sino que es suscitado por la generosidad de quien te acoge sin condiciones, eliminando, de paso, la regulación social mediante el miedo.

Esta intervención de Jesús no hace sólo referencia a un problema de eficacia política- fácilmente observable cuando el enfrentar la violencia con violencia supone un suicidio colectivo o la pérdida de muchas vidas humanas y casi sin ninguna posibilidad de triunfar-, sino también a un problema ético, a lo que le dedicó parte de sus reflexiones - como humanista, escritor y pensador - el novelista ruso León Tolstói, y a lo que se refiere el arzobispo Desmond Tutu, premio Nobel de la paz, al argumentar ante los luchadores sudafricanos: “¿cómo podemos utilizar armas que condenaríamos si fueran usadas contra nosotros?”²²².

222 (Documental), “Sudáfrica, libertad durante nuestra vida”, *Una fuerza más poderosa*, Episodio 1, dirigido por Steve York, York Zimmerman inc., 2000, DVD.

El Sermón de la Montaña también es una oda a la fragilidad: bienaventurados los pobres, los que lloran, los perseguidos, los que sienten misericordia o son capaces de sentir el dolor de los demás como propio, los que trabajan por la paz, los que sufren, los que tienen el corazón limpio; y a renglón seguido dice que de ellos es el Reino de los Cielos, que era la manera de llamar a la utopía en aquellas circunstancias de tiempo y lugar. Si Jesús hubiera vivido en estos tiempos habría dicho “de ellos son otros mundos posibles”. Y hablar de los frágiles como los sujetos de otros mundos, supone una ruptura con la idea de que los fuertes son los gestores por excelencia del mundo de lo humano y, de paso, con el predominio de la fuerza física como la mediadora fundamental en todo tipo de relación.

Es recurrente, en las historias que se narran de Jesús, su reconocimiento de otro mundo posible construido desde la aparente fragilidad. Hace mención a niños, niñas, a mujeres, a pecadores, a los enfermos, a los publicanos y extranjeros, es decir, a hombres y mujeres considerados en aquella época como la escoria social. Y acude a paráboles como la de la piedra desechada por los arquitectos que se vuelve la piedra angular, o la semilla de mostaza que, siendo la más pequeña, se transforma en un árbol frondoso.

Podemos observar que todo ello tiene relación con la Ley de la Influencia Sutil, o el Efecto Mariposa que aparece en “Las siete leyes del caos”, en donde se habla del poder de la fragilidad, del poder de la periferia para transformar la realidad, de la posible relación existente entre el aleteo de una mariposa con una tormenta tropical, o de la fuerza de transformación que tienen actos de mujeres y hombres que sin un evidente poder real –basado en las armas, en el dinero o en la política– ejercen una influencia definitiva sobre la construcción de nuevas realidades. Las experiencias históricas de la noviolencia, de las que estamos aprendiendo otras maneras de construir mundos distintos, hablan de esas semillas de mostaza y de esas piedras desechadas, fragilidades que expresan otro tipo de fuerzas y que se eximen de su capacidad de dominación²²³.

Para Jesús sólo es posible imaginar un mundo distinto desde quienes tienen necesidad de él. De alguna manera, los fuertes tienen el mundo a la medida de como lo quieren e imaginan. La soberbia, resultado del espíritu depredador del antropocentrismo, y la codicia, como acumulación sin límites de excedentes económicos, son la guía del mundo que vivimos. Cuando dice que “es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que un rico entre en el reino de los cielos” (Mateo 19,24), se está refiriendo a la dificultad que tiene el querer e imaginar mundos mejores desde quienes se sienten satisfechos con el existente. No es gratuita la imposibilidad de acuerdos en las cumbres de la Tierra, pues en éstas se pretende que los fuertes sean capaces de promover cambios fundamentales en los estilos de vida que están lesionando gravemente el planeta, cuando dichos estilos de vida son la base de su acumulación. El sujeto del poder de la transformación se desplaza, entonces, del centro a la periferia. No es una cuestión de bondad,

223 Pagola los asimila a los mensajeros de la Buena Noticia: “pero nada me alegraría más que saber que su Buena Noticia llega, por caminos que ni yo mismo puedo sospechar, hasta los últimos. Ellos eran y son también hoy sus preferidos: los enfermos que sufren sin esperanza, la gente que desfallece de hambre, los que caminan por la vida sin amor, hogar ni amistad; las mujeres maltratadas por sus esposos o compañeros, los que están condenados a pasar toda su vida en la cárcel, los que viven hundidos en su culpabilidad, las prostitutas esclavizadas por tantos intereses turbios, los niños que no conocen el cariño de sus padres, los olvidados o postergados por la Iglesia, los que mueren solos y son enterrados sin cruz ni oración alguna, los que son amados sólo por Dios.” José Antonio Pagola, Jesús, aproximación histórica, libro versión digital pp.7-8. <http://www.quedelibros.com/libro/67238/Jesus-Aproximacion-historica.html> 24/03/2011

es un asunto de necesidad. Y es una acción del sujeto en la periferia que se define desde la inhibición del poder de la fuerza física, ya sea ella militar, política o económica²²⁴.

Jesús propone la deconstrucción de la relación dualista amigo–enemigo que, como veíamos en los capítulos anteriores, es un imaginario fundamental de la cultura, y que legitima y ha legitimado las guerras y todo tipo de violencias. Propone como alternativa el método del amor, no como un gesto de bondad de quien lo siente, como se interpretó generalmente, sino como una técnica para la transformación del opositor, coincidiendo con la conversión del adversario, de la que habló Gandhi²²⁵. Ejemplo de ello fue su metodología con Mateo, el recaudador de impuestos, percibido socialmente como aquel que no merecía más que el desprecio, el odio y el rechazo social. Contrariamente a lo esperado, Jesús se sienta a comer con él, ejemplificando cómo las relaciones entre pares son las que realmente transforman.

De estas fuentes aprende Martin Luther King que al enemigo no hay que vencerlo, sino convencerlo. Para los luchadores por los derechos civiles en Nashville, era muy importante lograr que el alcalde reconociese como injusta la segregación en las cafeterías, y lo hicieron acudiendo a una presión que no lo agredía, con el fin de evitar fortalecer sus concepciones racistas.

Cuando lo vences, provocas en él la necesidad y el deseo de la revancha, la afirmación en sus propias razones, con la posibilidad de perpetuar *ad infinitum* la lógica de la confrontación nacida, entre otras cosas, de la humillación sufrida. El esfuerzo por convencer pretende transformar al otro mediante la humanización, que no es otra cosa que reconocerlo como un igual distinto, prescindiendo de lo que Elizalde llama “la superioridad moral” que reproduce relaciones asimétricas, pues todos creemos que nuestras verdades son superiores ética y moralmente a las de los demás.

*“Es tan parecida en su conducta, en sus argumentos, en sus discursos, y en sus emociones mi superioridad moral, de las de aquellos que siempre consideré moralmente inferiores, que cada día estoy más dubitativo. Está tan llena mi supuesta superioridad moral de flaquezas y debilidades, de pequeños y grandes renuncios, de cobardías, de exabruptos, de injusticias, de arbitrariedades, de ocultamientos, que me es difícil discernir en qué es superior”*²²⁶.

224 Otra vez Pagola nos ayuda en la reflexión: “una antigua fuente cristiana ha conservado una ‘bendición’ que brotó espontáneamente de su corazón al ver que su mensaje era acogido por los pequeños: ‘Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a los pequeños’ (Fuente Q - Lucas 10,21 / I Mateo 11,25).” José Antonio Pagola, *op. cit.*, p.42.

“¿Había que abandonar la tradición que hablaba de un Dios grande y poderoso? ¿Había que olvidarse de sus grandes hazañas del pasado y estar atentos a un Dios que está actuando en lo pequeño e insignificante?” Ibíd., p.102.

“Nadie sabe muy bien cómo, pero algo se produce misteriosamente bajo la tierra. Lo mismo sucede con el reino de Dios. Está actuando de manera oculta y secreta. Sólo hay que esperar a que llegue la cosecha”. Ibíd., p.103.

“Con el reino de Dios sucede como con la levadura que tomó una mujer y la escondió en tres medidas de harina, hasta que todo quedó fermentado... ¿Será así la fuerza de Dios escondida en la vida? ¿Como la de la levadura que actúa secretamente en la masa y la transforma por entero? ¿Estará Dios llegando de manera casi imperceptible, pero con fuerza poderosa como para transformarlo todo?” Ibíd., p.105.

225 “Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogar por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa vais a tener? ¿No hacen eso mismo también los publicanos? Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de particular? ¿No hacen eso mismo también los gentiles?” (Mateo 5, 43-48).

226 Antonio Elizalde, “Mi superioridad moral”. Publicado en *Uno Mismo*, N° 137, Santiago de Chile, Mayo 2001

Quien hace el mal alimenta sus razones en el odio que provoca, garantizando el círculo de la violencia. Los estudiantes de Nashville se prepararon para no resistir al mal con el mal; en este propósito se necesita hacer gala de una mayor valentía y, sin responder con violencia a la violencia que les infligían, convirtieron esta actitud en una acción transformadora de su realidad.

Hace unos años, mientras realizaba un taller de noviolencia en la ciudad de Santa Marta, Colombia, un campesino desplazado por la violencia quiso compartir su testimonio. Dijo lo siguiente: “Vivía con mi familia en una pequeña vereda. Una noche llegaron unos hombres armados y con lista en mano fueron llamando a varias de las personas que allí vivíamos. Entre ellas se encontraban mi hijo mayor y el esposo de mi hija, y sin mediar palabra, allí mismo los asesinaron. Al otro día, temprano en la mañana, recogimos con el resto de la familia lo poquito que teníamos y que podíamos traernos a la ciudad, y nunca quise saber quiénes fueron aquellos hombres, porque yo no podía permitir de que además de llevarse a mi hijo y a mi yerno, se me llevasen también el alma”. El salón permaneció en silencio varios minutos. Este hombre había tomado la decisión de romper la cadena de la violencia por el eslabón que a él le correspondía, haciendo uso de su único poder: no permitir que el odio se alojase en su corazón, porque éste, además de ser un sentimiento inútil de cara a la posibilidad de justicia, le mataba también el alma que necesitaba para seguir viviendo.

En una sociedad regulada por el odio a los enemigos, no sabemos muy bien qué puede significar la propuesta del amor a los enemigos. Los universitarios de Nashville y el campesino colombiano, nos pueden sugerir caminos para empezar a imaginar lo que esto puede ser y llegar a representar. Transitamos intuitivamente por un sendero que poco se ha recorrido, pero lo que sí entendemos es que ello no significa aceptación paciente de la injusticia y de la violencia. Igualmente sabemos que no se trata sólo de superar la violencia directa, sino también otros tipos de violencia que suscitan en el adversario el deseo de venganza. Hemos constatado, que la lógica del odio y de la violencia no han conseguido mundos mejores; esta lógica lleva a la confrontación donde, casi siempre ganan los que más fuerza tienen, con la consecuente derrota y humillación de uno de los bandos. Y demostrar fuerza ha supuesto actos de guerra que han terminado por pervertir los mejores fines y por reproducir las mismas opresiones que pretendían ser superadas. En palabras de José Antonio Pagola:

“Jesús anima a reaccionar con dignidad creando una situación nueva que haga más patente la injusticia y obligue al violento a reflexionar y, tal vez, a deponer su actitud. No se trata de adoptar una postura victimista, sino de seguir una estrategia amistosa que corte toda posible escalada de violencia”²²⁷.

De nuevo, como se observó en el capítulo 1, aparece esa percepción de la divinidad que se esconde y manifiesta en la vida, en la fuerza que impele a la comunidad humana a encontrar los caminos que posibiliten la supervivencia. Jesús aprende y construye su percepción de Dios, leyendo en la vida que le rodea, y sugiere, con sus ejemplos y paráboles, a seguir el mismo camino.

La película “De dioses y hombres”²²⁸ cuenta la historia, acaecida en Argelia entre 1993 y 1996, de un pequeño grupo de monjes, casi todos ellos mayores de edad, que vivían en armonía con la

227 José Antonio Pagola, *op. cit.*, p. 231-232

228 (Francia-2010). Dirigida por Xavier Beauvois. Protagonizada por Lambert Wilson y Michael Lonsdale. Duración 120 minutos.

comunidad musulmana de un pueblo en las montañas argelinas; su trabajo no tenía pretensiones de proselitismo religioso; se dedicaban al servicio y al amor por la gente. La guerra, que enfrentaba al gobierno de Argelia con grupos extremistas, amenazaba su vida, y se debatían entre salir del país o seguir acompañando la comunidad. En la búsqueda de saber qué hacer, el abad sale a caminar, a mirar la naturaleza, intentando leer en ella y en la vida que expresa, el deseo de Dios. La gente le dice a los monjes: "nosotros somos los pájaros y ustedes son las ramas; si ustedes se van, ¿en dónde podremos posarnos?" Los árboles milenarios, que acogen las bandas de pájaros, no se cambian de lugar según la conveniencia, porque ellos son la referencia de las aves. Otro tanto hacen los otros monjes en sus labores diarias, y deciden quedarse. En 1996, siete de ellos son secuestrados y posteriormente asesinados. Su pretensión no fue nunca convertirse en mártires ni dar su vida como prueba de la verdad de su fe. Se quedaron, porque optaron por seguir acompañando la vida allí donde la vida los había llevado, y develando su decisión del antiguo método humano que consiste en leer lo que la vida expresa y dice, en el mensaje sencillo de la cotidianidad. Hombres mayores, todos ellos muy frágiles, cuya fuerza no estaba en cómo murieron sino en cómo vivieron, deconstruyeron así, las posturas fanáticas del martirio.

Jesús también planteó la ruptura de límites y fronteras, transformando una imagen del Dios de Israel –protector de su pueblo, escogido en exclusiva, que se pone de parte de él para que sus ejércitos violenten y destruyan a sus enemigos–, en el Dios Padre de todas y de todos. De aquí surge, de forma creativa, la idea de la fraternidad universal. Y él lo aprende de la mujer que le tira de la túnica para que le ayude con su hija enferma. Muy posiblemente su molestia inicial es transformada, en lógica de desconcierto, por esta mujer que casi le impedía caminar cuando, desde su perspectiva cultural, le dice que su misión se restringe a los hijos de Israel, porque "no se le puede echar la comida de los hijos a los perros", y ella le responde que también los perros comen de las migajas que se caen de la mesa, ayudándole a entender que un Dios amoroso no distingue las fronteras con las que hemos dividido la realidad, y Jesús aprende de la fe de esta mujer, que la vida desconoce los límites, que estos son construcciones culturales propias del concepto de territorio. Con este episodio nos introducimos en la búsqueda permanente de una verdad abierta siempre a nuevos aprendizajes, que necesita prescindir de categorías o verdades inamovibles²²⁹.

Esa ruptura de fronteras pasa por transformar las relaciones de poder jerarquizado, a partir de proponer la fraternidad universal y las dimensiones horizontales del mismo poder. Dice el Nazareno: "*el que quiera ser el primero, que sea el que más sirva*" (Mateo 20, 26), transmutando las relaciones de obediencia y dependencia, en relaciones de solidaridad. "*Ya no los llamo sier-*

229 Pagola lo describe así: "la mujer no se ofende; lo que pide no es injusto; no está buscando nada para sí misma. Lo único que desea es ver a su hija liberada de tanto tormento. Retomando la imagen empleada por Jesús, le replica de manera inteligente y confiada: 'Sí Señor; pero también los perritos comen bajo la mesa migajas de los niños. 'Su hija se contentaría con las migajas y desperdigios caídos de la mesa. De pronto Jesús ha comprendido todo: la voluntad de esta mujer coincide con la de Dios, que no quiere ver sufrir a nadie. Conmovido y admirado por su confianza, le dice así: 'mujer, grande es tu fe; que suceda como túquieres.' Esta es la respuesta de Jesús según Mateo 15,28. La fe grande de esta mujer es un ejemplo para los discípulos de 'fe pequeña.' Pero lo sorprendente es que el mismo Jesús se deja enseñar y convencer por ella. Ella tiene razón: el sufrimiento humano no conoce fronteras, pues está presente en todos los pueblos y religiones. Aunque su misión se limite a Israel, la compasión de Dios ha de ser experimentada por todos sus hijos e hijas. En contra de todo lo imaginable, según el relato, esta mujer pagana ha ayudado a Jesús a comprender mejor su misión. Esta es la única ocasión en que Jesús renuncia a su posición y acepta la de su interlocutor (Patterson). Jesús se deja convencer por una mujer pagana". José Antonio Pagola, op. cit., pp.193-194.

vos, sino amigos" (Juan 15,15), sugiriendo con ello la construcción de relaciones sociales entre pares, basadas en el reconocimiento del otro y la otra como iguales.

Jesús también cuestionó el miedo como regulador social por excelencia. Para una sociedad regulada desde el temor a Dios, desde la sacralización de la vida social (intervención directa de Dios en toda clase de normas), desde la autoridad incuestionable por ser de procedencia divina, prescindir del miedo a Dios era casi que caer en la anomia social, en el caos colectivo. Desde esta perspectiva, era normal que los dueños del poder político y religioso leyieran a Jesús como una especie de anarquista que ponía en peligro los acuerdos colectivos que posibilitaban la vida en sociedad. ¿Qué podría pasar si dejase de existir el "santo temor de Dios"?; ¿cómo prescindir socialmente de una imagen omnipotente y omnipresente, mediante la cual se legitimaban la autoridad, las normas, las relaciones sociales, y la justicia?

El miedo ha sido un regulador social desde que empezamos a organizarnos como sociedades sedentarias. No es que hayamos comenzado a sentir miedo desde entonces. En principio, este sentimiento ha sido mecanismo de defensa de los seres vivos, por tanto, de los humanos. Gracias a él cuidamos la vida individual y colectiva. Lo nuevo fue la manipulación del mismo como medio para conseguir la interiorización de las normas sociales, su aceptación.

De esta necesidad surgieron los mitos que castigaban la desobediencia a las normas. El mito del Paraíso es una expresión clara de ello: la desobediencia obtiene un castigo definitivo porque es el pecado originario de toda anomia social. Desde entonces, según el mito religioso, toda la humanidad carga con las consecuencias de dicha desobediencia, resultado de poner en entredicho la autoridad de Dios, la fuente de toda autoridad. Los mitos han ido cambiando de protagonistas, pero no así el mensaje que plantea la obediencia a la autoridad sin cuestionamiento alguno, so pena de un castigo de expulsión de la sociedad, de exclusión social. Hemos pasado del temor a Dios, al temor al rey, al temor al Estado; del Dios que se pasea de manera omnipresente entre los seres humanos, al Gran Hermano que todo lo vigila. Pocas cosas han cambiado en realidad. El imponer temor es una característica inherente al poder, porque hace creer que todo lo ve, que todo lo sabe, que es capaz de imaginar aun lo que no te has atrevido a pensar, y porque tiene el poder y la autoridad para castigarte sin sentir misericordia²³⁰.

Hemos construido sociedades donde la obediencia es una virtud fundante, y al decir esto no puedo dejar de pensar en la protagonista de la película "El lector"²³¹, que no entendía por qué la acusaban de crímenes de lesa humanidad –no había abierto la puerta de la iglesia llena de presos, que se incendiaba, porque si lo hacía se le escapaban–, cuando ella lo único que había hecho era cumplir con su deber, obedecer, que es previo a la misericordia en nuestra cultura; total, Dios no tuvo ningún tipo de compasión con quien había desobedecido sus preceptos en el Génesis.

230 De nuevo, Pagola dice: "pero, sin duda, el medio más eficaz para mantenerlos sometidos era utilizar el castigo y el terror. Roma no se permitía el mínimo signo de debilidad ante los levantamientos o la rebelión. Las legiones podían tardar más o menos tiempo, pero llegaban siempre. La práctica de la crucifixión, los degüellos masivos, la captura de esclavos, los incendios de las aldeas y las masacres de las ciudades no tenían otro propósito que aterrorizar a la gente. Era la mejor manera de obtener la lealtad de los pueblos". José Antonio Pagola, *op. cit.*, p.11.

231 Película basada en la novela del alemán Bernhard Schlink, que tiene como protagonista a una mujer juzgada por crímenes de guerra sin entender lo que ello significa, cuando ella lo que había hecho era "cumplir con su deber" como funcionaria. (EEUU-2008). Dirigida por Stephen Daldry. Protagonizada por Kate Winslet y Ralph Fiennes. Duración 123 minutos.

Y no dejan de conmovernos los campos de concentración y de exterminio de la Alemania nazi, de la Cambodia de Pol Pot, de Serbia en la guerra de los Balcanes; nos sigue indignando la matanza de los niños de Soweto en Sudáfrica, las desapariciones en el cono sur latinoamericano, por nombrar sólo algunos hechos, que nos avergüenzan como humanidad; pero no logramos cuestionar la “obediencia debida” que se esconde detrás de todos éstos. Y entonces, para no juzgar lo que multiplica el horror, porque no sabríamos vivir en sociedad sin la obediencia, preferimos particularizar el crimen, crear un “chivo expiatorio” que cargue con todas las culpas y, de paso, nos libra de ellas al resto de la sociedad.

Y eso fue lo que le pasó a Jesús. Puso en entredicho la obediencia, basada en el miedo al castigo, y pretendió cambiar la percepción de Dios construida con base en una autoridad vertical que supedita sin cuestionamientos. La disposición de Abraham a obedecer, es la obediencia que se espera, que no duda, entendida como la máxima expresión de fe y, de paso, de sometimiento. Y es tan importante esta relación del pueblo de Israel con su Dios, que todo lo malo que le sucede, lo interpreta como consecuencia directa de un acto de desobediencia e infidelidad.

Entonces, a Jesús le dio por decir que Dios es un padre amoroso, siempre dispuesto a perdonar, que no exige ni pone condiciones para ello, y cuenta la parábola del hijo pródigo para dar a entender cómo debemos percibirlo. Y habla de un papá que cuando se entera de que el hijo equivocado vuelve, sale a recibirla de nuevo como si nada hubiese pasado. No averigua cuáles son sus intenciones al regresar, no necesita saber si viene arrepentido o en busca de lo que no logró llevarse cuando se marchó; sólo necesita expresar su amor con la seguridad de que este sentimiento es un método que puede transformar, pero para ello hay que prescindir incluso de la pretensión de hacerlo²³².

Consecuencia directa del miedo al castigo, como regulador social, es la justicia retributiva que tiene como objetivo infligir una pena proporcional al daño cometido, como método para prevenir el delito. La obediencia a la norma está regida por el temor a la sanción. Como ya se mencionó, el espíritu del “ojo por ojo y diente por diente” de la Ley del Talión, que aparece en el Código de Hammurabi (1792 a. de C.), sigue culturalmente vigente, a pesar de los avances y sofisticaciones del llamado derecho positivo. Las normas, y sus penas anexas, siguen persiguiendo el mismo objetivo.

De hecho, en la vida cotidiana, es muy frecuente que padres y madres piensen en castigos “que duelan” para aconducir a sus hijos e hijas, porque considera que el dolor es el mecanismo idóneo para conseguir comportamientos adecuados. Los manuales de convivencia de las organizaciones educativas terminan siendo códigos de castigo, y es socialmente bien visto que el docente o el padre de familia sabe castigar “ejemplarmente”, así como no se considera efectiva la actitud de quienes son benévolos o comprensivos. De hecho, cada vez que se presenta una situación “anómala”, aquellos que tienen el poder se sienten en la obligación de regular, con un castigo, las posibles actitudes similares, como medio ideal de prevenirlas. La mediación de la violencia –directa, cultural o estructural– sigue estando presente como recurso ideal para inhibir

232 En palabras de Pagola: “Dios no viene como juez airado, sino como padre de amor desbordante. La gente lo escucha asombrada, pues todos se estaban preparando para recibirla como juez terrible”. José Antonio Pagola, op. cit., p.82.

la desobediencia, para someter la diversidad y la divergencia, para dominar a los frágiles y superitar lo llamado *femenino*.

En lógica de noviolencia, y más consecuente con el planteamiento de Jesús, en nuestros días viene desarrollándose y encontrando camino la justicia restaurativa o reparativa, la cual responde a la determinación colectiva de dar a quien se equivoca la posibilidad de enmendar el error. La diferencia fundamental está en que no pretende infligir dolor ni violencia, sino crear las condiciones para que sea posible reparar o restaurar, estableciendo una relación directa y consecuente entre el error cometido y la sanción establecida por el grupo social afectado. A ello se refiere Jesús cuando habla de perdonar "setenta veces siete" (Mateo 18, 21-22) como una manera de decir "siempre", siendo consciente de que la generosidad transforma más que el castigo. De esta manera, se propone el perdón, no como una virtud individual, como tradicionalmente se enseña, sino como un mecanismo de transformación de las sociedades.

El miedo y la manipulación del castigo, por parte de quienes ejercen el poder, sólo han conseguido legitimar su barbarie "en aras del bien colectivo". No hemos llegado a cuestionar ni a deslegitimar los métodos. A ello hace referencia Gandhi cuando se empeña en enfatizar en los medios y no en los fines. Lo que determina el cambio es la búsqueda creativa de nuevos medios, y no la redefinición de los fines. Tenemos poder sobre los primeros, pues es de nuestra incumbencia qué métodos utilizar, y son éstos los que terminan definiendo, a mediano y largo plazo, la concreción de los objetivos. En este sentido, el castigo o el perdón son medios distintos para llegar a construir mejores sociedades. Es evidente que el primero no lo ha conseguido, ni siquiera con la amenaza de la condenación eterna. La justicia restaurativa, que está en proceso de construcción, puede ser quizás un método que nos lleve a sociedades más humanas sin que ello implique prescindir del todo de la justicia retributiva.

El proceso de Sudáfrica²³³, liderado por Mandela, ejemplifica esta búsqueda. Era evidente que la sola justicia retributiva no iba a permitir salidas posibles que se apartasen de la violencia y la venganza, condenando al país a una nueva guerra. Y un hombre, que estuvo preso 28 años, decide no reclamar el castigo para la injusticia de la que fue víctima, buscando un método que restaurara tanto dolor multiplicado. Es una indagación en medio de la incertidumbre, en medio de una sociedad que prefiere el camino andado, porque éste da apariencias de certeza, aunque haya demostrado su incapacidad para romper el círculo vicioso de las violencias. Es una propuesta que nos lanza al vacío de lo desconocido. No sabemos si logrará curar las heridas causadas, pero sí esperamos que no las reproduzca ni multiplique.

Jesús también planteó la deconstrucción de los dualismos, proponiendo paradojas. El maniqueísmo²³⁴ del bien y del mal queda cuestionado en su parábola del fariseo y el publicano en el

233 El proceso de Sudáfrica, es muy interesante porque pretende conocer la verdad. Siendo ese conocimiento parte del proceso de justicia, no es la verdad judicial tan importante, sino la verdad ontológica o existencial de las personas embebidas por la violencia, ¿por qué el ser humano se descarna, se desalma, cuando cae en la vorágine de la violencia? Se supone que conociendo el proceso se consigue saber varias cosas: cómo actúa el mal en nosotros, y cómo lo desterramos o alejamos de nosotros.

234 Doctrina fundada por el filósofo persa Manes, que se basa en la existencia de dos principios eternos, absolutos y contarios, el bien y el mal. Por extensión: cualquier actitud que mantiene posturas extremas sin puntos intermedios. <http://www.wordreference.com/definicion/manique%C3%ADsmo> 24/03/2011

templo, en la que salió justificado aquel que la sociedad podría considerar como el malo, y no el que veía sus obras como justas²³⁵.

Por último, es fundamental deconstruir la legitimación de las violencias que se esconde detrás de los héroes y los mártires, porque ellos terminan convirtiéndose en símbolos que hablan acerca de las causas por las cuales vale la pena morir, y que las sociedades humanas convertimos en razones por las que vale la pena matar. La idea de Jesús, como chivo expiatorio, que aceptó la muerte violenta al saberse la víctima propiciatoria que permitiría la reconciliación entre Dios y la humanidad, tiene implícita una enseñanza: tan buena es la violencia, que hasta Dios la usa. De hecho, todavía se repite en la liturgia de las religiones de inspiración cristiana que por amor al mundo, Dios entregó a su hijo para que redimiera nuestros pecados en la cruz. El mensaje implícito es claro: la violencia salva. De hecho, cuando un creyente ve una cruz, piensa en la salvación²³⁶.

Consideramos que es fanatismo religioso, cuando un musulmán decide autoinmolarse por una causa que considera buena y justa, porque ello lo llevará directamente al cielo; pero nos parece que es otra cosa cuando se habla de nuestros héroes como aquellos que están dispuestos a morir por la patria, por defender nuestra civilización, y los ponemos como ejemplo máximo de entrega y sacrificio, a los que hay que imitar. ¿Por qué es fundamentalismo lo primero y no lo segundo? Tanto los unos como los otros beben en un simbolismo social de la violencia, que da sentido a comportamientos regidos por esta cultura. Cuando, en los desfiles militares, se pasea públicamente a los soldados en sillas de ruedas sin brazos o sin piernas, hay una invitación explícita al sacrificio generoso por la patria y, de paso, al derecho a la violencia para acabar con el mal.

Por eso es importante deconstruir la relación entre cruz y salvación. De hecho, Jesús no se entregó, la historia que se cuenta lo niega. En realidad, tuvieron que chantajear a uno de sus amigos para encontrarlo; esa no es la actitud de quien se entrega. Por otro lado, sus palabras en la cruz, cuando le reclama a Dios por su abandono, no se corresponden con quien ya sabía que ésa era su misión. Esta teología ha convertido la forma como murió Jesús en el centro de su reflexión, y poniendo en segundo lugar de importancia la forma como vivió, que es donde se encuentra la esencia de su mensaje. Sí es cierto que no se rebeló contra la violencia, que no respondió al mal con mal, que pretendió con su método desconcertar a quienes lo agredieron²³⁷, que

235 "Dos hombres subieron al templo a orar: uno era fariseo, el otro publicano. El fariseo, de pie, oraba en su interior de esta manera: ¡Oh Dios!, te doy gracias porque no soy como los demás hombres, rapaces, injustos, adúlteros, ni tampoco como este publicano. Ayuno dos veces por semana, doy el diezmo de todas mis ganancias.' En cambio, el publicano, manteniéndose a distancia, no se atrevía ni a alzar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho diciendo: '¡Oh Dios!, ¡ten compasión de mí, que soy pecador! Os digo que este bajó a su casa justificado, y aquel no." (Lucas 18,10-14).

236 Al respecto dice Pagola: "Dios no aparece como alguien que exige previamente de Jesús sufrimiento y destrucción para que su honor y su justicia queden satisfechos y pueda así 'perdonar' a los hombres. Jesús, por su parte, no aparece tratando de influir en Dios con su sufrimiento para obtener de él una actitud más benevolente hacia el mundo. A nadie se le ha ocurrido decir algo parecido en las primeras comunidades cristianas. Si Dios fuera alguien que exige previamente la sangre de un inocente para salvar a la humanidad, la imagen que Jesús había dado del Padre hubiera quedado totalmente desmentida. Dios sería un ser 'justiciero' que no sabe perdonar gratuitamente, un acreedor implacable que no sabe salvar a nadie si antes no se salda la deuda que se ha contraído con él. Si Dios fuera así, ¿quién podría amarlo con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas? Lo mejor que uno podría hacer ante un Dios tan riguroso y amenazador, sería actuar con cautela y defenderte de él teniéndolo satisfecho con toda clase de ritos y sacrificios". José Antonio Pagola, op. cit., p.399.

237 De hecho desconcertó de tal forma a Pilatos, que hizo lo posible por liberarlo.

asumió las consecuencias de sus actos al cuestionar profundamente la cultura de su tiempo... lo que no significa querer ni buscar la muerte mediante el martirio. A Jesús, en consecuencia, lo mataron; él no se entregó a la muerte.

En sociedades donde aún son muy importantes las sacralizaciones, a pesar del camino recorrido por las miradas seculares, es fundamental deconstruir este tipo de símbolos, elaborando reflexiones desde la vida y no desde la muerte.

Hemos hecho un recorrido por esos aspectos que son alternativos en la historia de Jesús. Partimos de la no resistencia al mal con violencia; vimos cómo cuestionaba la violencia de los fuertes, proponía la fuerza del desconcierto, la deconstrucción del enemigo y de las fronteras; también cómo sugería la verdad como un aprendizaje permanente, transformaba las relaciones jerarquizadas en relaciones entre pares, cuestionaba el miedo como regulador social, enseñaba sobre el poder de la periferia y la valoración de la fragilidad; además convertía el dualismo del bien y del mal en una paradoja, y hacía un cuestionamiento profundo a la violencia y a todas sus legitimaciones.

¿Por qué un mensaje tan profundamente contracultural se vuelve sustentador de la cultura que se pretendía cambiar? No considero que haya sido el resultado de una manipulación consciente y perversa; simplemente, su vida fue leída desde los imaginarios existentes, porque no había otros. La cultura hegemónica logró domesticar sus propuestas de transformación del cuenco, como ha sucedido permanentemente con los miles de esfuerzos históricos por cambiar la realidad. ¿En dónde puede estar hoy la diferencia fundamental? Tal vez en el número de personas que cada día sienten que esta cultura ya no se sostiene, y cuyo sentir no está motivado por intereses distintos a los de la preservación de la vida. Este sentimiento, cada vez más generalizado, está sugiriendo y construyendo cambios en el cuenco cultural, transformaciones de los imaginarios atávicos que lo sostienen, nuevos mitos, nuevos ritos y nuevas significaciones.

Henry David Thoreau

Acercarse a H.D.Thoreau²³⁸, es introducirse en el tema de la desobediencia en general, y al de la desobediencia civil en particular. La primera es tan antigua como la vida humana, si se tiene en cuenta, como se dijo en el capítulo uno, que responde a la lógica de cambio, la cual junto con la lógica de conservación, son las dos grandes fuerzas de la misma.

En el nomadismo, la supervivencia necesitaba de la lógica de cambio como jalónadora de la cultura. Nuestra capacidad de adaptación pasaba por una apertura permanente a nuevas situaciones. Al volverse sedentarios, la hegemonía la toma la lógica de la conservación, por consiguiente, la obediencia como práctica social fundamental. Pero esto es en el campo de la cultura. En el terreno de la vida lo que observamos, es la complementariedad permanente de estas dos fuerzas. Por ende, aunque la obediencia haya tenido la preponderancia, la desobediencia ha sido

²³⁸ H. D. Thoreau (1817-1862), escritor, pedagogo, filósofo anarquista que centró sus escritos y reflexiones en la libertad del individuo. Él y su familia participaron de forma activa en la lucha contra la esclavitud en EEUU. Fue también naturalista y por ello se le considera pionero del movimiento ecologista.

la protagonista de los avances y cambios permanentes que ha registrado la historia, aunque haya sido y siga siendo tratada como un comportamiento inadecuado en el ámbito de lo social.

Los mitos de los pueblos están llenos de protagonistas que deciden desobedecer el poder de los dioses, el poder de las autoridades, el poder de los fuertes en todas las dimensiones de la vida. Prometeo desobedeció a los dioses, en la tragedia de Esquilo, con el fin de entregarles el fuego a los seres humanos; entonces fue castigado con un suplicio eterno, pero su figura representa a un héroe que desafió el poder. Antígona desobedeció a Creonte, en la tragedia de Sófocles, ya que consideró que era su deber darle sepultura a su hermano Polinices, anteponiendo la ley natural a la ley humana. Asimismo pagó con la muerte su desacato, optando por el suicidio como forma de escapar y denunciar la injusticia del rey. Jesús desobedeció muchas de las normas de su religión y de su tiempo, cuestionando las leyes que no estaban al servicio de las personas; también pagó con la muerte. Estamos llenos de historias que, en una primera mirada, pueden pretender desaconsejar e inhibir la desobediencia, pero también tienen el ejemplo del valor que se necesita para no aceptar la injusticia, cuestionando de paso la supuesta virtud que se da por sentada en el acto de obedecer.

Étienne de la Boétie, en 1548, escribió el libro “Sobre la servidumbre voluntaria”, intentando analizar las razones por las cuales las personas aceptan obedecer al poder sin cuestionar sus actos. Dice que es inexplicable cómo los seres humanos estamos dispuestos a someternos bajo la dominación de una sola persona:

“De lo que aquí se trata es de averiguar cómo tantos hombres, tantas ciudades y tantas naciones se sujetan a veces al yugo de un solo tirano, que no tiene más poder que el que le quieren dar; que sólo puede molestarles mientras quieran soportarlo; que sólo sabe dañarles cuando prefieren sufrirlo que contradecirle. Cosa admirable y dolorosa es, aunque harto común, ver a un millón de millones de hombres servir miserablemente y doblar la cerviz bajo el yugo, sin que una gran fuerza se lo imponga, y sí sólo alucinados al parecer por el nombre Uno, cuyo poder ni debería ser temible por ser de uno solo, ni apreciables sus cualidades por ser inhumano y cruel”²³⁹.

Mario López lo explica a través de la identificación política, social y sicológica de los gobernados con el gobernante, nacida de alguna manera como una proyección del padre protector que se merece como respuesta esperada la fidelidad de los hijos:

“Como se sabe existe mucha gente que obedece y colabora 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”²⁴⁰.

239 Étienne de la Boétie, *Sobre la servidumbre voluntaria*, versión digital, p.1. <http://www.kclibertaria.comyr.com/lpdf/l120.pdf>
31/03/2011

240 Mario López, *Política sin violencia: La noviolencia como humanización de la política*, Ediciones Uniminuto, Bogotá, 2009, p.82.

De la Boétie, intenta adentrarse en las explicaciones que puedan permitir entender el servilismo, y hace referente a la *alucinación por el Uno*, que guarda relación con la construcción cultural del unanimismo, con nuestra predilección por verdades absolutas, y con la estructura jerarquizada del poder, las que juntas producen tal alucinación. Hay quien podría decir que esta reflexión es hija del siglo XVI y de las autocracias monárquicas de la época. Sin embargo, cuando se observa la reverencia con que hoy se sirve al superior en todas las instituciones, el silencio respetuoso que se produce a su paso, la supeditación de las conciencias a cualesquiera que sean sus decisiones, ya sea en el espacio de lo político, lo religioso, lo económico o lo militar, se descubre como un texto que pareciera escrito en nuestra historia y en nuestras circunstancias. Sus reflexiones, paradójicamente, son una invitación constante a la desobediencia, en aras de recuperar la libertad como un don de derecho natural que rescata la dignidad humana²⁴¹.

Desobediencia y libertad van de la mano en una cultura con las características mencionadas. La medida de la libertad guarda una relación directa con la posibilidad de la desobediencia. No es sólo una discusión académica entre ley natural y ley positiva. Como dice Óscar Wilde, “*la desobediencia, a los ojos de cualquiera que haya leído la historia, es la virtud original del hombre*”²⁴².

Para John Briggs y David Peat, autores de “Las siete leyes del caos”, la servidumbre voluntaria, que ellos llaman *sistemas de ciclo límite*, se explica por una actitud pasiva de las personas, que responde a la necesidad de sentirse aceptadas por quienes detentan el poder. No es gratuito que éstos suelan rodearse de aduladores, de áulicos cuya misión es el continuo reconocimiento de la superioridad de quien los dirige y guía. De esta manera, el poder se reproduce de forma automática y mecánica, inhibiendo cualquier posibilidad de cambio, es decir, cercenando cualquier manifestación de desobediencia²⁴³.

La *influencia sutil*, que para estos dos autores es el conjunto de pequeñas acciones aparentemente inocuas, puede fortalecer los *sistemas de ciclo límite* –pequeñas y sostenidas acciones de sometimiento y obediencia– o aportar a su apertura y transformación en *sistemas abiertos y renovados* –acciones pequeñas de ruptura y desobediencia²⁴⁴.

La desobediencia civil, para Briggs y Peat, tendría que ver con niveles de libertad que pudiesen expresarse en lógica de influencia sutil, entendiendo el poder que esos pequeños actos

241 “Es el pueblo quien se esclaviza y suicida cuando, pudiendo escoger entre la servidumbre y la libertad, prefiere abandonar los derechos que recibió de la naturaleza para cargar con un yugo que causa su daño y/o embrutece. A ser necesario un gran esfuerzo para recobrar la libertad, no fueran tan vivas y justas mis reconvenciones. No hay cosa más dulce para el hombre que reponerse en su derecho natural, o por decirlo mejor, de bruto pasar a ser hombre”. Étienne de la Boétie, *op. cit.*, p.2.

242 Citado por Antonio Casado da Rocha, “Introducción, traducción y notas”, en H. D. Thoreau, *Sobre el deber de la desobediencia civil*, Editorial Iralka, San Sebastián, 1995, p.VI.

243 “Los sistemas de ciclo límite, son aquellos que se aislan del flujo del mundo exterior porque una gran parte de su energía interna está dedicada a resistirse al cambio y a la perpetuación relativamente mecánica de los modelos de conducta. Para sobrevivir en sistemas tan rígidos y cerrados, todos deben ceder un poco –o a veces mucho de su individualidad subsumiéndose en un automatismo. Aquellos que llegan ‘a la cumbre’ en tales sistemas, son generalmente los que usan frases vacías, esas fórmulas sin contenido que mantienen engrasado y cohesionado el mecanismo de la connivencia”. John Briggs y David Peat, *Las siete leyes del caos*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1999, p.54.

244 “En términos del caos, los sistemas que operan mediante la connivencia y el automatismo no son, obviamente, sistemas creativos abiertos. Por el contrario, su acción está dominada por un número relativamente pequeño de rizos retroalimentadores negativos. La influencia sutil, en su sentido negativo –la connivencia– mantiene cohesionados los ciclos límite restrictivos; pero en su sentido positivo es vital para mantener los sistemas abiertos renovados y vibrantes.” Ibíd., p.53.

pueden tener sobre la creación de realidades más abiertas y dispuestas al cambio creativo; en concreto, sociedades con una apertura sostenida a la aparición permanente de puntos de fuga.

"Cada uno de nosotros constituye un grado oculto de libertad, un ángulo de la inexpresada creatividad del sistema. Tanto por 'dentro' como por 'fuera' (entrecomillamos las palabras porque en la teoría del caos, 'dentro' y 'fuera' son términos relativos), el sistema es susceptible de ser amplificado por el impacto del efecto mariposa. Pero, ¿a quién debe atribuirse el ejercicio de ese poder?...el efecto mariposa requiere la adopción de una nueva actitud hacia el significado del poder y el de la influencia"²⁴⁵.

La desobediencia, en la lógica de la teoría del caos, se constituye entonces en la acción fundamental de todo acto creativo.

Muchas de las acciones que han ocurrido en la historia en estos últimos cien años, no podrían ser comprendidas sin acercarnos a la significación de la desobediencia civil, dándole nuevas interpretaciones y haciendo aún más importantes los aportes que dieron relevancia a la figura, los actos y las reflexiones de H. D. Thoreau. Acercarnos a ellas supone ir más allá del análisis conceptual y aceptar enriquecernos con lo que han hecho los desobedientes civiles.

Antonio Casado da Rocha hace un acercamiento al concepto, que me parece importante resaltar:

"La noción de desobediencia presupone una norma a la que desobedecer. Esta norma es, por lo general, una ley: una norma legal o jurídica. Pero también puede darse un acto de desobediencia a cualquier otra norma (moral, religiosa, estética) investida de obligatoriedad por el poder. Este carácter de obligado cumplimiento viene garantizado, generalmente, por una coacción física o castigo para los que la transgreden"²⁴⁶.

Casado da Rocha considera que para que esta desobediencia sea civil debe ser activa, es decir, pública, ya que es una pretensión importante, aunque no necesaria, la de convertirse en un ejemplo a imitar. Se ejerce desde la conciencia de su legitimidad, pero no es condición *sine qua non* que sea ilegal. Por ejemplo, la decisión de los habitantes de Montgomery de no utilizar el transporte público mientras los buses estuvieran segregados no era ilegal, ya que con su actitud no estaban violando ninguna ley. Para ser civil ha de ser no militar, civilizada en cuanto al comportamiento, protagonizada por la ciudadanía, y debe trascender el espacio de lo privado. Debe de ser necesariamente ética, pues en ello basa su legitimidad, y plantear una clara coherencia entre medios y fines.

En cuanto a la condición de ser no violenta, y a la aceptación del castigo, cree este autor que la discusión está abierta. Para que sea estrictamente no violenta, es necesario definir previamente el concepto de violencia, debido a que hay quienes consideran que cualquier acción que pretende persuadir a otros con la coacción tiene ya unos niveles de violencia. Sin embargo, esta discusión puede estar zanjada, al menos parcialmente, si definimos la violencia como una acción en contra de la voluntad de los otros, que utiliza instrumentos físicos para provocarla y tiene

245 Ibíd., p.58.

246 Antonio Casado da Rocha, "Introducción, traducción y notas", en H. D. Thoreau, *Sobre el deber de la desobediencia civil*, Editorial Iralka, San Sebastián, 1995, p.XIII.

el objetivo de causar daño y dolor al adversario. A este respecto, la propuesta de la Noviolencia ha avanzado, incorporando dos principios a la hora de definir los medios a usar: el principio de falibilidad y el de reversibilidad, que Mario López define así:

“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 noviolencia 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 si 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, que pudiéramos rectificar, corregir o enmendar (especialmente si hacemos referencia al daño que pudiéramos causar en otro ser humano o en un ser viviente)”²⁴⁷.

Por último, Casado da Rocha considera que el esfuerzo académico puede transgredir los límites de lo descriptivo y volverse normativo, es decir, terminar definiendo desde la teoría cuáles son las condiciones *sine qua non* de la desobediencia civil²⁴⁸.

Tenemos la insoportable necesidad de domesticar todo lo que nos encontramos, incluido aquello que es manifestación de la lógica de cambio, que por definición no puede ser aprehendido sino sólo parcialmente. Habrá que estar con los ojos abiertos y las mentes dispuestas a seguir aprendiendo de lo que se hace en las historias concretas, para enriquecer nuestra comprensión y no para pretender que la realidad se comporte desde los parámetros definidos por quienes procuramos estudiarlos. Desde esta lógica academicista y formal se puede, incluso, cuestionar si Thoreau y Gandhi fueron desobedientes civiles por no responder a las condiciones que les exigimos desde las teorías.

Lo cierto es que si queremos profundizar en este tema de la desobediencia civil, hemos de acercarnos a Henry David Thoreau, ya que él supo influir, con su práctica y su reflexión, en personas como León Tolstói, Mohandas Gandhi, Martin Luther King, Bertrand Russel, César Chaves, Petra Kelly, Aung San SuuKyi y en las experiencias que a partir de ellos se han venido y se vienen sucediendo.

No fue Thoreau un precursor de grandes gestas, en cuanto no lideró en su tiempo movilizaciones sociales semejantes a las que inspiró después. Paradójicamente, fue más bien un hombre solitario, de pocos amigos, pero profundamente consciente de la necesidad personal

247 Mario López, *op. cit.*, p.48.

248 *“En toda teoría los aspectos descriptivos y normativos a menudo se solapan. En nuestro caso, esto quiere decir que en anteriores definiciones de la desobediencia civil, no queda claro si eso es lo que los desobedientes civiles de carne y hueso son, o si sólo es aquello que debe ser para que el teórico les otorgue la bendición desde su cátedra... ¿No podría ser desobediencia civil sencillamente lo que hacen los desobedientes civiles?, ¿de qué nos sirve una elaborada y compleja clasificación de las desobediencias si, a fin de cuentas, resulta que no ha existido en la historia de la humanidad ningún desobediente civil en estado químicamente puro?”.* Antonio Casado da Rocha, *op. cit.*, p.XVIII.

de desplegar todo su poder individual. Tal vez allí reside uno de sus aportes más importantes, al convertirse en una evidencia del poder de la influencia util²⁴⁹.

Tampoco fue un militante orgánico de las luchas de su tiempo, ya que nunca hizo parte de ninguno de los grupos organizados contra el esclavismo o contra las guerras, tal vez dos de sus causas más importantes; pero sí fue un hombre muy comprometido: la abolición de la esclavitud²⁵⁰ fue el centro de reflexión de varios de sus escritos, y la ilegitimidad de las guerras²⁵¹ fue una de las motivaciones más importantes para escribir su texto *Sobre el Deber de la Desobediencia Civil*. Ahora bien, sus inspiraciones no pasaron por la certeza de una lucha colectiva, sino por el convencimiento personal de obrar en consecuencia con sus convicciones, sin necesitar para ello de un reconocimiento social previo. Sólo necesitó dejarse llevar por su profundo amor hacia la verdad y la justicia. Así se describiría su acción en lógica del caos:

*“Quizás por esa razón muchas de las más sabias tradiciones del mundo enseñan que una acción no sólo debe mirar por el bienestar de los otros para el futuro, sino que debe basarse en la autenticidad del momento, ser verdadera en sí misma y ejercitar los valores de la compasión, el amor y la amabilidad básica. El poder positivo del efecto mariposa implica el reconocimiento de que cada individuo es un aspecto indivisible del todo, y que cada momento caótico del presente, es un espejo del caos del futuro. Recuerden que Cézanne y Keats sugirieron que la auténtica verdad está también arraigada en una cierta clase de atención a la incertidumbre y a la duda”*²⁵².

Y son justamente las incertidumbres y las dudas las que logran conectar a este hombre solitario con las causas más importantes de la humanidad en el siglo XX. Si las conexiones en lo social fuesen el resultado de una sumatoria simple, es posible que Thoreau y sus escritos se hubiesen quedado en el espacio de quienes lo rodearon históricamente, y que siempre lo consideraron un poco extraño, además de un hombre de profundas e inquietantes reflexiones.

Ahora bien, a pesar de su marcado individualismo, de su énfasis en las experiencias personales, Thoreau fue hijo de su tiempo, de las luchas de su familia en contra del esclavismo y por el abolicionismo, de las conexiones de la misma con el pastor William Lloyd Garrison²⁵³ y su Ame-

249 “El escritor checo Václav Havel desafió la respuesta tradicional de luchar contra el poder con poder y propuso un tipo de acción radicalmente distinta, a la que llamó ‘el poder de los impotentes’. En aquella época, Havel ignoraba que su ensayo estaba describiendo en términos de acción humana social, la teoría de Lorenz sobre el efecto mariposa y el caos”. JohnBriggs y David Peat, *op. cit.*, p.51.

250 Su acentuado odio hacia la esclavitud, le llevó a participar activamente en el funcionamiento del llamado tren subterráneo por medio del cual se transportaba a los esclavos hacia su libertad: el Canadá. Chantal López y Omar Cortés, “Nota editorial”, en Henry David Thoreau, *Desobediencia civil*, versión digital, p.6. <http://www.kclibertaria.comyr.com/lpdf/I017.pdf> 30/03/2011.

251 Se opuso a la guerra que Estados Unidos le declaró a México en mayo de 1846, por decisión del entonces Presidente norteamericano James Polk.

252 John Briggs y David Peat, *op. cit.*, p.57.

253 Sus posiciones de pacifismo total lo llevaron a plantear que no debía tener ningún reconocimiento ni legitimidad un Estado que recurriía a la violencia, e invitaba a sus seguidores a abstenerse de tener cualquier tipo de complicidad con éste. Su inspiración fue profundamente evangélica: “no se resistan al mal con mal” y ello es un punto de encuentro con las reflexiones que posteriormente hará León Tolstói.

rican Anti-slavery Society, de las opciones trascendentalistas²⁵⁴ de sus amigos, especialmente Ralph Waldo Emerson, quien tuvo gran influencia en su formación intelectual. Su existencia fue el resultado de las preocupaciones de su tiempo, a las que él aportó su particular mirada.

En su experiencia pedagógica con su hermano John, en 1838, H. D. Thoreau fue precursor de una educación basada en el contacto directo de sus alumnos con la naturaleza, y en prescindir de los castigos como método para lograr la disciplina requerida, lo cual era un despropósito en la teoría pedagógica de esos años. Ya en su tiempo, promovió lo que hoy se conoce en educación como *diálogo de saberes*, concibiéndola como un intercambio de conocimientos entre maestros y estudiantes y cuestionando la educación bancaria, en la cual el alumno sólo es un lugar donde los profesores depositan su saber²⁵⁵.

Thoreau comprendió las verdaderas dimensiones de la libertad humana en su experiencia de soledad: vivió aislado dos años (1845-1846), junto a la célebre laguna de Walden. Entendió que la soledad no es un soliloquio, sino una relación fundamental de diálogo permanente con la vida en plenitud, en contacto con la naturaleza. Sus reflexiones acerca de las relaciones con el entorno natural se convirtieron también en un referente importante para los actuales movimientos ecologistas y medioambientalistas.

*“Cada pequeña aguja de los pinos se dilataba, henchida de simpatía, y me ofrecía su amistad. Me di cuenta muy claramente de la presencia de algo relacionado conmigo hasta en los parajes y escenas que solemos llamar salvajes y tristes, y también de que mi pariente más próximo y el más humano no era una persona, ni un habitante de la villa; y pensé que a partir de entonces ningún lugar me sería extraño. (...) Con frecuencia solían decirme: ‘Me atrevo a pensar que usted se siente solo por allí y que desea estar más cerca de la gente, especialmente en los días y noches de lluvia y nieve.’ Suelo tener deseos de contestar a esas gentes: ‘Este planeta entero donde vivimos no es más que un punto en el espacio. ¿A qué distancia creen ustedes que viven los dos habitantes más lejanos de aquella estrella, el ancho de cuyo disco no puede ser apreciado por nuestros instrumentos? ¿Por qué habría de sentirme solo? ¿No está nuestro planeta en la Vía Láctea? No me parece que esa pregunta que me han formulado sea la más importante. ¿Qué clase de espacio es el que separa a un hombre de sus semejantes y le hace sentirse solitario? He descubierto que ningún movimiento de las piernas puede aproximar a dos mentes”*²⁵⁶.

254 “Constituyó el punto de partida del movimiento filosófico-literario que se extendió entre 1830 y 1860 en Estados Unidos y que fue la más alta expresión del idealismo romántico: panteísta, individualista y democrático en su rechazo al conformismo social, al formalismo en la religión y al autoritarismo en la política”. Chantal López y Omar Cortés, op. cit., p.5.

255 “Además del currículum habitual, los dos maestros enseñaban a sus alumnos a conocer y amar la Naturaleza, guiándolos en excursiones y paseos en bote; buscaban y estudiaban vestigios de los indios que antaño habitaban la zona; no había castigos físicos, pero la disciplina nunca fue un problema. Meses antes, en una carta a Brownson, Henry explicaba su pedagogía: ‘podría hacer de la educación algo agradable tanto para el profesor como para el escolar. La disciplina que creamos para la vida en el aula no debería ser diferente en la calle. Deberíamos esforzarnos en ser compañeros del alumno, y aprender, no sólo con, sino también de nuestros alumnos, si es que queremos serles útiles’”. Antonio Casado da Rocha, op. cit., p.XXII.

256 Henry David Thoreau, *Walden*, versión digital, pp. 26, 27. <http://www.upasika.com/docs/emerson/Henry%20Thoreau%20-%20Walden.pdf>

En 1849 se publicó su texto “Resistencia al gobierno civil”, que pasó a llamarse “Desobediencia civil” en la edición de 1866, y “Sobre el deber de la desobediencia civil” en la edición de 1903. Allí afirmó que el mejor gobierno que se puede tener es el que menos gobierna y, mejor aún si no gobierna en absoluto, para lo cual los ciudadanos deben prepararse.

“Acepto de todo corazón el lema: el mejor gobierno es el que menos gobierna, y me gustaría verlo en acción de un modo más rápido y sistemático. Puesto en práctica, viene a ser lo mismo que ese otro, en el cual también creo: el mejor gobierno es el que no gobierna en absoluto, y cuando los hombres estén preparados para él, ése será el tipo de gobierno que tendrán”²⁵⁷.

Argumentó que los gobiernos están al servicio de la evidente codicia de unos pocos, que son las que determinan sus acciones, en contra del consentimiento de sus pueblos. Puso como ejemplo la guerra de Estados Unidos contra México. En nuestro contexto, la guerra contra Irak hubiera sido un argumento más, pues el móvil real fue el control de las reservas de petróleo y, al menos en el caso de España e Inglaterra, sus administraciones participaron en contra de la opinión mayoritaria de sus pueblos. También hubiera podido servir de muestra el tratamiento que la mayoría de los gobiernos dieron a la crisis económica de 2008: la codicia de los banqueros provocó la explosión de la burbuja especulativa, y aquellos decidieron acudir en auxilio de éstos con el dinero de todos, evidenciando que su función era proteger a los más fuertes. Para Thoreau, estas acciones deslegitiman a los gobernantes.

“Vean si no la presente guerra de México, obra de relativamente unos pocos individuos que usan el actual gobierno como instrumento a su servicio, pues de entrada el pueblo no habría consentido esta medida”²⁵⁸.

Sin embargo, todavía hoy creemos necesitar una autoridad que esté por encima, aceptando la sumisión bajo el pretexto del “beneficio colectivo” y respondiendo al imaginario que nos hace sentir la importancia del poder centralizado. Las creencias son así: no necesitan racionalidad, no necesitan ser comprendidas, necesitan ser aceptadas. Siempre ha sido así, dice la gente. Thoreau propuso como alternativa la presión de la ciudadanía, como expresión del poder de la periferia, que exija y posibilite un gobierno mejor.

“La existencia de gobiernos muestra así con cuento éxito puede someterse a los hombres, que llegan hasta el punto de someterse a sí mismos para su propio beneficio... Mas, para hablar en sentido práctico y como ciudadano, reclamo, no ya la ausencia de gobierno, sino inmediatamente un gobierno mejor. Que cada hombre haga saber qué clase de gobierno ganaría su respeto, y ése será un paso para obtenerlo”²⁵⁹.

Y supeditó la ley a la justicia, que no es otra cosa que la expresión del juicio y del sentido moral de cada persona, pues la ley no ha sido capaz de construir sociedades más justas. El juicio moral se escapa de la normatividad, que pretende su obediencia mediante la coer-

257 Henry David Thoreau, *Sobre el deber de la desobediencia civil*, Editorial Iralka, San Sebastián, 1995, p.2.

258 Ibídem.

259 Ibíd., pp. 2,3.

ción. Citó como ejemplo las instituciones militares, que prescinden de la humanidad de sus miembros, en cuanto a seres capaces de emitir su propio juicio, y los utiliza como máquinas al servicio de los intereses mezquinos de unos pocos.

No es tan importante cultivar el respeto por la ley, como cultivar el respeto por la justicia. La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en cada momento lo que creo justo... La ley nunca hizo a los hombres un punto más justos; y, gracias al respeto que se le tiene, hasta hombres bien dispuestos se convierten en agentes de la injusticia...

*Un resultado común y natural del indebido respeto a la ley es que puedas ver una fila de soldados: coronel, capitán, cabo, reclutas, mozos de artillería y demás, marchando en un orden impresionante por colinas y valles hacia las guerras, en contra de su voluntad, en contra de su sentido común y de sus conciencias, lo cual hace la marcha en verdad muy penosa provocando palpitaciones del corazón. No tienen la menor duda de que están metidos en un asunto condenable; todos están inclinados a la paz. ¿Qué son entonces? ¿Hombres? ¿O pequeños fuertes y polvorines móviles al servicio de algún tipo sin escrúpulos en el poder?... En gran parte de los casos no hay ejercicio del juicio ni del sentido moral... Tales hombres no merecen más respeto que unos hombres de paja o un montón de estiércol*²⁶⁰.

El Estado, así como casi todas las instituciones, reconocen y valoran positivamente al obediente, al que acepta las normas sin emitir ningún juicio sobre éstas; estamos educados para acatarlas. El dicho popular lo confirma: *La ley es dura, pero es la ley*; o aquel que dice que *el que manda, manda, aunque mande mal*, con el propósito de legitimar la existencia de los gobiernos y la autoridad como un bien *per se*. En consecuencia, las instituciones se apoyan en una normatividad que castiga, somete o les niega los derechos que les corresponden a aquellos que se atreven a cuestionarlas.

Thoreau se reservó el derecho a objetar y desconocer a una institución que se deslegitima por sus actos contrarios a la moral. No deja de ser una paradoja que un hombre que cuestionó el poder y sus métodos haya logrado trascender en una realidad conquistada por la *real politik*, que considera romántica y utópica esta posición.

*"¿Cómo le conviene comportarse a un hombre con este gobierno americano hoy? Respondo que no puede asociarse con él sin deshonra. Ni por un instante puedo reconocer como mi gobierno a esa organización política que es también el gobierno de los esclavos"*²⁶¹.

Desde el punto de vista social, esta postura es considerada inconveniente, pues reduce el espacio de acción del poder político que, de forma importante, se apoya en el uso y abuso de la fuerza, mientras logra demostrar con verdades parciales la conveniencia de unos fines que deben ser conseguidos con la utilización de cualquier medio.

Thoreau cuestionó la utilización de cualquier medio, incluso en el caso de que esto tuviese como consecuencia la destrucción del Estado. El medio al que normalmente recurre la sociedad, consiste en apoderarse de la *tabla del náufrago*, es decir, arrinconar aún más a los más frágiles.

260 Ibíd., p.4.

261 Ibíd., p.5

“Si he arrebatado injustamente una tabla a un náufrago, debo devolvérsela aunque yo mismo me ahogue. Esto, de acuerdo con Paley, sería inconveniente. Pero quien salvase su vida en un caso así, la perdería. Este pueblo debe cesar de mantener esclavos y de hacer la guerra en México, aunque ello le cueste su existencia como pueblo”²⁶²

Los problemas han cambiado, pero no la utilización sistemática de la injusticia por parte del Estado, que construye apariencias de verdad a partir del poder que se atribuye. A modo de ejemplo, las reformas económicas suelen consistir en reducir los ingresos de los que menos tienen y, con ello, su poder adquisitivo, para lograr entonces dinamizar la economía e incentivar el crecimiento.

Con esta motivación en Colombia, en 2002, se aprobó una ley que redujo el valor de las horas extras y aumentó la jornada laboral. Su justificación política: reducir el desempleo. En poco tiempo aumentaron las utilidades de las empresas, pero el porcentaje de los parados siguió creciendo. A pesar de los resultados contrarios, se insistió en la medida con la certeza de que a más largo plazo se lograría lo pretendido. La *mano invisible del mercado* en la que se confía, como en otro momento se confiaba en la protección divina, es una nueva religión. El imaginario que sostiene estas expresiones sociales consiste en socorrer a los más fuertes, porque son ellos los llamados a soportar a los más frágiles. No es un problema de maldad, es la consecuencia de un modelo cultural equivocado.

Por otro lado, el control hegemónico de la economía en el mundo actual ha logrado construir un símil entre libertad y libre mercado. Se habla de una sociedad libre cuando su ciudadanía puede acceder sin obstáculos a todo tipo de mercancías. La Organización Mundial del Comercio, mide los niveles de libertad existentes en los países y, en concordancia con ello, es la encargada de presionar la liberalización, consistente en reducir cualquier tipo de control a la circulación de los capitales y las mercancías.

Pese a que ello fue una de las causas del último descalabro de la economía mundial, no se ha logrado un acuerdo entre los líderes políticos para definir los sistemas de regulación necesarios sobre el mercado de los capitales. De nuevo, como dijo Thoreau, la sociedad sigue aplazando la libertad con la esperanza de que ésta sea el resultado del libre mercado.

“Nos hemos acostumbrado a decir que las masas no están preparadas... Pero no importa tanto que haya muchos tan buenos como tú, sino que haya alguna bondad absoluta en algún lugar, pues esa fermentará la masa entera. Hay miles que se oponen de opinión a la esclavitud y a la guerra, y que de hecho no hacen nada para ponerles un fin... que incluso posponen la cuestión de la libertad a la cuestión del libre comercio”²⁶³

Este autor reclamó la existencia de personas que se atrevieran a reclamar la presencia y guía de la bondad, sin importar su número, porque no es una cuestión cuantitativa. Detrás de los números que muestran las encuestas²⁶⁴ se apoya todo tipo de inequidad y abusos de poder. La opción ética no es un asunto de opinión mayoritaria, en un mundo que se mueve con facilidad

262 Ibíd., p.6.

263 Ibíd., p.7.

264 La estadística es el arte de hacer que verdades parciales parezcan verdades absolutas, y hoy son un mecanismo de manipulación de la opinión pública.

hacia las salidas violentas y las guerras, porque sigue creyendo que la violencia es un método bueno y útil para que el bien acabe o someta al mal.

El rechazo a la institución del Estado, por parte de Thoreau, no respondió sólo a que esa institución desconoce a la ciudadanía que le sostiene y legitima, sino también a que la exime de responsabilidades con respecto a las decisiones que toma. Es común encontrar gente que reniega de la guerra y los métodos del Estado, pero no se siente corresponsable con ello, al mantener una institución que obra de manera tal.

"Los Estados logran eximir de responsabilidad individual a sus ciudadanos y ciudadanas. Un hombre prudente no dejará la justicia en manos del azar, ni deseará que prevalezca mediante el poder de la mayoría. Hay poca virtud en la acción de las masas. Cuando al final la mayoría vote por la abolición de la esclavitud, será porque le es indiferente, o porque ya casi no quede esclavitud que ser abolida con su voto... Sólo puede apresurar la abolición de la esclavitud el voto de aquel que hace valer su propia libertad con su voto"²⁶⁵

Peor aún, hay personas que aceptan y apoyan los métodos de la guerra, pero con la condición de que se haga con los hijos de los otros, normalmente los más pobres, lo que supone una moral menos virtuosa aún, si cabe.

"Así en el nombre del orden y del gobierno civil, al final nos han hecho a todos sostener y rendir homenaje a nuestra propia mezquindad. Tras el primer rubor del pecado llega la indiferencia; y de inmoral se convierte, por así decirlo, en amoral, y no poco necesario para la vida que nos hemos organizado"²⁶⁶

Thoreau propuso, entonces, la negativa a colaborar con la injusticia, legitimando la objeción de conciencia como una actitud que revalora y dignifica las opciones individuales, al margen de la influencia política y social que ellas puedan tener. La división que hacen los analistas y académicos entre objeción de conciencia y desobediencia civil, responde a la necesidad de separar el mundo de lo privado y de lo público²⁶⁷. La noviolencia intenta construir un continuo entre estos espacios, deconstruyendo este dualismo y admitiendo que no hay nada que sea sólo privado, pues lo más individual también es una construcción social, ni nada que sea sólo del espacio de lo público o lo político, pues ello trae consigo, de alguna manera, el aporte de las subjetividades que lo componen.

En 1967, Mohamed Alí, que se había llamado hasta entonces Cassius Clay, se declaró objetor de conciencia y se negó a ir a la guerra de Vietnam. Declaró:

"No tengo ningún conflicto con el Vietcong, nunca un integrante del Vietcong me llamó niger, como los racistas de este país"²⁶⁸. "¿Por qué me piden ponerme un uniforme e ir a 10000 millas de casa y arrojar bombas y tirar balas a gente de piel amarilla mientras los negros de

265 Ibíd., pp. 7,8.

266 Ibíd., p.9.

267 Rawls llama objeción de conciencia a un acto individual público, evasión de conciencia a un acto individual que no trasciende el ámbito de lo privado, y desobediencia civil a una acción que apela al sentido de justicia de la mayoría y pretende una transformación colectiva.

268 <http://www.guerradevietnam.foros.ws/t1138/mohamed-ali-cassius-clay-se-nego-a-ir-a-vietnam/>

Louisville son tratados como perros y se les niegan los Derechos Humanos más simples? No voy a ir a 10000 millas de aquí y dar la cara para ayudar a asesinar y quemar a otra pobre Nación simplemente para continuar la dominación de los esclavistas blancos»²⁶⁹.

La justicia lo declaró culpable de deserción y lo condenó a cinco años de prisión y diez mil dólares de multa, le arrebató el título que poseía como campeón de los pesos pesados, le prohibió salir del país, le quitó el pasaporte y le prohibió boxear en los Estados Unidos, condenando y terminando su carrera profesional. Se convirtió al islam y se cambió de nombre. “Cassius Clay es el nombre de un esclavo: Yo no lo escogí, yo no lo quería. Yo soy Mohamed Alí, un nombre libre, significa ‘amado por Dios’ e insisto en que la gente lo use cuando me hablan o hablan sobre mí”. Y cuando, después de muchos años, le preguntó un periodista qué sentía al compartir religión con los que habían destruido las torres gemelas en Nueva York, respondió: “¿Y cómo te sientes tú al compartir creencias religiosas con Hitler?”.

Mohamed Alí se convirtió así en un hombre que tomó una decisión por objeción de conciencia, por razones religiosas que tuvieron una profunda incidencia en la sociedad estadounidense de la época, pues se convirtió en un ejemplo para los afroamericanos –empoderándolos en sus luchas del *blackpower*, del *black is beautiful* y la *lucha por los derechos civiles*–, y para los jóvenes que habían iniciado un proceso de desobediencia civil, ya no solo contra la guerra de Vietnam, sino también contra todo el *american way of life* de ese país, mediante lo que fue el movimiento hippie y las manifestaciones artísticas contraculturales. ¿Dónde quedan los límites entre objeción de conciencia y desobediencia civil? Thoreau propuso atravesarse en medio de la maquinaria social para constituir lo que llama *una mayoría de uno*.

“Pero si es de tal naturaleza que requiere de ti que seas agente de la injusticia para con otro, entonces digo: Rompe la ley. Haz que tu vida sea una contrafricción para detener la máquina. Lo que tengo que hacer es observar, en cualquier circunstancia, que no me prestó al mismo mal que condeno...”

No dudo en decir que esos que se llaman a sí mismos Abolicionistas deberían retirar inmediata y efectivamente su apoyo -tanto personal como material- al gobierno de Massachusetts... Pienso que es suficiente con que tengan a Dios de su parte, sin esperar a nadie más. Más aún, cualquier hombre más justo que sus vecinos constituye ya una mayoría de uno”²⁷⁰.

En consecuencia, planteó que cada quien ejerza su propio poder, allí donde puede, como metodología de transformación social.

“Sé muy bien que si un millar, si un centenar, si una decena de hombres que pueda nombrar –si únicamente diez hombres honestos–, ¡ay!, si un hombre HONESTO, en este Estado de Massachusetts, dejando de tener esclavos, llegara a retractarse en este mismo momento de su complicidad y se le encerrase por ello en la cárcel del condado, eso sería la abolición de la esclavitud en Norteamérica”²⁷¹.

269 <http://www.innati.com/s/c-frases-citas-reflexiones/a-frases-de-muhammad-ali.html>

270 Henry David Thoreau, *op. cit.*, p.11.

271 Ibíd., p. 12.

La premio Nobel de Paz birmana, Aung San SuuKyi, también es un ejemplo paradigmático actual de la propuesta de Thoreau. Durante seis años fue confinada a arresto domiciliario por oponerse al régimen militar en ese país.

"Bajo un gobierno que encarcela injustamente a alguien, el lugar apropiado para un hombre justo es también una cárcel. Hoy el lugar adecuado, el único lugar que Massachusetts ha provisto para sus espíritus más libres y menos desalentados está en sus prisiones, para encerrarlos y separarlos del Estado por acción de éste, tal y como ellos mismos ya se han separado de él por sus principios. Allí se encontrarán el esclavo fugitivo, el prisionero mexicano en libertad bajo palabra y el indio llegado para reparar los daños infligidos a su raza; en ese suelo separado pero más libre y honorable, el Estado coloca a aquellos que no están con él, sino contra él: esa es la única casa en un Estado esclavista en la que un hombre libre puede permanecer con honor"²⁷²

La noche que Thoreau pasó preso en la cárcel de su ciudad, le sirvió para evidenciar que no era posible encarcelar su espíritu, confirmando su sentido profundo de libertad, que trasciende los barrotes y las paredes construidas para someter los cuerpos de quienes se atreven a desobedecer, barrotes incapaces de apresar sus opciones y decisiones vitales.

"Así, el Estado nunca se enfrenta deliberadamente al sentido intelectual o moral de un hombre, sino sólo a su cuerpo, a sus sentidos. No está armado con una mayor honestidad o juicio, superior, sino con una mayor fuerza física. Yo no nací para ser forzado. Respiraré a mi manera. Veamos quién es el más fuerte"²⁷³

"La autoridad del gobierno, incluso un gobierno como al que estoy dispuesto a someterme... no puede tener más derechos sobre mi persona y mi propiedad que el que yo le conceda"²⁷⁴

Y devela que es un poder delegado lo que se esconde detrás del poder de los que se llaman a sí mismos poderosos, que tal poder no existe sin el consentimiento y la aceptación del dominio por parte de la ciudadanía, que se puede deshacer como la sal en el agua en cuanto ésta se haga consciente de ello y lo reclame. Que ese poder centralizado se alimenta y fortalece con la obediencia, con la servidumbre voluntaria y, por eso mismo, necesita amenazar y someter por el miedo a todo aquel o aquella que pretenda desconocerlo, porque la desobediencia empieza por evidenciar y descubrir que la omnipresencia del poder no es real, que es una construcción subjetiva, que puede ser cambiada y transformada.

Como ya lo veímos, hemos construido sociedades reguladas por el miedo. Miedo a la muerte, y hemos inventado instituciones que nos garantizan otras vidas más allá de la muerte o la reencarnación, con la amenaza de que un mal comportamiento puede hacer esa otra vida, en el más allá o reencarnada, peor que la presente. Miedo a que nos roben, y hemos delegado en los bancos el cuidado de nuestro dinero, aunque cada día haya más evidencias de que son instituciones que pueden desaparecer, como por acto de magia, junto con el dinero que les confiamos. Miedo a los otros, y hemos delegado en el Estado el cuidado de nuestras vidas, construyendo

272 Ibíd., pp.12, 13.

273 Ibíd., p.17.

274 Ibíd., p. 24.

el asesinato legal y otros eufemismos amenazantes. Miedo a la enfermedad, y hemos inventado las instituciones de salud, privadas y públicas, a las que pagamos cada mes, pero cuando enfermamos, nos ofrecen soluciones a largo plazo. Miedo al miedo, y hemos recurrido a las instituciones de seguros, que nos prometen garantías para cualquier eventualidad, y que terminan siempre demostrando que cualquier cosa que suceda en la realidad no estaba dentro de lo cubierto supuestamente.

"Las instituciones como la Iglesia, el Estado, la Escuela, la propiedad, etc., son fantasmas ceñudos y espirituales como Moloch y Juggernaut²⁷⁵ debido a la ciega reverencia que se les presta... El único bandolero que he encontrado era el propio Estado. Cuando me he negado a pagar el impuesto que exigía por la protección que yo no quería, él mismo me ha robado. Cuando he defendido la libertad que él declaraba, me ha encarcelado"²⁷⁶.

Thoreau comprende que la práctica de la libertad hace innecesarias las instituciones que hemos creado para que supuestamente nos protejan y que, entonces, se puede vivir sin depender de ellas, dedicándoles la menor cantidad posible de nuestros pensamientos.

"Sin embargo, el gobierno no me concierne mucho y le dedicaré la menor cantidad posible de pensamientos. No son muchos los momentos en los que vivo bajo un gobierno, ni siquiera en este mundo. Si un hombre es librepensador, libre de inventiva y libre de imaginación, eso que nunca le parece por mucho tiempo que es aquello que no es, no hay legisladores necios ni reformadores que puedan interrumpirlo fatalmente"²⁷⁷.

Y la libertad empieza y pasa por romper y cambiar las costumbres que nos apresan y condenan a la *no vida* y también a la muerte. En los términos que hemos venido utilizando, Thoreau nos reta a cambiar esos imaginarios culturales que impiden hoy no sólo la vida en libertad, sino también la vida sin adjetivos.

"Todos los hombres están más o menos parcialmente enterrados en el sepulcro de la costumbre, y de algunos sólo vemos sobre la tierra unos pocos cabellos de la coronilla. Los físicamente muertos están mejor, pues se pudren con más vitalidad"²⁷⁸.

Henry David Thoreau termina su reflexión atreviéndose a pensar que podemos imaginar y construir otras formas de gobierno; que no es un destino funesto lo que hoy vivimos; que unas nuevas instituciones deben partir de reconocer las dimensiones horizontales del poder; que no es la sumatoria de individuos lo que construye una autoridad alternativa, sino el reconocimiento e implantación de los derechos de todos los seres humanos y, en concordancia con su reflexión en *Walden*, de todos los seres vivos.

"¿Es una democracia como la que conocemos, el último adelanto posible en gobiernos? ¿No es posible dar un paso más hacia el reconocimiento y la implantación de los Derechos

275 "Dioses descritos en el Antiguo Testamento y la mitología hindú, a cuyas imágenes sus devotos ciegamente sacrificaban seres humanos". Notas al apéndice. Antonio Casado da Rocha, *op.cit.*, p.64.

276 Estas son algunas de las primeras anotaciones realizadas por Thoreau en su diario después del 24 de julio de 1846, día de su arresto y breve estancia en prisión. Notas al apéndice. Antonio Casado da Rocha, *op.cit.*, p.64.

277 Ibíd. pp. 21, 22.

278 Ibíd. Apéndice, p. 51.

Humanos? No habrá un Estado realmente libre e ilustrado hasta que el Estado llegue a reconocer al individuo como un poder independiente y superior, del cual deriva todo su poder y autoridad, y a tratarlo en consecuencia”²⁷⁹.

Thoreau sigue repitiendo aún hoy que nadie está obligado a obedecer en contra de su conciencia, que una ley que obliga a traicionar las convicciones personales, debe ser desobedecida. Y este hombre que hizo todos sus planteamientos desde una visión de sí mismo, desde sus derechos como persona individual, sigue siendo recogido por un presente que necesita con urgencia encontrar nuevos caminos que posibiliten otra vez la vida. Sus reflexiones fueron integradas y recogidas unos años después por León Tolstói en la convulsionada Rusia de los zares. Hay quienes dicen que los fines de siglo se convierten en un esfuerzo reflexivo de las sociedades humanas por condensar aquellos pensamientos que nos han de impulsar por otros cien años. De alguna forma, esto fue lo que hizo Tolstói con las reflexiones de Thoreau.

León Tolstói

El Tolstói pacifista es, de alguna manera, el resultado de tres experiencias que marcaron su existencia: su paso por el ejército, que lo adentró en la reflexión acerca de los misterios y las tragedias de la vida; su opción religiosa, a la que llegó después de una profunda crisis existencial que lo puso al borde del suicidio, inspirada en la lectura directa del mensaje de Jesús; y su profunda capacidad de aprender de la gente más sencilla, con quienes se acercó a conocer más de cerca las muchas sectas cristianas de los campesinos rusos, enemigos de la Iglesia oficial y perseguidos por ésta.

En palabras de Rudolf Rocker²⁸⁰

“Comenzó a darse cuenta de que esas masas oscuras, desconocidas, esclavizadas y menospreciadas forman en realidad el terreno fecundo del cual surgen todas las grandes aspiraciones generales, todas las renovaciones de la vida y de las formas sociales. Entre esas masas, a las cuales se ignora, a las que no se comprenden, es donde se puede hallar la raíz de todo ideal. Todo gran movimiento ha nacido en el seno de las multitudes; han sido sus esperanzas; ellas han sido la base de toda cultura, de todas las transformaciones”²⁸¹.

Por sus posiciones con respecto al Estado y las instituciones religiosas, Tolstói fue catalogado como anarquista²⁸², pero dio un paso al frente con respecto a las teorías, al imponerse una

279 Ibíd. p. 24.

280 Este texto fue escrito por Rocker a comienzos del siglo XX y publicado en la prensa libertaria londinense. Posteriormente fue recopilado para el volumen *Artistas y rebeldes*, editado en 1922.

281 Rudolf Rocker, “Tolstoi, profeta de una nueva era” en León Tolstoi, *La insumisión y otros textos*, Cuadernos libertarios, Madrid, 1993, p.15.

282 “Anarquismo: La filosofía de un nuevo orden social basado en la libertad sin restricciones de leyes artificiales; la teoría es que todas las formas de gobierno descansan en la violencia y, por tanto, son erróneos y peligrosos, e igualmente innecesarios”. Emma Goldman, *La palabra como arma*, versión digital, p.19 <http://www.quijotelibros.com.ar/anarres/La%20palabra%20como%20arma.pdf> 12/04/2011

condición ética, guía de toda posible acción, inspirada en la máxima evangélica de la *no resistencia al mal*, es decir, el no responder al mal con violencia.

Su opción de fe tomó distancia de aquellos elementos que sacan a Jesús de Nazareth del contexto de los seres humanos, y desvirtúan su mensaje al convertirlo en una propuesta suprahumana. Planteó que en el Sermón de la Montaña, había claves para superar las guerras, la injusticia y la violencia de la sociedad.

“Tolstói va llegando a la conclusión de que las doctrinas eclesiásticas poco tienen que ver con las enseñanzas de Cristo, que para el escritor se resumen en el Sermón de la Montaña. Por ello, elabora un nuevo modo de concebir la religión alejada de los dogmas, despojada de todos los elementos irrationales que contenga (milagros, divinidad de Jesús, Santísima Trinidad) y que sirva a los hombres como un modelo de perfección moral a seguir en la vida”²⁸³.

Señaló que el problema estaba en el desconocimiento de lo que, para él era el máximo mandamiento de Jesús, y en los esfuerzos que ha hecho esta sociedad, que se llama a sí misma cristiana, para tergiversarlo. Es desde dicho mandamiento que él cuestionó la legitimación social de la violencia.

“¿Cómo hacer compatible aquello que fue formulado de un modo tan claro por el Maestro y que sentimos en el interior de nuestros corazones sobre la doctrina del perdón, la resignación, la renuncia, el amor hacia nuestros semejantes y enemigos, con la obligación de ejercer la violencia militar sobre nuestro pueblo u otros pueblos?”²⁸⁴.

Para Tolstói, la sociedad ha ido construyendo excepciones al mandamiento de la no resistencia al mal con violencia, empezando por la Iglesia que dice representarlo.

“Los predicadores de la Iglesia no admiten ninguna situación en la que el mandamiento contra la lujuria pueda ser incumplido... no obstante con el mandamiento de la no resistencia... encuentran casos en los que puede ser incumplido”²⁸⁵.

Y analizó las diferentes justificaciones. El primer argumento que se esgrime, consiste en afirmar que la violencia se encuentra admitida en el Antiguo Testamento; el segundo dice que, dado que existe la maldad, el bien tiene derecho a utilizar la violencia para defenderse; el tercero argumenta el derecho y el deber de la legítima defensa contra los agresores. A esto, Tolstói respondió:

“Si Dios permitiera usar la violencia contra los malvados, dado que es imposible encontrar una definición justa e inequívoca para distinguir al malvado del no malvado, las personas empezarían a acusarse mutuamente de serlo, cosa que sucede en la actualidad”²⁸⁶.

283 Joaquín Fernández-Valdés, “Notas del traductor”, León Tolstoi, *El Reino de los Cielos está en vosotros*, Editorial Kairós, Barcelona, 2010, p. 8.

284 León Tolstoi, *El Reino de los Cielos está en vosotros*, Editorial Kairós, Barcelona, 2010, p. 51.

285 Ibíd., p. 56.

286 Ibíd., p.53.

Ni siquiera el peligro es una justificación válida, pues a él se ha recurrido para legitimar todo tipo de violencia, incluida la muerte de Jesús, que fue considerado un peligro para la sociedad en la que vivió.

"Si todo el mundo tiene derecho a recurrir a la violencia en caso de que otra persona esté en peligro, entonces la cuestión del uso de la violencia se reduce a determinar cuándo debemos considerar que nos acecha el peligro. Y si mi juicio es el que decide cuándo está en peligro una persona, no habrá ningún caso de violencia que no pueda justificarse como una simple respuesta a un peligro. Cuando se ejecutaba y quemaba brujos, aristócratas y girondinos, se estaba ejecutando al enemigo, porque aquellos que estaban en el poder los consideraban como un peligro para la población..."

El 99% del mal que hay en el mundo –desde la inquisición, las bombas de dinamita, hasta la ejecución y tormento de decenas de miles de presuntos presos políticos- se fundamenta precisamente sobre este razonamiento"²⁸⁷

Como vemos, aunque su argumentación parte del precepto evangélico de la no resistencia al mal con violencia, sus consideraciones no se agotan en la reflexión religiosa, pues son profundamente éticas y ponen en tela de juicio las justificaciones que la cultura ha ido elaborando alrededor de la violencia. Entra de lleno a cuestionar esa frágil frontera entre el bien y el mal que ha permitido que las sociedades hayan legitimado todo tipo de asesinatos, incluido el asesinato masivo de la guerra.

"Todos saben desde su infancia y ven desde su juventud que el asesinato no sólo es admitido, sino también bendecido por aquellos a los que se han acostumbrado a considerar sus guías espirituales dispuestos por Dios; ven que sus dirigentes seglares instituyen con suma tranquilidad el asesinato, llevan encima armas asesinas de las que se enorgullecen, y exigen a todo el mundo que, en nombre de la ley civil e incluso de la ley divina, sean cómplices del asesinato... Se les inculca que la tortura y el asesinato que deben perpetrar con sus propias manos, es un deber sagrado, es incluso un acto heroico digno de elogio y recompensa... Y las personas están tan persuadidas de ello que crecen, viven y mueren con esta convicción, sin dudar ni una sola vez de ella"²⁸⁸.

Todo sería más fácil si existiese una conciencia de maldad en quienes ejercen la violencia, si pudiesen ser catalogados como mentes enfermas que, producto de su enfermedad, llegan a realizar estos actos que nos indignan. Pero la maldad es insuficiente para explicarlos y, más aún, para superarlos.

Al ser interrogados unos sicoanalistas acerca de la personalidad de los torturadores en la Argentina de la dictadura militar en la década de los 70, afirmaban que eran individuos, por paradójico que pueda parecer, profundamente normales: padres de familia ejemplares, amorosos con sus hijos, buenos amigos y buenos ciudadanos. Ni siquiera se trataba de una esquizofrenia que pudiera permitirnos una explicación por desdoblamiento de personalidad. Es posible que en

287 Ibíd., pp.54, 55.

288 Ibíd. pp. 344, 345.

el fondo haya un *imaginario atávico* anterior a cualquier opción moral o religiosa: la obediencia a la autoridad está primero que cualquier consideración de otra índole.

*"Conozco bien a estos hombres... La mayoría tiene buen corazón, todos son dóciles, a menudo sensibles, odian cualquier tipo de crueldad, y qué decir del asesinato, y muchos de ellos no son capaces de atormentar ni de matar animales; además, todos ellos son cristianos y consideran que la violencia contra gente indefensa constituye un acto ruin y vergonzoso"*²⁸⁹.

En consecuencia, no ha sido posible que reconozcan el error en el que han incurrido: las torturas, las desapariciones, el dolor infligido. Ya viejos y achacosos, siguen presentándose ante los tribunales que los enjuician con la misma soberbia que suele dar la certeza del deber cumplido y con la tranquilidad de conciencia que les confiere el haber hecho lo que tenían y debían hacer. Obedecían no sólo a quienes les daban órdenes, sino también a sus propias certezas, a su propia verdad interiorizada e incuestionable, revestida de poder: el bien de la patria, que pasaba por el mantenimiento del orden establecido, como lo dijo Tolstói.

*"Dirán que hacen lo que hacen porque es imprescindible para mantener el orden establecido, y que el mantenimiento del orden establecido, es necesario para el bien de la patria y la humanidad, de cara a hacer posible la vida en sociedad y el avance hacia el progreso... porque las altas autoridades, de las cuales todo surge, les parecen absolutamente infalibles"*²⁹⁰.

Desde la conciencia del bien hemos legitimado todo tipo de violencia, hemos construido eufemismos para disfrazarla, y la hemos llamado corrección pedagógica, legítima defensa, mantenimiento del orden, fiel cumplimiento de las normas, bien común, entre otros apelativos, porque violencia es la que ejercen los otros, no la propia. Ante este dilema permanente, Tolstói sugiere prescindir de la violencia como mediación, en concordancia con el mandato evangélico.

*"La pregunta que cabe hacerse es: ¿cómo resolver los conflictos que surgen entre los hombres, cuando unos consideran que el mal es aquello que otros consideran el bien, y al revés?... Existen, pues dos posibles soluciones a esta cuestión: o encontramos un criterio fiable e irrefutable de lo que es el mal, o no resistimos a éste con la violencia"*²⁹¹.

Como la construcción de un criterio fiable e irrefutable de lo que es el mal no va a ser posible, porque, como ya lo vimos, la verdad es una construcción cultural –social e histórica–, sólo nos queda buscar soluciones creativas que se activen a partir de inhibir el método de la violencia.

Gandhi leyó estas reflexiones de Tolstói, contenidas en su libro "El Reino de Dios está en Vosotros" y dijo de ellas:

*"'El Reino de Dios está en Vosotros' me abrumó. Me marcó para siempre. Comprender su pensamiento independiente, su profunda moralidad y la veracidad de este testimonio, hizo que todos los libros que antes me había dado Mr. Coates me resultaran insignificantes"*²⁹².

289 Ibíd. p. 334.

290 Ibid., p.337.

291 Ibíd., p.68. Esta es la clave del "ahimsa" gandhiano y su principio de falibilidad.

292 Mohandas Gandhi, *Autobiography. The story of my experiments with Truth*, Dover Publications, Nueva York, 1983.Citado en León Tolstoi, *op. cit.*, p. 12.

Para Tolstói era irreconciliable el precepto evangélico de la *no resistencia al mal con violencia*, con la existencia de una institución como el Estado, basada en todo tipo de violencias.

*“El auténtico cristianismo –la doctrina de la resignación, del perdón a las ofensas y el amor– y el Estado –con toda su pompa, su violencia, sus ejecuciones y sus guerras– son dos conceptos irreconciliables”*²⁹³.

Tolstói consideró que el Estado ni siquiera es una organización social basada en el derecho, sino en el uso indiscriminado de la fuerza y la violencia al servicio de unos pocos, y que su legitimación, sustentada en el supuesto acuerdo de la ciudadanía que lo compone, no es sino un disfraz de su verdadero sentido.

*“Nuestra organización social no se basa en unos principios jurídicos, tal y como le gusta pensar a la gente que se beneficia de la posición ventajosa que les proporciona el actual estado de las cosas, sino en la más simple y burda violencia, en el asesinato y la tortura... Les gusta creer que los privilegios de los que disfrutan existen por sí mismos, que son fruto de un acuerdo voluntario de todos los hombres, y que la violencia que se ejerce sobre estos también existe por sí misma y se produce según unas leyes –generales y supremas– jurídicas, estatales y económicas”*²⁹⁴.

Escribió que todo Estado dice de sí mismo que es una institución encargada de velar por el bienestar y la felicidad de sus integrantes, a cambio de lo cual exige el pago de impuestos y su disponibilidad para formar parte del ejército que habrá de defenderlos, cuando en realidad lo que hace es robar toda expresión de libertad y de conciencia a sus ciudadanos, enseñándoles a matar para que contribuyan a la conservación de su poder y su dominio.

*“Todo Estado dice así: vosotros, los seres gobernados por mí, correís el peligro de ser conquistados por otras naciones: pero yo tengo el encargo de velar por vuestro bienestar y vuestra felicidad, y por esto exijo de vosotros el abandono anual de muchos millones de francos, que son el fruto de vuestro trabajo, millones que empleo en la compra de fusiles, cañones, pólvora, navíos, etc. Exijo además de vosotros, para vuestra defensa, que os alistéis en una institución que hará de vosotros partículas sin voluntad y razón de una única e inmensa máquina: el ejército. Una vez en el ejército, cesaréis de ser hombres para convertiros en autómatas, que yo haré marchar como quiera; y lo que yo quiero ante todo, es dominar. El medio de dominación al que recurro es la muerte: por esto, pues, debo enseñaros a matar”*²⁹⁵.

En ejercicio de su propia libertad y de su conciencia, Tolstói afirmó que él no necesitaba del Estado, porque no estaba dispuesto a hacer parte de las acciones que éste requería para existir; fue muy claro al afirmar que se reconocía en todos los seres humanos, sin diferenciarse de algunos de ellos a través de fronteras que justificaban guerras; y que no estaba dispuesto a pagar impuestos para sostener unas instituciones que rechazaba –porque generaban violencia e injusticia–, y menos a participar en ninguna guerra contra ningún pueblo, ni contra su propio pueblo.

293 Ibíd., p.274.

294 Ibíd., pp. 327,328.

295 León Tolstói, *Objeciones contra la guerra y el militarismo*, Lípari Ediciones, Pozuelo de Alarcón, 1998, pp. 18, 19.

“Es muy probable que el Estado fuera necesario..., pero lo único que sé es que yo no lo necesito, y que yo no puedo tomar parte en aquellos actos que son imprescindibles para su existencia... Sé que no necesito diferenciarme del resto de los pueblos, por ello yo no puedo reconocer mi pertenencia exclusiva a una nación o Estado cualquiera, ni mi sujeción a un gobierno determinado; sé que yo no necesito todas aquellas instituciones gubernamentales... y por eso no puedo privar a los hombres del fruto de mi trabajo para entregarlo en forma de impuestos a instituciones que yo no necesito... yo no necesito ni gobiernos ni tribunales que generan violencia... Sé que yo no necesito atacar a otros pueblos, ni matarlos, ni defenderme de ellos con un arma en la mano, y por ello no puedo participar en guerras ni en sus preparativos”²⁹⁶.

Consideró que el argumento de la *dominación de los malvados*, por parte de los *buenos* que están en los gobiernos, era una verdad que había que demostrar, porque la dominación no se podía ejercer sin humillar, sin mentir, sin violentar, y sin instituciones adecuadas para ello.

“Sin enaltecerse uno mismo y humillar a otros, sin hipocresías, mentiras, cárceles, fortalezas, ejecuciones y asesinatos, es imposible conseguir y mantener ningún tipo de poder... ¿Y cuándo gobernaron los bondadosos? ¿Cuándo ocupaban el poder los partidarios de Versalles, o los de la Comuna? ¿Cuándo el jefe de gobierno era Carlos I o Cromwell?... Dominar significa violentar... hacerle a otro lo que uno no quiere para sí, es decir, el mal”²⁹⁷.

Y era esa misma violencia la que deslegitimaba, desde su punto de vista, toda la parafernalia estatal montada sobre la supuesta necesidad de defender a la ciudadanía de la maldad. Para él, la bondad renunciaba a la violencia y amaba a los enemigos.

“Los bondadosos son los humildes, que no resisten al mal con violencia, perdonan las ofensas y aman a su enemigo; los perversos son los que se enaltecen a sí mismos, dominan, luchan y violentan al resto”²⁹⁸.

Tolstoi planteó, entonces, que el cambio y la transformación de la sociedad no podía venir de una institución como el Estado, mecanismo de violencia y dominación, sino de lo que él llamaba la “opinión pública”, que definió como “una fuerza invisible e intangible, resultado de todas las fuerzas espirituales de ciertas agrupaciones de hombres y de la humanidad entera”²⁹⁹.

La construcción de esta opinión pública no sería la sumatoria de los individuos que la fueran interiorizando, sino el resultado del contagio social de esta fuerza, que para él era equiparable con un orden social cristiano, al que percibía como verdadera alternativa a la violencia, ese instrumento de regulación social por excelencia en poder del Estado.

296 León Tolstoi, *El Reino de Dios está en vosotros*, p. 276.

297 Ibíd., pp. 278, 279.

298 Ibíd., p. 280.

299 Ibíd., p. 297.

“Para que surja y se extienda esta opinión pública no se necesitan ni cientos ni miles de años, ya que ésta se caracteriza por tener sobre los hombres un efecto contagioso y por atrapar con suma rapidez a gran cantidad de ellos”³⁰⁰.

De alguna manera, esta opinión pública se convierte en la fuente de la legitimidad, es decir, de la aceptación social de unas formas de vida. Hasta ahora, el Estado, mediante el miedo y la violencia, ha construido amagos de legitimidad, transmitiendo la idea de que es él la institución que defiende a la ciudadanía de la violencia social que puede surgir con la desaparición de las normas que la regulan. Sin embargo, Tolstói considera que, a pesar del evidente sometimiento voluntario de las personas a la violencia estatal, esta misma violencia terminará por deslegitimar esa institución.

Este contagio social del que habla es muy parecido a lo planteado en el experimento del centésimo mono, citado en el primer capítulo. Dice el autor:

“Y cuantos más hombres asimilan la nueva verdad y más clara es ésta, más aumenta la confianza del resto de la gente que se encuentra menos capacitada para comprenderla, más sencillo les resulta alcanzarla y más hombres la acaban asimilando... hasta que acaba por surgir una opinión pública acorde con la nueva verdad, y la masa de hombres, no ya individualmente sino de una sola vez, realiza bajo la presión de esta fuerza una transición hacia la nueva verdad, con lo que se instaura un nuevo orden social”³⁰¹.

Con otras palabras, Tolstói habla de transformaciones culturales profundas, producto de la evidencia destructiva de la violencia, que en manos de los Estados ha llegado a amenazar la continuidad de la vida, con la subordinación de los intereses generales a intereses particulares, que ha destruido el tejido social y ha producido profundo dolor en la vida de la gente.

Y esto sucede precisamente cuando el Estado supone tener asegurada la dominación mediante el miedo a la anarquía, a la anomia social y a sus instrumentos represivos.

A modo de ejemplo: en la década de los 80, y después de más de 10 años de la dictadura de Pinochet con sus miles de muertos y desaparecidos, el control de la sociedad, a través de la violencia del Estado, parecía asegurado. La Constitución chilena preveía la realización de un referendo, antes de darle paso a un nuevo periodo de gobierno al dictador, quien no dudó que podría ganarlo; es más, sus opositores políticos tampoco creían en la posibilidad de derrotar al régimen, ante su aparente e indiscutible legitimidad. Es decir, no sólo había que vencer al miedo, sino también la certeza de la bondad del sistema en la percepción de la gente. De alguna forma, se trataba incidir en la imagen del *padre protector*, que hacía uso de la violencia por el bien de la sociedad y en quien se delegaba toda clase de decisiones a través de la identificación emotiva de la ciudadanía con su gobernante.

Y sucede lo inesperado: esa *opinión pública* a la que se refiere Tolstói, que parecía exclusividad de unas pocas personas opuestas a Pinochet, logra contagiar a una sociedad aparentemente hipnotizada por el modelo autoritario, evidenciando esa fuerza invisible e intangible, esa capacidad de las sociedades de *romper el automatismo de los ciclos límite*, a los que se refieren

300 Ibíd., p. 291.

301 Ibíd., p. 290.

Jonh Briggs y David Peat. La violencia del Estado se había deslegitimado ante la evidencia de su “*inmoralidad, es decir, subordinar los intereses generales a sus intereses particulares*”³⁰², y el profundo dolor infligido a la vida de la gente le pasó factura a la dictadura. Paradójicamente, en el momento de mayor fragilidad de la sociedad chilena ante un Estado dictatorial, se expresó la *natalidad*³⁰³ de la que hablaba Hanna Arendt.

En lógica de paradoja, en la medida en que la fuerza centrípeta, que determina las lógicas del poder de centro, tiene mayor fuerza y pareciera concentrarlo todo a su alrededor, la fuerza centrífuga, que define las lógicas del poder de periferia, logra también expresarse en puntos de fuga, manteniendo el equilibrio de la vida.

Tolstói concluye en su reflexión acerca de la *opinión pública*, que la violencia logra ejercer su influencia sobre dicha opinión cuando ésta cae en la trampa de creer que el Estado realmente es una institución que protege a la ciudadanía, y cede al miedo que produce la incertidumbre, el miedo a perder lo que hasta entonces le había dado una sensación de seguridad. La consecuencia es la imposibilidad de avanzar, es decir, la inhibición voluntaria de la lógica de cambio, por todo cuanto ella tiene de incierto.

“*La violencia, dice Tolstói, sólo debilita esta fuerza, la reprime, la corrompe y la remplaza por otras que no sólo no ayuda a avanzar, sino que la perjudica*”³⁰⁴.

Ya han pasado más de cien años desde la muerte de Tolstói y sus reflexiones y propuestas siguen tan presentes, que cualquier adjetivación se queda corta. Se puede observar el sarcasmo de sus análisis sobre las Cumbres de Paz de su época³⁰⁵ que, como fatalmente podemos evidenciar, fueron incapaces de prevenir ninguno de los conflictos que ya se vislumbraban entonces. En las conclusiones del Congreso de Paz, celebrado en 1891, se hizo un llamado a la fraternidad entre las Naciones, se apeló a la influencia del cristianismo para sugerir que cada tercer domingo se dedicara a la difusión de principios pacíficos, se aconsejó introducir en la enseñanza de la historia las terribles consecuencias de la guerra y encaminar a los estudiantes en los principios de la paz; se invitó al tratamiento justo y no abusivo de los pueblos más pobres, se propuso a las mujeres usar su creciente influencia en la construcción de la paz, se sugirió el establecimiento de medidas comerciales equitativas, se reconoció el desarme general y el desmantelamiento de los ejércitos como el mejor aporte a la paz, se pidió a los pacifistas tener una mayor incidencia, y se apeló a la necesidad de un tribunal arbitral obligatorio, entre otras muchas sugerencias. Para Tolstói, todos estos buenos deseos se quedaron irrealizados, al no partir de aceptar y reconocer que la violencia y los ejércitos son consustanciales a los Estados, que sin ellos pierden su fuerza y su sentido.

302 León Tolstói, *La Insumisión y otros textos*, Madre Tierra Nossa y J. Editores, Madrid, 1993, p.25.

303 Experiencia viva como fuente del pensamiento y de la acción política. El poder de iniciativa, de comenzar algo nuevo en el mundo y que define la condición humana.

Verena Stolcke, “Lo espantosamente nuevo. Guerra y paz en la obra de HannaArendt”, en Enric Prat (ed.), *Pensamiento pacifista*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004, p.115.

304 León Tolstoi, *La Insumisión y otros textos*, Madre Tierra Nossa y J. Editores, Madrid, 1993, p.297.

305 Sobre el contexto de esa época, se puede ver Mario López “La sociedad civil por la paz”, F. Muñoz y M. López, *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*, Ediciones Eirene, Universidad de Granada, Granada, 2000, pp.295-305.

"El error se basa en que los doctos juristas, engañándose a sí mismos y al resto, aseguran que el gobierno no es lo que realmente es –una agrupación de hombres que violentan a otros-, sino que los gobiernos, tal como los presenta la ciencia, son simples representantes de un conjunto de ciudadanos... y a menudo les parece que la justedad es vinculante a los gobiernos. Sin embargo, la historia nos muestra que desde César hasta Napoleón y Bismarck, todo gobierno es en su esencia una fuerza que quebranta la justedad... y mantienen bajo su puño a personas engañadas y adiestradas para cometer actos violentos, los soldados... Por todo esto, los gobiernos no pueden disminuir la cantidad de hombres sometidos y adiestrados, ya que estos constituyen su fuerza y sentido"³⁰⁶.

Si Tolstói acierta en su análisis de que la violencia es consustancial al Estado, en la medida en que su existencia depende de los niveles de fuerza que sea capaz de imponer, se podría concluir que no hemos avanzado nada en estos mas de cien años; seguimos aferrados a la existencia del Estado como única expresión de civilidad organizada.

Tampoco ha cambiado el discurso sobre la paz como un propósito de toda la sociedad. Igual que terminando el siglo XIX, a finales del siglo XX se proclamaron décadas de la cultura de Paz, con el fin de promover los mismos ideales, con el liderazgo de la UNESCO, organización de las Naciones Unidas para la educación y la cultura, sin un peso específico importante dentro del sistema de la ONU. ¿Estaremos condenados a reproducir los terribles males que Tolstói presagiaba entonces y que ya conocemos? No habían transcurrido sesenta años del Congreso de Paz de 1891 y ya habíamos pasado por dos guerras mundiales que dejaron más de cien millones de muertos, sin contar los producidos por las revoluciones y las guerras civiles, amén de la tremenda tragedia de dolor multiplicado de sus sobrevivientes.

Ahora bien, considero que el problema no es del Estado como forma particular de organización social, sino de todas las formas de organización que, en consonancia con lo tratado hasta ahora, se han construido y se construyen desde una concepción jerarquizada del poder, ejercido por quien sea capaz de mostrar mayor capacidad de dominación, a partir de fronteras que separan y delimitan, y en donde se reconozcan sólo las manifestaciones de los poderes de centro, desconociendo las realidades que se construyen cada día desde los poderes de periferia. El Estado es sólo una expresión más de las lógicas culturales que nos domestican.

Anidan pequeños Estados en todos nosotros, que siguen sometiendo aquellas dimensiones personales, socialmente consideradas expresiones de fragilidad, y continúan utilizando la violencia como mecanismo de control de lo llamado femenino. Hay estructuras de poder, similares a los Estados, en el interior de la institución familiar, en donde las normas son impuestas por los adultos y se interioriza la obediencia incondicional. Las instituciones religiosas y civiles responden a la misma lógica, y en éstas se promueve la supeditación ante quien personifique el poder, haciendo uso de violencias disfrazadas para lograrlo. No es gratuito que los seres humanos aceptemos el Estado y sus violencias, cuando nuestra realidad cotidiana es un reflejo del mismo. El dualismo entre lo privado y lo público sigue siendo una fuente de reproducción de las estructuras que quisiéramos cambiar.

306 León Tolstói, *El Reino de los Cielos está en vosotros*, Editorial Kairós, Barcelona, 2010, pp.178,179.

A esto también se refirió Tolstói, de alguna manera, cuando hablaba del estado hipnótico en el que se encuentra la sociedad y que la hace incapaz de revisar y juzgar sus propios actos, obedeciendo inconscientemente a unas formas de hacer y de pensar que han interiorizado en su proceso de socialización. Dice así:

“La esencia de este estado consiste en que las personas, bajo la sugestión de una idea que les han inculcado, pierden la capacidad de analizar sus actos, y por ello hacen sin pensar todo lo que les ordenan de acuerdo con esta idea inculcada, hacia la que son dirigidos mediante el ejemplo, el consejo o la insinuación”³⁰⁷.

Cuando esto sucede, la opinión pública coincide con lo establecido y esperado socialmente. Se necesita, entonces, una nueva conciencia que vaya minando las percepciones impuestas por la hegemonía y por su manera de mirar y leer la realidad.

“Hay tiempos, semejantes a la primavera, en que la antigua opinión pública aún no se ha resquebrajado y la nueva tampoco se ha instaurado, en que la gente empieza a juzgar sus actos y los ajenos conforme a una nueva conciencia, pero entretanto continúa por inercia y por tradición sometiéndose a los principios que antes representaban el nivel supremo de conciencia razonable, pero que ahora están en manifiesta contradicción con ésta”³⁰⁸.

Esta nueva conciencia, como veíamos antes, empieza por insinuar puntos de fuga de una realidad cada vez más cuestionada, seduciendo mediante el contagio la conciencia de cada vez más gente y transformando sus acciones. Como ejemplo se puede analizar el cambio que se está registrando en el uso de la violencia para la educación de niños y niñas. Hasta hace poco tiempo, el maltrato infantil era no sólo tolerado socialmente, sino bien visto como mecanismo de regulación, disciplina e interiorización de las normas. Sin embargo, a pesar de que el maltrato sigue existiendo en el espacio de lo íntimo, cada vez es más difícil que los padres o profesores puedan realizar un acto tal en un espacio público, sin recibir al menos una sanción social e, incluso, un castigo en el ámbito del derecho positivo, pues cada vez hay más legislaciones que protegen a los menores de edad de este tipo de tratamientos. Una nueva opinión pública, en términos de Tolstói, se está gestando, a partir de unas pocas personas que cuestionaron la anterior y empezaron a proponer no sólo la necesidad de proteger a los menores, sino a sugerir estrategias pedagógicas alternativas. Como dice este autor:

“No es necesario que despierten y se abstengan de participar en este asunto todas las personas... si despiertan y se abstienen aunque sean sólo unas cuantas de ellas y manifiestan con valentía a los demás la criminalidad que supone ese acto, la influencia de estos pocos puede hacer que los demás despierten del estado hipnótico en el que se encuentran, y el crimen será evitado”³⁰⁹.

307 Ibid., p. 368.

308 Ibíd., p. 369.

309 Se refería a unos soldados que partían a reprimir a los campesinos; pero ello es igualmente aplicable a otras circunstancias donde la violencia es la mediación aceptada socialmente. Ibíd., p.376.

Ejemplo de esa nueva conciencia también puede ser el acto protagonizado por Emma Goldman³¹⁰, mujer pacifista y libertaria, en una reunión contra la guerra en 1917, cuando uno de los soldados que había irrumpido en el acto pidió la palabra, con el consecuente rechazo de todos los asistentes. Ella dijo así:

"Elevando la voz, rogué a los asistentes que dejases hablar a aquel joven y continué: 'Nosotros estamos reunidos aquí para protestar contra la tiranía del más fuerte y para reivindicar el derecho de pensar y obrar según nuestra conciencia, y debemos reconocer al adversario ese derecho y escucharlo con la calma, el respeto y la atención que exigimos para con nosotros.

Este joven tiene fe en la justicia de su causa, esto no debemos dudarlo, tanto como nosotros tenemos fe en la nuestra, ya que él va a exponer su vida por defenderla. Por consiguiente, propongo en homenaje a su sinceridad, que escuchemos todos en pie y en silencio todo lo que quiera decirnos"³¹¹.

Esta mujer es otra expresión de la profunda paradoja de la vida. En medio de la guerra que enzarzaba a una buena parte de la humanidad, de la exacerbación de las motivaciones nacionalistas y la legitimación de la violencia, se atrevió a liderar posiciones pacifistas y contrarias al espíritu hegemónico del momento. Como decíamos, siempre han existido voces que discrepan de lo que parece ser la opinión mayoritaria y se atreven a desobedecerla, como expresión de la fuerza de cambio que, siendo parte de la vida, no logra ser ahogada.

Son cien años desde la muerte de Tolstói, muchos de los cuales desearíamos no haberlos protagonizado como humanidad, porque nos producen profunda vergüenza de especie, y las palabras y escritos del gran autor ruso siguen teniendo fuerza. Desde una posición que, considero, es más ética que religiosa, cuestionó el método de la violencia y planteó la necesidad de encontrar alternativas inspiradas en la máxima evangélica de *no responder al mal con violencia*, como única forma de romper el círculo vicioso de la misma. En consonancia con Thoreau, planteó la necesidad de objetar la violencia desde una posición de conciencia personal, que no puede ser delegada en intereses de poder, expresados en el Estado. León Tolstói entendió que las reflexiones de Jesús de Nazareth planteaban alternativas y búsquedas que las sociedades aún no habían recorrido, construyendo una relación de complementos entre lo privado y lo público, entre las transformaciones individuales y las que se necesitaban en el campo de lo social y político para conseguir la justicia y la equidad.

Sus reflexiones conectaron a Gandhi con esta propuesta, y él lo dijo así:

"De todo lo que leía, lo que se me imprimió para siempre es que Jesús vino para establecer una nueva ley. Sin duda dijo que no había venido para traer otra ley, sino para injertar algo en la vieja ley de Moisés. Y, desde luego, la cambió de tal modo que se convirtió en una ley nueva: ya no 'ojos por ojos y dientes por dientes', sino estar dispuestos a recibir dos golpes si te dan uno, y a hacer dos kilómetros, si te piden uno.

310 Anarquista de origen lituano, precursora de muchas batallas libertarias y, en concreto, del movimiento de emancipación de las mujeres.

311 Emma Goldman, *La palabra como arma*, versión digital, p.10. <http://www.quijotelibros.com.ar/anarres/La%20palabra%20como%20arma.pdf> 12/04/2011

Me decía a mí mismo: esto es seguramente el cristianismo. Pues toda la imagen que tenía de él era la libertad de tener una botella de whisky en una mano y un bistec en la otra.

*El Sermón de la Montaña me demostró mi error. A medida que aumentaba mi contacto con los verdaderos cristianos, es decir con los hombres que vivían para Dios, vi que este sermón era todo el cristianismo, para aquel que quiere vivir una vida cristiana. El Sermón de la Montaña es lo que me ha hecho amar a Jesús*³¹².

Sus críticas fueron particularmente fuertes contra la institución del Estado y las instituciones que lo respaldaban, especialmente las religiosas, por considerar que traicionaron el mandato evangélico, haciéndose cómplices de la dominación y la violencia, que son la esencia del mismo Estado, aunque éste pretenda mostrarse como el protector de la ciudadanía. El ejército y las guerras son los medios mediante los cuales el Estado legaliza el asesinato. Y es por esto que Tolstói considera fundamental la desobediencia a cualquier llamado a engrosar las filas del ejército, en concordancia con la norma espiritual y ética que invita a “No matar”.

*“Algunos se preguntan con horror, cuál sería la suerte de Rusia si los hombres arrancados al trabajo por la movilización militar se negasen a tomar las armas y a hacer la guerra. Yo declaro que esto sería una gran victoria para la civilización y la humanidad. Mi conciencia dice que el matar, sea cual fuere la forma de que se revista y el pretexto que lo encubra, es execrable; que la guerra es una vergüenza monstruosa, una aberración sanguinaria, y todo el que prepara la guerra es digno de condenación”*³¹³.

Cabe resaltar, por último, la profunda capacidad de transformación que Tolstói le concede a desobedecer, por razones de conciencia, al Estado y todas las instituciones que se apoyan en la violencia. Su reflexión acerca de la *opinión pública*, es un aporte a la fuerza de transformación que tiene en sus manos la ciudadanía del mundo.

Concluyendo

Quiero asumir de nuevo las palabras de Emma Goldman, no por su referencia al anarquismo en concreto, sino por la urgencia que tenemos como humanidad de atrevernos a sugerir y a construir otros mundos posibles. Este empeño no ha estado ausente en ningún momento de nuestra historia como seres humanos; somos una especie más en el planeta, pero con la profunda responsabilidad que supone sabernos dueños de capacidades para crear y construir nuevas realidades mediante la cultura.

“Por tanto, ¿cuáles son sus objeciones? Primero, que el anarquismo es impracticable, aunque un bello ideal. Segundo, que éste conlleva violencia y destrucción, y por tanto, debe ser repudiado como vil y peligroso... Un proyecto práctico, dice Oscar Wilde, es aquel que ya

312 Mohandas Gandhi, “What Jesus means to me”, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1959, p.14, citado en Jean Marie Müller, Gandhi, *La sabiduría de la noviolencia*, Deesclée de Brower, Bilbao, 1995.

313 León Tolstói, *Objeciones contra la guerra y el militarismo*, Lípari Ediciones, Pozuelo de Alarcón, 1998, p.33.

*existe o un proyecto que podría llevarse a cabo bajo las condiciones existentes (...) El verdadero criterio de lo práctico, por tanto, no es si puede permanecer intacto al final lo erróneo o irracional; hasta cierto punto, consiste en averiguar si el proyecto tiene la vitalidad suficiente como para dejar atrás las aguas estancadas de lo viejo, y levantar, al igual que mantener, una nueva vida*³¹⁴.

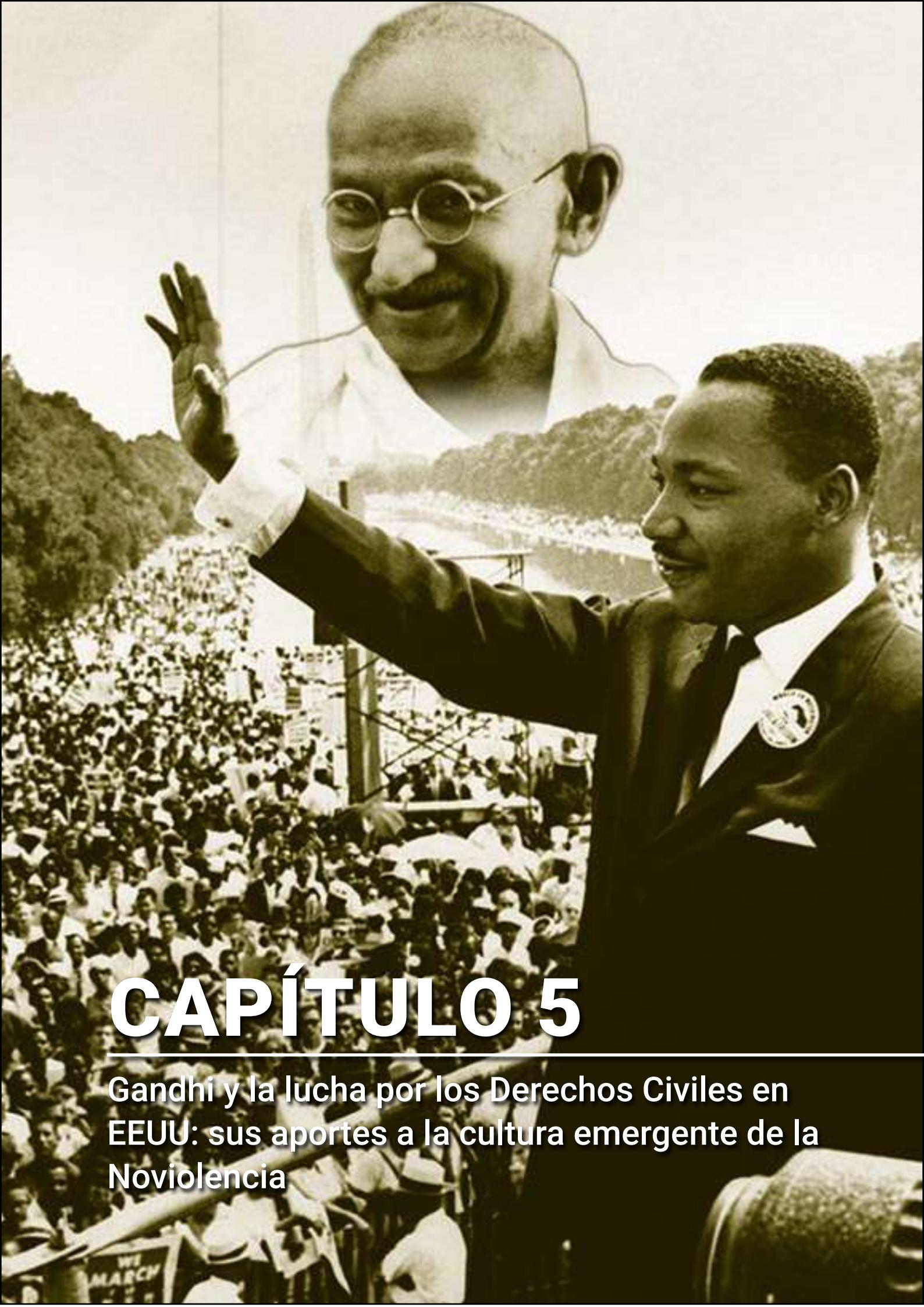
Este capítulo nos ha conectado con la búsqueda y construcción de respuestas alternativas a unos elementos de la cultura hegemónica que percibimos, cada vez con mayor claridad, como amenazas y peligros para la continuidad de la vida. Hemos hecho especial énfasis en ciertos personajes de nuestra historia por su influencia en Gandhi, quien ha de conectarlos con las profundas transformaciones que se están dando en la humanidad, y que construyen esa cultura emergente, no sólo a través del pensamiento y los buenos deseos, sino también de prácticas que se van vinculando a la cotidianidad de la gente, que es el espacio fundamental de las alternativas culturales.

Transitamos por algunos aspectos de los mensajes de Jesús de Nazareth, de H. D. Thoreau y de León Tolstói, que siguen insinuando caminos de rupturas y acumulados importantes en esta formación de la conciencia colectiva que pueda arrojar como resultado un nuevo cuenco cultural.

Existen quienes dedican parte de su esfuerzo intelectual a demostrar que las personas que hoy nos convocan no fueron ellas mismas tan coherentes con sus planteamientos. No sabemos si este esfuerzo responde a la necesidad de explicar nuestra propia pequeñez moral, en la pequeñez moral de nuestros inspiradores. Con seguridad, y me atrevo a decir, afortunadamente, tienen algo de razón: ellos nunca dejaron de ser seres humanos susceptibles de nuestras propias limitaciones. Y digo afortunadamente porque ello nos sugiere, más que rechazo por sus imperfecciones, la maravillosa certeza de que somos del mismo material y, como ellos, podemos intentar muchas más cosas de las que nos atrevemos a pensar y a permitirnos.

Es en esta perspectiva que nos vamos a adentrar en algunos de los muchos movimientos sociales del siglo XX y del tiempo transcurrido del XXI. Ninguna de las experiencias a las que nos acerquemos responden como totalidad a las dimensiones de la crisis, pero han puesto y siguen construyendo conciencia de la misma en la humanidad, no sólo desde la denuncia sino, fundamentalmente, haciendo posibles nuevas maneras de relación, nuevas formas de percibir la realidad que nos circunda, que está dando como resultado un camino, están "haciendo camino al andar", como ya lo dijo Antonio Machado.

314 Emma Goldman, *op. cit.*, p.18.



CAPÍTULO 5

Gandhi y la lucha por los Derechos Civiles en EEUU: sus aportes a la cultura emergente de la Noviolencia

Hasta aquí nos hemos referido a la cultura como el mecanismo mediante el cual los seres humanos construimos histórica y socialmente nuestras capacidades de adaptación y sobrevivencia. Desde allí hemos avanzado en la hipótesis de que las formas particulares de las culturas, en lo que tienen que ver con sus imaginarios fundamentales, se elaboran y legitiman en su capacidad de proteger la vida. A estos imaginarios que se construyen en momentos decisivos para la vida los hemos llamado *imaginarios atávicos*, por cuanto se transmiten y sostienen en el tiempo a través de acciones que permean la vida cotidiana y social de los pueblos, naturalizándolos o sacralizándolos (ya sea con ayuda de la religión o la ciencia) como un medio para garantizar su continuidad en el tiempo. Estos imaginarios tienen gran capacidad de resistencia al cambio, logrando reinventarse y re legitimarse en los diferentes procesos históricos, en especial cuando no están motivados por la percepción colectiva que amenazan de manera significativa la vida.

Dicho de otro modo, se han construido y legitimado en un momento en el cual el cambio era fundamental para la supervivencia, y sólo pueden ser transformados o remplazados en circunstancias similares y cuando su incapacidad para proteger, o su capacidad para amenazar la vida, deconstruyan su legitimación social.

Esta percepción de amenaza tiene dos fuentes: la capacidad de la vida para autoprotegerse, que trasciende la racionalidad humana y la construcción social que surge en un proceso histórico a partir de una sensación, cada vez más generalizada, de una crisis de supervivencia que requiere nuevas formas culturales, o transformaciones importantes de las ya existentes.

También nos referimos a la relación permanente entre continuidad y transformación, como dos fuerzas presentes en la vida: la conservación y el cambio. Estas dos fuerzas, opuestas y complementarias, suscitan expresiones culturales particulares y, según las circunstancias, se establecen hegemonías parciales de una de ellas, mientras la otra fuerza adquiere manifestaciones supeditadas. Hicimos referencia histórica a la hegemonía del cambio en los colectivos nómadas, y a la hegemonía de la conservación en los colectivos sedentarios. También dijimos que estas hegemonías no son el resultado de procesos de manipulación social desde intereses particulares; lo que puede ocurrir es que intereses particulares puedan tener una mayor facilidad de legitimación si responden y se expresan dentro de las lógicas hegemónicas.

Otra hipótesis desarrollada en el capítulo dos, ubicó la construcción y legitimación de los *imaginarios atávicos* que constituyen el *cuenco cultural*, en el que aún se expresan y adquieren significación las culturas humanas de hoy, en los procesos de sedentarización de los diferentes pueblos. La percepción de amenaza de la vida que provocó los cambios no fue sincrónica. De hecho, los diferentes grupos sociales llegaron a asentarse en los territorios en distintos momentos de la historia, según las condiciones medioambientales particulares de cada región y su capacidad de proveer la vida. Lo que sí evidenciamos fue la similitud entre los imaginarios culturales resultantes de estos procesos, sin que ello suponga desconocer las diferencias particulares de cada cultura.

Resaltamos de forma particular, en este proceso de sedentarización, el cambio en la percepción del territorio, y la construcción de las fronteras para definir los sentidos de pertenencia, hasta ese momento más referidos a las relaciones familiares o de clanes. Es el territorio y sus límites lo que empieza a definir y diferenciar a las poblaciones humanas y sus expresiones culturales –religión, lengua, relaciones sociales y de poder, formas de producción, por nombrar

algunas – con un peso específico importante para determinar la hegemonía de las lógicas de la conservación (estabilidad, seguridad, certeza, control) y la consecuente supeditación de las lógicas del cambio (transformación, incertidumbre, caos, puntos de fuga). También dijimos que la hegemonía de las lógicas de la conservación no implicaba la ausencia de su lógica contraria, sino mayores dificultades sociales para su reconocimiento y su legitimación.

Las sociedades sedentarias, en el marco de sus propias fronteras, han construido la garantía de su continuidad sobre la base de poderes centralizados y jerarquizados; han priorizado las expresiones de la fuerza física, exacerbando la competencia; han determinado sus propias verdades únicas, han hecho de la obediencia una virtud social, han percibido la realidad mediante la construcción de dualismos que imposibilitan mirar la complementariedad entre los opuestos, y han legitimado la violencia y el miedo como instrumentos de regulación social por excelencia.

El tercer capítulo mostró el proceso de crisis de civilización que se ha ido gestando en los últimos cien años, y que compromete varios de los imaginarios atávicos que sustentan el cuenco cultural. Se hizo énfasis en dos aspectos que están incidiendo especialmente en la sensación generalizada de esta crisis, por su capacidad para destruir la vida: los extremos a los que ha llegado la violencia como instrumento para resolver los conflictos, y el deterioro ecológico del planeta.

Este cuestionamiento no ha sido exclusivo del último siglo. A lo largo de la historia de la humanidad, muchas personas y sus procesos históricos han planteado continuamente revisiones profundas a la cultura hegemónica. De la misma manera que las expresiones individuales y colectivas que han procurado las transformaciones de la cultura sedentaria han estado presentes en toda la historia de la humanidad, las estrategias de la noviolencia no son exclusivas del siglo XX, ni pueden ser restringidas a la experiencia gandhiana. El mismo Gandhi lo dijo: “la noviolencia es vieja como las montañas”³¹⁵.

Según Eulogio Díaz del Corral, Gandhi tuvo “la audacia histórica de proponer y ensayar el uso de la noviolencia como método sistemático para la consecución de unos objetivos sociales y políticos”³¹⁶. Hasta su experiencia histórica, las diferentes propuestas de *no responder al mal con mal*, se habían restringido al campo de las relaciones interpersonales y sólo para individuos con una probada altura espiritual y moral; es decir, eran alternativas con pocas probabilidades de ser utilizadas por la mayoría de las personas. Sin embargo, como lo veíamos al hablar de los precursores, el comprender la fuerza política de esta máxima ya tenía un camino andado, y Gandhi se atrevió a convocarla desde lo más profundo del espíritu humano para así evidenciar políticamente su capacidad de transformación³¹⁷.

315 “De hecho, esta ha sido practicada en las más diversas formas, en las épocas históricas y en los contextos más variados, tanto a nivel individual como a nivel de masa, y contra opositores de todo tipo. A veces se trató de pura y simple lucha no armada, elegida simplemente por razones tácticas, otras veces, de formas de lucha inspiradas en elecciones de principio”. Giuliano Pontara, *La Antibarbarie – La concepción ético política de Gandhi en el siglo XXI*, Libro en proceso de publicación, capítulo VIII, p. 18.

316 Eulogio Díaz del Corral, *Historia del pensamiento pacifista y noviolento contemporáneo*, Hogar del libro S.A, Barcelona, 1987, p.90

317 Lanza del Vasto (1901–1981), activista italiano de la noviolencia, lo dice así: “nosotros los cristianos hemos sabido siempre esta verdad. Pero entre nosotros ha permanecido tan poco asimilada, tan extrañamente contraria a lo que el mundo y los hombres nos han enseñado, que no sabíamos qué hacer con ella. La recluimos entre las paredes de la iglesia y a la sombra del corazón. Fue necesario que llegase él, el Hindú, para enseñarnos lo que sabíamos desde siempre”. Giuseppe Lanza del Vasto, *Peregrinación a las fuentes*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1958, pp. 78, 79.

¿Qué define la oportunidad histórica de un aprendizaje social? No es gratuito que la codicia de territorios y la violencia de los ejércitos del imperio romano hayan suscitado la percepción del Dios-Padre-amoroso y la fraternidad universal en Jesús de Nazareth, ni que el dolor provocado por las guerras de las cruzadas hayan encontrado un camino alternativo en la propuesta de Francisco de Asís, ni que la guerra contra México haya despertado la conciencia libertaria en H. D. Thoreau, ni que las guerras expansionistas de Europa hayan inspirado la radicalidad de León Tolstói, por nombrar sólo algunos ejemplos. Si la noviolencia, como dijo Gandhi, es tan antigua como las montañas, ¿por qué su viabilidad histórica empieza a tocar colectivamente el alma humana sólo hasta el siglo XX?

En concordancia con lo planteado en este libro, ello responde a la percepción social, cada vez más generalizada, de la amenaza que se cierne sobre la vida, como consecuencia de aquellos imaginarios culturales que rigen hegemónicamente las relaciones entre los seres humanos y con el resto del planeta. Continuamente la vida de los seres humanos y sus culturas se han expresado desde puntos de fuga alternativos a los imaginarios existentes, pero su legitimidad, entendiendo por ella la aceptación colectiva, ha estado supeditada a contextos históricos que la permitan y faciliten.

El siglo XX se distinguió por la aceptación social de nuevos referentes culturales que están cuestionando de fondo los imaginarios atávicos de las culturas sedentarias y que se han ido incorporando a todo tipo de relaciones –de poder, de géneros, con la naturaleza–, convirtiéndose no sólo en nuevas formas de pensar, sino también en nuevas maneras de hacer. No se trató, necesaria y únicamente, de nuevos valores, sino también de aprendizajes y construcciones culturales que se encontraban ya en el alma colectiva, pero sin posibilidades históricas que facilitasen su expresión y su visibilización.

En otras palabras, el éxito de una experiencia no está sólo en la genialidad de quien la convoca, sino principalmente en la necesidad sentida de una colectividad humana que tiene históricamente una sensibilidad especial y se siente recogida en las palabras y las acciones de personas que saben interpretarla, construyendo así en lógica de proceso, los nuevos referentes culturales que han de posibilitar de nuevo la vida. Los focos están cambiando y las transformaciones ya no se leen sólo en las grandes gestas de los pueblos, sino también en las pequeñas pero fundamentales acciones de la cotidianidad. Es otro signo de los tiempos: la construcción de un continuo entre lo privado y lo público, deconstruyendo las fronteras entre estas dos dimensiones de la realidad social.

A esto voy a dedicar la segunda parte de este libro. Voy a empezar por Gandhi, no sólo porque rompió un paradigma fundamental de la historia, que afirma que los cambios políticos y sociales están precedidos de procesos gestados desde el método de la violencia, sino también porque su hazaña histórica y sus reflexiones trascienden las fronteras de la India y acogen los retos fundamentales del género humano en este paradógico momento de la especie. El objetivo no es hacer un recuento exhaustivo de su pensamiento y de sus acciones, sino dar cuenta de aquellas reflexiones y actuaciones que plantean puntos de ruptura de los imaginarios atávicos, proponiendo y construyendo salidas que desdican creativamente de los mismos.

Con el mismo propósito, me acercaré a diferentes momentos históricos del siglo XX, protagonizados por movimientos sociales que han jalónado transformaciones importantes, desplazando a los poderes de centro y cambiando la percepción que se tiene de ser ellos los únicos gestores de nuevas realidades entre los seres humanos.

Mohandas K. Gandhi

Es casi obligatorio empezar a hablar de Gandhi, haciendo referencia a las palabras que sobre él escribiera Albert Einstein: “las generaciones del porvenir apenas creerán que un hombre como éste caminó la tierra en carne y hueso”³¹⁸. Sus revoluciones, el primero en las ciencias sociales y el segundo en la física, aún no han sido suficientemente comprendidas por la humanidad. Son el prototipo de algo que está naciendo, de aquello que está emergiendo, mientras las miradas hegemónicas en las ciencias siguen aferradas a las propuestas de la modernidad y a su paradigma mecanicista.

Las lógicas de Gandhi y Einstein no respondieron a los imaginarios que guiaban las formas de pensar de la mayoría, lo que los hizo profundamente desconcertantes. Tuvieron puntos de partida distintos de los aprendidos, construyeron caminos diferentes de los tradicionalmente transitados, razón por la cual sus propuestas abrieron nuevos cauces al río de la vida, recogiendo en su recorrido las aguas de aquellos y aquellas que, ahora y en otras épocas, caminan y caminaron en sintonía con la vida. Estos dos hombres fueron la encarnación de la necesidad sentida de cambiar; su existencia hizo de nuevo evidente la urgencia de transformar aquellas miradas culturales que están poniendo a la humanidad al límite de la supervivencia. Y es esta necesidad, vinculada al sentir colectivo, la que va permitiendo la confluencia de los cambios que se están construyendo, como nuevos cauces de la vida.

Este proceso no es sólo deductivo, sino profundamente inductivo. La gente no sólo aprende de la propuesta de Gandhi sino que también, actuando de otras formas, se está descubriendo como parte de ese río que él enriqueció. Es esta segunda forma de aprender la que mejor nos muestra que existe una urgencia de cambiar y, también, que hay una fuerza de vida brotando en el corazón y el pensamiento de hombres y mujeres de las más diversas sociedades y culturas. La vida está rompiendo los límites del aprendizaje como simple transmisión de conocimientos, y está mostrando que lo que está sucediendo es una confluencia de aguas nacidas en diferentes sitios y condiciones, para encontrarse y construir un destino común³¹⁹, haciendo de nuevo uso de la metáfora de los ríos.

Gandhi y su experiencia, como hijos de esta fuerza paradójica de la vida, son una realidad histórica que nos permite entender lo que está sucediendo y cómo está pasando. Este libro pretende mostrar que su historia no es una eventualidad excepcional, que sólo conseguiría, como reza el dicho popular, demostrar la regla. Son muchos los que leen su experiencia desde ese lugar, construyendo interpretaciones que explican las razones de su condición única e irrepetible y, con ello, concluyendo que el río de la vida sólo tiene un cauce predeterminado al que no podemos eximirnos, aunque éste nos lleve al suicidio colectivo. En esta perspectiva se incluyen las historias que hablan de Gandhi como un hombre especial, inimitable, con unas condiciones

318 HeimoRau, *Gandhi*, Salvat Editores S.A, Barcelona, 1984, p. 183.

319 Al respecto de ese aprender haciendo, que caracteriza el método inductivo, dice Pontara de Gandhi.

“Gandhi no fue, ni nunca ambicionó ser un pensador ‘profundo’, un sistemático teorizador de la noviolencia. Pero sobre la noviolencia reflexionó ininterrumpidamente durante toda su vida a través de una continua dialéctica entre pensamiento y acción, entre teoría y práctica, revelando una mentalidad que se asocia más a menudo a la del científico que procede por experimentos que a la del ideólogo que posee una verdad ya pronta y definitiva”. Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo II, p. 6.



Yann, Año 1930.03, Dominio Público.

personales imposibles de seguir para la mayoría de las personas. Así mismo, dichas historias describen la India como un subcontinente con unas características espirituales tan particulares que hacen irrepetible la experiencia, y hablan del imperio británico como de un poder civilizado y dialogante sin el cual la experiencia de Gandhi habría sido imposible.

Gandhi fue ciertamente un hombre especial, pero no por sus condiciones supra humanas, sino porque fue capaz de asumir el reto de desplegar su propio poder personal sin desconocer sus múltiples limitaciones. Y desde el descubrimiento de sus capacidades suscitó que las personas, que estaban a su alrededor, las descubrieran igualmente. Fue una gesta compartida que se basó en un proceso de seducción colectiva. “Soy sólo un común mortal que procede desde el error hacia la verdad”³²⁰, decía de sí mismo, y este sentimiento lo acompañó hasta el último de sus días. No era un iluminado que se sentaba a esperar las indicaciones del más allá, sino un hombre que se abrió al aprendizaje de cada día sin hacer de ello un dogma. Su única certeza era estar aprendiendo con su comunidad y esto lo llevó a definir la verdad como un proceso de construcción colectiva, y a afirmar: “Soy esencialmente un hombre propenso al acuerdo porque nunca estoy seguro de estar en lo justo”³²¹. Y a esta verdad no se llega sólo mediante la razón,

320 “Harijan”, 3 de junio de 1939.

321 L. Fisher, *A week with Gandhi*, London, 1947, p. 102, cit. de G. Dhawan, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, op. cit., p. 138.

sino también construyendo empatías entre los seres humanos, que posibiliten una comunicación profunda más allá de los intereses y las particularidades³²².

Para Gandhi, esta construcción colectiva no relativiza la verdad; lo que es relativo es la forma como nos acercamos a ella y, en consecuencia, de la verdad sólo logramos tener percepciones históricas en proceso permanente. Esta certeza, puesta en el camino, en la manera de hacer y construir, hizo de esta experiencia un proceso social, y no la ciega adhesión colectiva de un pueblo a una persona especialmente iluminada³²³.

Esta forma de acercarse a la verdad hace de la experiencia de Gandhi una salida creativa al imaginario atávico de hacer de la *verdad única* una realidad que supedita y determina el quehacer social. Desde esta perspectiva, la verdad deja de ser una externalidad con existencia propia ante la cual sólo es posible la adhesión o el rechazo total; deja de ser la frontera que separa el bien del mal, para convertirse en un proceso permanente, y siempre inacabado, de construcción colectiva. Todas las personas poseen parte de la verdad y acercarse a ella supone promover la cercanía, la confianza, el trabajo común, la solidaridad, de tal forma que se facilite dicho acercamiento. Ya no es posible la verdad objetiva, sin contar con el encuentro entre muchas subjetividades que abren, de paso, el camino a la legitimidad, entendida como adhesión a aquello que representa parte de lo que soy y pienso. Al hablar de *Satyagraha* profundizaremos un poco más sobre esto.

El percibir la India de aquellos años como una sociedad uniforme también desconoce la profunda diversidad que la definía entonces y ahora: en ella se expresaban múltiples expresiones religiosas como el hinduismo, el budismo, el islamismo, el jainismo, el sijismo, por nombrar sólo las mayoritarias. Las diversidades étnicas y culturales también eran evidentes –expresadas en 22 idiomas oficiales entre las más de doscientas lenguas– como resultado de los múltiples sincretismos que se dieron del encuentro de las poblaciones autóctonas con las oleadas de persas, griegos, árabes, turcos e ingleses que llegaron hasta allí en diferentes épocas, con sus respectivas costumbres. Todo ello desvirtúa la hipótesis de que el éxito de la gesta gandhiana se basó en la supuesta uniformidad cultural de la India.

Concluir, como lo hacen muchos, que todo esto fue posible gracias a que el imperialismo inglés tenía un manejo más civilizado de su poder, supone desconocer su capacidad de barbarie no sólo en la India, sino también en países del imperio que en aquellos mismos años luchaban por su independencia, como Irlanda o Kenya, dejando dolores que aún hoy se expresan. También desdice de este argumento el conocido episodio de la masacre de Amritsar, en 1919, en el que un centenar de soldados del ejército británico, tras la orden del general Dyer, abrió fuego contra una multitud indefensa que protagonizaba un mitin pacífico. El informe inglés habló de 379 muertes y 1200 heridos, mientras que el informe de una comisión del partido del Congreso habló de mil muertos.

322 En este sentido dice Pontara: “por tanto, a menudo consideraba necesario ‘apelar al corazón’, o sea insistir sobre esos sentimientos, esas capacidades emotivas, esos recursos más humanos que, según una tesis fundamental en la concepción gandhiana del hombre, existen en todo ser humano”. Giuliano Pontara, op. cit., capítulo VII, p. 13.

323 De nuevo Pontara dice: “tal vez la caracterización más adecuada es la de eclecticismo: Gandhi creía que en cada doctrina, incluidas las varias doctrinas religiosas, la verdad estaba mezclada al el error y que, por tanto, se trataba de buscar críticamente esa verdad, o ese granito de verdad, inmerso en cada una y de incorporarlo coherentemente entre las otras verdades que en un determinado momento ya se cree poseer”. Ibid., capítulo II, p. 5.

Pretender particularizar el proceso indio para desconocer con ello la posibilidad de los aprendizajes colectivos que muestra la lucha de Gandhi, puede ser tan errado como intentar imitarlos sin admitir sus propias particularidades. Tenemos la tentación, desde el imaginario de la verdad única y la tendencia al unanimismo, de construir otra verdad que destrone la existente. Ello no supone cambios profundos y definitivos en la cultura, sino reemplazos ideológicos, eufemismos históricos, para terminar afirmando la misma cultura que pretendemos transformar. Desconocer las singularidades históricas del proceso en la India nos puede llevar a dogmatizar las enseñanzas de dicho proceso, en concordancia con la tendencia a convertir en religión todo lo que hacemos y pensamos.

Con el fin de relativizar sus propias conclusiones, Gandhi decía:

“Las opiniones que me he formado y las conclusiones a las que llegué no son definitivas, podría modificarlas en cualquier momento”³²⁴.

Y en 1939:

“Cuando escribo, nunca pienso en lo que he dicho precedentemente. Mi intención no es la de ser coherente con las precedentes afirmaciones que pude haber hecho con respecto a una determinada cuestión, sino la de ser coherente con la verdad así como se me presenta en un determinado momento. El resultado de todo esto ha sido que he ido evolucionando de verdad en verdad ahorrándole a mi memoria un peso inútil”³²⁵. En 1946, dos años antes de su muerte, ratificó: “No puedo dar alguna garantía de que haré o creeré mañana lo que hago o considero justo hoy”³²⁶.

En consecuencia, la noviolencia no pretende convertirse en un nuevo “ismo” que remplace los *ismos* religiosos –cristianismo, hinduismo, budismo, islamismo, entre otros–, ni los ismos políticos –marxismo, anarquismo, capitalismo, socialismo, maoísmo, nazismo–, por nombrar sólo algunos, que se han convertido en ideologías cerradas sobre sí mismas, con la pretensión de dar cuenta y respuesta a todas las preguntas y todos los retos que tiene la humanidad³²⁷.

Dicho lo anterior, la noviolencia procura acercarnos a un método profundamente inductivo de análisis y transformación de la realidad, a partir de unos principios que Gandhi definió como *lucha satyagraha*, que cuestionan de fondo varios de los imaginarios culturales atávicos a los que nos hemos referido en este trabajo. Estos principios no tienen la pretensión de ser exhaustivos ni únicos; son referentes abiertos que pretenden facilitar otras miradas de la realidad, de cara a suscitar la creatividad social que nos conduzca de nuevo al camino de la sobrevivencia. Por supuesto que nuevas aguas se han incorporado a este río después de la muerte de Gandhi. La realidad de la guerra fría potenció y dio continuidad a los planteamientos pacifistas, que ya bebían en fuentes anteriores, como lo hemos visto; la década de los 60 incorporó nuevos ele-

324 “Harijan”, 28 de marzo de 1936.

325 “Harijan”, 30 de septiembre de 1939.

326 “Harijan”, 3 de marzo de 1946.

327 Dice Pontara: “no existe algo así como el Gandhismo. Con esta afirmación, que Gandhi repitió muchas veces durante su vida, pretendía sobre todo remarcar dos cosas: por un lado el carácter no definitivo, abierto, experimental de su investigación teórico-práctica; por el otro su desaprobación de toda forma de sectarismo que, refiriéndose a su nombre y a sus escritos, llevase a una petrificación ideológica de su concepción de la noviolencia”. Giuliano Pontara, op. cit., Capítulo II, p. 14.

mentos a las luchas por la equidad de géneros, por la defensa del medio ambiente y el equilibrio ecológico que, de alguna forma, él ya intuía, no por su capacidad profética, sino por ser parte de las preocupaciones humanas. Vamos entonces primero a detenernos en los principios que guían la lucha satyagraha, con el fin de comprender su profunda capacidad para transformar la cultura que hoy sigue siendo tan hegemónica como cuestionada; luego nos adentraremos en los significados de sus propuestas del Sarvodaya, Swaraj y Swadeshi.

El poder de la fuerza moral: la Satyagraha

Durante su lucha en Sudáfrica, Gandhi cayó en la cuenta de que su esfuerzo trascendía la propuesta de la *resistencia pasiva*, como referencia a una acción sólo reactiva, y quiso encontrar una palabra que diese cuenta también de la capacidad propositiva y creadora de este esfuerzo colectivo. Su traducción sería la *fuerza de la verdad*³²⁸.

Para Pontara, “el *Satyagraha* expresa una fuerza interior, la fuerza de una fe, que para Gandhi era, antes que nada, la fe en los recursos humanos, morales, constructivos de cada persona y en la posibilidad de alcanzar y conducir esta humanidad hacia actitudes y comportamientos noviolentos incluso en situaciones de conflicto más agudo”³²⁹.

Gandhi escribía en 1920: “El significado profundo del *Satyagraha* es la adhesión a la verdad, y por tanto la fuerza de la verdad. También lo he definido fuerza del amor o fuerza del alma”³³⁰.

Se trataba de proponer una fuerza que pudiera confrontar la fuerza física sin caer en la lógica dualista, que plantea como única salida el predominio de una de las partes en conflicto. Consistía en renunciar al uso de la violencia, remplazándola con una fuerza desconcertante que se abstuviese, por principio, de cualquier posibilidad de acudir a ella.

No es fácil explicar la fuerza de la *Satyagraha* en un mundo que, con demasiada frecuencia, aún se guía por la razón del más fuerte. Todavía es bastante normal que los padres enseñen a sus hijos a que *no se dejen*, invitándolos a que hagan uso de la fuerza física para imponerse en situaciones de conflicto. Hay que acudir a ejemplos para entenderla.

Este tema es bellamente tratado por la directora danesa de cine Susanne Bier, en su película ganadora del Óscar 2011, “En un mundo mejor”³³¹, la cual se plantea el tema de la violencia apren-

328 En palabras de Mario López: “se podría traducir como la «búsqueda», la «fuerza» o la «persistencia» de/en la verdad. Se trata de un neologismo, creado por Gandhi para calificar la estrategia activa y constructiva de la lucha no violenta a la cual dedicó muchísimos años de su vida en desarrollarla y perfeccionarla. Con este nuevo concepto se oponía a que se entendiera la no violencia como una simple forma de resistencia pasiva, tal como gustaba a los británicos designar a lo que hacían los gandianos”.

Mario López M, *Política sin violencia –La no violencia como humanización de la política*, UNIMINUTO, Bogotá, 2009, p. 170.

329 Giuliano Pontara, *op. cit.*, cap. VII, p. 1.

330 “Young India”, 14 de enero de 1920.

331 Película danesa en 2010, dirigida por Susanne Bier, protagonizada por Mikael Persbrandt y Trine Dyrholm. Duración 113 minutos. Basada en un argumento de Susanne Bier y Anders Thomas Jensen. Premio Óscar 2011 a la mejor película extranjera. La directora expone las manifestaciones de la violencia aprendida en medio de la pobreza de África y la prosperidad de Dinamarca. Es una película plena de dilemas morales que cuestionan permanentemente al espectador, sin la pretensión de insinuar conclusiones.

dida, que se manifiesta de distintas formas en África y Holanda, pero que produce en sendos lugares situaciones de tragedia. El protagonista masculino intenta mostrar salidas alternativas, en la lógica que plantea la Satyagraha de Gandhi, sin lograr ser suficientemente comprendido. Sus hijos no logran entender por qué su padre se deja golpear injustamente por un hombre más fuerte físicamente, e interpretando que ello se debe a una actitud de cobardía, provocada por el miedo. Ellos ya han interiorizado que imponerse con la fuerza, es la mejor manera de obtener el respeto social, y el protagonista y su historia nos llevan a entender la necesidad de romper el círculo vicioso de la violencia con otros medios. La dificultad para entenderlo se expresa en la escena donde el padre vuelve a confrontar a quien lo ha golpeado para demostrarles a él y a los niños que su actitud no responde al miedo, sino a una fuerza que se empeña en evidenciar la falta de razones por parte de quien hace uso de la fuerza física y la violencia.

Dice Mario López, en su libro “Política sin violencia”, que la Satyagraha es una propuesta de lucha política basada en la fuerza de la verdad y que se inhibe de utilizar la violencia, respetando la vida y la integridad física del opositor, minimizando al máximo su sufrimiento, contrariamente a las pretensiones de cualquier lucha armada.

En el campo de lo social y lo político, encontramos cada vez más ejemplos que nos ayudan a entender esta *fuerza de la verdad*. Es ya paradigmática la imagen del estudiante chino que se atreve a confrontar al tanque del ejército durante las manifestaciones de la plaza de Tian'anmen,



Barbara Schnetzler, foto en flickr, Año 2012.10.11, CC BY.

en 1989. La fuerza física no se atreve a pasar por encima de la fuerza moral que despliega el joven, quien ante el esfuerzo del tanque por evadirlo, se pone de nuevo adelante. Es cierto que el ejército aplastó a sangre y fuego las manifestaciones estudiantiles, pero la fuerza simbólica del gesto aún sigue explicando la fuerza que puede tener la satyagraha gandhiana. Es más reciente

el caso de los jóvenes en la plaza Tahrir de El Cairo (primavera de 2011), cuyo gesto repetido quedó plasmado en las fotografías y en la memoria colectiva, increpando a la policía y al ejército de Mubarak con sus brazos abiertos en clara demostración de su fuerza desarmada³³².

De la misma forma que resulta tan difícil explicar con la razón el contenido de la Satyagraha, ésta es fácilmente comprendida por lo que podríamos llamar el inconsciente colectivo. Un ejemplo reciente (mayo de 2011) nos permite entender este fenómeno. Un grupo de jóvenes españoles se tomaron la emblemática Puerta del Sol en Madrid el día 15, y fueron desalojados violentamente por la policía en la noche del 16, mientras mantenían una actitud de resistencia noviolenta. Al otro día, decenas de miles de ciudadanas y ciudadanos acudieron a la asamblea convocada en el mismo lugar, no sólo para respaldar a los jóvenes, sino para hacerse parte de la indignación que los convocababa. Una palabra con fuerte contenido simbólico: "Indignate", produjo una fuerza que deslegitimó el uso de la fuerza policial del Estado. Se trataba de *decir lo justo en el momento justo*³³³. Madrid, Barcelona, Valencia, Sevilla, Burgos, Salamanca, Granada, Málaga, Vigo, Santiago de Compostela, A Coruña, Palencia, Segovia, Zamora, León, Bilbao, entre otras muchas ciudades de España, respondieron a este llamado de la fuerza de la verdad. Ciudadanos y ciudadanas de decenas de ciudades en el mundo se les unieron. Con este ejemplo podemos ver cómo el nivel de lo simbólico permite vincular un sentimiento colectivo que desconcierta profundamente a la llamada *violencia legítima* del Estado, convirtiéndose en parte sustancial de la propuesta de la Satyagraha gandiana.

El mismo Gandhi entendió el valor de lo simbólico en las transformaciones culturales. Sabía que el problema no estaba solamente en la dominación inglesa, sino también en la servidumbre voluntaria de su gente. En esta perspectiva, resalto dos acciones que fueron fundamentales para romper con dicha servidumbre por su alto contenido simbólico: la quema de la ropa inglesa³³⁴ y la "marcha de la sal".

Con la primera, Gandhi le asestó un golpe a ese *deseo de imitar a los amos*, que reproduce la aceptación de la dominación; y con la segunda, no sólo desafió al monopolio inglés en la venta de la sal, sino que hizo de un elemento cotidiano el símbolo de la liberación de la India. A partir de esta marcha, los indios habrían de recordar su deseo de independencia cada vez que utilizaran la sal. Además de convertir este acto de la vida diaria en una acción de desobediencia al imperio, les enseñó de paso la importancia de aprender a desobedecer. Cientos de miles de personas se sintieron convocadas por estas dos acciones que apelaban a un sentimiento colectivo, incapaz, hasta entonces, de manifestarse con la fuerza necesaria.

Esta fuerza de la verdad también podría expresarse y explicarse mediante la paradoja del poder de la fragilidad. No nos es sencillo entender las paradojas, mientras los dualismos pre-

332 En términos de filosofía política, es la fuerza ética y política versus la fuerza prepolítica y militar, según la llama Arendt.

333 Jesús Ruiz Mantilla, *Entrevista a Stephane Hessel: La indignación debe ir seguida de compromiso*, Diario el país, Edición del 29 de mayo de 2011. http://www.elpais.com/articulo/portada/indignacion/debe/ir/seguida/compromiso/elpepe-tec/20110529elpepspor_8/Tes

334 "En 1921, el Mahatma pone en marcha la gran campaña de no-cooperación con las autoridades y la economía británica: organiza el tejer en las familias, consigue poner en marcha dos millones de ruecas, invitando a los indios a quemar sus ropas inglesas y a llevar el Khadi indio". Etienne Godinot, "Gandhi y la descolonización de la India. 1915-1948", dossier No. 2 de la revista Nonviolence politique, Traducido por Oveja Negra No. 33. <http://www.noviolencia.org/experiencias/resistencias4.htm> (21-05-2011).

siden nuestras formas de pensar, pero los ejemplos nos permiten ir a donde la razón no logra llegar suficientemente. Las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina se atrevieron a desafiar la dictadura militar a finales de la década de los 70, plantándose todos los jueves en frente de la Casa Rosada, sede del gobierno, en medio del terror impuesto por el Estado. Al principio eran pocas, con su cabeza cubierta por un pañuelo blanco. Tenían una fuerza moral amparada en la demanda legítima de saber de sus hijos e hijas desaparecidas. La expresión simbólica de la fragilidad, ubicada culturalmente en lo femenino, logró cuestionar y confrontar la máxima expresión simbólica de lo masculino, recogida en lo militar.

Gandhi también es una expresión de este poder de lo frágil, en un mundo donde la fuerza se expresa mediante un poder político amparado en la dominación militar y económica.

En palabras del escritor francés Romain Rolland: “*El pequeño hombre débil que levantó a 300 millones de hombres, estremeció al Imperio británico y creó el movimiento más fuerte en la política humana desde hace casi 2.000 años*”³³⁵.

La manera como Winston Churchill, el 17 de febrero de 1931, se refirió a Gandhi, da cuenta de lo incomprendible, e incluso humillante, que resultaba para la soberbia del poder el tener que dialogar de igual a igual con una figura que, en sí misma, era la antítesis del liderazgo: pequeño, flaco, de piel oscura, sin ninguna ostentación de riqueza, sin armas y, además, viejo:

*“El nauseabundo y humillante espectáculo de este viejo abogado del colegio de abogados de Londres, hoy fakir sedicioso, trepando por las rampas del palacio del Virrey, para discutir y negociar de igual a igual con el representante del Emperador, mientras pone en marcha una insolente campaña de desobediencia civil”*³³⁶.

La fortaleza del frágil está, como lo indica la Satyagraha, en el poder de la verdad que defiende, poder que surge de su capacidad de suscitar un trabajo colectivo. Esta nueva concepción de la verdad no supone la construcción de una máxima nueva que reemplace la verdad anterior, por muy lógica e importante que ella sea. El cambio cultural que plantea Gandhi no radica en proponer una verdad distinta alrededor de la cual convocar a la gente y a la que hay que adherirse en virtud de su nivel de bondad e importancia. Ello significaría seguir creyendo que el problema se encuentra en la definición de una verdad externa, objetiva, universal, incuestionable y única. El cambio y su fortaleza radican en la forma como la verdad se construye, en el proceso intersubjetivo de elaboración permanente de la misma, siendo ella, entonces, el resultado de un proceso social en una situación histórica determinada. Ello no supone caer en un relativismo absoluto porque, para Gandhi, la verdad existe, es una realidad ontológica, pero los seres humanos sólo podemos acercarnos a ella desde nuestras propias percepciones. En consecuencia, lo que es relativo es nuestro acercamiento, razón por la cual nadie puede considerarse dueño de la verdad ni, por lo tanto, legitimar ningún tipo de violencia para obligar a su adhesión.

Y aquí hay un cambio profundo en dos sentidos. En primer lugar, la verdad no es un afuera; es un proceso de búsqueda que pretende encontrar aquella parte de la verdad que el otro tiene,

335 Romain Rolland, *Mahatma Gandhi*, Barcelona: Institut Català Internacional per la Pau; Angle, 2010. Colección Classics de la pau i de la noviolencia, 1.

336 Etienne Godinot, *op. cit.*

lo que supone y requiere una actitud dialogante. En segundo lugar, esta propuesta de Gandhi deconstruye las fronteras que determinan el dualismo verdad/mentira, posibilitando un continuo entre ellas, un camino a recorrer que da como resultado una verdad en la que las personas se sienten recogidas e interpretadas. Lo que hace seductora una propuesta no son sus mayores niveles de verdad objetiva y racional, sino su capacidad de recoger un deseo colectivo que, en muchos casos, se expresa de forma no consciente. Y en ello se encuentra la fuente de su legitimidad: la verdad que propone Gandhi es un proceso colectivo, es decir, la entiende como el resultado de un acuerdo que responde a condiciones particulares e históricas y que, por lo tanto, está en construcción de manera permanente.

Gandhi también define la Satyagraha como la *fuerza del amor*, o la *fuerza del alma*, dos acercamientos aún más difíciles de explicar y entender en una sociedad donde prima la razón. El amor es considerado un sentimiento restringido al espacio de lo interpersonal, y el alma, una apuesta espiritual o religiosa que corresponde a la dimensión de las creencias y sin asidero científico. Para Gandhi no es posible acceder a la verdad si se prescinde de la dimensión política del amor, que es la fuerza que mueve a la compasión, a la solidaridad; es la argamasa que aglutina las individualidades, la posibilidad de ver la humanidad de los opositores, para poder apelar a ella³³⁷.

Tampoco es posible llegar a la verdad sin entender la unidad de la vida, como la esencia de la espiritualidad. A ello hace referencia el jefe indio Seattle al decir:

*"El hombre no teje la trama de la vida, no es más que una de sus hebras. Todo lo que le hace a la trama, se lo hace a sí mismo"*³³⁸

También se refiere a ello el mensaje de un pequeño grupo aborigen australiano; en sus palabras:

*"parece ser que los mutantes... conocen la verdad, pero la entierran bajo el espesor y las especias de la conveniencia, el materialismo, la seguridad y el miedo... Rezamos para que examinen detenidamente sus acciones y sus valores, para que aprendan antes de que sea demasiado tarde que toda la vida es una"*³³⁹

Como vemos, estas dos dimensiones no son simples sutilezas literarias³⁴⁰.

337 Pietro Ameglio lo dice así: "la posibilidad de desarmar al otro en forma no violenta pasa por la necesidad de su humanización frente a nuestros ojos, y por no ejercer sobre él un odio y una violencia destructiva recíproca. Ésta es una de las tareas más difíciles y complejas de la lucha no violenta activa, en la cual se hace imprescindible romper los prejuicios preexistentes y conocer las varias identidades reales del adversario para saber, entre otras cosas, a qué parte de él dirigirse y detectar dónde es más humano y sensible". Pietro Ameglio, *Gandhi y la desobediencia civil hoy*, Plaza y Valdés Editores, México, 2002, pp. 195, 196.

338 Respuesta del jefe Seattle, en 1855, a la oferta del Presidente norteamericano, Franklin Pierce, de comprarle los territorios que habitaba su tribu. Vid. Gilberto Vásquez Ramírez, *Aproximación a la economía política*, Ecoe ediciones, Bogotá, 2005, p. 273.

339 Ellos llaman "mutantes" a esa gran parte de la humanidad que, según sus palabras, está perdiendo el rumbo. A sí mismos se llaman "los auténticos". Vid. Marlo Morgan, *Las voces del desierto*, Ediciones Zeta bolsillo, Barcelona, 2009, p. 198.

340 "Un argumento general al que Gandhi recurre a menudo en apoyo de una tal desaprobación de la violencia, es que el uso de la misma comporta siempre la violación de una norma moral a la que él se refiere variamente con expresiones tipo 'la ley de nuestra especie', 'la ley de nuestro ser', 'la ley del género humano', 'la ley de nuestra vida' y semejantes. Según aquella que considero la interpretación más plausible, la 'ley' a la que Gandhi se refiere es una norma moral fundamental, última, no derivada, que prescribe al hombre el deber de tomar conciencia de la 'unidad de todo lo viviente' (esa unidad de la que se ha hablado antes), y de esforzarse continuamente por no violarla, o por violarla en la menor medida posible". Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo V, p. 4.

En griego, verdad es *aletheia*, que significa “sin sombras”, y me permite una conexión libre, pues no encontré una relación directa, con la palabra *aleteo*, que en castellano hace referencia al movimiento de las alas de los pájaros, las mariposas o las aletas de los peces. En este sentido, acceder a la verdad supone movimiento permanente, búsqueda continua; o, también, que la verdad se mueve, no es estática, como lo planteaba Gandhi.

Existen varios principios que, según la experiencia de Gandhi, han de guiar la acción de la Satyagraha. El primero de ellos tiene que ver con **abstenerse del uso de todo tipo de violencia**, inspirado en el significado de la palabra sánscrita *ahimsa*.

Ahimsa es mucho más que *non violence*, la traducción que se hizo al inglés y de allí a los otros idiomas occidentales, pues la misma no alcanza a dar cuenta de su significado profundo, relacionado con el cuidado amoroso de la vida. En este sentido, la invitación a la satyagraha implica reconectarnos con el significado de la vida, recuperar el equilibrio perdido por la ruptura que produce el uso de la violencia como mediación cultural por excelencia. Las palabras de Mario López hablan de ello:

“... *ahimsa* adquiere en el universo de Gandhi una gran importancia gracias a la investigación y la interpretación ético-política que él hace de aquélla. Asimismo, en el universo normativo y político de Gandhi, *ahimsa* es clave para comprender en toda su extensión la acción de la no-violencia; sólo ella es el medio más eficaz en la búsqueda de la verdad, no sólo epistemológica: cualquier búsqueda debe ser una acción cordial que proceda libremente y sin violencia, por ejemplo, mediante el diálogo; asimismo ha de basarse en la posibilidad de errar en esa búsqueda y, en consecuencia, darnos la oportunidad de rectificar y, sólo esto es posible si no hemos causado un daño irreparable; y, desde la concepción ontológica, sólo con *ahimsa* se puede realizar la verdad, así un acto de *himsa* (Ley del Odio) es un acto que rompe la unidad de lo viviente, por contra, un acto de *ahimsa* (Ley del Amor) permite restaurar esa unidad que ha sido violentada. Siendo ese respeto a toda vida lo que permite elevar e identificar la conciencia de verdad como conciencia de Unidad”³⁴¹.

El principio de *ahimsa*, es la columna vertebral de esta nueva propuesta que surge paradójicamente en el siglo más violento de la historia de la humanidad, no sólo por razones éticas, sino también por la cada vez más demostrada incapacidad del método de la violencia para gestar nuevas realidades. Es un principio que se va llenando de contenidos y significaciones; no es otra verdad, estática y externa. No pretende construir un nuevo dualismo violencia/noviolencia, sino transitar por un proceso de aprendizaje hacia formas que vayan arrinconando los métodos de la violencia hasta ahora aprendidos y socialmente transmitidos. Por tanto, noviolencia no significa, en términos absolutos, sin violencia, sino reducción paulatina de los errores y dolores producidos, en un camino en medio de la incertidumbre. “¡Comportate de modo tal que tu acción conduzca a la mayor reducción posible de la violencia en el mundo, en todas sus formas!”³⁴².

341 Mario López, *op. cit.*, p. 165.

342 Arne Naess, es uno de los que ha sostenido esta interpretación; cfr. A. Naess, *A Systematization of Gandhian Ethics of Conflict Resolution*, “Journal of ConflictResolution”, 1958, vol. II, 2, p. 142, y, del mismo autor, *Gandhi and Group Conflict*, Universitetsforlaget, Oslo, 1974.

La violencia es y ha sido contundente mostrando resultados aparentemente eficaces en el corto plazo. Hasta ahora ha sido útil –con sus expresiones simbólicas, estructurales y directas–, para que los Estados garanticen la obediencia de su ciudadanía, para que los maestros logren la conducta esperada de sus alumnos, para que las iglesias sometan a sus feligreses, para que las expresiones masculinas se impongan sobre las femeninas. No obstante, las ciudadanías, los feligreses, la juventud, las mujeres están superando el miedo que garantizaba tal método. La noviolencia se inscribe en esta búsqueda de alternativas, en las cuales la mediación del miedo tiene cada vez menos cabida. Es una búsqueda en lógica de persistencia.

Gandhi también destruye la relación dualista entre amigo/enemigo que ha legitimado el uso de la violencia, y en la que se han apoyado teóricos del Estado y la ciencia política como Carl Schmitt³⁴³. Con ello vemos que la *ahimsa* no consiste sólo en limitar el uso de la violencia, sino también en construir razones para hacerlo. Y ello pasa por comprender las razones y las posturas del opositor, de forma tal que posibilite la confianza entre las partes y construya salidas alternativas al dualismo vencedor/vencido. Gandhi propone tender puentes entre las dos partes utilizando métodos que construyan niveles de confianza en aras de, como dice Pontara³⁴⁴, *nuevas formas de vida social*, en lógica más de cooperación que de competencia.

Gandhi sabía que entre el dualismo y la violencia había muy poco espacio, por consiguiente, llegar a la *ahimsa* suponía aprender a reconocer en el otro a ese ser humano que merecía ser respetado en su integridad. “*También la vida de nuestros adversarios nos es sagrada*”³⁴⁵. No es sólo una táctica, es un cambio de mirada³⁴⁶.

La lógica de los contrarios ha hecho de la violencia “la partera de la historia”; por ende, *parir* la historia del modo como lo hizo y propuso Gandhi –ateniéndose a este principio de abstenerse al máximo de todo tipo de violencia o, en sentido positivo, cuidando la vida de todos y todas, incluidas aquellas personas que se nos oponen–, supone entender el amor como una estrategia de transformación política que pasa por la construcción social de empatías, que inhiban al máximo la tentación de la violencia. Gandhi le dio, con ello, contenidos políticos a la propuesta de Jesús

343 Carl Schmitt (1888-1985), es uno de los más destacados pensadores alemanes en el ámbito de la Teoría del Estado y la Ciencia Política. Durante los años de la República de Weimar, su Teoría de la Constitución (1928) y otras obras, como La dictadura (1921), El concepto de lo político (1928), Legalidad y legitimidad (1932), tuvieron un gran influjo en el pensamiento político occidental. <http://www.casadellibro.com/libros/schmitt-carl/schmitt32carl> (30/05/2011).

“La lógica ‘amigo-enemigo’, según la concepción no sólo descrita, sino exaltada por Carl Schmitt por la que la ‘guerra total’ es el cumplimiento y el sello de la política entendida como práctica de exterminio del ‘enemigo.’” Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo V, p. 10.

344 “Para Gandhi, la transformación de un conflicto no es cuestión de negociaciones, tratativas, intercambios, sino –primariamente– de utilización de métodos que revelan el esfuerzo deliberado de no interferir sobre el opositor, de no amenazarlo en sus intereses vitales, de no humillarlo, y que en cambio tiendan a construir la confianza, a experimentar con él nuevas formas de cooperación, *nuevas formas de vida social*”. Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo VII, p. 1.

345 “Harijan”, 18 de junio de 1938.

346 Así lo dice Mario López: “es un método de lucha política en la cual el sujeto se abstiene totalmente del uso de la violencia hasta su grado máximo, esto significa la adopción de técnicas que no comportan amenaza o acciones que lesionen a las personas o a sus intereses vitales (derecho a la vida, a la integridad física y sicológica, a no ser mutilado, muerto o maltratado sicológicamente). Ello comporta la elección de métodos de lucha deliberadamente elegidos que buscan minimizar, al máximo posible, cualquier tipo de sufrimiento sobre el adversario. Justamente lo contrario de los métodos de lucha armada donde se hace especial hincapié en: actos de fuerza bruta, de aniquilamiento, de máxima destrucción, de sufrimiento, sólo limitada si existen algunas reglas en el combate y si éstas son convenientemente respetadas”. Mario López, *op. cit.*, p. 171.

del amor a los enemigos, que había sido y, lamentablemente sigue siendo, una estrategia sólo aplicable en el espacio de lo privado y por seres de una condición humana superior³⁴⁷.

*"Si logramos identificarnos con los juicios que de las diversas cosas dan nuestros opositores, seremos capaces de hacerles plena justicia. Sé que esto requiere una actitud mental del todo desinteresada, cosa extremadamente difícil de alcanzar. Sin embargo, para un satyagrahi esto es absolutamente necesario"*³⁴⁸.

A partir de esta reconocida dificultad, Gandhi planteó, como una deseable virtud a conseguir, la *noviolencia del fuerte*, que está basada en desarrollar la capacidad de la persuasión, surgida de la convicción profunda de haber encontrado un método alternativo a la violencia de las armas. Sólo a partir de esta certeza, los luchadores de la noviolencia serían capaces de superar el miedo, por tanto de resistirse a la tentación permanente de la violencia. Él consideró que la noviolencia, como simple táctica, estaba más cercana a lo que llamaba la resistencia pasiva, o *noviolencia de los débiles*, que consiste en utilizarla como simple instrumento coyuntural de lucha, pero sin abandonar la idea de acudir, de la misma forma, a la fuerza de la violencia, cuando las condiciones parezcan así requerirlo. También habló de la *noviolencia del cobarde*, quien no acude a la violencia, pero tampoco se le opone, por miedo a las consecuencias de hacerlo. "La noviolencia no es la justificación del cobarde, sino la suprema virtud del valiente"³⁴⁹.

En otro momento Gandhi dijo:

*"Mientras que en la resistencia pasiva el uso de las armas es concebido en caso de que se presente una situación favorable, en el satyagraha el uso de la fuerza física está prohibido aun en las circunstancias más favorables [...] La resistencia pasiva puede ser practicada paralelamente al uso de las armas. El satyagraha y la fuerza bruta, en cambio, siendo el uno la negación de la otra, nunca pueden estar unidas"*³⁵⁰.

La Satyagraha, que conduce a la ruptura del imaginario cultural de la *violencia buena y útil*, supone la convicción puesta en la fuerza de la noviolencia que pretende la transformación profunda del conflicto y de las partes vinculadas a él, y no la solución o abolición del mismo a partir del sometimiento del contrario. Quien no renuncia al uso de la violencia, estará siempre dispuesto a utilizarla allí donde sea preciso para doblegar, someter, vencer o anular al opositor, y terminará sosteniendo la misma cultura que pretende cambiar.

Es bastante común que se entienda la noviolencia como aquellas acciones mediante las cuales se evita el conflicto. Por el contrario, la noviolencia supone una acción crítica y proactiva

347 "Se trata, más en general, de llegar a una descripción de la naturaleza del conflicto de modo que pueda ser aceptada también por el opositor. Esto comporta tratar de ver desde el punto de vista del adversario, ponerse en su lugar, intentar comprender los motivos más profundos que lo impulsan y, más en general, tratar de comprender cuál es su percepción de la situación conflictiva en curso. En síntesis, una exigencia de imparcialidad y empatía (no necesariamente simpatía) así formulada por Gandhi". Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo VII, pp. 8-9.

348 "Young India", 19 de marzo de 1925.

349 "Young India", 12 de agosto de 1926.

350 M. K. Gandhi, *Satyagraha in South Africa*, (tr. del original en gujarati por V. G. Desai) Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1961 (1928), p. 114.

ante toda situación de injusticia, sin temor a los conflictos que se puedan desatar producto de esta actitud. Dice Pontara:

*"Gandhi nunca ha rechazado el conflicto. No era el tipo de persona que tiene temor del conflicto. Nunca ha sostenido que, con el fin de no crear conflictos o de no sacar a la luz conflictos latentes, se deba aceptar el status quo. Al contrario, en cuanto rechazo de toda forma de violencia, física, síquica, directa e indirecta, armada y estructural, su noviolencia se configura como contestación permanente (y él mismo fue un contestatario permanente), ella misma creadora de conflictos. 'Ninguna persona puede ser activamente noviolenta y no revelarse contra la injusticia social, dondequiera que se verifique'"*³⁵¹.

Otro principio de la Satyagraha, es la disposición al sacrificio. No es fácil entender este principio sin caer en la tentación de la búsqueda del martirio. No podemos olvidar que los héroes y los mártires han legitimado y sacralizado las guerras de todo tipo, y que las prácticas sacrificiales han sostenido las bases de la cultura sedentaria. Aquellas tienen su propia estética expresada en poemas y cantos épicos acerca de *la sangre de los mártires que riegan las semillas de la liberación*.

El énfasis que Gandhi hace, tiene más relación con la superación del normal miedo a la muerte o al sufrimiento que nos puede llevar a asumir actitudes de inmovilismo personal y social. Él entiende que este miedo está en la base del servilismo y el sometimiento y que, de forma consciente, es utilizado por quienes ejercen el poder de la dominación, que lo exacerban para lograr nuestra servidumbre voluntaria. La cultura hegemónica está basada en la priorización de lo que nos da certeza y seguridad, en aras de lo cual nos encontramos siempre dispuestos a prescindir de la libertad. Las compañías de seguros prosperan en relación directamente proporcional con nuestros miedos, y su éxito depende de multiplicarlos; tenemos miedo a morir, y nos venden pólizas de vida, miedo a que nos roben, miedo a enfermarnos, miedo a los incendios, miedo a los accidentes, miedo a quedarnos sin lo que hemos conseguido, y los medios de comunicación son los encargados de hacer que una eventualidad se vuelva una posibilidad cercana y real, multiplicando las ganancias de los que se enriquecen con ello. Tememos a una posible carencia, y eso hace que siempre tengamos más de lo que necesitamos. Tenemos miedo a perder nuestro dinero y se lo entregamos a los banqueros para que vivan de él. También sentimos miedo de nuestros semejantes y autoinhibimos los límites de nuestra propia libertad, apoyando los organismos de seguridad del Estado, que desconfían de la ciudadanía que los legitima, presa del mismo miedo que los creó. Nos enseñan a temer a Dios y caminamos bajo la sombra del pecado y de la culpa.

La disposición al sacrificio de la que habló Gandhi tiene una relación directa con la necesidad de liberarnos de los miedos. Un verdadero satyagrahi no puede ver limitada su acción en pro de la transformación social porque el miedo lo inmoviliza³⁵².

351 Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo II, p. 10.

352 Jonathan Schell, se refiere así a esta relación entre satyagraha y disposición al sacrificio: "... la satyagraha, es acción directa sin violencia en apoyo de las propias creencias; la 'verdad' en la persona. La filosofía de la satyagraha prescribe la acción noviolenta en la que los participantes se niegan a colaborar con las leyes que consideran injustas u ofensivas en algún sentido para sus conciencias, y va acompañada de la disposición a sufrir las consecuencias". Jonathan Schell, *El mundo inconquistable: Poder, noviolencia y voluntad popular*, Círculo de Lectores S.A., Barcelona 2005, p. 153.

El miedo es una estrategia definitiva de los poderes de centro. En la medida en que éste es mayor, la dependencia de ellos es más definitiva. Por tanto, reducirlo guarda proporción con el aumento de los niveles de autonomía y con descubrir las verdaderas dimensiones de los poderes de periferia en sus expresiones personales y colectivas.

Para Gandhi no es posible develar el verdadero poder de la gente si no hay una liberación del miedo que produce cualquier amenaza sobre la propia seguridad, y ello supone entrenarse en la disposición al sacrificio.

“La noviolencia del fuerte’, o satyagraha, no puede ser practicada por alguien que tiene miedo de sufrir. Para practicar el satyagraha es necesario aprender a la perfección el arte de morir... el sostenedor de la noviolencia debe cultivar la capacidad de soportar los más altos sacrificios con el objetivo de liberarse del miedo... todo aquel que no se ha liberado del miedo no puede practicar el ahimsa a la perfección”³⁵³.

Este principio también tiene relación con la capacidad de producir desconcierto en quien ejerce la violencia y causar indignación en el entorno. Es el sentido profundo de la propuesta de Jesús de poner la otra mejilla, y para ello hay que prepararse como lo hicieron los jóvenes afroamericanos en Nashville, para no responder con violencia a las humillaciones y los golpes de la población racista en las cafeterías segregadas que se atrevieron a visitar. Esta actitud multiplicó por miles el esfuerzo de algo más de una veintena de hombres y mujeres. De la misma forma, los jóvenes de las plazas tomadas en España (Movimiento 15M) repetían al comienzo de las asambleas que era una decisión resistir cualquier posible desalojo por parte de la policía con una actitud noviolenta. La violencia de la policía en la Plaza Catalunya de Barcelona, en la mañana del 27 de mayo de 2011, provocó la indignación de miles de personas que acudieron al lugar para solidarizarse con las personas maltratadas y ejercer presión civil sobre las autoridades. En pocas horas, esta plaza se llenó de gente que condenaba el hecho y apoyaba al movimiento.

Poner la otra mejilla, no es otra cosa que producir un profundo desconcierto en quien actúa con violencia, porque quien así lo hace, espera una respuesta en la misma lógica y viene preparado para ello; una respuesta en otras lógicas tiene una fuerza que se corresponde con la fuerza de la verdad de la satyagraha, bloqueando y cercando “el poder del adversario, sus apoyos sociales y sus recursos violentos”³⁵⁴.

Así lo expresa Pontara:

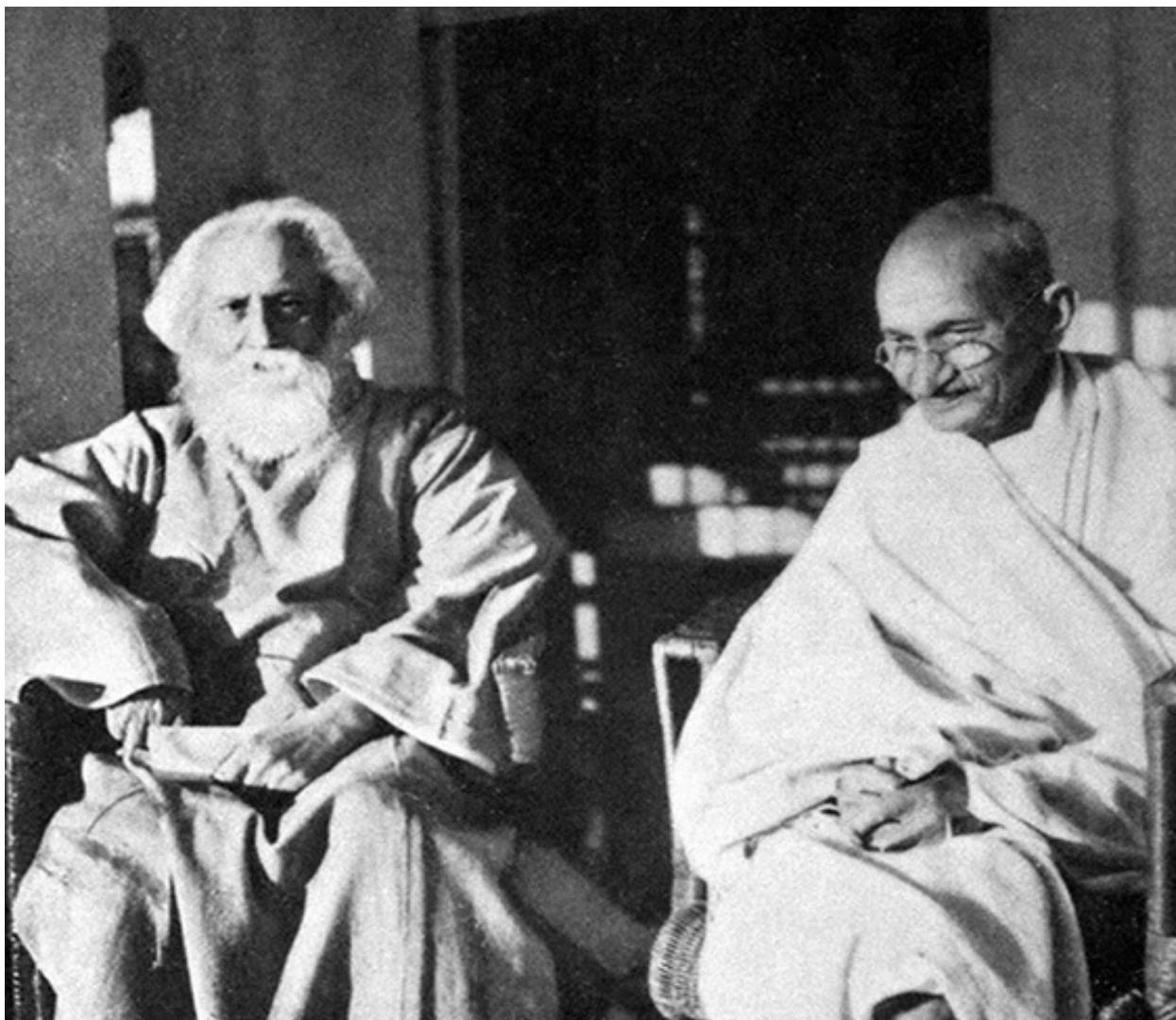
“Este principio, que parecería recordar muy de cerca el principio evangélico que invita a poner la otra mejilla, y también el principio socrático por el cual es mejor soportar los sufrimientos que nos han injustamente infligido que infligir sufrimientos a los demás, es, sin lugar a dudas, el más indicado para provocar las mayores perplejidades”³⁵⁵.

Mario López se refiere al efecto social que tiene un comportamiento con una demostrada capacidad de sufrimiento, resaltando cómo esta actitud prevalece sobre la posibilidad de causar

353 “Harijan”, 1 de septiembre de 1940.

354 Mario López, *op. cit.*, p. 173.

355 Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo VII, p. 11.



Autor Desconocido, Año 1940, Dominio Público.

daño al opositor. Gandhi y sus amigos sabían que el encarcelamiento injusto multiplicaba las simpatías por su causa:

"Para la noviolencia gandhiana, este sacrificio implica aceptar la violencia del otro a cambio de convencerlo, convertirlo y demostrarle la superioridad moral de quien no usa la violencia para combatir. Gandhi señala la siguiente paradoja para que quien la escuchase pensase, muy seriamente, el valor de toda lucha: 'Conozco algunas cosas por las que vale la pena morir, pero no conozco ninguna por la que valga la pena matar'"³⁵⁶.

Es de suma importancia dejar claro que esta disposición al sacrificio no responde a una actitud de miedo sino, por el contrario, de profunda valentía, porque la primera puede exacerbar los niveles de violencia de quienes la ejercen, mientras la segunda pretende inhibirlos. Dice Pontara:

356 Mario López, *op. cit.*, p. 172.

“Esto es importante para que el adversario no interprete la abstención de la violencia, por parte del grupo con el que está en conflicto, como un signo de debilidad o cobardía y tienda entonces a acentuar su agresividad... Una función muy importante del satyagraha, es la de disminuir esos sentimientos de miedo, ira, odio y venganza íntimamente relacionados con el uso de la violencia y de reforzar en cambio, tanto en el propio grupo como en el opositor, actitudes de confianza”³⁵⁷.

También tiene una relación directa con la desobediencia civil, entendida, como lo decía Thoreau, como el derecho a desobedecer una ley injusta, sabiendo que ello puede llevar a la cárcel. En ella radica su fuerza y de eso Gandhi es plenamente consciente. No hay fuerza superior a la de un pueblo que decide desconocer el poder de centro, porque éste no tiene existencia propia; es un poder que existe por la delegación que cada persona hace de su propio poder y cuando esta delegación se rompe, aquél se queda sin la sustancia que lo sostiene. Esta evidencia, que Gandhi supo volver acción, se está convirtiendo en un signo de estos tiempos. Cambiar ya no supone tomarse el poder de centro, sino ejercer el poder de periferia para presionar los cambios necesarios. Los zapatistas en México son una manifestación de esta tendencia, al decir que no pretenden tomarse el poder central, sino ejercer su propio poder allí donde es posible hacerlo³⁵⁸, transformando aquella parte de la realidad que les corresponde, entendiendo que el poder se ejerce *pudiendo allí donde se puede*. Desde esta perspectiva, la desobediencia no es –al menos no sólo– una actitud de confrontación sino fundamentalmente un acto de afirmación y autonomía.

Jonathan Schell dice lo siguiente:

“Si la sociedad niega la obediencia, el dominio del que manda llega a su final... La sociedad resuelta a la que no le gusta su gobernante puede encontrar otro; pero ¿dónde va a encontrar otra sociedad un gobernante al que no obedezca la suya?”³⁵⁹.

El poder de centro, por creación cultural, es jerarquizado y autoritario; sobrevive de la atención que provoca en sus subordinados. Su poder es directamente proporcional a la lógica de dependencia que despierta en la gente; tanto la adhesión como la oposición lo fortalecen. Su función está centrada en que nada ocurra que se escape a su referencia. No es gratuito que los gobiernos intenten generar hechos que obliguen al pueblo a adherirse o a discrepar de ellos. En esta lógica, sólo es posible debilitarlo a partir de una lógica tangencial que guíe las acciones de la ciudadanía. No es posible cambiar la lógica que inspira este tipo de poder a partir de su derrocamiento, porque lo que ha demostrado la historia es que quienes lo derrocan o sustituyen, asumen su misma lógica, que busca constreñir la acción ciudadana. La democracia representa-

357 Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo VII, p. 12.

358 Cuando el gobierno incumplió los Acuerdos de San Andrés y se negó a reconocer los derechos de los pueblos indios, faltando así a sus compromisos, los zapatistas no llamaron a las armas. Se pusieron a construir la autonomía en los “territorios rebeldes”, según comunicado del 19 de julio de 2003. Las comunidades zapatistas decidieron construir “municipios autónomos” (un objetivo, por cierto, que habían “enarbulado” desde principios de la insurgencia). Las comunidades nombraron a sus autoridades locales y a sus delegados para que cumplieran sus mandatos en los distintos niveles, a sabiendas de que si no los cumplían serían revocados. Al mismo tiempo, siguieron impulsando medidas prácticas del “mandar obedeciendo”. <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Los%20caracoles%20zapatistas%20de%20Gonzalez%20Casanova.pdf> (31/05/2011).

359 Jonathan Schell, *op. cit.*, p. 270.

tiva, de la que nos sentimos tan orgullosos hasta el punto de buscar imponerla, está basada en la delegación de todo poder o, lo que es lo mismo, en la anulación de cualquier síntoma de autonomía por parte de la sociedad. Cuando se habla de la revolución cotidiana se hace referencia a la transgresión en aquellos espacios donde la vida transcurre³⁶⁰.

Gandhi llevó esta tendencia de los tiempos a su propuesta de autogobierno (Swaraj), de autonomía (Swadeshi) y de desarrollo (Sarvodaya)³⁶¹. Y esto supone, como cada vez es más evidente, que la gente desarrolle su capacidad y su potencia para facilitar los cambios requeridos, realizándolos en sus espacios cotidianos, aquí y ahora, como lo señalaba en lo que llamó el **principio constructivo**.

*“Creo, y todo el mundo debe coincidir conmigo, que ningún gobierno puede existir ni por un momento sin la cooperación de la gente, voluntaria u obligada; y que si la gente retira su cooperación en todos los aspectos, el gobierno quedará paralizado”*³⁶².

Gandhi también señala el **respeto por la verdad** como principio de la satyagraha. Se refiere a la necesidad de no tener cartas ocultas, intenciones veladas, dobleces que debiliten la necesaria confianza que este tipo de lucha debe inspirar entre sus partidarios, pero también entre los opositores. Para él es fundamental mantener abiertos los canales de comunicación, de tal manera que los adversarios sepan en todo momento lo que se hace y cómo se hace, y las pretensiones que se buscan, con el fin de que las situaciones inesperadas no rompan el ambiente de confianza necesario para transformar el conflicto realmente. Un evento que genere desconfianza, falta de claridad, incertidumbre en el adversario, posibilitará que se sienta tentado al uso de la violencia y a la justificación de la misma.

Una auténtica búsqueda de la verdad, como construcción colectiva, requiere estar abiertos al diálogo, a la revisión permanente de los propósitos, y a corregirlos colectivamente cuando se estime conveniente, como lo reclama el **principio de falibilidad y flexibilidad**. Gandhi decía al respecto: “soy esencialmente un hombre propenso al acuerdo porque nunca estoy seguro de estar en lo justo”³⁶³. Esta actitud abierta hará más fácil apelar al corazón del adversario en concordancia con el objetivo de la lucha, puesto más en el convencer que en el vencer³⁶⁴.

360 Así lo explica Václav Havel: “...defender los objetivos de la vida diaria, defender la humanidad, no sólo es un enfoque más realista, pues puede empezarse ahora mismo y es potencialmente más popular porque afecta la vida cotidiana de la gente; al mismo tiempo (y tal vez precisamente por eso) también es un enfoque incomparablemente más consecuente porque apunta a la esencia misma de las cosas”. Václav Havel, *Living in Truth*, Jan Vladislav (ed.), Londres, Faber & Faber, 1986, p. 89. Citado por Jonathan Schell, op. cit., p. 239.

En este mismo sentido escribe Diego Checa: “el carácter revolucionario de la noviolencia no sólo afecta al funcionamiento de los sistemas políticos sino que también supone una nueva forma de entender la ciudadanía, el cambio social o la defensa nacional, por citar solo unos ejemplos...”. Checa Hidalgo, Diego, *Intervenciones internacionales noviolentas para la transformación de conflictos violentos. Historia y modelo de brigadas internacionales de paz*, Editorial de la Universidad de Granada, Granada, 2011, p. 116.

361 Más adelante, en este mismo capítulo, hay un mayor acercamiento a estas propuestas.

362 Citado en Gene Sharp, *Gandhi as a Political Strategist*, Boston, Portent Sargeant Publishers, Extending Horizons Books, 1979, p.11

363 L. Fisher, *A week with Gandhi*, London, 1947, p. 102, cit. de G. Dhawan, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, cit., p. 138.

364 Así lo explica Pontara: “en el ámbito de la satyagraha gandhiana, esta exigencia comporta que un grupo involucrado en una lucha satyagraha haga públicos los principios con los que piensa actuar, los objetivos por los que combate, invite a debatir

Otro principio de la propuesta gandhiana, que supone un profundo cambio cultural, es la necesaria **coherencia entre medios y fines**, haciendo énfasis no sólo en una coherencia racional, sino fundamentalmente ética.

La propuesta de Maquiavelo en "El Príncipe"³⁶⁵, no hace más que recoger y aplicar de forma pragmática la lógica del más fuerte al campo de la política; por eso dice que es mejor ser temido que ser amado. La máxima de que "el fin justifica los medios", se desprende de su reflexión y ha sido una de las guías básicas no sólo de los análisis del realismo político, sino que ha terminado siendo una guía moral en las relaciones humanas. Gandhi se pone en contravía de esta forma de pensar cuando afirma que "*los medios se pueden comparar con la semilla y el fin con el árbol; entre los medios y el fin existe la misma relación inviolable que hay entre la semilla y el árbol... No se puede obtener una rosa plantando grama*"³⁶⁶.

Desmond Tutu, hacía suya esta máxima gandhiana, cuando en medio de la lucha contra el apartheid en Sudáfrica decía: "*¿cómo podemos aceptar el uso de armas y medios que condenaríamos si fueran utilizados contra nosotros?*"³⁶⁷.

Los medios se van volviendo un camino que prefigura el objetivo a conseguir, en la lógica del *empeño constructivo* que planteaba Gandhi. Por tanto, éstos se tornan también estrategia pedagógica, instrumento de aprendizaje social. No ha sido fácil para la humanidad entender su importancia en una realidad tentada por el uso de la fuerza y su aparente contundencia en el corto plazo. Sin embargo, cada vez son más evidentes las ventajas de plantear una lucha que fortalece su verdad con la utilización de medios que prescinden, por principio, del uso de la violencia. En la misma lógica, aquellas que no se eximen de ella tienen mayor dificultad para fortalecer su legitimidad.

Son un buen ejemplo de lo anterior, las llamadas primaveras árabes de 2011. Las movilizaciones en Egipto se esforzaron en todo momento por mostrar que se trataba de ciudadanas y ciudadanos desarmados(as). La toma persistente –otra característica fundamental de la propuesta gandhiana– de la Plaza Tahrir en El Cairo, los viernes después de la oración colectiva, proyectaba siempre imágenes de personas que mostraban sus brazos abiertos, evidenciando con ello que su mayor arma era su propia indefensión³⁶⁸. Su actitud logró deslegitimar al organismo policial que pretendió desalojarlos con violencia, y legitimó a un ejército que se dio cuenta que podía correr la misma suerte si disparaba contra la gente. De hecho, el desencadenante de las

acerca de los mismos y esté dispuesto públicamente a reexaminarlos, modificarlos y hasta abandonarlos si está persuadido de su ilegitimidad". Giuliano Pontara, *op. cit.*, capítulo VII, p. 10.

En palabras de Gandhi: "como satyagrahi tengo que estar siempre dispuesto a examinar y reexaminar mis papeles y reconocer cada error que pueda descubrir". "Harijan", 11 de marzo de 1939.

365 Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Volumen XX de Letras Universales, Ediciones Cátedra, 2001. Tratado de doctrina política, publicado en 1532.

366 HindSwaraj, cap. XVI cfr. *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, cit. vol I. p. 239.

367 Testimonio de Desmond Tutu. Vid. Steve York, *Sudáfrica, libertad durante nuestra vida, Una fuerza más poderosa*, Episodio 1, York Zimmerman inc., 2000, DVD.

368 Se trata de una acumulación moral a partir de la cual la gente tensiona al adversario hasta el punto en que éste irrumpre con violencia, rompiendo con ello su propia legitimidad y produciendo una ruptura moral.

movilizaciones había sido el asesinato del joven Khaled Saeed³⁶⁹ por parte de los organismos de seguridad, en Alejandría, en julio de 2010. La indignación ciudadana que produjo su muerte movilizó en menos de un año a centenares de miles de personas en Egipto, que provocaron la salida de Mubarak. Otro signo de los tiempos: los que tienen poder se deslegitiman con la evidencia de su supuesta “violencia legítima”, y los *sin poder* legitiman sus acciones asumiendo la noviolencia como la guía de sus expresiones de protesta.

Como contraejemplo, podemos observar lo que sucedió en Libia. Los manifestantes en contra de Gadafi empezaron una protesta pacífica, pero demasiado pronto una parte del ejército del régimen se unió a la misma, armando la movilización popular. Consecuencias: la fortaleza moral de una lucha noviolentista se vio truncada; el ejército oficial se vio legitimado en sus acciones contra los rebeldes armados; las presiones pacíficas de los gobiernos del mundo, que se dieron en el caso de Egipto, se convirtieron en intervención militar de la OTAN con la complacencia y autorización del Consejo de Seguridad de la ONU. Lo que sucedió en Libia fue más percibido como una guerra civil.

Nos encontramos en una etapa en que la humanidad tiene una especial sensibilidad frente al tema de la violencia directa como método. Aún es demasiado difusa la percepción que se tiene de los efectos de la violencia cultural, y la violencia estructural tiene muchas más dificultades para ser percibida por la mayor parte de la ciudadanía. No obstante, estamos avanzando, porque hace cincuenta años ni siquiera existían estas categorías de la violencia, y hoy ya empiezan a ser percibidas, visibilizadas y denunciadas.

La coherencia entre medios y fines que planteaba Gandhi, está promoviendo una revisión ética de la política. Las teorías del mal menor³⁷⁰, y las nuevas versiones de la máxima atribuida a Maquiavelo, no dejan de ser intentos de respuesta a los cuestionamientos cada vez más fuertes e insistentes sobre los usos que los Estados hacen de la violencia, hasta hace poco tiempo incuestionable en su legitimidad. El objetivo del orden a cualquier precio, uno de los objetivos del realismo político, requiere cada vez de más argumentaciones en un mundo donde crece su cuestionamiento por su capacidad de acomodación a cualquier medio. La diplomacia de los gobiernos occidentales cada vez tiene menos credibilidad porque pretende construir una legitimación ética sobre la base de la defensa de los Derechos Humanos, mientras perpetúa sus alianzas con dictadores de todas las calañas, al priorizar el “orden” que imponen en sus países como garantía de las inversiones económicas de sus aliados capitalistas. No es gratuito que estos gobiernos miraran con desconcierto las movilizaciones en Egipto y Túnez, precedidas por dos dictadores de su absoluta complacencia.

369 “A KhaledSaeed lo sacaron a la fuerza del cibercafé que frecuentaba en su ciudad Alejandría, dos agentes de paisano. Testigos presenciales relataron cómo le golpearon la cabeza contra una mesa de mármol. Cuando Haizam Hassan Hanafi, el dueño del café, les instó a salir, se llevaron a Saeed a la entrada de un edificio vecino y le golpeó la cabeza contra la puerta de hierro, dándole puñetazos en la cara y en el vientre. Recibió un golpe en la pierna, antes de caerse y golpearse de nuevo contra un escalón. Uno de los policías lo levantó tratando de estrangularlo. Saeed gritaba: ‘me estoy muriendo’, pero su atacante contestó: ‘no te dejaré hasta que estés muerto’ El otro le siguió pateando. Lo golpearon hasta que comenzó a sangrar por la cabeza y la boca. Cuando Saeed dejó de moverse, llamaron a la policía [...] Un doctor que estaba en el cibercafé, lo examinó y dictaminó que estaba muerto”. <http://www.periodismohumano.com/sociedad/sociedad-destacado/el-hombre-que-ha-puesto-en-jaque-a-hosni-mubarak.html> (02/06/2011).

370 Véase Michael Ignatieff, *El mal menor, ética política en una era de terror*, Taurus Pensamiento, 2005. Este libro plantea, entre otras cosas, la necesidad de regular los estados de excepción ante la amenaza terrorista, sosteniendo la importancia de proteger el bien común que, de alguna forma, se equipara con la continuidad del Estado y las instituciones.

En su momento, la máxima “los enemigos de mis enemigos son mis amigos”, hija legítima de *el fin justifica los medios*, construyó alianzas entre el gobierno norteamericano y los talibanes, en los tiempos de la invasión soviética en Afganistán, y reclutó a Osama Ben Laden como colaborador de la CIA; apoyó en su momento a Pinochet en Chile y a las distintas dictaduras militares del Cono Sur en América; fortaleció la alianza entre el ejército y los grupos paramilitares en Colombia, además de los apoyos económicos de conocidas transnacionales con dichos grupos, por poner sólo unos ejemplos³⁷¹.

En consecuencia con esta reflexión, no somos dueños de los fines pretendidos, sino de los medios que escojamos para conseguirlos. La noviolencia plantea los dilemas del presente, y las opciones tácticas y estratégicas que hagamos, como la única forma real de prefigurar el futuro a conseguir. Es una propuesta profundamente constructiva, en proceso de aprendizaje permanente, razón por la cual Gandhi planteó la necesidad de caminar con la flexibilidad necesaria para corregir sobre la marcha, conscientes también de la posibilidad de escoger de manera equivocada un medio que, en virtud de la falibilidad admitida, debiera ser revisado. En conclusión, la noviolencia es *falible*, por tanto debe ser profundamente *flexible*³⁷².

La matanza de Amritsar, el 13 de abril de 1919, protagonizada por el General Dyer, llevó a Gandhi a interrumpir la campaña de desobediencia civil que había convocado, admitiendo que este medio había cercado y provocado de tal forma al opositor británico, que había fortalecido su odio y su desprecio hacia el pueblo indio. De hecho Dyer afirmó: “*Los indios tienen dos posibilidades: postrarse sobre sus barrigas y moverse como gusanos o enfrentarse con la muerte*”. Y, posterior a la matanza, aseguró no tener ningún remordimiento por ordenar que dispararan sobre la población desarmada hasta que se acabaran las municiones. La indignada población india pidió venganza, a lo que Gandhi dijo:

“... no podemos hacer a los británicos lo que el General Dyer ha hecho con nosotros. Tenemos que demostrar que podemos ir más allá que ese tipo de odio. Los británicos no son nuestros enemigos, son nuestros amigos y necesitan liberarse tanto como nosotros”³⁷³.

La amenaza de un baño de sangre entre británicos e indios llevó a Gandhi a revisar los medios utilizados y a corregirlos³⁷⁴.

371 Dice al respecto Mario López: “... 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*... Desde la 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 recuerda que toda eficacia política ha de medirse no por lo que obtendrá, sino por cómo se consigue”. Mario López, op. cit., pp. 55, 56.

372 “Las luchas revolucionarias también empiezan a verse permeadas por esta propuesta. Son reveladoras las palabras del zapatista subcomandante Marcos (...) consideramos que no es ético que todo se valga por el objetivo del triunfo de la revolución. Todo, incluyendo llevarse entre las patas a civiles, por ejemplo (...) No creemos eso de que *el fin justifica los medios*, nosotros pensamos que *el medio es el fin*. Construimos nuestro objetivo a la medida en que vamos construyendo los medios por los que vamos luchando”. Entrevista de Gabriel García Márquez y Roberto Pombo, “Habla Marcos”. <http://www.sololiteratura.com/ggm/gabohablarmarcos.htm> (01/06/2011)

373 The History Channel, *Mahatma Gandhi*, Grandes biografías en DVD, 1997.

374 “La brutalización es alimentada por la deshumanización del ‘enemigo’: un proceso mediante el cual se construye gradualmente una imagen del ‘otro’ siempre más vacía de aquellas cualidades que se consideran más humanas, reduciéndolo a ser ‘inferior’, ‘primitivo’, ‘bárbaro’, ‘infrahumano’. A menudo, el lenguaje mismo revela la activación de tal proceso: los nazis llamaban a los

Esta falibilidad y flexibilidad, necesarias en la noviolencia, llevaron a Gandhi a plantear la importancia de la gradualidad de los medios, guiado por la necesidad de no provocar una respuesta desmedida en quien tiene la fuerza de las armas y la violencia, y por la necesidad de tener presente que el objetivo no es destruir o vencer al opositor, sino procurar su transformación.

El rechazo social hacia los métodos del terror, puede estar en el sustrato de una nueva ética que prescinda de los mismos. Durante muchos siglos la máxima de “el fin justifica los medios” legitimó, y aún sigue legitimando, todo tipo de atropellos. Los relatos épicos han estado atravesados por ella: razones por las que vale la pena morir, causas por las que vale la pena matar. La amenaza de la vida y el terror sistemático ha ido menguando su legitimidad. La humanidad, a partir de Gandhi, está fraguando otra historia en la cual la violencia no es su partera. Prescindir de ésta supone, principalmente, búsquedas en el camino, paciencia para entender que las transformaciones culturales no corren al mismo ritmo que nuestros deseos, y visibilización social de las nuevas formas que emergen, de manera que se vayan convirtiendo en nuevos referentes para la humanidad. Retomo las palabras de Jonathan Schell:

“La violencia es un método mediante el que unos pocos despiadados pueden someter a los muchos pasivos. La noviolencia es un medio por el que los muchos activos pueden vencer a los pocos despiadados”³⁷⁵.

Sarvodaya, Swaraj y Swadeshi

En un mundo globalizado, que no significa otra cosa que la dictadura del mercado global, las propuestas de Gandhi con respecto a la construcción de alternativas a este mercado son profundamente desconocidas y, paradójicamente, son las que definitivamente necesitan ser más estudiadas y analizadas.

Recuerdo las palabras de una funcionaria del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) hace unos años, cuando afirmaba que había países y sectores de la población que para ella eran *inviables*, ante el requerimiento de qué opinaba sobre las posibilidades de países africanos o de pescadores artesanales en cualquier lugar del planeta, dentro de la propuesta de globalización económica. Es una realidad: cada vez es mayor el número de personas que no tienen cabida en esta propuesta; pero esto no produce demasiada preocupación cuando la máxima es que sólo *los fuertes sobreviven*. El darwinismo social ha naturalizado esta construcción cultural, hija predilecta del imaginario atávico que preconiza la fuerza física como condición *sine qua non* de supervivencia, eximiendo a la humanidad de cualquier sentimiento de responsabilidad sobre ello. El silogismo es profundamente simple: la vida es una lucha por la supervivencia; en esta lucha/competencia sobreviven los más fuertes; y como conclusión: los más frágiles están llamados a desaparecer.

judíos, de modo despectivo, ‘cerdos’, ‘microbios’; entre los marines americanos, los vietnamitas eran comúnmente llamados ‘monos’. Giuliano Pontara, *op. cit.*, capítulo V, p. 9.

375 Jonathan Schell, *op. cit.*, p. 181.

Gandhi deconstruye este silogismo, definiendo desarrollo como la construcción permanente de la dignidad de todas y todos, remplazando la competencia por la colaboración y la solidaridad, y empoderando a los más frágiles a partir de evidenciar y descubrir sus fortalezas: el bienestar de todos y para todos (Sarvodaya), depende de que cada cual y cada pueblo se autodetermine, no sólo en el campo político de lo macro, sino también en el espacio de lo micro (Swaraj); y desarrollen al máximo sus capacidades y sus niveles de autonomía (Swadeshi).

Con esta propuesta, estaba planteando alternativas a algunos de los imaginarios atávicos abordados en este trabajo, fortaleciendo el poder de periferia a partir del desarrollo de las capacidades de los más débiles, reduciendo con ello sus niveles de dependencia, transformando la competencia en colaboración, y construyendo una nueva ética basada en la dignidad.

Construir el sarvodaya, como el mundo de bienestar para todas y todos, suena a utopía romántica dentro del fundamentalismo económico en el cual nos hallamos inmersos, que no es más que una nueva versión de la sobrevivencia de los más fuertes³⁷⁶.

En el terreno práctico no es posible plantear alternativas mientras sigan imperando los mismos imaginarios culturales, y éstos sólo van a cambiar, lamentablemente, cuando la percepción de la crisis se instale de manera definitiva en el alma colectiva. Pero sí podemos ir dando respuestas parciales a situaciones particulares, y la propuesta gandiana puede ser una guía importante en la construcción de las mismas.

Gandhi no se opone, por principio, al crecimiento económico, pero sí es muy claro en diferenciarlo del desarrollo moral.

*"Por el progreso económico, soy por sentado que nos referimos al avance material ilimitado, y por el progreso verdadero entendemos progreso moral o, lo que es lo mismo, el progreso permanente en nosotros. El tema, por tanto, puede ser definido así: ¿aumenta el progreso moral en la misma proporción que el progreso material?"*³⁷⁷

El progreso económico se mide, para él, por el número de millonarios que tiene una sociedad, mientras que el progreso moral se mide por la ausencia de hambre en la población. Y lo primero no conduce, necesariamente a lo segundo. Desde entonces, Gandhi ya cuestionaba la teoría del goteo o el efecto derrame³⁷⁸, que supuestamente habría de producirse a partir de promover el crecimiento económico ilimitado, cuya última versión fue promover el crecimiento hacia afuera,

376 Como lo dice Pontara: "el fundamentalismo del mercado, es una versión de la concepción que ve al mundo como teatro de una continua lucha por la supremacía en la que 'el débil' está destinado a sucumbir al fuerte". Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo IX, p.7

377 Mohandas K. Gandhi, *Política de la noviolencia*, Los clásicos del pensamiento libre, Biblioteca el Mundo, Ciro Ediciones S.A., 2011, p. 27.

378 El "efecto derrame", "teoría del goteo" o "trickle-down effect", consiste en afirmar que el crecimiento económico traerá consigo desarrollo social; el primero será el resultado del apoyo a la libre empresa, que generará mayor empleo y, con ello, un crecimiento mayor en los sectores medios y las capas inferiores de la sociedad. Este crecimiento, porcentualmente mayor, reducirá también los niveles de desigualdad social. Este argumento fortaleció la implementación del modelo neoliberal aperturista, que hizo eclosión de forma particularmente trágica en Argentina y que arruinó cientos de pequeñas economías en igual número de países, fortaleciendo aún más sus niveles de dependencia del capital transnacional.

Véase más sobre esta teoría en Ignacio Medina Nunez, *América Latina, integración, democracia y desarrollo: Retos para el siglo XXI*, LibrosenRed, 2004, p. 70.

que aún hoy sigue sumando fracasos sin que la fórmula sea suficientemente cuestionada. A lo más, se construye una nueva versión con las mismas premisas.

Pero el problema para Gandhi no radica solamente en la incapacidad de superar el hambre y la miseria, sino también en el deterioro moral, consecuencia directa del materialismo y el consumismo que el modelo necesita promover para mantenerse. *“Las naciones occidentales hoy gimen bajo el talón del monstruoso dios del materialismo. Su crecimiento moral se ha quedado estancado”*³⁷⁹. Y cita la reflexión de Alfred Russel Wallace, quien afirma: “... este crecimiento rápido de riqueza y el aumento de nuestro poder sobre la naturaleza pone una tensión demasiado grande sobre nuestra civilización ordinaria, sobre nuestro cristianismo superficial, y está siendo acompañado por varias formas de inmoralidad social, casi tan asombrosas como sin precedentes”³⁸⁰. Con ello señalaba también la consecuente depredación de la naturaleza³⁸¹.

Pero Gandhi no se queda solamente en el nivel de la crítica. Propone alternativas construidas desde su propia experiencia en las comunidades empobrecidas con las que compartió una buena parte de su vida. La *sarvodaya* o *sociedad del bienestar de todos*, debe ofrecer respuestas concretas a las violencias estructurales y culturales sobre las que se apoya el modelo capitalista y su industrialismo desenfrenado y depredador.

Basado en la solidaridad y la colaboración entre iguales, que desdicen de la regulación de las relaciones humanas basadas en la competencia y que perpetúa un mundo dividido entre fuertes y frágiles, Gandhi propone el *Swadeshi*, *“la fuerza interior que nos impele a restringir nuestra economía, a utilizar únicamente elementos de nuestro entorno inmediato y a adecuarnos a él, eliminando todo lo que se sale de sus límites... Un practicante del Swadeshi lo aprende prescindiendo de numerosas cosas consideradas en la actualidad como necesarias”*³⁸². Por supuesto que propuestas autárquicas de este tipo sólo despiertan la sonrisa condescendiente de quienes siguen creyendo que el problema es de macroeconomía. Sin embargo, es precisamente esta visión macroeconómica la que ha destruido los mercados internos de los países donde se terminó imponiendo, que eran los que sostenían un nivel aceptable de empleo digno. Y no sólo me refiero a los llamados países en desarrollo. De hecho, naciones con economías desarrolladas destruyeron una gran parte de la capacidad económica de sus habitantes al no responder adecuadamente al modelo de mercado transnacional.

Para Gandhi, el *swadeshi*³⁸³ se expresa en el sonido de la rueca, mecanismo artesanal para la elaboración del hilo, que estaba prácticamente abolido por la presión de la industrialización. La

379 Mohandas K. Gandhi, *Política de la noviolencia*, op. cit., p. 31.

380 Alfred Russel Wallace (1823-1913), geógrafo y naturalista inglés, conocido por ser el codescubridor, con Darwin, del principio de selección natural en las especies. Citado por Mohandas K. Gandhi, Ibid, p. 33.

381 “Hay razones para considerar que, precisamente en virtud de su rechazo de una economía y de una ‘ciencia económica’ que ‘permite al fuerte amasar riquezas a expensas del débil’... “Harijan”, 9 de octubre de 1937.

A ello agrega S. George: “hoy hubiera sido un duro opositor de un sistema económico global en el ámbito del cual, sobre la base de la ideología de un mercado ‘perfectamente libre’, aproximadamente diez mil grandes multinacionales explotan a casi la mitad de la humanidad”. Cfr. S. George, *How the Other Half Dies. The Real Reasons for World Hunger*, Penguin Books, Harmondsworth, 1976.

382 Heimo Rau, op. cit, p. 100.

383 Varios escritos de Gandhi sobre el concepto y las implicaciones de *swadeshi*, ha sido recopilados en *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, cit., Vol. III, pp. 325-77.

consecuente pauperización de la gente que se dedicaba a este oficio, le hace profundizar en la idea de que el desarrollo es mucho más que crecimiento económico; es trabajo que dignifica, y por ello Gandhi recupera esta actividad tradicional. El primero crea dependencias y deteriora el autoconcepto, mientras que el segundo incide directamente sobre la autoestima y el empoderamiento de la gente³⁸⁴.

En consecuencia, replantea el tema del poder basado en la fuerza física, para basarlo en el concepto de dignidad. Sabe que un pueblo empoderado superará más fácilmente los miedos que posibilitan su sometimiento, y ello pasa por evidenciar y posibilitar certezas construidas desde sus propias capacidades. En sus palabras:

*"la aplastante pobreza y el hambre que afligen a nuestro país, son tales que cada año siempre más hombres se suman a las filas de los mendigos, y su lucha desesperada por el pan los vuelve insensibles a cualquier sentimiento de decencia y de respeto de sí. Nuestros filántropos en vez de darles trabajo e insistir en que trabajen... les dan limosna"*³⁸⁵.

Esta propuesta tiene también una dimensión de autocontención de los niveles de consumo basados en necesidades creadas, cuya conveniencia es cada vez más evidente al crecer la aceptación de que no es sostenible un desarrollo que tiene su máxima en el crecimiento permanente, en un planeta cuyos recursos son limitados por definición, y sin correr el peligro de aumentar los riesgos de la autodestrucción³⁸⁶.

El desarrollo capitalista ha fortalecido las dinámicas centralizadas de la economía, al colocharla cada vez en menos manos, producto de su dinámica monopólica basada en la competencia y en esa pirámide que se crea a partir del dominio de los que logran mostrarse más fuertes. La economía es la nueva versión del dominio de los más fuertes y el nuevo campo en el que hoy se mueve a sus anchas este imaginario. Promover estas dinámicas fortalece, evidentemente, los niveles de dependencia de las capacidades humanas, destruyendo la colaboración y la confianza necesarias para la supervivencia de los seres humanos.

Es aquí donde la propuesta de Gandhi adquiere mayor significación, ya que el swadeshi busca fortalecer los lazos sociales gracias al desarrollo de la mutua interdependencia, garantizando con ello puntos de fuga que permiten mayor autonomía. Sólo desde la periferia es posible escapar a la fuerza centrípeta que mueve la economía. Depender del centro nos pone en una dinámica de la que no es posible escapar, por tanto la alternativa está en desarrollar economías paralelas y autosostenibles, en todos los niveles, que posibiliten otras formas de ejercer el poder. Entonces la propuesta de Gandhi no es tan ingenua como pareciera a primera vista, y se constituye en una fuente de reflexión y acción en estos momentos en que se muestra la tendencia suicida del modelo económico, pero que, al tiempo, pareciera no existir una posibilidad distinta

384 Así lo dice Pontara: "Swadeshi, que Gandhi traduce en inglés a veces con el término 'self-reliance', confianza en sí mismo, a veces con el término 'self-sufficiency', autosuficiencia, para él se refiere a la valorización de los propios recursos, tanto personales como de la propia comunidad, de la propia cultura, de las propias tradiciones, del propio idioma, del ambiente en el que uno se ha criado y vive; se refiere también a la confianza en la propia fuerza". Giuliano Pontara, *op. cit.*, capítulo IX, p. 7.

385 "Young India", 15 de septiembre de 1927.

386 Para un análisis más detallado sobre capitalismo y noviolencia, como alternativa económica, se puede ver Brian Martin, *Non-violence versus capitalism*, War Resisters' International, London, 2001.

a la continuidad del mismo. Sin esta práctica del *swadeshi* (autonomía), es imposible llegar al *sarvodaya* como la sociedad del bienestar para todas y todos.

Pontara concluye:

*"El ideal que indicaba era el de una vida material sana, simple, frugal, libre de la multiplicación artificial de las necesidades inducidas por el sistema industrial-consumista occidental y de la afanosa carrera por satisfacerlas; exaltaba un estilo de vida al centro de la cual se hallaba la solidaridad, la amigabilidad en el ámbito de comunidades de dimensiones humanas, en estrecho contacto con la naturaleza (...) Lo que Gandhi hace valer es que, en general, en la vida cotidiana, cada uno de nosotros actúa en el modo más eficaz por el bien de todos, por el *sarvodaya*, comprometiéndose en primer lugar, hic et nunc, a nivel local, en la situación en la que se encuentra. Piensa globalmente, actúa localmente, es una fórmula que Gandhi habría aprobado"*³⁸⁷.

Esta dimensión de autonomía tiene, para Gandhi, sus implicaciones políticas³⁸⁸, expresadas en su propuesta del *Swaraj* que, entre muchas de las significaciones posibles, guarda relación con la promoción del autogobierno, con la construcción de claridad acerca de la fuente real del poder, que no es otra que la misma gente. Dijo él:

*"Desde hace mucho tiempo estamos habituados a pensar que el poder procede únicamente de las asambleas legislativas. A mi juicio, esta creencia constituye un grave error, producido por la inercia o el hipnotismo... La verdad es que el poder reside en el pueblo y es confiado durante un tiempo a los representantes elegidos por ese pueblo. Los parlamentos no tienen poder ni existencia con independencia del pueblo. Durante los últimos veintiún años me he esforzado por convencer al pueblo de esta sencilla verdad. La desobediencia civil es el depósito del poder"*³⁸⁹.

Estamos educados para creer que el poder sólo se puede ejercer desde el centro; por ello quienes han querido transformar la sociedad en alguno de sus ámbitos, han luchado por la toma de dicho poder, reproduciendo las mismas lógicas que pretendían cambiar, en muchos casos. Es por ello que el poder desde el centro ha necesitado mostrarse como el depositario de la verdad trascendente y única, que le transfiere una especie de inmanencia a su autoridad y, de paso con ello, hipoteca cualquier posibilidad de expresión alternativa.

Gandhi descentra el poder, demostrando con sus acciones colectivas que éste no existe sin el beneplácito y la disposición a obedecer por parte de la periferia³⁹⁰. Sabe que aprender a percibir el poder de la gente supone ejercerlo, develarlo y, al tiempo, cuestionar todas las manifestacio-

387 Ibíd., pp.8,9.

388 De alguna forma, estas propuestas de Gandhi prefiguran lo que hoy se está discutiendo sobre la tasa Tobin y el Salario Mínimo Universal.

389 Mohandas K. Gandhi, *Constructive program: Its meaning and place*, Navajivan Press, Ahmedabad, 1944, p. 5. Citado en Mohandas Gandhi, *Escritos esenciales*, Sal Terrae, Bilbao, 2004, p. 156.

390 Comenta Pontara: "Gandhi siempre hizo valer que el objetivo central de las luchas en el subcontinente hindú no había de ser la independencia, sino el 'autogobierno', un término, éste, para él mucho más amplio que el de independencia... Gandhi veía el asentamiento de un gobierno hindú como nada más que la sustitución del gobierno inglés con 'otro gobierno extranjero'. GiulianoPontara, op. cit., capítulo IX, p. 10.

nes privadas y públicas de las expresiones centralizadas del mismo. El poder del monarca, del emperador, del parlamento, de todo tipo de gobierno, se interioriza gracias al del poder patriarcal que se ejerce en la cotidianidad; por ello se requiere de una pedagogía social que lo deconstruya desde sus raíces. No es posible transformar una sociedad que mantiene estructuras de dominación en la vida cotidiana. Dice:

*"de todos los males de los que el hombre ha sido responsable, ninguno es tan degradante, desagradable y brutal como el del abuso, por su parte, sobre la mitad mejor de la humanidad - para mí, el sexo femenino, no el sexo débil"*³⁹¹

Feminizar el ejercicio del poder³⁹², supone mucho más que entregar parte del poder a las mujeres. Nos es más fácil lo segundo que lo primero y, por ello, creemos que avanzamos en nuevas lógicas de poder cuando creamos leyes que garantizan la participación de las mujeres. Es importante, pero no es suficiente. Feminizar el poder supone entender en profundidad lo que significa la fuerza de lo sutil, el poder del amor, aprender la compasión y la comunicación empática. Esto tenemos que aprenderlo por igual hombres y mujeres, porque el ejercicio machista del poder puede ser protagonizado por unos y otras. De hecho, hemos experimentado ya el poder ejecutivo de países en manos de mujeres incapaces de conmoverse ante el dolor de la gente. Margaret Thatcher, primera ministra inglesa entre 1979 y 1990, fue llamada la "Dama de Hierro" por su reconocida capacidad para manejar el poder de la misma forma que los hombres.

El poder masculino, en la medida en que se interioriza desde la competencia, legitima el uso de la violencia, y Gandhi sabe que aprender y ejercer otras formas de poder supone permearlo por características que han sido consideradas femeninas, en la medida en que no sirven para imponerse con la fuerza, sino esencialmente para seducir, en el mejor sentido de la palabra –que, entre otras cosas, supone renunciar a imponerse–. Dijo:

*"Durante siglos los hombres han sido entrenados a la violencia. Para convertirse en noviolentos deben cultivar las cualidades de la mujer. Desde que he comenzado a orientarme hacia la noviolencia, fui convirtiéndome cada vez más en mujer"*³⁹³.

No es muy conocido este aporte de Gandhi a la de-construcción de fronteras entre lo que culturalmente hemos catalogado como masculino o femenino, y es, indudablemente, otro signo de los tiempos que vivimos, el plantear construcciones alternativas al imaginario que perpetuó la hegemonía de las llamadas características masculinas.

Entonces, las prácticas políticas del swaraj suponen mucho más que un método participativo inspirado en la democracia directa. Ejercer el poder de la gente sólo es posible aprenderlo si se

391 Cfr. R. K. Prabhu and U. R. Rao, eds., *The Mind of Mahatma Gandhi*, Oxford University Press, London, 1945, pp. 111-12.

392 A ello se refiere Irene Comins Mingol en la voz de la Enciclopedia de la Paz y los Conflictos, "Ética del cuidado", que pretende "reformular y reconstruir el valor del cuidado como práctica social de construcción pacífica tanto para hombres como para mujeres". Vid. Mario López Martínez (dir.), op.cit., p. 445.

393 Cit. de M. Green, *The Origins of Nonviolence. Tolstoy and Gandhi in their Historical Settings*, cit., p. 175.

Sobre el feminismo de Gandhi véase antes que nada la antología de sus escritos sobre el argumento recopilados en M. K. Gandhi, *Women and Social Justice*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1945. Véanse además, D. Drevet, *Gandhi et les femmes de l'Inde*, Denoel, Paris, 1959; G. Richards, *The Philosophy of Gandhi*, cit., pp. 89-95; J. M. Brown, *Gandhi. Prisoner of Hope*, cit., pp. 208-13; G. Sofri, *Domande su Gandhi*, en M. Rebershak ed., *Pacifismo e nonviolenza*, Angeli, Milano, 1988, pp. 73-80.

vuelve práctica cotidiana, si es poder transformador de todo tipo de relaciones, también en la vida diaria, si logra permear, incluso, las lógicas de poder que utilizamos con nosotros y nosotras mismas. De nuevo observamos un continuo entre lo privado y lo público, y no el dualismo que nos ha llevado a priorizaciones inocuas. Desde una visión más colectivista, hemos creído que para transformar al individuo, hemos de cambiar primero las condiciones sociales; desde una perspectiva más individualista, hemos pensado que es conveniente empezar por cambiar el interior de las personas. Ni lo uno, ni lo otro han logrado cambios fundamentales. Se necesita reconectar estas dos realidades, y que la práctica de la democracia, que no es otra cosa en el lenguaje gandhiano que construcción colectiva de la verdad, esté presente en todos los ámbitos de la vida.

En conclusión, la gesta de Gandhi no hubiera sido posible sin una humanidad que estaba ante la profunda necesidad de cambiar aquellos imaginarios culturales que están amenazando la continuidad de la vida. Es por esta razón que la gesta gandhiana está aportando nuevos referentes, tan novedosos que las ciencias sociales, estructuradas y atravesadas por los paradigmas hegemónicos, no alcanzan a dar cuenta de ellos, o no se atreven a hacerlo porque tendrían que empezar por prescindir de lo que les da apariencia de certeza y efectividad. Gandhi no sólo fue un visionario que propuso desde el discurso el cambio profundo de las relaciones entre los seres humanos, sino que también evidenció sus propuestas con prácticas concretas que produjeron transformaciones concretas.

Su propuesta de la *ahimsa*, la noviolencia, cuestionó y aún cuestiona la columna vertebral de la sociedad sedentaria, que se apoya en la legitimación de la violencia en todos los ámbitos de la vida personal y social. Demostró que no sólo es posible prescindir de ella para lograr transformaciones profundas, sino que los cambios que se logran con ella, son *flor de un día*, porque reproduce los problemas que pretendía transformar; de allí la necesaria coherencia entre medios y fines. Transformó la verdad estática y única en un proceso de construcción colectiva y esencialmente histórica. Puso en evidencia la fuerza de la fragilidad como una forma de confrontar el poder de los fuertes sin pretender destruirlos, sino más bien transformarlos (esta es la idea de *conversión* en Gandhi).

En esta misma línea reconoció el poder de lo femenino. Hizo de la desobediencia una virtud social, necesaria para desplazar la comprensión del poder del centro como única fuente, y a la periferia como esencia del mismo. Invitó a la superación del miedo que paraliza y somete, como condición para acceder a la noviolencia de los fuertes, que es la que puede desarticular la prepotencia del poder. Y nos sugirió un mundo nuevo posible, el *sarvodaya*, que se basa en la solidaridad y cooperación humana, que no en la competencia, y que requiere de la participación de todas y todos (*swaraj*) desde las potencias de cada cual (*swadeshi*). Así lo resume Pontara:

"El tipo de sociedad swaraj y swadeshi que plantea Gandhi –una sociedad, diríamos hoy, que se funda en la cooperación y en la solidaridad más que en la competencia y en el interés egoísta, en el ahorro más que en el derroche, anticonsumista, con un bajo consumo de energía, descentralizada, respetuosa de la naturaleza y del medio ambiente–constituye la mejor garantía para salvaguardar los intereses de los futuros habitantes del planeta. En una sociedad semejante se prestará mucha atención a la hora de comenzar proyectos que corran el riesgo de convertirse en irreversibles o difícilmente reversibles y con los costos de la reversibilidad a cargo de las generaciones futuras. Hay una frase que Gandhi escribió en

1909 y que hoy más que nunca es digna de meditación: ‘digamos, pues, que el no empezar algo es extremadamente sensato’³⁹⁴.

La noviolencia, es en esencia un acto de profunda creatividad en la búsqueda de nuevos referentes históricos, sociales y culturales. Gandhi supo recoger enseñanzas de la tradición humana para convertirlas en herramientas de transformación social y nos legó el camino, nos enseñó a aprender de él y en él, mediante sus “experimentos con la verdad”. La humanidad, poco a poco y cada vez más, se descubre como parte de esa ruta.

“La tierra proporciona lo suficiente para cubrir las necesidades de todos los hombres, pero no la codicia de cada hombre”³⁹⁵.

M. K. Gandhi.

La lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos

Siempre me ha conmovido la profunda capacidad que tienen las culturas oprimidas para conquistar y seducir el alma humana. Es una realidad que transcurre sin hacerle concesiones a la cultura hegemónica, por fuera de sus fronteras; es como si otro mundo transcurriese de manera paralela a la realidad que parece evidente.

El 1 de diciembre de 1955, un día como cualquier otro, pasó a la historia del movimiento de la lucha por los derechos civiles de la población afroamericana en los Estados Unidos. Rosa Parks (1913-2005), una mujer trabajadora, se negó a ceder el asiento del bus en el que se desplazaba, a una persona de piel blanca, como la obligaba la ley segregacionista de Montgomery, Alabama.

“No había derecho al maltrato que nos daban, y yo estaba harta. Sigo pensando en mi madre y en mis abuelos, y en lo fuertes que habían sido. Sabía que existía la posibilidad de ser maltratada, pero se me concedía la oportunidad de hacer lo que yo pedía que los otros hicieran”³⁹⁶.

Ella ya formaba parte de la Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color –NAACP– desde hacía varios años. Ese pequeño gesto, probablemente ni el primero ni el único, y que la llevó a la cárcel por perturbar el orden público y desobedecer las leyes vigentes, suscitó una indignación generalizada en su ciudad, y se convirtió en el motivo para promover un boicot al transporte público, por parte de la población afrodescendiente de Montgomery, que duró 381 días. La Corte Suprema de los Estados Unidos decretó que la segregación en el transporte público era inconstitucional, y esta clase de discriminación cedió a la presión ciudadana.

Robert Musil, en “El hombre sin cualidades”, habla de los efectos que puede producir un pequeño esfuerzo cotidiano y aparentemente sin mayor trascendencia:

394 Hind swaraj, XIX; cfr. *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, cit., vol.I, p. 257.

395 Citado por JeevanKumar, *Economía y Sociedad - La Perspectiva de Gandhi*, Bangalore, India, traducción de Mauricio Langon.

396 Rosa Parks, *Quiet Strength*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Mich., 1994.



 Bettmann. CORBIS, Recuerdos de Pandora foto en flickr, Año 1968.03.29, DP.

*"La suma social total de los pequeños esfuerzos cotidianos de todo el mundo, especialmente cuando se aúnan, libera indudablemente bastante más energía en el mundo que las hazañas heroicas singulares. Ese total incluso logra que el esfuerzo heroico individual parezca algo minúsculo, como un grano de arena en la cima de una montaña con un sentido megalomaníaco de su propia importancia"*³⁹⁷.

Esta reflexión es recogida por John Briggs y David Peat en "Las siete leyes del caos", al afirmar:

"El efecto mariposa permite lo imposible. Rosa Parks pudo haber pensado que era inconcebible que su pequeña acción pudiera ser fundamental para cambiar un sistema de segregación racial arraigado durante tanto tiempo. Sin embargo, su acción auténtica fue el desencadenante para que muchas personas comunes actuaran según les exigía la verdad del momento, y entre todos transformaron la conciencia de una nación entera.

Lo imposible es algo que nosotros hacíamos de forma natural cuando éramos niños. Después crecimos dentro de un mundo conceptual más rígido, en el que las fronteras eran absolutas y lo imposible quedó encerrado en un compartimiento separado de lo práctico. Pero la teoría del caos nos recuerda que el mundo real fluye permanentemente y cualquier contexto

³⁹⁷ Robert Musil, *The Man Without Qualities*, vol., 1, traducción Inglesa de Burton Pike, Vintage, Nueva York, 1995, p. 7. (Traducción castellana: *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona, 1965).

*puede cambiar y, de hecho, cambiará. Mañana podemos descubrir un modo de hacer las cosas que hoy nos resulta inconcebible*³⁹⁸.

Ellos coinciden con la reflexión de Gandhi acerca de *la fuerza de la verdad*, que suscita acciones y transformaciones profundas en la conciencia de seres humanos concretos y en sus imaginarios culturales. El bloqueo a los transportes fue una puesta en escena de una lucha basada en el descubrimiento del propio poder, al develar que el sistema de transportes dependía en gran medida del uso que la población afroamericana hiciera de éste. Es un poder distinto al de la fuerza física, que se mide en un pulso de abierta confrontación violenta con las fuerzas del contrario.

No se sabe si existía ya una conexión directa y consciente del Movimiento por los Derechos Civiles con los métodos de lucha *satyagraha* utilizados en la India³⁹⁹. Es muy posible que sí se conociese su gesta, pues hacía sólo un poco más de siete años que Gandhi había sido asesinado. Sin embargo, sí parece demostrarse que situaciones similares producen reacciones parecidas en procesos históricos distintos, que la protección de la vida suscita construcciones culturales comunes, como vimos que ocurrió en los procesos de sedentarización de sociedades que, en diferentes épocas, y sin aparentes relaciones de cercanía, elaboraron similares imaginarios y confluientes métodos de relación con el entorno.

Lo que sí sabemos es que el proceso provocado por la acción de Rosa Parks convocó a mucha gente, entre la que se encontraba Martin Luther King, quien ejercía como pastor en Montgomery, con lo cual inició su transitar por el Movimiento por los Derechos Civiles en Norteamérica. Aquí hay un detalle que me parece importante resaltar. Se tiene la idea de que cualquier proceso comienza a partir del llamado histórico de un líder especialmente carismático que es capaz de vincular a la gente desde sus particularidades excepcionales. Esto responde al imaginario de la verdad única y externa, encarnada en un claro liderazgo único, a la que la gente va adhiriéndose. El testimonio de King desdice de este método que posee bastante aceptación social. De hecho, él aseguró haberse vinculado a un proceso social que ya tenía historia, que recogía las luchas contra el esclavismo del siglo XIX, y contra sus nuevas versiones, entre ellas la segregación. La guerra de secesión (1861-1865) pretendió acabar con la esclavitud, pero no logró deconstruir las lógicas de la dominación⁴⁰⁰.

Martin Luther King habló de una conexión, posiblemente inconsciente, entre la resistencia noviolenta de Gandhi y el mensaje de Jesús de Nazareth, y con un método profundamente constructivo de aprendizaje desde la acción práctica.

"Cuando fui a Montgomery como pastor, no tenía la más remota idea de que más tarde me vería envuelto en una crisis en la que la resistencia noviolenta sería aplicada. No inicié la

398 John Briggs y David Peat, *Las siete leyes del caos*, editorial Grijalbo, Barcelona, 1999.

399 Si existían precedentes: el boicot al té antes de la independencia norteamericana, los movimientos antiesclavistas de la primera mitad del siglo XIX y la labor de los cuáqueros, con inspiración clara de noviolencia, en la protección y liberación de los esclavos negros.

400 Así lo denunciaba Martin Luther King en su discurso "I have a dream", pronunciado en Washington en agosto de 1963: "Cien años después, el negro aún no es libre; cien años después, la vida del negro es aún tristemente lacerada por las esposas de la segregación y las cadenas de la discriminación; cien años después, el negro vive en una isla solitaria en medio de un inmenso océano de prosperidad material; cien años después, el negro todavía languidece en las esquinas de la sociedad estadounidense y se encuentra desterrado en su propia tierra".

protesta ni la sugerí, simplemente respondí al llamamiento de un pueblo que necesitaba un portavoz. Cuando la protesta empezó, mi imaginación, consciente o inconscientemente, se acordó del Sermón de la Montaña con sus sublimes enseñanzas de amor y del sistema gandhiano de resistencia no violenta. Así que los días pasaban me dí cuenta del poder de la no violencia cada vez más. Y al vivir la experiencia real de la protesta, la no violencia se convirtió para mí en algo más que un método al que prestaba mi asentimiento intelectual; pasó a ser un compromiso con un modo de vivir. Muchas de las cosas que no había podido aclarar intelectualmente con respecto a la no violencia se solventaban en la esfera de la acción práctica”⁴⁰¹.

Esta conexión con Gandhi y sus convicciones religiosas, fruto del profundo sincretismo y la particular apropiación que realizó la población negra en los Estados Unidos del mensaje cristiano, le permitieron reconocer las implicaciones políticas de la fuerza del amor y la no violencia como instrumentos de transformación social y como herramientas efectivas para luchar contra la injusticia y por la libertad, unas propuestas que se habían quedado restringidas al campo de las relaciones entre los individuos:

“Así que profundicé en la filosofía de Gandhi, mi escepticismo con respecto al poder del amor disminuyó gradualmente y llegué a ver por primera vez su potencia en el campo de la reforma social. Antes de leer a Gandhi había llegado a la conclusión de que la moral de Jesús era sólo efectiva en las relaciones individuales. La filosofía de poner la otra mejilla y amar a los enemigos me parecía que solamente era válida cuando los individuos estaban en conflicto con otros individuos. Cuando los grupos raciales y las naciones estaban en un conflicto, me parecían necesarias las soluciones más realistas. Pero después de leer a Gandhi vi que estaba totalmente equivocado. Gandhi fue probablemente la primera persona en la historia en elevar el amor moral de Jesús sobre toda mera intervención entre individuos, a una fuerza social más poderosa y efectiva en larga escala. El amor era para Gandhi un potente instrumento para la transformación social y colectiva. Fue en esta energía gandhiana del amor y la no violencia donde descubrí el método para la reforma social que había estado buscando durante tantos meses. La satisfacción moral e intelectual que no pude conseguir del materialismo de Bentham y Mill, de los métodos revolucionarios de Marx y Lenin, de la teoría de los contratos sociales de Hobbes, de la optimista vuelta a la naturaleza de Rousseau y de la filosofía sobrehumana de Nietzsche, la encontré en la filosofía de la resistencia no violenta de Gandhi. Llegué a creer que éste era el único sistema moral y prácticamente saludable, apropiado para los pueblos oprimidos en su lucha por la libertad”⁴⁰².

Sus reflexiones también dilucidaron el verdadero sentido de la no resistencia al mal, al que le dedicó, como vimos, muchas de sus reflexiones León Tolstói, entendiendo con ello la necesidad de prescindir del método de la violencia como única e ineficiente forma de transformar la realidad de injusticia y opresión. En consonancia con lo anterior, Luther King dijo:

401 Martin Luther King, *Los viajeros de la libertad*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1963, pp. 122, 123.

402 Ibíd., pp. 101, 102.

*"Mi estudio sobre Gandhi me convenció de que el verdadero pacifismo no es la no resistencia al mal, sino la resistencia sin violencia al mal. Entre las dos posiciones hay un mundo de diferencia"*⁴⁰³.

Martin Luther King hizo énfasis en la importancia de no entender la noviolencia sólo como un método más o menos adecuado de intervención, en consonancia con lo que Gandhi llamaba la *noviolencia de los frágiles*. Comprendió que esta propuesta era más una forma de vida, aunque consideró que aquella interpretación podía ser una buena entrada para entenderla y asumirla con mayor profundidad.

*"Admitimos que la noviolencia, en su sentido verdadero, no es la estrategia que uno emplea simplemente porque le conviene en aquel momento, la noviolencia es en realidad una actitud permanente en la vida, que los hombres eligen como una vocación a su ideal de pureza. Pero aun accediendo a esto, la buena voluntad para emplear la noviolencia como una técnica es un gran paso hacia delante. Y quien llega tan lejos, es probable que adopte la noviolencia más tarde como una forma de vida"*⁴⁰⁴.

Este proceso de reflexión colectiva, que se expresa de manera particular en las palabras de M. L. King, fue lento en el tiempo. El éxito obtenido en Montgomery no tuvo el efecto dominó inmediato que se podría haber esperado. De hecho, pasaron varios años sin que empezasen a ver los resultados, a pesar de los esfuerzos de sus promotores por plantear su gesta como una demostración de que las cosas podían cambiar, y de la fuerza de la noviolencia para transformar situaciones de injusticia, como la segregación. Algo de razón tenía John Seigenthaler, del diario "The Nashville Tennessean", al afirmar que había una especie de aceptación conformista, muy posiblemente surgida de la naturalización que logran las normas y las formas de vivir a través del tiempo. Nashville era un ejemplo de lo que sucedía en los Estados del sur:

*"...había tanta segregación como en Johannesburgo en la plenitud del apartheid. Prácticamente no había ningún contacto entre la comunidad blanca y la comunidad negra en las escuelas, en los barrios, en los lugares de trabajo, en las iglesias, y donde la mayoría estaba completamente satisfecha y feliz por ello"*⁴⁰⁵.

En 1960, los esfuerzos aparentemente aislados de los últimos años, que recogían también las luchas en Little Rock (Arkansas) por terminar con la segregación en las escuelas públicas (1957), se decantaron en la determinación de un pequeño grupo que se planteó la desobediencia civil a las leyes que sostenían la separación de la gente en las cafeterías de acuerdo con el color de la piel. Su primera actividad pública, de sólo 22 personas que se habían preparado en el espíritu de la noviolencia, consistió en ingresar en un establecimiento reservado sólo para blancos. La primera reacción fue de sorpresa y desconcierto ante una acción inesperada, pero cuando ésta empezó a repetirse llegaron las respuestas lógicas de un Estado y una población racista: encarcelamientos a quienes se atrevían a desafiar las leyes, y violencia verbal y golpes por parte de aquellos que consideraban intolerable esta actitud.

403 Ibíd., p. 119.

404 Ibid., p. 107.

405 Testimonio de John Seigenthaler del Diario "The Nashville Tennessean". Vid. Steve York, Nashville, Éramos guerreros, Una fuerza más poderosa, Episodio 1, York Zimmerman Inc., 2000, DVD.

"Los arrestos en masa fueron un triunfo para los estudiantes. El arma de la noviolencia estaba venciendo a la brutalidad y este era un momento histórico sin importar el resultado"⁴⁰⁶.

En poco tiempo ya no eran sólo 22 que ingresaban en una cafetería, sino varios grupos que al tiempo se sentaban en establecimientos segregados y tomaban el sitio del grupo anterior, una vez aquel era retirado por la policía. Habían aprendido la importancia de la persistencia en las acciones noviolentas.

"27 de febrero de 1960 – Ya eran un centenar. Listos para entrar a un total de 6 cafeterías. Nos avisaron que dejarían que nos golpeasen y luego nos arrestarían, así que necesitábamos estar preparados para ello, fue la condición con la que asistimos"⁴⁰⁷.

La respuesta, sostenidamente noviolentista, por parte de los estudiantes, evidenció, con la fuerza de la verdad, la injusticia de la discriminación, y suscitó la solidaridad activa de la población, que no interpretó en ella una actitud de miedo o cobardía, sino de profunda valentía. Al respecto dijo Bernard Lafayette:

"Podemos tener un efecto mucho más devastador en el atacante al mirarlo a los ojos mientras te está golpeando. Noviolencia no es no hacer nada, es responder al ataque, pero con otros métodos y otras armas. Estamos luchando para persuadir a esa persona, eso sí que es un combate, es una batalla más difícil que una pelea con los puños"⁴⁰⁸.

El progresivo apoyo de la población, llevó a plantear un boicot comercial a todos aquellos almacenes que no tenían inconveniente en venderles sus productos, pero que no les atendía en sus cafeterías.

Al empezar, el alcalde de la ciudad había afirmado que sería arrestado cualquiera que violara la ley y el orden establecido, aunque eso no sucedía con ninguno de los manifestantes blancos. Ese mismo alcalde, cuando el fenómeno de desobediencia social cogió fuerza y explicitó sus demandas, respondió a una periodista que le preguntó si creía que estaba mal separar a una persona solamente por su raza o el color de su piel: *"no puedo estar de acuerdo, ni es moralmente correcto que alguien les venda mercancía y les niegue el servicio. Las cafeterías deben eliminar la segregación"*⁴⁰⁹. Esta respuesta fue transmitida por los medios de comunicación, demostrando que la acción noviolentista estaba transformando las maneras de pensar en la ciudad.

"Nashville comenzó a eliminar la segregación de las instituciones públicas y de las tiendas de departamentos ese mismo día. Se necesitaron 3 o 4 años para que los teatros, los restaurantes y todo el transporte público eliminara la segregación, pero con esta declaración comenzó el cambio"⁴¹⁰.

Todo el movimiento aprendió de esta experiencia:

406 Voz en off, Ibid.

407 Testimonio de Bernard Lafayette, Ibid.

408 Ibidem.

409 Testimonio del alcalde de Nashville, Ben West, Ibid.

410 Voz en off, Ibid.

"Comprendimos que teníamos tanto los recursos espirituales como la habilidad sicológica para producir un cambio también en otros lugares. Aprendimos a organizar a la comunidad, a dirigir una manifestación, a negociar, a tratar con los medios de comunicación. En ese sentido éramos guerreros. Nos habíamos preparado⁴¹¹.

No podemos esperar a que alguien más lo haga, no podemos esperar a que el gobierno lo haga, debemos hacerlo posible a través de nuestro propio esfuerzo, acción y visión"⁴¹².

Las campañas contra la segregación fueron complementadas, en concordancia con el principio gandhiano del empeño constructivo, con la consecución del derecho al voto que, a pesar de ser ya legalmente universal, encontraba todo tipo de trabas a la hora de posibilitar la inscripción de la población afroamericana en el censo electoral.

Otro medio utilizado contra la segregación, desde 1961, fue el de los llamados *viajes por la libertad*. Hombres y mujeres, activistas blancos y negros, viajaban por los Estados más racistas, desafiando la segregación en las estaciones de autobuses. En Anniston, Alabama, un autobús fue atacado con bombas incendiarias. En Montgomery, un estudiante blanco de la universidad de Fisk, Jim Zwerg, fue golpeado hasta destruirle toda su dentadura. Esta estrategia de lucha fue el objetivo de varios de los grupos del Ku Klux Klan, detrás del que se escondían personalidades sociales, religiosas y políticas del sur de los Estados Unidos. Utilizaban vestidos de penitentes⁴¹³ –comunes en las procesiones de Semana Santa en España y en los países colonizados bajo la égida de la religión católica–, y siempre llevaban una cruz ardiente, como símbolo de purificación. De nuevo aparece aquí la sacralización como medio para dar apariencia de legitimidad ideológica, de lucha por el bien común, de guerra santa contra el mal.

Estos éxitos no sólo atrajeron más militantes a la noviolencia, sino que también pusieron sobre aviso a los gobiernos y poblaciones racistas, que aumentaban su violencia en la medida en que crecía el movimiento. La barbarie hizo gala de todo tipo de métodos. El Ku Klux Klan llegaba a las barriadas y poblaciones negras con el objetivo de sembrar el terror entre la población, realizando linchamientos públicos. Muchos de sus crímenes quedaron impunes y algunos de sus protagonistas sólo pudieron ser juzgados y condenados 30 y 40 años después. La película "Mississippi en llamas"⁴¹⁴ de Alan Parker, da cuenta de este tipo de actividades.

El despliegue de violencia para impedir, primero, el fin de la segregación y, luego, el cumplimiento de lo conseguido, fue significativamente bárbaro en la llamada *Campaña de Birmingham*, en la primavera de 1963, en el Estado de Alabama. Así relató King las razones que la justificaron:

"Pero cuando se ha visto cómo muchedumbres enfurecidas linchaban a su antojo a madres y padres, y ahogaban a hermanas y hermanos por puro capricho; cuando se ha visto cómo

411 Bernard Lafayette, *Ibid.*

412 Testimonio de un estudiante de Nashville, *Ibid.*

413 Tergiversando el verdadero sentido del penitente, que pretendía infligir dolor sobre su propio cuerpo como forma de expiación de sus pecados y no sobre otras personas.

414 Película estadounidense, dirigida por Alan Parker en 1988. Obtuvo seis nominaciones al Óscar. Protagonizada por Gene Hackman y Willem Defoe. Duración 120 minutos. Se refiere a la desaparición de tres activistas de los derechos civiles asesinados por miembros del Ku Klux Klan en 1964. Uno de los responsables de estos asesinatos fue el pastor Bautista Edgar Ray Killen, quien fue acusado y condenado por este hecho en 2005, es decir, cuarenta y un años después, y a la edad de 80 años.

policías rebosantes de odio insultaban a los nuestros, cómo maltrataban e incluso mataban a nuestros hermanos y hermanas negros; cuando se ve a la gran mayoría de nuestros veinte millones de hermanos negros asfixiarse en la mazmorra sin aire de la pobreza, en medio de una sociedad opulenta; cuando, de pronto, se queda uno con la lengua torcida, cuando balbucea al tratar de explicar a su hija de seis años por qué no puede ir al parque público de atracciones recién anunciado en la televisión, y ver cómo se le saltan las lágrimas cuando se le dice que el ‘País de las Maravillas’ está vedado a los niños de color, y cuando observa cómo los ominosos nubarrones de la inferioridad empiezan a enturbiar su pequeño cielo mental, y cómo empieza a deformar su personalidad dando cauce a un inconsciente resentimiento hacia los blancos; cuando se tiene que amañar una contestación para el hijo de cinco años que pregunta: ‘Papá ¿por qué tratan los blancos a la gente de color tan mal?’; cuando se sale a dar una vuelta por el campo en coche y se ve uno obligado a dormir noche tras noche en algún rincón incómodo del propio automóvil porque no están abiertas las puertas de ningún hotel para uno; cuando se le humilla a diario con los símbolos punzantes de ‘blanco’ y ‘colored’; cuando el nombre de uno pasa a ser ‘negrazo’ y el segundo nombre se torna ‘muchacho’ (cualquiera que sea la edad que se tenga), volviéndose su apellido, en tanto que a su mujer y a su madre se les niega el trato de ‘señora’; cuando se viene estando hostigado de día y obsesionado por la noche por el hecho de ser un negro, viviendo en perpetua tensión sin saber nunca a qué atenerse, y rebosando temores internos y resentimientos exteriores; cuando se está luchando continuamente contra una sensación degeneradora de despersonalización, entonces, y sólo entonces se comprende por qué nos parece tan difícil aguardar. Llega un momento en que se colma la copa de la resignación”⁴¹⁵.

Las movilizaciones fueron reprimidas con una violencia tal que sus imágenes causaron estupor entre la población norteamericana y en el gobierno presidido por Kennedy. Los perros que atacaron la manifestación de jóvenes, niños y niñas, y los chorros de agua utilizados contra ellos recordaron la violencia del ejército británico en las salinas de Darshana en 1930, en la cual golpearon a los manifestantes pacíficos con varas guarneidas de acero. “... Gentes como aquellas que aguantaban los golpes sin oponer resistencia, convirtiendo así en victoria su derrota”⁴¹⁶. La desobediencia civil no violenta lograba cuestionar a fondo la supuesta legitimidad de la violencia institucional, produciendo entre la población un sentimiento de solidaridad con los manifestantes y sus luchas, y un rechazo hacia las instituciones que hacían uso de ésta.

Muchos de los líderes de la lucha por los derechos civiles fueron encarcelados durante esta campaña. Martín Luther King escribió allí la “**Carta desde la cárcel de Birmingham**”, dirigida a los obispos y clérigos de la ciudad el 16 de abril de 1963, en la cual hizo una reflexión profunda acerca de las luchas no violentas del movimiento.

En ésta habló de la *gradualidad* necesaria de los medios, sobre la que Gandhi había hecho énfasis en diferentes ocasiones, y de la profunda justezza de esta campaña⁴¹⁷. También mencionó la

415 Martin Luther King “Carta desde la cárcel de Birmingham” (16 de abril de 1963), en Joan Gomis ed., *Un sueño de igualdad*, Los libros de la catarata, Madrid, 2001, p. 81.

416 Palabras referidas a la gente que participó en la acción de las salinas de Darshana, pero que igualmente podrían ser aplicadas a la población en Birmingham. Heimo Rau, *Gandhi*., p. 124.

417 “Toda campaña no violenta tiene cuatro fases básicas: primero la reunión de los datos necesarios para determinar si existen las injusticias; luego la negociación; después la autopurificación; y por último, la acción directa. En Birmingham pasaron por

necesidad de la *disposición al sacrificio y al propósito constructivo* de, en palabras de Gandhi, una acción *satyagraha*, que debe pretender la adhesión progresiva de la gente, ya sea porque comprende en profundidad la importancia de este tipo de lucha, o porque teje alianzas coyunturales que tocan intereses particulares de un sector⁴¹⁸.

Recogió las reflexiones que sobre la desobediencia civil hiciera Thoreau, enfatizando en el desconocimiento necesario de unas leyes inmorales y criticando a quienes, a nombre del orden, terminaban aceptando y siendo complacientes con la injusticia, desconociendo, de paso, la necesaria tensión que conlleva la acción no violenta. Compartió el sentimiento de Gandhi acerca del silencio cómplice de las personas aparentemente buenas:

"Casi he llegado a la triste conclusión de que la rueda de molino que lleva amarrada el negro y que traba su tránsito hacia la libertad, no proviene del miembro del Consejo de Ciudadanos Blancos, o del Ku-Klux-Klan, sino del blanco moderado que antepone el 'orden' a la justicia; que prefiere una paz negativa que supone ausencia de tensión, a una paz positiva que entraña presencia de la justicia; quien dice continuamente: 'estoy de acuerdo con el objetivo que usted se propone, pero no puedo aprobar sus métodos de acción directa'; que cree muy paternalmente que puede fijar un plazo a la libertad del prójimo; quien vive de un concepto mítico del tiempo y aconseja al negro que aguarde a que llegue 'un momento más oportuno'.

La comprensión superficial de los hombres de buena voluntad es más demoledora que la absoluta incomprendición de los hombres de mala voluntad. Resulta mucho más desconcertante la aceptación tibia que el rechazo sin matices. Tendremos que arrepentirnos en esta generación no sólo por las acciones y palabras hijas del odio de los hombres malos, sino también por el inconcebible silencio atribuible a los hombres buenos"⁴¹⁹.

Para King, la no violencia era el camino necesario y alternativo a la complacencia y al odio. Sin ésta sólo quedaría la aceptación pasiva y condescendiente con la injusticia, o la violencia desatada y destructiva que no sólo era inmoral sino inútil, al pretender confrontar con sus mismas armas las violencias poderosas que se parapetaban en las estructuras políticas y culturales.

"He tratado de mantenerme entre estas dos fuerzas, afirmando que no tenemos necesidad de imitar el inmovilismo de los complacientes ni el odio y la desesperación de los naciona-listas negros. Y es que esta es la mejor forma de protesta amorosa y no violenta. Agradezco

todas estas fases. No cabe discutir el hecho de que la injusticia racial embargó a esta comunidad. Birmingham, probablemente fue la ciudad más drásticamente segregada de toda Norteamérica. Su horrenda lista de violaciones es conocida por todos. La raza negra ha sufrido de modo flagrante un trato injusto por parte de los tribunales; hubo más destrucciones de domicilios e iglesias negras a consecuencia de bombas y que han quedado sin resolver en Birmingham que en cualquier otra ciudad de la Nación. Éstos son los hechos, duros, palmarios, determinantes de la situación. Con estas condiciones como base, los líderes negros trataron de negociar con los prohombres de la ciudad, pero ellos se negaron una y otra vez a entablar negociaciones de buena fe". Martin Luther King "Carta desde la cárcel de Birmingham" (16 de abril de 1963), en Joan Gomis ed., op.cit., p. 77.

418 "Dimos comienzo a la creación de toda una serie de seminarios para aleccionar sobre la no violencia, y preguntamos reiteradas veces: ¿sabrás aceptar los golpes sin devolverlos? ¿Sabrás prevalecer en la prueba del encarcelamiento? Decidimos lanzar nuestro programa de acción directa en la temporada de Semana Santa, porque sabíamos que, excepto la Navidad, éste era el periodo principal de compras durante el año. Conscientes de que un programa enérgico de boicot económico sería la consecuencia de la acción directa, pensamos que éste sería el mejor momento para poner en marcha la presión que pensábamos ejercer sobre los comerciantes para provocar el cambio necesario". Ibid., p. 78.

419 Ibid., p. 85.

a Dios que haya hecho, por el conducto de la Iglesia negra, que la senda de la noviolencia pasase a formar parte integrante de nuestro plan de lucha.

Si se reconoce esta necesidad vital que se ha apoderado de la comunidad negra, se tiene que comprender inmediatamente el porqué de las manifestaciones públicas actuales. El negro lleva dentro de sí muchos resentimientos concentrados y muchas frustraciones latentes, y tiene que liberarlos. Así que déjesele marchar; déjesele participar en procesiones pías en dirección al ayuntamiento; déjesele participar en los ‘viajes de la Libertad’, e inténtese comprender por qué siente la necesidad de hacerlo. Si sus emociones reprimidas no encuentran escape en actuaciones no violentas, buscarán una manifestación violenta”⁴²⁰.

Por último, resaltó la necesaria coherencia entre los medios utilizados y los fines pretendidos, asumiendo así uno de los aportes más importantes de la propuesta de Gandhi.

“Durante los últimos años he predicado sin cesar que la noviolencia requiere que los medios de que nos valemos sean tan puros como las metas que nos proponemos alcanzar. He tratado de dejar claramente establecido que está mal valerse de medios inmorales para lograr fines morales. Pero ahora he de afirmar que tan mal está, y quizás aún sea peor, valerse de medios morales para la consecución de fines inmorales”⁴²¹.

La Campaña de Birmingham dio lugar al siguiente paso. Había que realizar una acción que trascendiese las acciones locales y conmoviese a toda la Nación, y eso fue la *Gran Marcha sobre Washington*, el 28 de agosto de 1963. Más de 250.000 personas, negros y blancos, de todos los rincones del país, se movilizaron para presionar por un cambio definitivo en las condiciones de la población afroamericana, haciendo de ella un símbolo que trascendió y, aún hoy después de 50 años, está impresa en la memoria colectiva de la humanidad. La enorme explanada, que se extiende entre el Capitolio y el Lincoln Memorial en Washington, acogió a la multitud que presentó uno de los discursos más plenos de utopías realizables, pronunciado por Martin Luther King: *I have a Dream, Yo tengo un Sueño*. Es una frase que sigue acompañando las luchas y las esperanzas de los millones de hombres y mujeres de toda condición y en todos los lugares del planeta, que solicitan, que reclaman, que construyen, que imaginan, que sueñan despiertos y dormidos, que marchan, que cantan, que escriben, que gritan y susurran la urgente necesidad de mundos distintos donde la posibilidad de la vida no sea una quimera irrealizable, ni un miedo contenido.

En su discurso, Luther King habló de promesas de libertad incumplidas por más de cien años, de una Constitución y una Carta de Independencia que fueron incapaces de cumplir lo que en éstas se había consignado para todos sus ciudadanas y ciudadanos: derecho a la vida, libertad y felicidad, haciendo por el contrario un camino de segregación e injusticia racial. Advierte que esta camino sólo comienza, y que existe la decisión de no abandonarlo hasta que se hayan construido la justicia y la equidad. Invita a los militantes a esquivar la tentación de la violencia, a cuidar los medios a utilizar, a apoyarse en la fuerza de la verdad y a hacer de esta lucha un esfuerzo común sin importar el color de la piel, porque la libertad sólo es posible si es para todas y todos. Propone no conformarse hasta conseguir la justicia plena. Habla, como Gandhi, de la

420 Ibid., p. 89.

421 Ibid., p. 36. Se refería King a las manifestaciones pacíficas de blancos racistas contra la integración.

disposición al sacrificio que emancipa, porque bebe y fortalece la convicción de que las cosas pueden y deben ser cambiadas. Insiste en la fraternidad universal necesario para este propósito común por la libertad, contra todos los racismos, que haga posible el sueño de ver que todos los niños y las niñas se encuentran entre ellos y ellas, sin ningún tipo de prevención.

En esta alocución se siguen recogiendo las voces y las esperanzas de una humanidad decidida a ser, verse, interpretarse y relacionarse en otras formas; este camino ya tiene su propio surco.

Discurso leído en las gradas del Lincoln Memorial durante la histórica Marcha sobre Washington⁴²²

"Estoy orgulloso de reunirme con ustedes hoy, en la que será ante la historia la mayor manifestación por la libertad en la historia de nuestro país.

Hace cien años, un gran estadounidense, cuya simbólica sombra nos cobija hoy, firmó la Proclama de la emancipación. Este trascendental decreto significó como un gran rayo de luz y de esperanza para millones de esclavos negros, chamuscados en las llamas de una marchita injusticia. Llegó como un precioso amanecer al final de una larga noche de cautiverio. Pero, cien años después, el negro aún no es libre; cien años después, la vida del negro es aún tristemente lacerada por las esposas de la segregación y las cadenas de la discriminación; cien años después, el negro vive en una isla solitaria en medio de un inmenso océano de prosperidad material; cien años después, el negro todavía languidece en las esquinas de la sociedad estadounidense y se encuentra desterrado en su propia tierra.

Por eso, hoy hemos venido aquí a dramatizar una condición vergonzosa. En cierto sentido, hemos venido a la capital de nuestro país, a cobrar un cheque. Cuando los arquitectos de nuestra república escribieron las magníficas palabras de la Constitución y de la Declaración de Independencia, firmaron un pagaré del que todo estadounidense habría de ser heredero. Este documento era la promesa de que a todos los hombres, les serían garantizados los inalienables derechos a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad.

Es obvio hoy, que Estados Unidos ha incumplido ese pagaré en lo que concierne a sus ciudadanos negros. En lugar de honrar esta sagrada obligación, Estados Unidos ha dado a los negros un cheque sin fondos; un cheque que ha sido devuelto con el sello de 'fondos insuficientes'. Pero nos rehusamos a creer que el Banco de la Justicia haya quebrado. Rehusamos creer que no haya suficientes fondos en las grandes bóvedas de la oportunidad de este país. Por eso hemos venido a cobrar este cheque; el cheque que nos colmará de las riquezas de la libertad y de la seguridad de justicia.

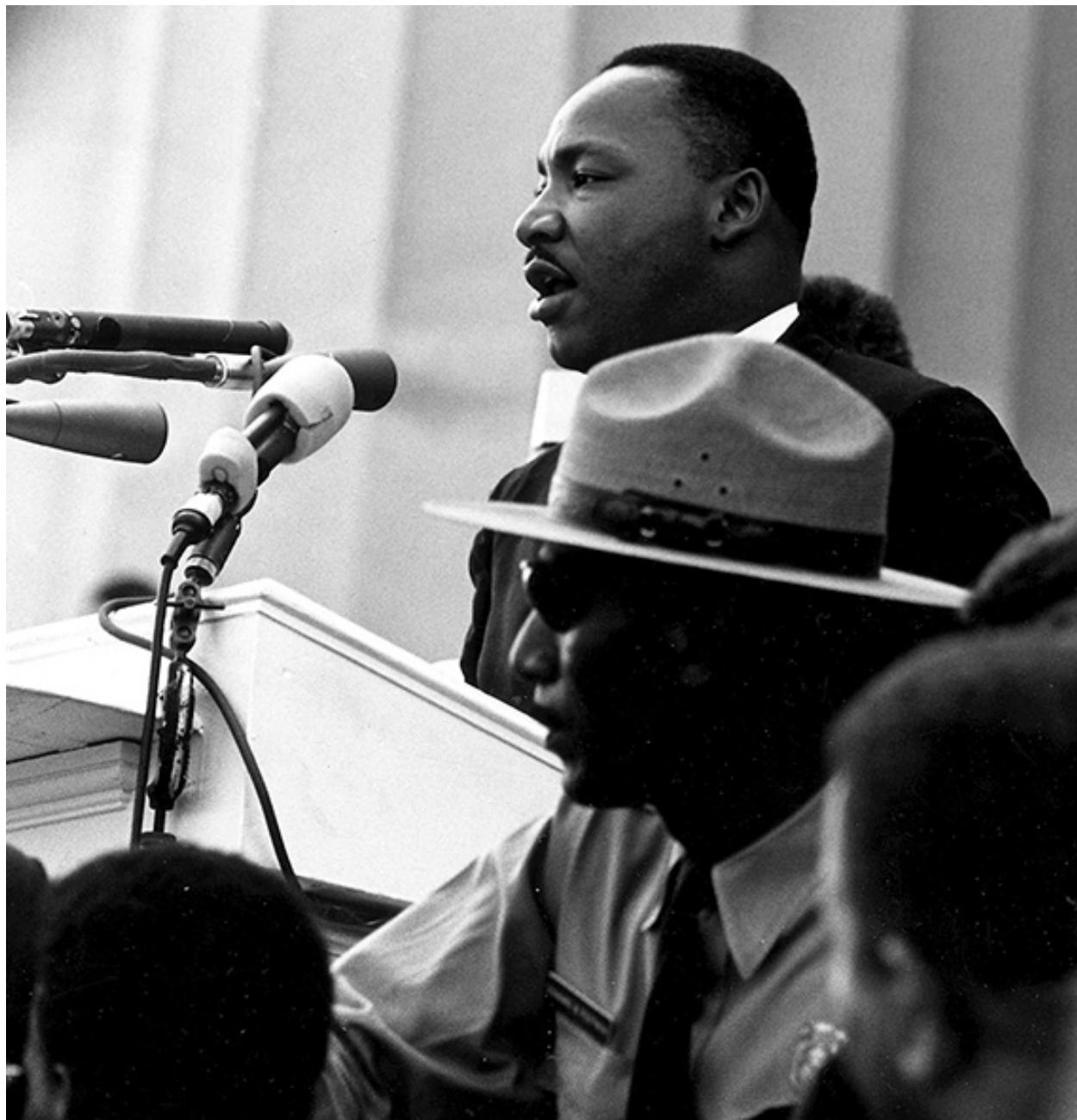
También hemos venido a este lugar sagrado, para recordar a Estados Unidos de América la urgencia impetuosa del ahora. Este no es el momento de tener el lujo de enfriarse o de tomar tranquilizantes de gradualismo. Ahora es el momento de hacer realidad las promesas de democracia. Ahora es el momento de salir del oscuro y desolado valle de la segregación hacia el camino soleado de la justicia racial. Ahora es el momento de hacer de la justicia una

422 Mario López Martínez (dir.), *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, op. cit., pp. 659, 660, 661.

realidad para todos los hijos de Dios. Ahora es el momento de sacar a nuestro país de las arenas movedizas de la injusticia racial hacia la roca sólida de la hermandad.

Sería fatal para la nación pasar por alto la urgencia del momento y no darle la importancia a la decisión de los negros. Este verano, ardiente por el legítimo descontento de los negros, no pasará hasta que no haya un otoño vigorizante de libertad e igualdad.

1963 no es un fin, sino el principio. Y quienes tenían la esperanza de que los negros necesitaban desahogarse y ya se sentirán contentos, tendrán un rudo despertar si el país retorna a lo mismo de siempre. No habrá ni descanso ni tranquilidad en Estados Unidos hasta que a los negros se les garanticen sus derechos de ciudadanía. Los remolinos de la rebelión



 Autor desconocido, 1963.08, Dominio Público.

continuarán sacudiendo los cimientos de nuestra nación hasta que surja el esplendoroso día de la justicia.

Pero hay algo que debo decir a mi gente que aguarda en el cálido umbral que conduce al palacio de la justicia. Debemos evitar cometer actos injustos en el proceso de obtener el lugar que por derecho nos corresponde. No busquemos satisfacer nuestra sed de libertad bebiendo de la copa de la amargura y el odio. Debemos conducir para siempre nuestra lucha por el camino elevado de la dignidad y la disciplina. No debemos permitir que nuestra protesta creativa degenera en violencia física. Una y otra vez debemos elevarnos a las majestuosas alturas donde se encuentre la fuerza física con la fuerza del alma. La maravillosa nueva militancia que ha envuelto a la comunidad negra, no debe conducirnos a la desconfianza de toda la gente blanca, porque muchos de nuestros hermanos blancos, como lo evidencia su presencia aquí hoy, han llegado a comprender que su destino está unido al nuestro y su libertad está inextricablemente ligada a la nuestra. No podemos caminar solos. Y al hablar, debemos hacer la promesa de marchar siempre hacia adelante. No podemos volver atrás.

Hay quienes preguntan a los partidarios de los derechos civiles, “¿Cuándo quedarán satisfechos?”

Nunca podremos quedar satisfechos mientras nuestros cuerpos, fatigados de tanto viajar, no puedan alojarse en los moteles de las carreteras y en los hoteles de las ciudades. No podremos quedar satisfechos, mientras los negros sólo podamos trasladarnos de un gueto pequeño a uno más grande. Nunca podremos quedar satisfechos, mientras un negro de Mississippi no pueda votar y un negro de Nueva York considere que no hay por qué votar. No, no; no estamos satisfechos y no quedaremos satisfechos hasta que “la justicia ruede como el agua y la rectitud como una poderosa corriente”.

Sé que algunos de ustedes han venido hasta aquí debido a grandes pruebas y tribulaciones. Algunos han llegado recién salidos de angostas celdas. Algunos de ustedes han llegado de sitios donde en su búsqueda de la libertad, han sido golpeados por las tormentas de la persecución y derribados por los vientos de la brutalidad policiaca. Ustedes son los veteranos del sufrimiento creativo. Continúen trabajando con la convicción de que el sufrimiento que no es merecido, es emancipador.

Regresen a Mississippi, regresen a Alabama, regresen a Georgia, regresen a Louisiana, regresen a los barrios bajos y a los guetos de nuestras ciudades del Norte, sabiendo que de alguna manera esta situación puede y será cambiada. No nos revolquemos en el valle de la desesperanza.

Hoy les digo a ustedes, amigos míos, que a pesar de las dificultades del momento, yo aún tengo un sueño. Es un sueño profundamente arraigado en el sueño “americano”.

Sueño que un día esta nación se levantará y vivirá el verdadero significado de su credo: “Afirmamos que estas verdades son evidentes: que todos los hombres son creados iguales”.

Sueño que un día, en las rojas colinas de Georgia, los hijos de los antiguos esclavos y los hijos de los antiguos dueños de esclavos, se puedan sentar juntos a la mesa de la hermandad.

Sueño que un día, incluso el estado de Mississippi, un estado que se sofoca con el calor de la injusticia y de la opresión, se convertirá en un oasis de libertad y justicia.

Sueño que mis cuatro hijos vivirán un día en un país en el cual no serán juzgados por el color de su piel, sino por los rasgos de su personalidad.

¡Hoy tengo un sueño!

Sueño que un día, el estado de Alabama cuyo gobernador escupe frases de interposición entre las razas y anulación de los negros, se convierta en un sitio donde los niños y niñas negras, puedan unir sus manos con las de los niños y niñas blancas y caminar unidos, como hermanos y hermanas.

¡Hoy tengo un sueño!

Sueño que algún día los valles serán cumbres, y las colinas y montañas serán llanos, los sitios más escarpados serán nivelados y los torcidos serán enderezados, y la gloria de Dios será revelada, y se unirá todo el género humano.

Esta es nuestra esperanza. Esta es la fe con la cual regreso al Sur. Con esta fe podremos esculpir de la montaña de la desesperanza una piedra de esperanza. Con esta fe podremos transformar el sonido discordante de nuestra nación, en una hermosa sinfonía de fraternidad. Con esta fe podremos trabajar juntos, rezar juntos, luchar juntos, ir a la cárcel juntos, defender la libertad juntos, sabiendo que algún día seremos libres.

Ese será el día cuando todos los hijos de Dios podrán cantar el himno con un nuevo significado, «Mi país es tuyo. Dulce tierra de libertad, a ti te canto. Tierra de libertad donde mis antecesores murieron, tierra orgullo de los peregrinos, de cada costado de la montaña, que repique la libertad». Y si Estados Unidos ha de ser grande, esto tendrá que hacerse realidad.

Por eso, ¡que repique la libertad desde la cúspide de los montes prodigiosos de Nueva Hampshire! ¡Que repique la libertad desde las poderosas montañas de Nueva York! ¡Que repique la libertad desde las alturas de las Alleghenies de Pensilvania! ¡Que repique la libertad desde las Rocosas cubiertas de nieve en Colorado! ¡Que repique la libertad desde las sinuosas pendientes de California! Pero no sólo eso: ! ¡Que repique la libertad desde la Montaña de Piedra de Georgia! ¡Que repique la libertad desde la Montaña Lookout de Tennessee! ¡Que repique la libertad desde cada pequeña colina y montaña de Mississippi! «De cada costado de la montaña, que repique la libertad».

Cuando repique la libertad y la dejemos repicar en cada aldea y en cada caserío, en cada estado y en cada ciudad, podremos acelerar la llegada del día cuando todos los hijos de Dios, negros y blancos, judíos y cristianos, protestantes y católicos, puedan unir sus manos y cantar las palabras del viejo espiritual negro: «¡Libres al fin! ¡Libres al fin! Gracias a Dios omnipotente, ¡somos libres al fin!»

El 4 de abril de 1968, y con sólo 39 años, fue asesinado Martin Luther King. Ya había sido reconocido su esfuerzo colectivo con el Premio Nobel de la Paz en 1964. Su reflexión y su lucha no pudieron abstraerse de un tema tabú en la sociedad norteamericana de la década del 60: la guerra de Vietnam, especialmente porque la mayoría de soldados enviados al frente eran afroamericanos. Había integrado en su lucha a toda la población pobre de los Estados Unidos y planeaba

convocar a una Gran Marcha de los Pobres hasta Washington. Se sabe, sin confirmación oficial aún, que la mezcla entre el racismo, el macartismo⁴²³ y los intereses de la industria bélica norteamericana produjeron todo tipo de crímenes, con el apoyo de instituciones del gobierno estadounidense. Estos intereses, juntos o separados, pudieron haber estado detrás de quien disparó el fusil. El día anterior había manifestado en su discurso “He estado en la cima de la montaña”:

“Como cualquiera, me gustaría vivir una larga vida. La longevidad tiene su lugar. Pero no estoy preocupado por eso. Sólo quiero hacer la voluntad de Dios. Y Él me permitió subir a la montaña. Y he mirado más allá. Y he visto la Tierra Prometida. Puede que no llegue allí con ustedes. Pero quiero que sepan esta noche, que nosotros, como pueblo, ¡llegaremos a la tierra prometida! Y así que estoy contento, esta noche. No estoy preocupado por nada. ¡Yo no temo a ningún hombre! Mis ojos han visto la gloria de la venida del Señor”⁴²⁴.

En su funeral fueron escuchadas sus palabras que decían:

“Decidle a quien vaya a hacer mi elegía, que no hable demasiado. Decidle que no mencione que gané el Premio Nobel de la Paz. Eso no es importante. Decidle que diga que intenté amar y servir a la humanidad. Si quiere decir que fui el tambor mayor, que diga que fui el tambor mayor de la justicia. Que diga que fui el tambor mayor de la paz, que fui el tambor mayor de la rectitud”.

El asesinato de Martin Luther King desató la indignación colectiva, produciendo acciones violentas en numerosas ciudades estadounidenses. Es posible que, de encontrarse en algún lugar, él hubiese pensado lo mismo que Gandhi: que no logró que los luchadores de la noviolencia hubiesen asumido la perspectiva de la *noviolencia de los fuertes*, sino sólo la *noviolencia de los frágiles*, que la ven sólo como un instrumento del que se puede prescindir según el desarrollo de los acontecimientos.

Otras consideraciones

La violencia sigue siendo la columna vertebral de la cultura hegemónica, sin embargo, ya hay ejemplos históricos que muestran la capacidad de una alternativa como la que plantea la noviolencia, y que se insinúa en la nueva cultura emergente. Los cambios culturales son lentos y en proceso, aunque las evidencias históricas los aceleran, mostrando que la incertidumbre no significa, necesariamente, carencia de certezas.

La lucha por los Derechos Civiles no sólo obtuvo importantes logros para la población afroamericana, sino que conectaron la gesta de Gandhi con la segunda mitad del siglo XX, en

423 Hace referencia a la “caza de brujas” que se produjo en Estados Unidos en la guerra fría y que no se limitó a la década del 50, aunque en ella fue especialmente virulenta. Arthur Miller, escritor norteamericano que sufrió esta persecución, hizo referencia a ella en su obra teatral “Las brujas de Salem”, que fue llevada al cine con el título en inglés “The Crucible” (EEUU) en 1997, dirigida por Nicholas Hytner y protagonizada por Daniel Day-Lewis y Winona Ryder; duración 124 minutos. Historia que, ubicada en 1692, logra construir un paralelo con el anticomunismo norteamericano. Charles Chaplin también fue víctima de esta política.

424 <http://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkivebeentothemountaintop.htm>.

plena guerra fría; enriquecieron las reflexiones sobre la violencia, evidenciando las dimensiones culturales y estructurales de la misma, y fortalecieron las posibilidades de lo que hemos llamado el poder de periferia, o el poder de la fragilidad, para transformar la cultura. La fuerza simbólica de esta gesta fortaleció los procesos en Sudáfrica contra el Apartheid y permeó, consciente o inconscientemente, los métodos de muchos de los movimientos posteriores, abandonando éstos, cada vez más, la violencia como táctica de lucha y, más importante aún, evidenciando que los propósitos que acuden a ella terminan perdiendo legitimidad.

La década del 60 también mostró que las luchas sociales se traslanan, sin perder su particularidad. El Movimiento por los Derechos Civiles se encontró con las luchas pacifistas contra la guerra en Vietnam, aportando a la certeza social de ser una guerra ilegítima; se enriqueció con el poder simbólico del "Black Power", del "Black is Beautiful" y del "Black Pride", aunque algunos de ellos acudiesen a tácticas no avaladas por este movimiento. Gracias también a ellos, las negritudes norteamericanas empezaron a valorar la belleza estética de sus propias características étnicas, de sus cuerpos, de su poder deportivo, de su música y su cultura en general. De los negros que utilizaban todo tipo de productos para alisar su cabello rizado pasaron a imponer la "moda afro", que no era otra cosa que darle visibilidad social a otra forma de belleza, que contribuyó a la superación del victimismo, y por tanto, al empoderamiento de la población.

El "Black Power" fue el protagonista de los escenarios deportivos de aquellos años.

"Uno de los momentos culminantes de esta reivindicación y de mayor impacto mediático se produjo durante las Olimpiadas de 1968, cuando varios atletas afro-americanos subieron al podio levantando un puño enguantado, símbolo de la lucha racial. La transmisión por televisión del acto y su difusión en la prensa de los días siguientes dio al movimiento por la defensa de los derechos de los negros una publicidad y fuerza excepcional"⁴²⁵.

No cabe duda que las posturas públicas de Mohamed Alí, mencionadas en el capítulo anterior, alimentaron y fortalecieron este proceso y que, de alguna forma, su actitud respondió al espíritu de los tiempos.

La música también fue definitiva en esta lucha. Los Espirituales Negros que se cantaban en las iglesias recordaban a diario la necesidad de la liberación, construyendo un paralelismo sincrético entre la opresión que se sufría y el pueblo de Israel, esclavo en Egipto, que pedía la intervención de un Dios liberador. Pero también fuera de las iglesias, la música de los negros logró interpretar el corazón humano, que no sabe de fronteras racistas, y las expresiones musicales de los blancos se dejaron seducir sin resistencias.

Ray Charles es un bello ejemplo de este encuentro cultural y de esta mutua influencia de los movimientos. En 1961 se negó a ofrecer un concierto en Augusta, Georgia porque el teatro estaba segregado, llevando a los escenarios la lucha por los Derechos Civiles. Transformó la poética de los espirituales negros y les imprimió, en la oruga de su ceguera, nuevas formas expresivas, donde el amor, el erotismo, las nostalgias, se vieron reflejadas en este lenguaje universal. Él, la flor y nata de la fragilidad –ciego, pobre, negro– fue capaz de descubrir su profundo poder gra-

425 <http://www.artehistoria.jcyl.es/historia/contextos/3349.htm> (02/06/2011)

cias a la música que seducía la humanidad sin fronteras, llegando a imponerse, en una sociedad racista, por su punto débil, el mercado: vendía lo que cantara.

Esta interconexión de búsquedas, de luchas y de métodos hizo que la década del 60 se convirtiera en la inspiración y fuerza de nuevos propósitos y de otros, que no tan nuevos, adquirieron otra dinámica. Los movimientos sociales de esta década marcaron una impronta en las artes, en las letras, en las percepciones del mundo, y definieron muchos interrogantes que aún hoy buscan respuestas.

La humanidad en construcción de una nueva cultura, que en este libro se ha llamado la cultura de la noviolencia, debe muchos de sus nuevos significantes a esta convulsionada década, sobre la que quiero dar una mirada que nos permitirá entender lo que vivimos en las décadas siguientes y lo que aún estamos viviendo en este presente.

"La violencia para conseguir justicia es tanto impráctica como inmoral. Es impráctica porque es una espiral descendente que termina con la destrucción para todos. Es inmoral porque busca humillar al adversario antes que ganar su comprensión; busca aniquilar, antes que convertir.

La violencia es inmoral porque está movida por el odio antes que por el amor. Destruye la comunidad y hace que la 'hermandad' sea imposible. Deja a la sociedad en un monólogo, antes que en un diálogo. La violencia termina derrotándose a sí misma. Crea amargura en los que sobreviven y brutalidad en los destructores"⁴²⁶

426 Palabras de Martin Luther King. http://loqueveo.fullblog.com.ar/la_violencia_es_inmoral_de_martin_luther_king_jr_121200944806.html

CAPÍTULO 6

La Década de los 60- los Nuevos Feminismos
– los Ecologismos: sus aportes a la cultura
emergente de la Noviolencia



Martin Luther King y el Movimiento por los Derechos Civiles lograron extrapolar la propuesta de Gandhi más allá de las fronteras geográficas y culturales de la India, para empezar a permear los movimientos sociales en muchas partes del planeta, en un momento en que el triunfo de la Revolución Cubana (1959) parecía de nuevo demostrar la eficacia de la llamada violencia revolucionaria para conseguir la construcción de la justicia y, por tanto, avanzar en la llamada paz estructural.

La Guerra Fría contemplaba la posibilidad de una nueva guerra mundial, pero había desplazando la violencia de la confrontación a los países periféricos en África, Latinoamérica y Asia, convirtiéndolos en escenarios para su lucha por la hegemonía geoestratégica, política y económica. Corea, Laos, Cambodia, Vietnam, en Asia, las luchas independentistas en los países africanos, y los movimientos revolucionarios en América Latina, no lograron eximirse de caer en esta lógica de la *supremacía del más fuerte*, a través de las llamadas *guerras de baja intensidad*, por parte de las superpotencias del momento, convirtiéndose, de paso, en instrumentos de desahogo de la producción armamentista de Europa, EEUU y la URSS. La *baja intensidad*, por supuesto, no dejaba de ser un eufemismo cruel si pensamos en las toneladas de napalm y agente naranja rociados sobre Vietnam por el ejército de los Estados Unidos, cuyo efecto sigue presente después de 40 años de finalizada la guerra; o los odios interétnicos promovidos en los países subsaharianos, que aún hoy siguen produciendo centenares y miles de muertos, o el deterioro social y económico en Nicaragua, El Salvador y Guatemala, en América Central, por poner sólo unos ejemplos⁴²⁷.

Lo anterior sólo tiene el propósito de mostrar el marco en el que emergieron movimientos sociales, en la década de los 60, que lograron visualizar líneas de fuga de la cultura hegemónica y su profunda influencia posterior, evidenciando que la vida no transcurre sólo desde los intereses de los centros del poder, sino que también ocurre en la lógica de su propia protección.

No es posible establecer una relación causa/efecto entre los diferentes movimientos. Lo que se puede observar es que nacieron de situaciones concretas de grupos de población específicos, con miradas distintas y variadas inspiraciones, pero que se fueron entretejiendo y afectando unos a otros. La década de los 60 es una explosión multicolor de intereses y preocupaciones de la gente que, en la mayoría de los casos, se vuelve protagonista de cambios y propuestas.

Así, mientras se levantaba el Muro de Berlín en 1961, los afroamericanos derrumbaban fronteras racistas en los Estados Unidos; la Iglesia Católica, presionada por sus bases, abría sus puertas para que entrara el aire fresco, con Juan XXIII a la cabeza en el llamado Vaticano II; el macartismo era burlado por los hacedores de las artes y las letras, y cientos de japoneses se manifestaban contra la instalación de bases militares norteamericanas en su territorio.

El avance tecnológico posibilitó la aparición de la pastilla anticonceptiva, facilitando para las mujeres la ruptura de la relación entre sexo y reproducción, abriendole el camino al derecho

427 Sobre este tema se puede mirar:

Mariano A. Aguirre, Robert Paul Mathews, *Guerras de baja intensidad*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1989.

Alejandro Pizarroso Quintero, *Nuevas guerras, vieja propaganda: de Vietnam a Irak*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.

José Carlos Arroyo Muñoz, *Rebeldes al poder: los grupos y la lucha ideológica, 1959-2000*, Isla negra Editores, San Juan de Puerto Rico, 2003.

Vicens Fisas, *Cultura de Paz y Gestión de Conflictos*, Icaria Editorial, Barcelona, 1998.

Juan Manuel León y José Manuel Rojo, "Guerra fría", en Mario López et alii, *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Colección Eirene, Universidad de Granada, Granada, 2004.

al placer para la mitad de la humanidad y, con ello, la posibilidad de decidir sobre sus cuerpos; derecho que hasta el momento era exclusivo de los hombres. La revolución sexual fue una de sus primeras consecuencias, en una sociedad mojigata que restringía la actividad sexual de las mujeres a la reproducción, y la fidelidad a un tema sólo sexual y en cabeza casi que exclusiva de ellas; la infidelidad masculina siempre encontró mayores niveles de aceptación e, incluso, de complacencia.

Las manifestaciones contra la guerra en Vietnam, aunque mantenían una carga ideológica en contra del imperialismo norteamericano, trascendieron este tipo de fronteras al volverse unas de las primeras movilizaciones sociales con carácter universal. El rechazo ideologizado transmutó en un sentimiento profundo de solidaridad humana. En el interior de los Estados Unidos, estas actividades encontraron mayores obstáculos, ya que la represión estatal no permitía manifestaciones públicas de rechazo a una guerra que se vendía como una nueva cruzada en contra del *expansionismo comunista*, y hacerlo –es decir, oponerse a ella– era interpretado como traición a la patria. Da buena cuenta de ello la película “*Las fresas de la amargura*”⁴²⁸, que puso en escena el tratamiento del gobierno norteamericano a las protestas estudiantiles en contra de esta guerra.

El movimiento hippie

Paralelo a estas manifestaciones surgió el movimiento hippie⁴²⁹, que invitaba a hacer el amor y no la guerra, a construir aquí y ahora un mundo distinto sin esperar a que fuera una posibilidad otorgada por ningún poder. Y este movimiento, que en un principio fue subvalorado por su romanticismo, puso en jaque la sociedad norteamericana y su *american way of life*, al convertirse, por la fuerza de los hechos, en un movimiento profundamente contracultural. La posibilidad de la utopía se salía del limbo de los deseos y caminaba por las calles de San Francisco, contagiándose como un virus por todo el país⁴³⁰.

Fue una puesta en escena de *otro mundo posible*, una desobediencia civil en masa de todo lo que vertebraba a la sociedad norteamericana; se puso al margen del materialismo, proponiendo la búsqueda de la espiritualidad en una sociedad aletargada por el consumo; invitó a la vida sim-

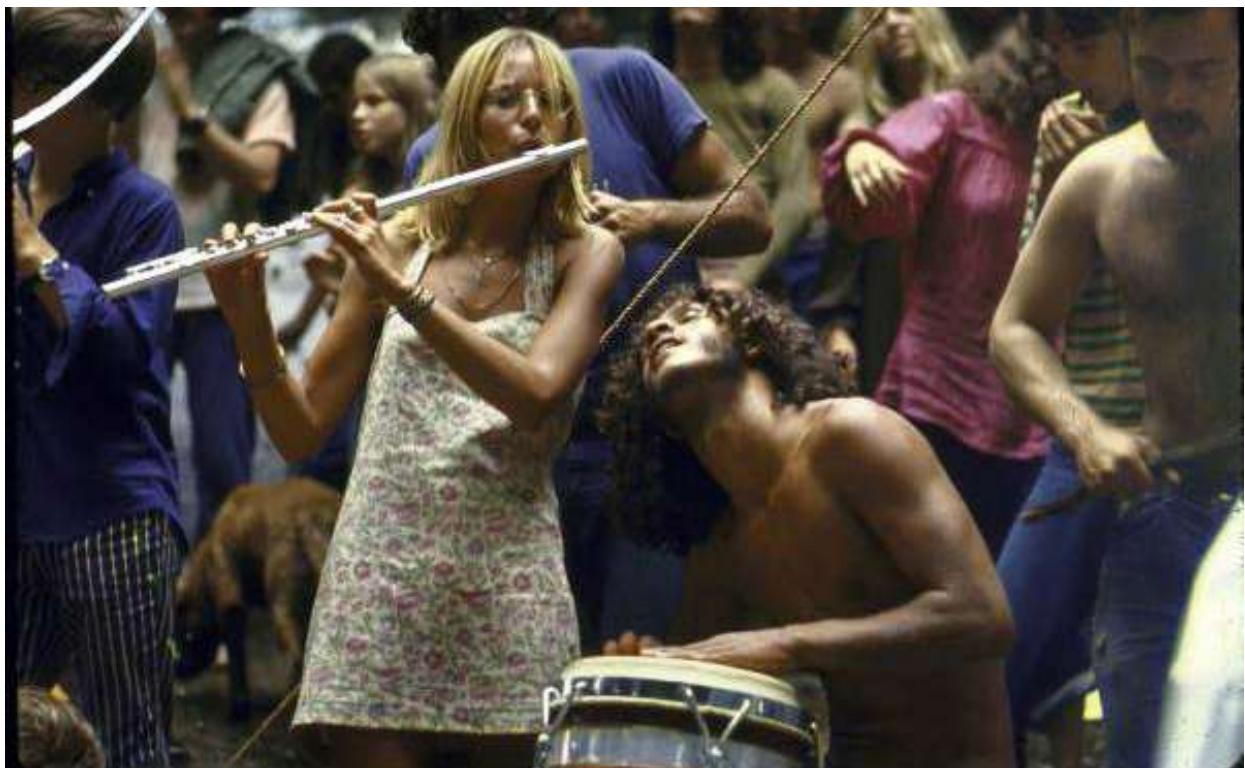
428 Título original “The strawberry statement”, dirigida por Stuart Hagmann, EEUU, 1970, basada en un libro de James Simon Kunen. Protagonizada por Bruce Davinson y Kim Darvy. Duración: 109 minutos. Recibió el premio del jurado en Cannes, en 1970. El filme rescata las rebeliones universitarias que sacudieron a Estados Unidos en la década de los 60 y la consecuente represión estatal; está basada en hechos reales ocurridos en la Universidad de Columbia en 1968. Eran huelgas por cambios en las universidades y contra la intervención de Estados Unidos en Vietnam. Fue famosa la canción de Lennon “Give peace a chance” que acompaña una de las últimas y más dramáticas escenas de la película.

429 Juan Pedro Cartier, *El mundo de los hippies*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1974.

Stuart Hall, *Los hippies: una contracultura*, Anagrama, Barcelona, 1970.

María Pastore, *La utopía revolucionaria en los años 60*, Ediciones del Signo, Buenos aires, 2010.

430 Dice John Bourke: “Con su desafío radical al establishment de la época, el movimiento hippie fue el engranaje vital de la corriente contracultural surgida en los años 60 del siglo pasado. Adoptaban un modo de vida comunitario y nómada, renegaban del nacionalismo y la guerra de Vietnam, incorporaban aspectos de religiones orientales y también de las religiones de los indígenas norteamericanos. Estaban en total desacuerdo con los valores tradicionales de la clase media estadounidense, amparada por un gobierno paternal, corporaciones industriales y valores sumamente arraigados”. John Gregory Bourke, *Escatología y civilización*, Círculo Latino, Barcelona, 2005, p. 10.



 Bill Eppridge, Time & Life Pictures, Año 1960, CC BY NC.

ple y en comunidad, lesionando el individualismo egoísta mediante prácticas concretas de solidaridad; incorporó a sus manifestaciones la cultura indígena y africana; construyó pequeñas sociedades desjerarquizadas, cuestionando el hegemonismo machista; rompió con el sentimiento posesivo del amor, sugiriendo una equidad de sexos que empezaba por diluir las fronteras en la apariencia externa de los hombres y las mujeres y que diferenciaban lo masculino de lo femenino; planteó el retorno a la naturaleza y una relación respetuosa con la misma, constituyendo el preludio de nuevas subjetividades, respetuosas del entorno; fue profundamente tolerante con manifestaciones sexuales no hegemónicas; cuestionó con hechos las normas aceptadas por la sociedad, las *buenas costumbres*, el modelo de familia y el *destino manifiesto* que legitimaba las intervenciones armadas; fue un movimiento profundamente libertario que, además de oponerse a la guerra, cuestionó sus sustentos, destruyendo las fuentes culturales de su legitimidad; no confrontó las leyes, sencillamente las desconoció. El movimiento hippie planteó otro camino como alternativa: no la lucha contra el sistema, sino la posibilidad real de vivir al margen de éste. Sin hacer alusión explícita a Gandhi, que se conozca, este movimiento se vio influenciado por las expresiones filosóficas y espirituales de la India. Ni los Beatles, el grupo más famoso y comercialmente exitoso de la época, ni su música, lograron eximirse de su influencia⁴³¹.

431 Bárbara Limoncheli y María Monachesi lo definen así: "Si tuviéramos que determinar un movimiento precursor, un movimiento símiente de los cambios de paradigma que empiezan a manifestarse en la actualidad, podemos decir que fue el de los hippies del 60 y 70. Este movimiento produjo un quiebre muy importante. Podemos afirmar que hay un antes y un después de los hippies en cuanto a la ruptura de viejas estructuras, y a la voluntad de darles al amor y a la paz, más allá de lo discursivo, un lugar predominante. El movimiento hippie se propuso un gran cambio vivencial: salir de la simulación y de una sociedad enmascarada por modos o estándares de vida que alejaban y anestesiaban al individuo frente a la falta de expresión y a los hechos de

No falta quien pretenda satanizar esta expresión de contracultura por los excesos en el uso de las drogas, o desconocer su importancia con el argumento de su fugaz existencia. Sin embargo, muchas de sus propuestas hoy son parte de una cultura que emerge, especialmente porque no responden al campo de la imaginación de mundos posibles, sino al espacio de las realidades construidas. Tampoco se trata de idealizar el movimiento, porque fue una construcción profundamente humana y, como tal, no fue ajena a las imperfecciones que nos son propias. Su corta existencia no le niega su enorme capacidad profética, y su influencia aún está presente en la búsqueda de otros mundos, alternativos al actual. El movimiento hippie sigue enriqueciendo con sus aciertos y errores esta cultura emergente de la noviolencia, porque recoge creativamente muchas de las formas de hacer de las movilizaciones sociales encabezadas por Gandhi y King, y las pasó al futuro, que no es otra cosa que un presente continuo.

Es importante resaltar también la influencia del movimiento hippie en la música y las artes. Fue una explosión de creatividad y de ruptura de fronteras que, de alguna forma, integró los movimientos del momento: las luchas de las poblaciones afro en Estados Unidos, las manifestaciones contra la guerra en Vietnam, las rupturas de una sexualidad estereotipada, machista y desconocedora de la diversidad, el hartazgo con una manera de vivir predeterminada y el retorno a una vida simple, la búsqueda de nuevos contenidos para una espiritualidad ritualizada y sin alma, por resaltar algunos. El musical "Hair" recoge varias de estas expresiones. Y Woodstock se erigió como el símbolo de esta contracultura, haciendo del rock el encuentro de sentires diver-



Earl McGehee, photo on flickr, Año 1970.07.03, CC BY NC.

"discriminación y de guerra". Bárbara Limoncelli, María Monachesi, *Adultos Índigo: un viaje de reconocimiento*, Editorial Kier, Buenos Aires, 2005, p. 39.

sos. Allí Joan Báez cantó el espiritual negro "We shall Overcome"⁴³², que había acompañado en diversos momentos las manifestaciones por los Derechos Civiles y que trascendió sus propios límites al convertirse en un himno de las más diversas luchas sociales, que se encontraban, se alimentaban con simbolismos creativos y daban cuenta de la cultura como una urdimbre a las que ellas aportaban sus variados hilos y colores.

Las implicaciones culturales de los hechos escapan en muchas ocasiones a sus pretensiones iniciales y trascienden las intencionalidades políticas e ideológicas de sus protagonistas. En esta década, esfuerzos locales y reacciones colectivas a situaciones específicas se fueron entrelazando, por compartir algunos de los objetivos, o por potenciar en su interior algunas dimensiones que no se habían tenido en cuenta en un principio, pero que fueron incorporadas gracias al trabajo activista y reflexivo de otros grupos.

A continuación, voy a concentrar mi reflexión en el célebre **Mayo Francés de 1968**, no porque fuera el único y más importante evento de la década, sino porque de alguna manera recogió una mirada de propuestas: fue como la tormenta tropical que se formó producto de la relación caótica de múltiples vientos, unos pequeños y otros no tanto, producidos en diferentes lugares del planeta.

Hubo primaveras similares en Praga, en Berlín, en Madrid, en San Francisco, en México, por nombrar solo algunas; cada una de ellas con sus particularidades de espacio, pero también con dimensiones de humanidad, en cuanto recogían preocupaciones generales que acompañaban el sentir de aquella década. París fue una de las ciudades que ejemplificó el profundo remezón cultural que se demandaba y cuyas consecuencias siguen vigentes en tiempo de gerundio. Las reflexiones que hago acerca de este evento pueden ser extrapoladas al espíritu de la época, antes, durante y después.

El Mayo Francés de 1968

Había vuelos de mariposa por muchas partes del mundo. Los dos sistemas hegemónicos que, de cara a los imaginarios sedentarios, no eran sino uno, transcurrían sin temores y con pasos firmes. Aquellos eran pequeños vientos, con sus propias fragilidades y particularidades, que consolidaban esperanzas locales y planteaban determinaciones abiertas. Y la tormenta tropical que cayó sobre París se volvió emblemática, pero no fue única: también recorrió las calles de Berlín y Praga, y apareció por la plaza Tlatelolco de Ciudad de México. Intentar explicarla a partir de los vientos particulares que transcurrían en las cercanías de la ciudad induce al error. Quienes así lo piensan no entienden este mayo más que como una tormenta que arrasó con todo lo que encontró a su paso, pero que fue superada una vez se secaron de nuevo las calles: una eventualidad climática de la primavera.

432 Se tradujo al castellano como "Venceremos", aunque considero que es más adecuado traducirla como "Nos sobrepondremos".

Pero este Mayo⁴³³ bebía, sin saberlo, en la insatisfacción profunda de un modelo económico que te llena de cosas, pero que te vacía el alma; en una sexualidad oculta y vergonzante que te distancia y te extraña de tu propio cuerpo; en el dolor de humanidad, sentido por miles y solidario, de los cuerpos de las niñas y los niños rociados con napalm o malformados como consecuencia del agente naranja; en los jóvenes que eran enviados a una guerra extraña y lejana que les cercenaba no sólo sus cuerpos, sino también el sentido de sus existencias; en los niños y niñas mordidos por los perros en Birmingham, pero también en los cantos góspel que llenaban las gargantas y alivianaban el dolor indignado en pequeñas iglesias en el sur del norte; en los nuevos campos de concentración del *apartheid* que convertía en extraña a la gente por su tierra; en los cuerpos de mujer vetados al placer en cualquier rincón de cualquier casa; en el espíritu de los animales que sólo podían merecer la vida domesticados o mercantilizados, en ambos casos enjaulados; en el temor de sí mismos y sí mismas de hombres y mujeres que debían considerarse enfermas o culpables de una sexualidad no permitida, en una sociedad donde los sanos eran los heterosexuales; en millones de estómagos vacíos alrededor de una mesa rebosada y preparada para pocos comensales; en el dolor opresivo de los poderes, que parecían absolutos, de secretarios de partido, de dictadores de turno, de jerarcas-amos de la salvación eterna, que no podían ir más allá de su propia vida, aunque así lo deseasen; y en millones de pequeñas luchas de la vida por vivir. ¿Cómo no esperar una gran tormenta?

Para Ignacio Ramonet, la crisis internacional de aquella época era la guerra de Vietnam⁴³⁴ y ésta fue un detonante más. Las imágenes de la masacre de My Lai, de los efectos de los bombardeos con napalm o del agente naranja, conmovieron a la humanidad. Ya no se trataba sólo de protestar desde una opción ideológica en contra del imperialismo norteamericano, sino desde el más profundo sentido de solidaridad humana. La indignación se expresó en un sinfín de ciudades, y París también se vio atravesada por este sentimiento⁴³⁵.

El Mayo Francés tampoco fue ajeno a la revolución sexual de la época. Es conveniente recordar que la separación de los dormitorios en la universidad de Nanterre fue uno de los detonantes. Sin embargo, en aquel momento no era fácil visualizar estas dimensiones del cambio porque eran concebidas como ajena a la lucha política. No sobra recordar que para la época este tipo

433 Angelo Quattrocchi, Tom Nairn, *The Beginning of the End: France, May 1968*, Verso, London, 1998.

Jorge Volpi Escalante, *La imaginación y el poder: Una historia intelectual de 1968*, Ediciones Era, México, 1998.

Armando Bartra, 1968: *el mayo de la revolución*, Editorial Ítaca, México, 1999.

434 Ignacio Ramonet, "Mayo del 68, una pop-revolución", *Público* (19-05-2008).

435 Antonio Elorza, en su artículo sobre el Mayo Francés "Marx, Mao, Marcuse", dice: "los felices sesenta fueron un tiempo de cambios. También de sueños utópicos y revueltas que a veces tuvieron un desenlace trágico. Todo a la sombra de un acontecimiento bélico que interviene como factor de radicalización en todo el mundo occidental, la guerra de Vietnam, que precisamente en marzo del 68 registra su hito más trágico, la matanza de My Lai".

Él mismo afirma que estos hechos históricos tuvieron su expresión artística y cultural: "Un simple repaso a los hitos de la producción cultural en la segunda mitad de los sesenta descubre que los signos de cambio se habían multiplicado desde los años precedentes. El punto de partida se localiza en América y tiene por protagonista la música asociada a la oposición universitaria a la guerra y al racismo. Es el *We shall overcome* de Pete Seeger, en 1963, con los más jóvenes Joan Baez y Bob Dylan temporalmente unidos (...) De 1965, son *La broma* de Milan Kundera, *Las cosas* de Georges Perec, el montaje de Brook del *Marat-Sade* de Peter Weiss, el «I can get no satisfaction» de Mike Jagger, y también los *Cahiers marxistes-léninistes*, en torno a un filósofo casi desconocido, Louis Althusser, que concreta su amenaza dogmático-revolucionaria en *Pour Marx*. Eso sin olvidar el pequeño libro rojo del camarada Mao. Al año siguiente Foucault publica *Las palabras y las cosas*, Juan Goytisolo sus *Señas de Identidad*, los Beatles *Sergeant Pepper's Lonely Hearts Club Band*, y Antonioni filma *Blow Up*". Antonio Elorza, "Marx, Mao, Marcuse", *El País*, (19-04-2008).

de reivindicaciones eran consideradas por los teóricos de la revolución como veleidades pequeño-burguesas. Lo realmente importante, a sus ojos, era la transformación revolucionaria del Estado mediante de la toma del poder y la posesión de los medios de producción⁴³⁶.

Esta nueva dimensión del cambio ingresó por la puerta de atrás y en silencio, para afirmar la necesidad de la subjetividad, de los sueños y los deseos personales, y evidenciar sus consecuencias profundamente políticas, en la medida en que sin ellos la pretendida transformación social y cultural era una quimera. Ella se convirtió en herramienta de trabajo para las nuevas reflexiones desde el feminismo y los colectivos de otras orientaciones sexuales en las décadas posteriores.

Sin embargo, pretender ver los hechos de Mayo del 68 como la expresión explícita de nuevas subjetividades es tan erróneo como concluir que éstas no se insinuaron porque sus protagonistas no dieron cuenta de las mismas a través de un discurso racional y coherente. Las implicaciones culturales de los hechos trascienden, incluso, las intencionalidades que logran verbalizarse.

Aprehender el hecho histórico sólo a partir de sus protagonistas, del entorno social y político de la época, nos sirve para acercarnos a entender lo que pasó y por qué, pero no para observar sus influencias en lo que sucedió después, y en lo que sigue pasando, como una experiencia siempre abierta. Elementos y situaciones que entonces pudieron aparecer como no importantes, por tanto no suficientemente reflexionadas desde las categorías del momento, se convirtieron en líneas de fuga que hoy sugieren y proponen, en lógica de creatividad, nuevas realidades que posibilitan la vida⁴³⁷.

Los hechos no son sólo lo que se dice de ellos, sino también lo que no logra expresarse, pero sí insinuarse, con la idea de interpretar sentires que abren su viabilidad histórica. Daniel Cohn-Bendit, uno de los líderes del Mayo Francés, entrevistado por Jean-Paul Sartre, el 20 de mayo de 1968, manifestaba:

*"Lo importante para nosotros no es elaborar una reforma de la sociedad capitalista, sino lanzar una experiencia de ruptura completa con esa sociedad; una experiencia que no dure pero que deje entrever una posibilidad: percibimos otra cosa, fugitivamente, que luego se extingue. Pero basta probar que ese algo puede existir"*⁴³⁸

Aunque para el sociólogo francés Jean-Pierre Le Goff⁴³⁹, esto no fue más que la expresión de una catarsis colectiva incapaz de convertirse en alternativa política, las fronteras entre lo

436 Así lo expresa José Luis Pardo en su artículo "Rebeldes sin causa": "si alguien hubiera hablado entonces del matrimonio homosexual, de las cuotas de género o de la conciliación laboral-familiar –cuando se preveía la abolición concertada de la pareja, de los géneros, del trabajo y de la familia– lo habrían perseguido a gorrazos como al reaccionario más recalcitrante". José Luis Pardo, "Rebeldes sin causa", *El País*, (19-04-2008).

437 Así lo expresa Fernández-Savater: "Por tanto, la fidelidad no puede pasar por la repetición de las respuestas, sino por la reformulación de las preguntas alimentada por nuestra propia experiencia contemporánea. El 68 pone en primer plano la pregunta por la vida (cotidiana): la autotransformación personal y colectiva, la crisis subjetiva, la experiencia creadora, lo vivido, la toma de palabra en primera persona, todo ello está en el corazón de Mayo. Sin duda, hoy la vida continúa en el centro de la pujía contemporánea". Amador Fernández-Savater, "Mayo del 68: El comienzo de una época", Arte y pensamiento, Universidad Internacional de Andalucía, Mayo de 2008.
http://www2.unia.es/artpen/etica/07_etica01/frame.html

438 Jean Paul Sartre, "Entrevista a Daniel Cohn-Bendit", *Le Nouvel Observateur*, (20-05-1968).

439 Jean Pierre Le Goff, *Mai 68 L'héritage impossible*, Ed. La Découverte, 1998.

personal y lo colectivo comenzaron a parecer difusas y las interpretaciones rígidas de la realidad empezaron a desmoronarse⁴⁴⁰.

En esta perspectiva, Mayo del 68 incluyó nuevos territorios, que hasta ese momento no formaban parte del mundo de lo político. El poder, de alguna forma, dejó de tener solo una perspectiva centralizada y jerarquizada, para abrirse hacia nuevas dimensiones en las cuales la transformación podía depender de todas y todos. El descubrimiento de estas nuevas relaciones de poder, que se expresan en el espacio de la vida cotidiana, amplió el mundo de lo político hacia otras formas de incidir en él con nuevos sujetos de cambio y transformación. La construcción de la utopía, lo que todavía no es, pasó a ser del dominio colectivo⁴⁴¹.

Lo anterior supuso un cuestionamiento profundo a las estructuras jerarquizadas y autoritarias de las sociedades. La separación entre poder y verdad, permitió la posibilidad de desobedecer como ejercicio de la libertad. Se cuestionaron todas las instituciones: las familiares, las religiosas, las estatales, que no son más que la repetición ampliada de la jerarquización machista y de la preponderancia de la fuerza física⁴⁴².

Los sucesos del Mayo Francés explicitaron los espacios cotidianos como uno de los lugares donde se pueden producir cambios importantes con ayuda de la ciudadanía, en tanto protagonista y sujeto de los mismos. Con este hecho se empezaron a deconstruir las fronteras que componen los dualismos entre lo micro y lo macro, entre lo personal/privado y lo colectivo/público. También se cuestionó el poder como patrimonio exclusivo de los más fuertes y los espacios de la fragilidad fueron consolidando la percepción de un poder que se expresó en desobediencia civil, en desconocimiento de la autoridad, en líneas de fuga; también en capacidad de transformación en el lugar de las márgenes, que son los espacios por excelencia para las transformaciones culturales mediante las cuales se lee y se entiende el mundo de lo humano.

Amador Fernández-Savater se refiere a este momento de inflexión y a los puntos de fuga que planteó, al desconcierto que produjo una lucha social y política que no pretendía la toma del poder, sino descubrir su propio poder para ejercerlo: hecho desconcertante en la medida en que no existían parámetros culturales para ser leído:

“...cuando la concepción dominante de lo político, hoy en día lo hace equivalente al sistema de partidos y considera (en el mejor de los casos) a los movimientos sociales como un lobby que presiona a los poderes, la sola irrupción del recuerdo del 68 es disruptiva, como movimiento que rehúsa la toma del poder y la idea de que el cambio social se hace desde arriba, que cuestiona el mismo concepto de vanguardia y sentencia que toda representación

440 Al respecto dice Octavi Martí: “en Mayo del 68, ni feministas ni gays fueron protagonistas pero sí herederos. Prisca Bachelet, entonces líder estudiantil y hoy sicoanalista, sintetiza Mayo del 68 en ‘el placer de descubrir que no se está solo’ y recuerda con emoción ‘ásimas en las que las personas contaban sus sueños o deseos como algo plausible’. Hermoso, pero Le Goff piensa el globo: ‘Una catarsis no sustituye una alternativa política.’” Octavi Martí, “Los ecos de la revuelta”, *El País*, (19-04-2008).

441 Para Ignacio Ramonet: “... despejan nuevos territorios, desconocidos por la política: feminismo, igualdad de géneros, liberación homosexual, ecología. Reclaman el derecho a la utopía (‘¡La imaginación al poder!’). Y anuncian (y denuncian) la inexorable tiranía de la sociedad de consumo (“Consumid más, viviréis menos”). Ignacio Ramonet, artículo citado.

442 En palabras de Ramonet: “ponen en crisis la autoridad y todos los sistemas jerárquicos verticales: familia, escuela, Iglesia, Ejército, partido, fábrica, empresa. Ninguna de esas instituciones será ya nunca igual (piénsese en la descompostura del Partido Comunista”. Ignacio Ramonet, artículo citado.

(política, sindical, intelectual) despotencia lo representado, como acción política rigurosamente situacional y sin modelo, como praxis del antagonismo que no se limita a la negación, como transgresión de las fronteras sociales (por ejemplo, obreros y estudiantes) que pone en primer plano el valor de la igualdad, como politización de la gente cualquiera, sin ideología previa, como articulación entre vida y política”⁴⁴³.

La sincronía entre el Mayo Francés y la Primavera de Praga, cuestionó al tiempo los dos sistemas hegemónicos del momento⁴⁴⁴. Este cuestionamiento del poder jerarquizado y del autoritarismo, a todos los niveles, requería preguntarse sobre las nuevas formas de hacer y de pensar. Ya no se trataba solamente de cuestionar el poder existente, sino también de lanzarse al vacío incierto de la creatividad, cuya necesidad se hizo explícita en muchos de los grafitis que le pusieron palabras a este sentimiento social de nuevas búsquedas⁴⁴⁵.

Aún existen muchas dificultades para visualizar otras formas de poder, a pesar de tantas experiencias concretas que lo evidencian. En general, la humanidad continúa pensando que cualquier transformación social, económica o política, pasa necesariamente por la disposición o voluntad de quienes manejan las cuerdas del poder centralizado; por consiguiente, la eficacia de cualquier movimiento debe responder a resultados en este campo, medibles en el corto plazo. Esta lógica, que está instalada en la cultura y que guía muchos de los análisis, no posee elementos para apreciar las transformaciones culturales que están en curso, ni las relaciones existentes entre Gandhi, el movimiento hippie, las primaveras del 68 y las profundas transformaciones políticas de finales de los 80 en el Este europeo.

La mayoría de los análisis relacionan variables de corto plazo que, por supuesto, tampoco se pueden desconocer, pero que resultan insuficientes para entender nuevas percepciones del quehacer político y cultural. En esta perspectiva, las transformaciones de largo aliento pasan a engrosar la lista de las utopías, los romanticismos, las ingenuidades, todas ellas no sólo consideradas inútiles sino, incluso, peligrosas por el realismo político hegemónico.

La falta de liderazgos claros, la ausencia de un objetivo común, el desinterés explícito por la toma del poder, la aparición en escena de temas considerados irrelevantes para la época, la inexistencia de una vanguardia revolucionaria que le imprimiese orden a las luchas, eran características de gran parte de las movilizaciones de la época, y las razones de su fracaso en muchos de los análisis realizados. Sin embargo, son precisamente estas características las que habrían de convertirse en tendencias de los nuevos movimientos sociales, en lo que tiene que ver con las dimensiones organizativas, enriqueciendo la propuesta de la noviolencia.

443 Amador Fernández-Savater, artículo citado.

444 Así lo expresó José Luis Pardo: “... el Estado del bienestar, por un momento, hizo percibir como un malestar insoportable tanto la mano de hierro soviética en el Este como los relámpagos de fuego del ejército estadounidense en Vietnam. Y es la erosión de ese proyecto político lo que ha socializado aquel malestar y ha convertido al 68 en un fantasma”. José Luis Pardo, artículo citado.

445 Victoria Sendón de León lo plantea así: “La revuelta de Mayo del 68, constituye un hecho histórico porque a esa revuelta se le pusieron palabras imaginativas: ‘prohibido prohibir’, ‘sé realista, pide lo imposible’, ‘la imaginación al poder’, entre otras muchas. No existe pues una política creativa si no le ponemos palabras propias, ni hay política real sin acciones creativas”. Victoria Sendón de León, *Matria, el horizonte de lo posible*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2006, p. 50.

A los liderazgos únicos, se proponen ahora liderazgos colectivos y no fácilmente atribuibles ni identificables; a los objetivos únicos, más característicos de una cultura que necesita girar en torno de verdades irrebatibles e ideologías totalizantes, multiplicidad de objetivos que, lejos de menguar las luchas, plantea la posibilidad de construir puntos de encuentro común, sin que se necesite abandonar los esfuerzos más particulares; a las fronteras que delimitan y aúnán el espacio de la lucha, se propone la deconstrucción de las mismas creando varios puntos de encuentro que nutran la necesaria diversidad; a la preponderancia de lo político, entendido como el espacio prioritario de las transformaciones superestructurales, el ámbito de la cotidianidad como escenario de poder ciudadano, en la construcción de nuevas formas de relaciones; al orden impuesto por una vanguardia iluminada, los equilibrios y acuerdos en permanente construcción, más adecuados a una percepción de la legitimidad en proceso.

Producir cambios sin tomarse el poder, permite evidenciar en el Mayo Francés la conciencia de este nuevo poder, al que hemos llamado *poder de periferia*, y que ya había irrumpido con fuerza en las propuestas históricas de Gandhi y Luther King. Ahora bien, como ya se ha recalcado, el desplazamiento del poder hacia la periferia no significa el desconocimiento del poder de centro y su importancia, sino el cuestionamiento de su existencia como su única fuente.

Poder hoy evidenciar que el Mayo Francés, que el movimiento hippie, fueron parte de la historia humana, certifica el proceso en construcción de unos nuevos referentes culturales que ayer balbuceaban en las asambleas ciudadanas o en las comunas, y que hoy ya forman parte de las realidades, sin las cuales no es posible encontrar alternativas a la vida. Me refiero a la equidad de géneros y la consecuente deconstrucción del machismo; a nuevas formas de relación con la naturaleza, basadas en el respeto; a la necesidad de recuperar la felicidad en la vida simple, como forma de superar los crecimientos económicos suicidas; al respeto a todo tipo de diversidad, para pasar a la necesidad de la misma como lo evidencia la vida; a la valoración del poder de lo que aparece como frágil... por citar sólo unos ejemplos. Son referentes que ya se expresan, pero es importante decir que no son todavía categorías hegemónicas de una cultura que aún se aferra a repetir patrones, por miedo a perder los simulacros de seguridad que ellos construyen cuando, paradójicamente, ella sólo es posible si cambiamos.

Fernández-Savater se refiere a estos inaprensibles desde el discurso racional, llamándolos “procesos difusos de nueva politización: comienzo de una época, es decir, no experiencia cancelada, agotada”⁴⁴⁶. La historia es un continuo que adquiere significaciones mediante un conjunto de hechos no cerrados, que trascienden la inmediatez del momento y las relaciones causales. El caos sugiere más reacciones que se encadenan, que un punto único que las produce y determina⁴⁴⁷.

Por su parte, Fernando Savater se refiere a esto mismo en su artículo “Un mes y cuarenta años”, citando al ministro chino Chu En-Lai:

“Cuando se estaba festejando el bicentenario de la Revolución Francesa, el primer ministro chino Chu En-Lai visitó oficialmente París y se le hizo la inevitable pregunta: ‘¿Cree usted

446 Amador Fernández-Savater, artículo citado.

447 “Frente al relato de la memoria reactiva (política, sociológica y mediática), según el cual diríase que el acontecimiento cayó del cielo, habría que afirmar por el contrario que arraigaba, de distintos modos y a distintos niveles, en malestares y procesos de nueva politización difusos por lo social durante los años 60”. Ibídem.

*que la Revolución aportó beneficios a la humanidad?'. Cauteloso, el oriental repuso: 'Aún es pronto para decirlo'. Sin duda revelan menos prudencia los que sólo cuarenta años después de Mayo 68 ya pretenden establecer un balance definitivo de sus logros y fracasos"*⁴⁴⁸.

Para quienes consideran que la historia es una relación lineal, inmediata y acumulativa entre causas y efectos, la efervescencia de esta década y, por supuesto, el Mayo Francés no fueron más que *flor de un día*, experiencias fallidas. Para aquellos que siguen pensando que los resultados de un movimiento social se miden por la toma del poder de centro o las cuotas de poder obtenidas, en términos de democracia formal y representativa, el Mayo Francés no duró más allá de un mes, cuando De Gaulle ganó de nuevo las elecciones.

La reacción de la cultura hegemónica frente a las distintas primaveras del 68 y a los distintos movimientos de la década, fue consecuente con sus propios parámetros. La sociedad se asustó con el caos y se aferró como siempre a las instituciones que le daban seguridad. En la medida en que la seguridad, la estabilidad, el equilibrio, la continuidad respondían a la lógica predominante de la conservación, el caos y la anomia social, característicos de la lógica del cambio, fueron satanizados y percibidos como el peor escenario. El miedo a perder las certezas que daban sentido al quehacer social, condujo a una respuesta muy conservadora por parte de la sociedad francesa que, asustada con lo incierto, acudió masivamente a respaldar al *statu quo*. Empero, las distintas fuerzas que se expresaron en este hecho histórico no dejaron de incidir en las décadas siguientes, en los niveles que el realismo político es incapaz de leer. Hay que acudir al dicho popular, erradamente atribuido a Don Quijote: "Ladran Sancho, señal que cabalgamos"

Esta respuesta del "establecimiento" pudo contener las manifestaciones más visibles y superficiales de la propuesta, pero no su incidencia en las transformaciones culturales que hoy siguen sucediendo; como lo dice Ramonet, se contuvo la rebelión política, pero no la revolución cultural⁴⁴⁹.

Fernando Savater lo expresa así:

*"En lo que suelen coincidir apologetas y detractores, es en el 'fracaso' de Mayo. Se refieren a que en ninguna parte los rebeldes conquistaron el poder porque De Gaulle ganó las elecciones al mes siguiente (...): nadie quería asumir el poder sobre la sociedad sino sobre su vida personal y cotidiana. Tal como dijo Raymond Aron, la revolución –en el sentido clásico y guerracivilesco del término– fue 'inencontrable': pero en cambio sus efectos parcialmente revolucionarios se encuentran hoy por todas partes, en la condición de las mujeres, en la aceptación de opciones sexuales antes perseguidas, en la presencia de los individuos en el espacio público, en el descrédito del militarismo y del totalitarismo comunista, en las ONG. No es que Mayo 68 fuese el motor único de estas transformaciones sociales (probablemente sólo fue el síntoma más agudo y decisivo de lo que estaba ocurriendo), pero es evidente que se convirtió en el más visible de sus emblemas colectivos. El orden del mundo no se purificó de sus crueidades e injusticias, aunque se hizo menos rígido y más abierto"*⁴⁵⁰.

448 Fernando Savater, "Un mes y cuarenta años", *El País*, (05-05-2008).

449 "En cambio en Francia, la revuelta de los estudiantes en Mayo del 68 no es tanto una rebelión política sino, en especial una revolución cultural". Ignacio Ramonet, artículo citado.

450 Fernando Savater, artículo citado.

Octavi Martí, citando a Olivier Mongin, sitúa el énfasis de esta transformación profunda en la disociación surgida entre autoridad y poder, en la caída del mito que sustentaba la percepción social de que la primera y el segundo iban siempre de la mano, inspirando con ello la posibilidad de pensar y construir otros mundos donde ya no hay una verdad única que los respalde y legitime⁴⁵¹.

Catherine François y Santiago Auserón se apoyaron en Deleuze para afirmar que este espíritu transformador se trataba de un nuevo estado de conciencia “como si una sociedad viera de golpe lo que contenía de intolerable y viera también la posibilidad de otra cosa”⁴⁵², que se extendió como un virus.

Este nuevo estado de conciencia abrió las perspectivas y los alcances de las transformaciones necesarias que ya no consistían, al menos no solamente, en el cambio de sujetos en el ejercicio de los distintos poderes –políticos, económicos o militares–, sino principalmente en un cambio de nuestra forma de relacionarnos con la vida. Ya no se trataba de la toma del poder, sino de percibir distinto la manera de construirlo, desarrollando también las dimensiones horizontales del mismo; ya no se trataba de la posesión de los medios de producción, sino de desarrollar otra clase de relaciones basadas menos en la competencia y más en la solidaridad; ya no se trataba de quién dominaba la naturaleza, sino de aprender a convivir con ésta. La década de los 60, y el Mayo Francés como ejemplo de ella, bifurcó el camino, enriqueció las aguas del gran río con la llegada de pequeños arroyos que lo oxigenaron y lo vivificaron.

Las movilizaciones sociales son, por definición, diversas. En ellas se expresan pensamientos disímiles e incluso opuestos. Su valor no reside en la racionalidad que las guía, sino en la expresión, también humana, de la necesidad de cambiar lo que intuimos que está mal, pero no sabemos cómo. Pretender darles una sola lectura, es desconocer su esencia. Mayo del 68 abrió nuevos caminos a los procesos sociales: su organización ya no responde, al menos no únicamente, a la lógica de acumulación de fuerzas o como consecuencia directa de un proceso de adoctrinación ideológica; actúan de forma multidimensional, permeando lo público y lo privado y estableciendo su permanente interdependencia; movilizan subjetividades que se encuentran y trabajan en común sin necesidad de pactos eternos, porque la discontinuidad es posible e incluso deseable; cruce los caminos sin plantear como objetivo la construcción de una sola dirección; admiten la diversidad sin que ello implique rupturas; son un proceso de aprendizaje y búsqueda permanente en medio de la incertidumbre de lo nuevo, con la única certeza de que los “odres viejos” ya son incapaces de contenerlos.

Tal vez los grafitis que llenaron las paredes de París en aquella ocasión, logren dar cuenta de lo inaprensible de este sentimiento de humanidad que se proyecta hacia el futuro, de estos deseos que se atreven a ser expresados, aunque no sean comprendidos, de una realidad que ya dejó de ser, aunque de nuevo se imponga, de un ya pero todavía no, que expresa logros en

451 “Es cierto que entonces asistimos a una forma de disociación entre autoridad y poder... Mongin piensa que lo mejor de las críticas inspiradas en Mayo del 68, ha inspirado movimientos actuales como el altermundialismo”. Octavi Martí, artículo citado.

452 “Retomando lo esencial del razonamiento sartreano, Gilles Deleuze defendía con energía y elegancia la necesidad de preservar el espíritu del 68. ...insistía en que lo que puso al general De Gaulle contra las cuerdas no fue un programa de toma del poder, sino un estado de conciencia extendiéndose por las calles como un virus”. Catherine Francois y Santiago Auserón, artículo citado.

proceso permanente, de una libertad que necesita hacer oír su voz cuando el consumo se volvió su alter ego.

Para la cultura hegemónica que nos atraviesa y permea, estas frases no son más que sueños de poetas, irreverencias adolescentes, manifestaciones de anarquistas desadaptados, expresiones inocentes de los ingenuos de siempre. No obstante, recogen sentires de sueños colectivos que se han ido convirtiendo en realidad porque son imposibles de detener cuando la fuerza de la vida los impulsa, cuando es la necesidad de la supervivencia la que los anima. Como ya se ha dicho muchas veces, la vida se autoprotege y es ello lo que inspira los cambios indispensables, aunque hagamos parte de una cultura que se muestra impermeable, que avisa el peligro y prende alarmas cuando la fuerza y la necesidad de cambio de la vida misma se le escapa como agua entre los dedos⁴⁵³.

Recojo algunos de estos grafitis porque siguen teniendo la capacidad de inspirar los nuevos mundos que necesitamos para sobrevivir, no sin antes resaltar una característica del Mayo Francés y de las otras primaveras del 68, que parece paradójica en medio de íconos e imágenes de líderes que preconizaban la revolución violenta, y que pone a estos movimientos sociales del lado de una cultura que emerge desde el más profundo cuestionamiento de la violencia como método. Además, ellos contribuyeron a forjar el sentimiento de humanidad que hoy nos acompaña. Tomo las palabras de Fernando Savater para nombrarla:

“¿Lo mejor del 68? Que hubo violencia contra las cosas, pero poca contra las personas... y nunca terror. Además, fue internacionalista: el lema más hermoso sigue siendo ‘todos somos judíos alemanes’ y las organizaciones ‘sin fronteras’ son deudoras de Mayo”⁴⁵⁴.

Algunos grafitis del Mayo Francés⁴⁵⁵

- Prohibido prohibir.
- Corre camarada, el viejo mundo te persigue.
- Tomad vuestros deseos por la realidad.
- Sed realistas, pedid lo imposible.
- La acción no debe ser una reacción, sino una creación.
- La imaginación al poder.
- El sueño es realidad.
- Tengo algo que decir, pero no sé qué.
- Exagerar es empezar a inventar.
- Un pensamiento que se estanca es un pensamiento que se pudre.

453 Fernando Savater se refiere así, con cierta ironía, a los grafitis de París: “Es fácil hoy, casi obligatorio, denunciar la ingenuidad atroz de estos lemas y derogarlos como peligrosos si se los pone en práctica. Pues nada, aguarrás y a limpiar las paredes de Mayo o de la memoria. Quizá a eso se refería aquella pintada que leí no hace mucho en el muro de un edificio universitario español: ‘La esperanza es lo último que se perdió’. Pero... ¿se ha perdido?” Fernando Savater, “La elocuencia de las paredes”, *El País*, (19-04-2008).

454 Fernando Savater, “Un mes y cuarenta años”, *El País*, (05-05-2008).

455 Tomados de Fernando Savater, “La elocuencia de las paredes”, *El País*, (19-04-2008) y de Florence Thomas, “Grafitis de Mayo del 68”, *El Tiempo*, Colombia, (13-05-2008).

- Las trabas impuestas al placer excitan el placer de vivir sin trabas.
- Cambiad la vida, o sea transformad sus instrucciones de uso.
- Vibración permanente y cultural.
- Las paredes tienen oídos, sus oídos tienen paredes.
- Decreto el estado de felicidad permanente.
- Inventen nuevas perversiones sexuales.
- Las mociones matan las emociones.
- Debajo del asfalto está la playa.
- Le tomó tres semanas para anunciar en cinco minutos lo que iba a iniciar en un mes lo que no pudo hacer en diez años.
- La revolución es increíble porque es verdadera.
- El bosque antecede al hombre, el desierto le sigue.
- Más hago el amor, más tengo ganas de hacer la revolución; más hago la revolución, más tengo ganas de hacer el amor.

Los retos de los nuevos feminismos

Dos nuevas sensibilidades se desprendieron con fuerza de la década de los 60 y los acontecimientos históricos que se dieron en ella, abriendo la posibilidad a la deconstrucción de las fronteras en dos de los dualismos que son considerados fundamentales en la cultura hegemónica: el que nos separa como humanidad de la naturaleza, y el que divide el mundo de lo humano entre lo masculino y lo femenino. Estas fronteras han construido unas relaciones basadas en la dominación y han sido el sustento de la objetivación de la mujer y la naturaleza, como ámbitos que deben ser sometidos y puestos al servicio del poder patriarcal en todas sus manifestaciones. La transformación de estas lógicas es fundamental, ya que supone la reelaboración de nuestras identidades más profundas como personas y como humanidad.

La cultura emergente de la noviolencia está dando pasos definitivos a partir de los aportes de los nuevos feminismos y de los ecologismos, pues ambos movimientos han prescindido de la violencia como método para conseguir sus objetivos y han abierto el camino a cambios fundamentales que tienen que ver con la deconstrucción del antropocentrismo, que se basa en la creencia que plantea el sino de la humanidad en la dominación de la naturaleza, y del patriarcalismo, que sostiene y legitima la preponderancia del macho, y construye una percepción de lo masculino como la quintaesencia de lo humano, basado en la fuerza como condición *sine qua non* de la supervivencia.

Voy a acercarme, primero, a algunos de los cambios que vivió el movimiento feminista en esta década del 60 y que se convirtieron en una fuente de transformación cultural, al cuestionar de fondo la procedencia *natural* de las bases de la civilización patriarcal y sedentaria. Monserrat Roig habla así de estos cambios:

“La rebelión femenina ataña a lo personal y a lo colectivo, subvierte el lenguaje –como portador de símbolos opresivos– cuestiona los mitos y la tradición religiosa y lucha por el naci-

*miento de una nueva mujer con una concepción de la vida que transforme no sólo el sistema político-económico y las instituciones e ideologías, sino también el subconsciente masculino y femenino*⁴⁵⁶.

Empezar a aceptar que *lo personal también es político*, despejó y abrió las fronteras de la reflexión, aún en proceso, tanto en torno a las estructuras institucionales como a las formas de percibirnos como hombres y como mujeres.

Se trataba de transformar las instituciones sociales, desde la evidencia de que seguían perpetuando unas estructuras jerarquizadas, ordenadas desde la aceptación de una verdad irrefutable que definía la pertenencia, lideradas por personas (en la mayoría de los casos hombres) que expresaban un poder autoritario, legitimadoras de sus propias violencias y, en conclusión, reproduciendo el esquema dominador/dominado de la cultura patriarcal, basada en la imposición de la fuerza física o en sus nuevos eufemismos⁴⁵⁷.

También había que evidenciar que el deseo de cambiar la sociedad no era suficiente para que emergieran nuevas formas de mundo, porque seguíamos reproduciendo, en los espacios cotidianos, una cultura que permeaba la construcción de nuestras identidades como hombres y mujeres, estableciendo una división infranqueable entre las características de unas y otros. A los hombres les correspondía el lugar de la fuerza física, y a las mujeres el de la fragilidad. En concordancia con ello, los primeros debían ser competitivos y racionales, en tanto la solidaridad y los afectos quedaban para las segundas. La responsabilidad de los hombres era proveer, mientras que el cuidado era labor femenina. El afuera, lo público, era patrimonio masculino; el adentro, lo privado era el espacio de la mujer. Cualquier tipo de transgresión de esta frontera debía ser socialmente sancionada. Si a esta situación le aplicamos la máxima de *el mundo es de los fuertes*, la reproducción de una relación dominador/dominada no era más que una inmediata consecuencia.

A eso se refiere Monserrat Roig cuando habla de la necesidad de transformar el subconsciente masculino y femenino, introduciendo la reflexión acerca de que lo uno y lo otro no son más que constructos culturales, históricos y sociales, por tanto, susceptibles de ser cambiados. Victoria Sendón cita a la historiadora Gerda Lerner⁴⁵⁸ para afirmar que este modo de aprender los roles no corresponde a una determinación biológica y natural, sino a una visión de mundo ubicada en la historia y, por lo tanto, transformable.

456 Monserrat Roig, *El feminismo*, Aula Abierta Salvat, Madrid, 1981, p. 23.

457 Así lo caracteriza Humberto Maturana: "La cultura patriarcal occidental a que pertenecemos se caracteriza por las coordinaciones de acciones y de emociones que constituyen nuestro convivir cotidiano en la valoración de la guerra y la lucha, en la aceptación de las jerarquías y de la autoridad y el poder, en la valoración del crecimiento y de la procreación, y en la justificación racional del control del otro a través de la apropiación de la verdad. Así, en nuestro conversar patriarcal, estamos en guerra contra la pobreza, luchamos contra el hambre, respetamos la jerarquía del saber, el conocimiento nos da autoridad y poder, el aborto es el crimen más grande, y los problemas de la humanidad se resuelven con el crecimiento económico y el progreso tecnológico que nos permite dominar y someter a la naturaleza". Humberto Maturana, "Prólogo" en Riane Eisler, *El cáliz y la espada*, Editorial Pax, México, versión digital, p.6.

458 "La historiadora Gerda Lerner destaca que «el patriarcado es un sistema histórico, es decir, tiene un inicio en la historia»... lo que tuvo un principio tendrá un final". Victoria Sendón de León, *Matria, el horizonte de lo posible*, Siglo XXI editores, Madrid, 2006, p.101.



Fotos de Camisetas de SANTI OCHOA, photo on flickr, Año 2015.06.15, CC BY NC.

Esta lógica de dominador/dominada se percibía con relativa claridad en los ámbitos sociales, políticos y económicos, pero no en los interpersonales y menos en las relaciones entre los hombres y las mujeres en los espacios cotidianos. Esta nueva reflexión empieza por permitir la construcción de un continuo entre lo privado y lo público, entre lo micro y lo macro, al evidenciar que son los mismos patrones culturales los que reproducen la dominación en todos los espacios socializadores de la realidad humana. Las mujeres, organizadas en los movimientos feministas, introducen esta mirada que no era comprensible para una visión patriarcal de la transformación, que priorizaba el espacio de lo público, el consecuente liderazgo masculino y la necesaria presencia de la violencia, como su instrumento de cambio por excelencia.

Esta reflexión vino precedida por la masificación de los anticonceptivos y, con ello, la posibilidad de separar, para las mujeres, el sexo de la reproducción⁴⁵⁹, hasta el momento restringido al ámbito de los hombres; esto le dio una nueva dimensión a las luchas feministas que, en los dos últimos siglos, se habían limitado a conseguir mayores niveles de igualdad en los espacios de la política y la economía, convirtiendo “*la maternidad en una opción y no en un destino inevitable*”⁴⁶⁰. Hasta el momento, el rol biológico ligado a la reproducción parecía definir los comportamientos femeninos y su lugar en la sociedad, dándoles tintes de condicionamiento genético: las mujeres parecían estar predestinadas a ser madres, es decir, a parir, cuidar y educar a los hijos, y ejercer un papel supeditado al poder masculino. Ello trajo consigo la incorporación del ámbito de lo

459 También en palabras de Monserrat Roig: “el descubrimiento de los contraceptivos ha supuesto la posibilidad de distinguir procreación y sexualidad femenina”. Moserrat Roig, *op. cit.*, p. 29.

460 *Ibid.*, p. 23.

cotidiano/privado a la lucha política y a la reflexión teórica, por ende, la visibilización de las numerosas violencias engendradas y legitimadas en dicho campo⁴⁶¹.

Las reflexiones acerca de la sexualidad femenina y de las mujeres como sujetos de placer y no como objetos de la satisfacción sexual masculina, pusieron en entredicho las aceptadas lógicas de dominación del hombre sobre la mujer. No se trataba solamente de desplazar la mirada hacia el espacio de lo privado, desconociendo las dimensiones sociales del problema, sino de construir un continuo que deshiciera este dualismo (privado/público) que posibilitaba luchas por la justicia y la igualdad en el lugar de lo social, pero perpetuaba la dominación de los hombres sobre las mujeres en las relaciones cotidianas y en los espacios de la intimidad. En palabras de Monserrat Roig:

“El nuevo movimiento de la mujer nació de otra contradicción... Descubrieron que estaban en todas las minorías explotadas, en todas las clases sociales y en todos los movimientos radicales. La mujer se convertía, pues, en la marginada del marginado. Así se demostró en la práctica revolucionaria y política del mayo francés de 1968 o en la contestación norteamericana a la guerra del Vietnam. El nuevo feminismo no es ya sólo la lucha por conseguir los mismos derechos que los hombres, sino que cuestiona directamente el mundo masculino tal y como está organizado en su estructura patriarcal, profundamente individualista, violento, competitivo, jerarquizado y autoritario”⁴⁶².

Deconstruir lo llamado masculino y lo denominado femenino, reinterpretarlos, releerlos, abrir la posibilidad de que hombres y mujeres transitemos sin temores por aquellas características relegadas al otro o a la otra, según el caso, nos ha llevado a percibir las posibilidades de lo humano por fuera de las fronteras culturales, a descubrir la castración cultural de una parte importante de nuestra humanidad en unas y otros. La necesidad de plantear una nueva mirada sobre la subjetividad masculina y femenina, encontró una motivación importante en la forma como la mujer empezó a remirar su sexualidad, a descubrirse como sujeto de placer, a posibilitar sus deseos por fuera de los mitos fundantes de una sociedad patriarcal. A ello también están contribuyendo de manera significativa los movimientos de otras orientaciones sexuales con sus planteamientos acerca de la sexualidad en desplazamiento permanente⁴⁶³.

Nos encontramos ante el reto de transformar lo llamado masculino y femenino, deshaciendo el temor a lo otro y prescindiendo de la violencia como mediadora de los dualismos imaginados.

461 Sendón lo expresa así: “La respuesta patriarcal es precisa: las mujeres no hemos producido avances importantes en el conocimiento, debido a nuestra ocupación en la crianza y a nuestra preocupación por lo afectivo, lo que nos ha llevado a una situación de inferioridad respecto al pensamiento abstracto; por contra, la posición de Lerner, es que la biología no es destino, como pretendió Freud y confirmó Beauvoir, sino que, a pesar de nuestra peculiaridad biológica, los valores y las consecuencias derivados de esta son producto de la cultura”. Victoria Sendón de León, *op. cit.*, p. 106.

462 Monserrat Roig, *op. cit.*, p. 21.

463 En un mundo en el que sólo es admitida la heterosexualidad, cualquier otra orientación es considerada una desviación de la normalidad; por esta razón, estos movimientos han hecho de su orientación sexual una lucha política.

Al respecto dice Gracia Trujillo: “... las «multitudes queer» van a combinar las estrategias hiperidentitarias o diferenciadoras con las postidentitarias o críticas con las identidades fijas. En otras palabras, los sujetos queer se mueven entre mostrar sus rarezas y no mostrarlas, entre ser visibles en ocasiones y no en otras, «aparecer» en acciones puntuales (frente a las posiciones más integradoras que defienden la visibilidad «a toda costa» como estrategia política). Ser queer supone, a fin de cuentas, estar en fuga”.

Gracia Trujillo Barbadillo, “Desde los márgenes”, *El eje del mal es heterosexual*, Traficantes de sueños, Madrid, 2005, p. 32.

Esto es posible en la medida en que seamos capaces de superar los miedos que nos han atravesado, al creer que la orientación sexual de las personas depende del aprendizaje cultural, construyendo, como dice Sendón⁴⁶⁴, mediaciones que nos permitan superar la polaridad. Plantea la *lógica vital*⁴⁶⁵, es decir, la reconexión con la vida como un mecanismo para superar la concepción de los contrarios y posibilitar la construcción de una nueva verdad.

Este reto supone, también, replantear los símbolos y las significaciones del patriarcado. Se hace necesaria una relectura y un cuestionamiento profundo de los mitos fundantes del mismo, porque mientras ellos permanezcan intocables, la cultura permanecerá estática y aferrada a la continuidad⁴⁶⁶.

El camino no es fácil porque interiorizamos los mitos como verdades incuestionables que le dan sentido a nuestro actuar, le ponen orden y le dan significados a nuestra vida cotidiana. Como seres humanos no podemos vivir sin las significaciones, porque son ellas las que permiten leer la realidad, las que imprimen una necesaria fidelidad al imaginario cultural existente que legitimó la hegemonía masculina, como lo plantea Sendón:

*"La fidelidad a este orden impuesto se aseguró por la hegemonía masculina en la creación de símbolos, a través de los cuales los humanos nos comunicamos y conocemos... Este pensamiento androcéntrico pasa a las religiones, con dioses hechos a la medida de sus pueblos y de los varones que ejercían el poder"*⁴⁶⁷.

Por tanto, cuestionar el nivel de lo simbólico, de lo mítico, abre las posibilidades a nuevas lecturas de la realidad. Y para ello ha sido fundamental entender que la cultura hegémónica y sus mitos son construcciones históricas, que tuvieron un comienzo, por consiguiente, pueden tener un final⁴⁶⁸.

De hecho las religiones, como institucionalización de la espiritualidad, son hijas de los procesos de sedentarización, por ende, releyeron los mitos desde una visión patriarcal, asignándoles

464 "... lo masculino y lo femenino. Estos conceptos sí que designan otras realidades a las que se puede aplicar la mediación. Lo masculino y lo femenino constituyen instancias dialectizables, virtuales, es decir, móviles, evolutivas, cambiantes... No constituyen, por tanto, contrarios, sino polaridades de un continuum que contiene los diferentes modos de ser humanos sexuados, ya que lo masculino y lo femenino no responden a identidades fijas, sino diseminadas. Es evidente que existen mujeres masculinas y hombres femeninos, y no por su orientación sexual, pero al mismo tiempo no podemos rotular fronteras ni definiciones identitarias respecto a lo que llamamos «masculino» y «femenino», pues sólo constituyen referentes cargados de connotaciones culturales históricas". Victoria Sendón de León, op. cit., p. 148.

465 "La posibilidad que promete la lógica vital, es la de liberar nuestro modo de pensar 'lo mismo' para poder aventurar 'lo diferente' como estatuto clave de la realidad. Esta diferencia es la que libera a la realidad de su repetición inéctica. Pero pensar la diferencia, es pensar de modo diferente. Y pensar de modo diferente es comprender que no pueden existir definiciones de la verdad que buscamos (...) La lógica vital termina con la concepción de los contrarios como entidades irreconciliables, y propone estos como polaridades de un continuum, lo que haría imposible la guerra entre esos contrarios. Victoria Sendón de León, ibid., p. 60.

466 Gerda Lerner lo plantea así: "sólo se pueden generar ideas revolucionarias cuando los oprimidos poseen una alternativa al sistema de símbolos y significados de aquellos que los dominan. [...] Allí donde no existe un precedente, no se pueden concebir alternativas a las condiciones existentes". Gerda Lerner, *La creación del patriarcado*, Crítica, Barcelona, 1990, p. 322.

467 Victoria Sendón, op. cit, p. 108.

468 Así lo describe Riane Eisler: "al principio, eso puede parecer una tarea muy difícil. Pero, como vimos, nuestras visiones de la realidad –de lo que es posible y deseable– son producto de la historia. Y tal vez la mejor prueba de que nuestras ideas, símbolos, mitos y comportamientos pueden ser modificados esté en la evidencia de que tales cambios en verdad fueron efectuados en nuestra prehistoria". Riane Eisler, *El cáliz y la espada*, Editorial Pax, México, versión digital, p. 154.



Zula Lucero, foto en flickr, Año 2009.03.09, CC BY NC.

a las mujeres un rol supeditado y aquellas características que debían ser sometidas a la preponderancia de la fuerza, masculina por excelencia. En dichos mitos, la mujer resulta ser la culpable del *pecado original*, por el que fuimos expulsados del paraíso nómada por toda la eternidad. Su comportamiento es libidinoso y son responsables de todo tipo de sexualidad inadecuada: en el mito de David, éste se enamora de Betsabé, a quien ve desnuda, y ordena que pongan a su esposo Urías en la primera línea de la guerra, con el fin de garantizar su muerte. Las diosas griegas son insidiosas y la Caja de Pandora fue la responsable de las desgracias de la humanidad. Nefertiti y Cleopatra fueron vistas en su época como influencias inconvenientes o nefastas para el poder del faraón o el poder imperial de Roma, por poner sólo unos ejemplos que se repitieron en las fuentes míticas de los pueblos sedentarios.

Estos mitos siguen aún dando sentido a muchos comportamientos sociales. Hasta hace muy poco, el mujericidio era visto como la reacción normal de los hombres traicionados por sus mujeres y la ira e intenso dolor que provocaba la pérdida del honor masculino, era suficiente motivo para reducir las penas del asesino. La ablación sigue siendo practicada en muchas sociedades como una manera de reducir las exageradas tendencias sexuales de las mujeres y como mecanismo de sometimiento físico de su intimidad al varón, por no mencionar las lapidaciones públicas a que son sometidas las mujeres sorprendidas en adulterio. Y las sociedades occidentales, que se escandalizan con este grado de salvajismo, han construido alternativas sofisticadas para garantizar el mismo sometimiento femenino, reduciendo los niveles de la violencia directa, pero

aumentando los de la violencia sicológica⁴⁶⁹, responsable de profundos dolores y sufrimientos en una buena parte de la humanidad.

Y es en medio de esta situación que las mujeres han decidido cambiar en profundidad la cultura humana, y la están cambiando. Ellas han ido arrinconando las violencias de las que han sido objeto por más de 8.000 años y son una muestra definitiva de que es posible transformar la cultura. Si hay un movimiento que evidencia la esperanza, que ratifica que *otros mundos son posibles*, es el de las mujeres. Estos movimientos, en muchas partes del mundo, están cuestionando en profundidad el lugar social asignado para ellas en esta cultura, se están descubriendo a sí mismas, están ejerciendo sus derechos y construyendo nuevas formas de relacionarse entre ellas y con los varones de su entorno, están abriendo los cauces de su propia sexualidad y de su derecho al placer⁴⁷⁰; están demostrando la inmensa capacidad de transformación que tiene el poder de periferia, no sólo para producir cambios en los poderes de centro, sino para posibilitarlos en la periferia misma. Las mujeres no han delegado su poder, lo están ejerciendo allí donde pueden, enriqueciendo la propuesta de Gandhi acerca de la inmensa fuerza de la fragilidad cuando ésta se apoya en la verdad de la justicia.

Riane Eisler muestra la evidencia de los cambios que se están realizando. Ya se habla de una *revolución silenciosa* que, en lógica de noviolencia, conduce a la humanidad hacia comportamientos en el ámbito de lo que ella llama una *conciencia gilánica*, que no es otra cosa que el reconocimiento social de valores y formas de proceder atribuidos culturalmente al mundo de lo femenino.

"De hecho, bajo la perspectiva de la teoría de transformación cultural, lo mucho que se escribió acerca de la moderna revolución en la conciencia puede ser considerado como la transmutación de la conciencia androcrática hacia la gilánica. Un indicio importante de esa transformación está en que, por primera vez en la historia registrada, muchas mujeres y hombres están desafiando los mitos destructivos tales como el del 'héroe asesino'. Ellos están dándose cuenta de lo que estas historias 'heroicas' que van de Rambo a James Bond verdaderamente están enseñándonos, y también exigen que niños de ambos sexos sean enseñados a valorar el cuidado y la asociación en vez de la conquista y dominación. En Suecia, algunas leyes ya fueron decretadas de forma que prohíben la venta de juguetes de guerra, que tradicionalmente servían para enseñar a los niños la falta de empatía con aquellos a los que ellos hieren, así como todas las otras actitudes y comportamientos necesarios a los hombres que matan a otros de su misma especie. Y demostraciones de paz realizadas por millones de personas en todo el mundo son indicios dramáticos de una renovada conciencia de nuestra conexión con toda la humanidad"⁴⁷¹.

469 Bromas que equiparan la necesidad de la mujer de una sexualidad más plena con "devoradoras de hombres" o prostitución; educación que sigue asignándole mayor responsabilidad a la mujer en la duración de la relación de pareja, en directa dependencia con su capacidad de "aguante"; mito de la mujer-madre que sanciona socialmente a la mujer que no puede o no quiere tener hijos, entre otras.

470 Este lugar de lo íntimo, es tan potente que la sociedad patriarcal se ha inventado muchas formas para ejercer dominio sobre la sexualidad de las mujeres, castrándolas física o sicológicamente, o manejando su intimidad mediante la culpa.

471 Riane Eisler, *op. cit.*, p. 155.

No obstante, este camino no ha estado libre de dificultades y resistencias. La movilización de las mujeres, en la medida en que se enfoca en el corazón de la cultura que nos guía, se ha encontrado con las reacciones de un sistema que se ha fortalecido en nuestra sicología social y que parece parte de la especie humana⁴⁷².

No se trata de plantear de nuevo una hegemonía de valores, porque sería repetir el esquema cultural que pretendemos y necesitamos superar, sino de deconstruir el dualismo mediante el cual se relacionan las características humanas. La sociedad matrística no pretende ser el predominio de la mujer, sino la posibilidad de expresión social de unas características de lo humano, las llamadas femeninas, que fueron desechadas o sometidas por la hegemonía de lo que empezó a definirse como características masculinas.

No sabemos con certeza cómo será ese mundo distinto que pretendemos en el que la *justificación racional de la dominación*, como dice Maturana⁴⁷³, no preceda todo tipo de relación humana. Y habla de la biología del amor como el mecanismo que ha de permitir el tránsito.

*"¿Cómo será vivir centrado en la conservación de la armonía con la naturaleza, y no en la búsqueda de su control o dominación? ¿Cómo será vivir en la cooperación, en el placer de la convivencia y no en la competencia? ¿Cómo será vivir sin buscar una justificación racional para dominar al otro porque uno no pretende ser dueño de la verdad? No lo sabemos. Pero sí sabemos de la rebelión contra las tiranías ideológicas en el redescubrimiento de la dignidad que se vive desde el respeto a sí mismo y al otro cuando dejamos que la biología del amor recupere su presencia. En la cultura patriarcal la experiencia espiritual como experiencia de pertenencia a un ámbito mayor se vive hacia lo cósmico y es ajena a lo humano; en la cultura matrística prepatriarcal la experiencia espiritual se vive como pertenencia al ámbito humano. En la cultura patriarcal el amor se pierde en la búsqueda de un mundo trascendente; en la cultura matrística prepatriarcal el amor es cotidiano porque pertenece de hecho a la biología humana y se vive directa y simplemente como condición constitutiva de la convivencia social"*⁴⁷⁴.

472 Como lo señala Justa Montero: "Lejos estamos de haber conseguido que el ser mujer no determine nuestras vidas, pero no cabe duda que la situación que tenemos hoy dista mucho de la que se vivía hace apenas treinta años. Incluso hay quienes afirman que la mayor transformación social del siglo XX ha sido la protagonizada por las mujeres, calificándola de revolución silenciosa. Sin embargo, el complejo proceso impulsado y protagonizado por el movimiento feminista no ha sido silencioso ni tranquilo y, en ocasiones, ha tenido importantes costos personales, incluida la vida para algunas mujeres. Nadie ha regalado nada ni ha sido el devenir de la sociedad quien nos ha conducido de forma natural hasta donde estamos, más bien, al contrario, se ha hecho frente a fuertes resistencias. Reclamar el carácter movilizador de este proceso y papel jugado por el movimiento, no sólo es de justicia, sino imprescindible para nuestra memoria colectiva". Justa Montero, "Movimiento feminista, una trayectoria singular", en varios autores, *Mientras tanto: 25 años de movimientos sociales*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004, p. 107.

473 Este autor se refiere al papel de los hombres en la construcción de una sociedad matrística o gilánica: "¿Cuál es el papel de los hombres en una sociedad matrística?", y mi respuesta fue: "el mismo que ahora. Participar con la mujer en la creación de nuestro vivir cotidiano, pero sin centrar la relación en las conversaciones de guerra, competencia, dominación, autoridad, jerarquía, lucha, control, propiedad, seguridad, certidumbre, obediencia o poder, sino en las de colaboración, aceptación, conspiración (co-inspiración), conservación, ayuda, confianza, convivencia, acuerdo, compartir, belleza o armonía". "¡Ah!, pero esas conversaciones también se dan en la cultura patriarcal", me contestaron, a la vez respondí: "sí, pero son prontamente desvirtuadas negando la colaboración con la dominación o la competencia, haciendo desaparecer el acuerdo en la jerarquía y la obediencia, olvidando la conspiración en el control y el poder, acabando con el compartir mediante la apropiación, y olvidando la conservación en la explotación". Humberto Maturana, op. cit., p. 9.

474 Ibíd., p. 8.

Victoria Sendón también reivindica esta dimensión política del amor, conectando con la propuesta de Jesús de Nazareth, con Gandhi, con Luther King, con el movimiento hippie, dándole nuevas fuerzas a un planteamiento que intenta salir del salón de las ingenuidades y las utopías, con la capacidad para crear una conciencia más universal que reconecte los universos separados por los patriarcalismos y los antropocentrismos; que potencie un nuevo modelo social basado más en la solidaridad que en la competencia; que concilie las percepciones femeninas del mundo con las masculinas, transformando las unas y las otras; que sea incluyente de todas las formas de vida, desde la certeza de que sólo es posible sobrevivir, mantener la vida, si es la vida del planeta y de todas sus especies.

“...el Amor... se trata de una fuerza portentosa que crea unidades que disuelven los contrarios, que relaciona polaridades, que socializa lo familiar y familiariza lo social, que equipara la ética del cuidado a la ética de la responsabilidad, el varón a la mujer, lo público a lo privado, los padres a los hijos. Es la potencia oculta capaz de crear unidades estables en un nuevo modelo social que presiona con fuerza en el umbral de tanto sufrimiento y estupidez como alberga la familia tradicional; que amplía el concepto estrecho de la familia parental a la gran



Carlos E. Martínez..

familia humana, que, a su vez, acoge en su seno todo el Universo vivo del que formamos parte, ya que –al fin y al cabo- no somos más que ‘polvo de estrellas’: una utopía”⁴⁷⁵.

Es aún muy reciente esta reflexión acerca del amor como estrategia política de transformación. Estas otras palabras de Humberto Maturana nos adentran un poco más en ella. Se están abriendo las puertas, pues las palabras de quienes se han atrevido, hasta ahora, a insinuar su capacidad de transformación han sido interpretadas como parte de su lenguaje poético o romántico:

“En otras palabras, los seres humanos en un sentido estricto surgimos del amor, porque el amor como emoción constituye el dominio de acciones de aceptación recíproca en el que pudo surgir y conservarse el conversar, agregándose como parte constitutiva del vivir que nos define al modo de vida de nuestros ancestros homínidos. De allí resulta que como seres humanos somos seres adictos al amor, y dependemos, para la armonía biológica de nuestro vivir, de la cooperación y la sensualidad, no de la competencia y la lucha”⁴⁷⁶.

Ocho mil años de valoración cultural de todo lo que niega su existencia hacen el camino lento y difícil, pero su necesidad de revisualizarlo nos ha llevado a adentrarnos en la historia patriarcal para evidenciarlo en las relaciones cotidianas de los grupos humanos y que permitió la supervivencia de la especie en condiciones de peligro. Hoy, la amenaza ya no es sólo sobre determinados grupos sino sobre la vida del planeta en general, pero muy particularmente sobre las posibilidades de subsistir de la especie humana. Tal vez sea este peligro, cada vez más evidente, lo que nos esté llevando de nuevo a estos cauces ya transitados con éxito⁴⁷⁷.

Los movimientos de las mujeres –me refiero con ello no sólo a las que han organizado sus luchas sino a todas las que se han mantenido en movimiento–, han logrado feminizar sus realidades, siendo ellas, en esta ya larga historia de la cultura hegemónica patriarcal, quienes han preservado la estrategia del amor. Algunos hombres también han compartido esta forma de preservar la vida, aunque sus gestas no lograron trascender, en una historia plagada de héroes incapaces de conmoverse ante el dolor, porque el honor y sus causas siempre estuvieron por encima de cualquier consideración humana. Riane Eisler reconoce el mensaje de Jesús como gitánico⁴⁷⁸ y cree que tal vez por ello su vida no haya quedado registrada en la historia oficial de

475 Victoria Sendón de León, *op. cit.* p. 145.

476 Humberto Maturana, *op. cit.*, p. 8.

477 De nuevo Maturana dice: “en la cultura patriarcal primero se niega la biología del amor al valorar la guerra, la lucha y la competencia, y luego se busca el amor como algo especial en el ámbito cósmico; en la cultura matrística prepatriarcal, la biología del amor es constitutiva de lo cotidiano y se da sin esfuerzo como parte del vivir normal que lleva a la dignidad en el respeto a sí mismo y al otro. En la cultura patriarcal lo individual y lo social se contraponen porque lo individual se afirma en las conversaciones que legitiman la apropiación y la negación del otro en la valoración de la competencia y la lucha; en la cultura matrística prepatriarcal, lo social y lo individual no se contraponen porque lo individual surge en las conversaciones que constituyen lo social desde la convivencia de individuos que no se apropián de lo que son en la constitución de lo social”. Ibíd., pp. 8 y 9.

478 “Aún más sorprendentes – y diseminadas – son las enseñanzas de Jesús en el sentido de que debemos elevar las ‘virtudes femeninas’ de una posición secundaria y de apoyo a una posición céntrica y primordial. No debemos ser violentos, sino, al contrario, ofrecer la otra mejilla; debemos hacer a los otros lo que nos gustaría que nos hicieran; debemos amar a nuestros vecinos e incluso a nuestros enemigos. En vez de las ‘virtudes masculinas’ de agresividad, violencia y dominación, debemos valorar por encima de todo la responsabilidad mutua, la compasión, la delicadeza y el amor. Si miráramos con más atención, no sólo las enseñanzas de Jesús, sino la forma como él difundió su mensaje, siempre percibiremos que él predicó el evangelio de una sociedad de asociación. Jesús rechazó el dogma de que hombres poderosos –en su tiempo los sacerdotes, nobles, hombres ricos y reyes– fueran los favoritos de Dios. Se mezcló libremente con las mujeres, rechazando así abiertamente las normas de

aquellos tiempos, llegándose a dudar de su existencia. Es posible, cree ella, que una propuesta de esta clase no tuviera cabida en una historia reservada para héroes guerreros.

De la misma manera, las historias que se están escribiendo desde otras lógicas en el siglo XX no logran incorporarse a la historia oficial. Las facultades de humanidades prefieren seguir trasegando por Maquiavelo que por Gandhi, por Hobbes que por Mandela, por las guerras mundiales que por el movimiento hippie, por los fracasos de las primaveras del 68 que por sus aciertos, por los campos de exterminio que por los movimientos de las mujeres y de las minorías sexuales. Aún no hay categorías para leer estas historias, como no sea desde el registro pintoresco e intranscendente o, a lo más, poético y exótico. Se necesita enseñar a mirar con nuevos ojos, educar en la sensibilidad a un mundo conquistado desde la fría eficacia y el realismo racional.

Victoria Sendón lo llama fundamento sicológico perverso⁴⁷⁹, que consiste en poner como condición sine qua non del héroe, su capacidad para someter su propia feminidad, es decir, su humanidad más profunda, aquellas características de su ser que son catalogadas como expresión de lo femenino. El héroe no se inmuta, no se commueve, es incapaz de conectarse con el dolor ajeno y hasta con su propio dolor y, por supuesto, está vedado al amor, porque puede distraerlo de sus causas y es síntoma de fragilidad. El héroe se concibe “como una especie de santo laico que sirviera de modelo al resto de los varones”⁴⁸⁰.

¿Cómo podría ser el remplazo del héroe patriarcal? Siempre se corre el riesgo, por los imaginarios que nos permean, de mantener una lógica jerarquizada basada en la competencia y la comparación, que han producido temores, miedos, por tanto, actitudes de violencia. Veamos algunos ejemplos y esfuerzos construidos desde el cine, posterior a la década de los 60, que nos sugieren indicios: “Un hombre llamado caballo”⁴⁸¹ y “Danza con lobos”⁴⁸² nos mostraron unos héroes que, en lugar de imponerse sobre la fragilidad indígena, como solía suceder en este tipo de películas, son seducidos por una cultura profundamente sabia. En “El color púrpura”⁴⁸³ una mujer negra, despreciada por su padre por su vida disoluta, es la que le devuelve la dignidad a Celie, otra mujer negra, objeto de todo tipo de violencias físicas, sicológicas y sexuales. “Forrest Gump”⁴⁸⁴ se constituyó en una burla a los heroísmos de las guerras, satirizando a través de la

supremacía masculina de su época. Y, en agudo contraste con las visiones de los ‘sabios’ cristianos posteriores, los cuales llegaron hasta a dudar sobre el hecho de que la mujer tenga o no un alma inmortal, Jesús no predicó el mensaje dominador fundamental de que las mujeres son espiritualmente inferiores a los hombres.” Riane Eisler, op. cit. p. 106.

479 “Este fundamento sicológico perverso proviene de un esquema político en el que el hombre domina a la mujer, y de un sistema simbólico en el que el héroe tiene que matar al monstruo (lo femenino, la madre) para asegurar y demostrar su masculinidad”. Victoria Sendón de León, op. cit., p. 139.

480 Ibíd., p. 133.

481 (EEUU, 1970). Dirigida por Elliot Silverstein Duración 114 minutos. Protagonizada por Richard Harris y Judith Anderson, dio comienzo a una nueva forma de mirar a las poblaciones aborígenes norteamericanas que hasta entonces eran protagonistas de salvajismos contra los “blancos buenos”.

482 (EEUU, 1990). Dirigida y protagonizada por Kevin Costner. Duración: 181 minutos. Recibió 7 Óscars de la Academia. Nos muestra a un soldado asustadizo que es seducido por los “temidos” aborígenes al descubrir su profunda sabiduría.

483 (EEUU, 1985). Dirigida por Steven Spielberg. Duración 147 minutos. Protagonizada por Danny Glover y Whoopi Goldberg. Basada en el libro del mismo nombre de Alice Walker. Tuvo 11 nominaciones al Óscar de la Academia.

484 (EEUU, 1994). Dirigida por Robert Zemeckis. Duración 142 minutos. Protagonizada por Tom Hanks y Robin Wright Penn. Ganó 6 Óscars de la Academia.

sabiduría de lo simple de un hombre sencillo con discapacidad mental, la historia norteamericana y su afán de preponderancia mundial. En "Antonia"⁴⁸⁵, una mujer con una actitud respetuosa, desde su posición feminista, logra transmitir un profundo amor entre las personas que la rodean, transformando así su entorno.

En todas ellas se nos plantean héroes casi anónimos; su interés no pasa por hacer parte de una historia en la que se destaca el uso de las violencias; su campo de acción no son las gestas que se cuecen en los grandes escenarios, sino en los espacios de lo cotidiano; allí ellos despliegan sus propios poderes, su propia fuerza frágil desde y en las periferias. Los movimientos de las mujeres y de las minorías sexuales tienen esta característica en su liderazgo que es consecuente con el liderazgo colectivo que se aprecia en la cultura de la noviolencia.

Son héroes feminizados, capaces de deconstruir la lógica del dualismo amigo/enemigo. Durante mucho tiempo los feminismos identificaron al enemigo en la figura de los hombres, así como los indios señalaban a los ingleses como sus enemigos, o los afroamericanos a los blancos. Es un signo de los tiempos develar que la responsabilidad es de un sistema cultural que reproduce no sólo la dominación, sino también la servidumbre voluntaria.

Las nuevas reflexiones del feminismo evidencian que la cultura permea de la misma forma a hombres y a mujeres, que el machismo nos atraviesa por igual y que no tener conciencia sobre esto, lo único que consigue es imaginar un chivo expiatorio a quien endosarle todas las culpas. El problema entonces reside en reproducir los arquetipos patriarcales de mujeres y hombres; su socialización transcurre en la vida cotidiana y es allí donde se pueden expresar nuestros poderes de periferia para cambiarlos, para lo cual debemos de ser profundamente creativas y creativos.

La deconstrucción del enemigo pasa por entender que este proceso de transformación depende de ser capaces de imaginar y poner en marcha nuevas significaciones y nuevos símbolos que permitan liberarnos de la alienación simbólica, como la llama Sendón⁴⁸⁶, y mujeres y hombres necesitamos por igual de dicha libertad.

Esta deconstrucción del enemigo nos ha permitido reducir las resistencias al cambio y hemos empezado a avanzar más rápidamente⁴⁸⁷. No está de más resaltar que ello no supone condescendencia con la opresión, ni con la injusticia. No se trata de diluir el conflicto sino de comprenderlo más en profundidad para poder transformarlo. Las luchas de las mujeres son un buen ejemplo de ello. El hecho de entender que su opresión social responde a esquemas culturales

485 (Holanda, 1995). Dirigida por Marleen Gorris. Protagonizada por Willeke Van Ammelrooy y Jan Decleir. Duración 93 minutos. Óscar a la mejor película de habla no inglesa en 1995.

486 "Quiere decir que ni las mujeres ni los hombres disfrutan de una verdadera libertad, quiere decir que la libertad simbólica de lo masculino y lo femenino está restringida a la alienación simbólica que supone una relación de dominio. Es esta dominación simbólica la más difícil de erradicar; por eso, la violencia es estructural y se da en todos los campos, también en el del pensamiento. La libertad constituye la mediación entre lo femenino y lo masculino porque es susceptible de convertirse en liberación para ambos polos". Victoria Sendón de León, *op. cit.*, p. 150.

487 De nuevo Riane Eisler nos habla de ello: "Hombres y mujeres de todo el mundo, por primera vez en número tan elevado, están desafiando el modelo masculino-dominador/femenino-dominado para las relaciones humanas, que es el cimiento de una visión dominadora del mundo. Al mismo tiempo que la idea de la 'guerra entre los sexos' está siendo expuesta como consecuencia de ese modelo, su subsecuente resultado de entrever al 'otro' como 'enemigo' también viene siendo desafiado. Y, lo que es más importante, hay una creciente percepción de que la conciencia más purificada de nuestra 'asociación' se relaciona enteramente con un reexamen y transformación fundamentales de los papeles de hombres y mujeres". Riane Eisler, *op. cit.*, p. 156.

aprendidos no ha obviado la necesidad de señalar las violencias de género concretas que se manifiestan a diario. Ejemplo: Gandhi expresó que los enemigos no eran los ingleses sino las condiciones culturales que reproducían el sometimiento en el alma de los indios. Sin embargo, nunca dejó de señalar las opresiones de que eran objeto por parte del imperio inglés. La deconstrucción del enemigo lo que posibilita es la búsqueda de alternativas noviolentas para transformar la realidad, porque rompe el círculo vicioso de la retaliación.

Una de las influencias más importantes de los movimientos de las mujeres en el cambio de la realidad tiene que ver con la deslegitimación progresiva de las violencias de género. Es indiscutible que aún queda mucho camino, que siguen existiendo, pero ya necesitan camuflarse, debido a que ha crecido la sanción social hacia ellas. Ya no es tan fácil que un hombre maltrate a una mujer en público; hace relativamente poco tiempo, este tipo de violencia se exhibía como trofeo y evidencia de hombría. La disminución de la tolerancia social es una evidencia de que estamos cambiando y, con ello, no sólo se están protegiendo las mujeres, sino también a los niños y las niñas, ya que la deslegitimación de la violencia generacional ha ido de la mano y por la misma vía de la condena a las violencias de género.

Los instrumentos utilizados en este camino son múltiples y pasan por el empoderamiento de las mujeres que las ha alejado de la victimización que reproduce la violencia. Este aporte está siendo trascendental en la construcción de una nueva cultura porque está arrinconando la columna vertebral del patriarcado, que necesita de la violencia para garantizar el sometimiento de los frágiles, transformando las significaciones de la misma.

Esta evidencia, que nos libera de interpretarnos desde la simbología patriarcal dualista del bien/mal, del dominador/dominada, ha permitido que al lado de las mujeres, que se vienen pensando desde hace ya mucho tiempo, surjan reflexiones alrededor de las nuevas masculinidades, porque la deconstrucción de esta cultura hegemónica nos beneficia tanto a mujeres como a hombres. Las unas y los otros, nos hemos visto impelidas e impelidos a cercenar al menos la mitad de nuestra humanidad al aceptar los roles escindidos y al seguir creyendo que lo masculino y lo femenino son características naturales propias de cada sexo.

¿Cómo no vamos a ganar los hombres cuando tengamos el derecho a expresar libremente nuestra capacidad de amar, en lugar de presumir que los afectos no nos son propios? ¿Cómo no van a beneficiarse las mujeres de vivir con libertad sus propias fuerzas sin tener que esconderlas detrás de una pose de *fragilidad femenina*? ¿Cómo no vamos a ganar, mujeres y hombres, cuando la sexualidad pueda ser vivida entre pares, sin tener que reproducir la relación de dominación que se oculta en esta cultura detrás de toda relación, sea heterosexual, homosexual o cualquier otra expresión de la sexualidad humana?

Las transformaciones que necesitamos no dependen, como a veces se piensa, de leyes de cuotas en los poderes centrales, al menos no únicamente. Éstas no dejan de ser concesiones machistas para que las mujeres demuestren qué tanto son capaces de manejar el poder de la misma forma que los hombres. No se cambia la cultura solamente porque una mujer llegue a la presidencia de un país dado, o a la dirección de una empresa o institución, si el poder ejercido por ella es de corte autoritario y jerarquizado, desconocedor de la diversidad social, al servicio de los poderosos de turno, incapaz de conmoverse con el dolor y el sufrimiento de la gente, nulo para facilitar el encuentro solidario y para promover las potencias de las personas por miedo

a las relaciones pares, promotor de guerras y carreras armamentísticas. Eso ya lo hacen bien muchos hombres⁴⁸⁸.

Es indispensable *feminizar* el poder, sin importar si son hombres o mujeres quienes lo ejercen; es decir, construir un poder que acepte la necesidad de una legitimidad en construcción permanente; que no le tema, y más bien promueva, expresiones de democracia directa; que cambien el control políctico por redes solidarias, que apueste más por el amor y menos por el temor; que no supedite el bienestar de la gente a los equilibrios del mercado financiero y que defienda los derechos básicos como derechos colectivos no privatizables; que eduje más para la paz y la convivencia y menos para satisfacer las necesidades de la producción; que sea consciente de su falibilidad, que cuide el medio ambiente con responsabilidad de futuro y le ponga freno a la codicia que lo destruye; que promueva la colaboración por encima de la competencia. Por tanto, no es suficiente con que se logren políticas estatales que protejan los derechos de las mujeres si ello no va acompañado del cambio en los imaginarios que promueven la inequidad⁴⁸⁹.

Es aquí donde está la real importancia de los movimientos de las mujeres, que construyen mejores mundos para ellas, pero no sólo para ellas, enseñándonos de nuevo esas características de la humanidad que dejamos en sus manos, por considerarlas poco valiosas, y que hoy son la clave del cambio que necesita la supervivencia de la vida en el planeta. Así como hemos naturalizado la cultura hegemónica, porque es nuestra forma de incorporar los aprendizajes culturales que defienden la vida al quehacer de la especie humana, hemos de naturalizar estos elementos de esta cultura que emerge de prácticas nuevas y concretas que realizan ya mujeres y hombres⁴⁹⁰.

La urgencia del cambio está posibilitando transformaciones profundas que se están gestando en silencio y que emergen, como puntas de iceberg, en cada vez más movimientos que recogen las aguas de los ríos anteriores a su paso, aunque muchas veces no haya conciencia de ello. No es tan importante que la racionalidad sea capaz de reconocer lo que sucede. Es más importante que suceda.

“La evolución humana en la actualidad se encuentra en una encrucijada. Desnudada hasta su esencia, la tarea humana central consiste en saber cómo organizar la sociedad de forma que promueva la supervivencia de nuestra especie y el desarrollo de los potenciales que sólo a nosotros pertenecen. Vimos que la androcracia no es capaz de responder a esta exigencia, en razón de su énfasis intrínseco en las tecnologías de destrucción, su dependencia en

488 Al respecto decía Petra Kelly: “también estamos hartas de las mujeres que se han amoldado al poder masculino y a los valores y normas del mundo masculino, asumiendo los imperativos y el modo de pensar masculinos”. Petra Kelly, *Pensar con el corazón*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1982, p. 342.

489 Como dice Justa Montero “no es suficiente que las transformaciones se incorporen al derecho positivo y se vuelvan políticas estatales. Muchas veces con ello sólo se consigue la desmovilización, pues en apariencia se ‘ha llegado a puerto’. Dichas transformaciones en el campo de lo formal, sin que haya un proceso de incorporación cultural de las mismas produce fenómenos de resistencia social al cambio necesario. Es muy importante que el Estado proteja a las mujeres de la violencia de género, pero el derecho positivo, el miedo al castigo, no ha logrado lo realmente importante, que está en que los hombres y las mujeres de una sociedad perciban y asuman en la práctica nuevas relaciones de género”. Justa Montero, *op. cit.*, p. 116.

490 “El nuevo orden, pues, implica nuevos mitos, nuevos símbolos, nuevas creencias, nuevos valores y leyes nuevas que hombres y mujeres van poco a poco reconociendo e interiorizando hasta llegar a asimilarlos como algo natural”. Victoria Sendón, *op. cit.*, p. 132.

relación a la violencia como forma de control social y de las tensiones engendradas crónicamente por un modelo dominador-dominado de las relaciones humanas, en lo cual se basa. Vimos también que una sociedad gilánica o solidaria, simbolizada por el Cáliz proveedor e intensificador de la vida en vez de la Espada letal, nos ofrece una alternativa factible. La cuestión es: ¿cómo llegar allá?“⁴⁹¹.

El camino ya está sugerido. Construirle de nuevo posibilidades abiertas a la vida es la única brújula de la que no podemos desprendernos, y para los movimientos de las mujeres, de las minorías sexuales, de las nuevas masculinidades esta reconexión es la motivación fundamental.

Aportes de los ecologismos

La década de los 60 también fue protagonista de la decantación de una conciencia ecológica que ya forma parte del imaginario colectivo de la humanidad y que está poniendo en una profunda crisis al antropocentrismo de la cultura hegemónica y sus relaciones con la naturaleza.

En junio de 1968, se llevó a cabo la Primera Conferencia Mundial del Club de Roma, con el propósito de reflexionar acerca del presente y del futuro de la humanidad, y es allí donde aparece, por primera vez en este tipo de eventos, la pregunta sobre los límites del crecimiento⁴⁹².

Como resultado del afloramiento de esta reflexión, se encargó a un grupo de investigadores del Instituto de Tecnología de Massachusetts un estudio sobre las tendencias que parecían amenazar a la sociedad global. El resultado, “Los límites del crecimiento”, se publicó en 1972, convirtiéndose en el sustento científico de una preocupación que ya rondaba la reflexión colectiva y que se había expresado en acciones que daban cuenta del cuestionamiento del modelo de sociedad implementado. En él se conjugaban y relacionaban variables como población, producción industrial y agrícola, disponibilidad de recursos naturales y contaminación. La conclusión se puede resumir en las palabras de Meadows, en la presentación del informe:

“Si se mantienen las tendencias actuales de crecimiento de la población mundial, industrialización, contaminación ambiental, producción de alimentos y agotamiento de los recursos, este planeta alcanzará los límites de su crecimiento en el curso de los próximos cien años. El resultado más probable sería un súbito e incontrolable descenso tanto de la población como de la capacidad industrial”⁴⁹³.

Este primer llamado de atención acerca de las consecuencias de una explotación descontrolada de un planeta finito en recursos y, por tanto, limitado en su crecimiento, se ha convertido en el más profundo cuestionamiento de nuestra forma de vivir, de nuestra forma de percibir la

491 Riane Eisler, *op. cit.* pp. 153, 154.

492 “En la histórica conferencia de junio de 1968, ellos expresaron que existía una profunda problemática mundial, que ya no era solamente una problemática social, sino también una medioambiental, porque la ‘sociedad tenía una relación de interdependencia’, con la naturaleza, vista como ‘recurso’ finito”. Ana Patricia Noguera de Echeverri, Augusto Ángel Maya: Poeta-Filósofo del Pensamiento Ambiental Latinoamericano, versión digital, p. 3. <http://www.cep.unt.edu/papers/noguera2-sp.pdf>

493 Donella H. Meadows, Denny L. Meadows y otros, *Los límites del crecimiento*, Fondo de cultura económica. México, 1972.

realidad y muy especialmente del modelo económico. La sensación de estar al borde del abismo está tocando y revisando todos los paradigmas de la cultura hegemónica sedentaria y sus imaginarios atávicos⁴⁹⁴.

Los movimientos ecologistas llevan más de 40 años sustentando persistentemente la evidencia de la crisis ambiental producida por esta cultura que nos atraviesa como humanidad, haciendo énfasis en su origen antrópico y no natural.

*"La crisis ambiental es la crisis de nuestro tiempo. No es una crisis ecológica, sino social. Es el resultado de una visión mecanicista del mundo que, ignorando los límites biofísicos de la naturaleza y los estilos de vida de las diferentes culturas, está acelerando el calentamiento global del planeta. Este es un hecho antrópico y no natural. La crisis ambiental es una crisis moral de instituciones políticas, de aparatos jurídicos de dominación, de relaciones sociales injustas y de una racionalidad instrumental en conflicto con la trama de la vida"*⁴⁹⁵.

Su trabajo está fortaleciendo la cultura emergente de la noviolencia, como la hemos llamado, no sólo cuestionando y restándoles legitimidad a los imaginarios que sustentan la cultura hegemónica, sino también planteando nuevas formas de ser y estar en este planeta, que enriquecen aquella. Esta reflexión está trascendiendo ideologías, religiones y creencias, pertenencias de clase, etnias, ubicaciones geográficas, partidos políticos, identidades de géneros porque la amenaza es planetaria, contribuyendo así al fortalecimiento de la conciencia de la fraternidad universal entre todos los seres vivos, y deconstruyendo las fronteras que hemos inventado para dividirnos.

La propuesta de verdad única, hacia la que parecía tender el destino de la humanidad, está siendo cuestionada por la evidencia de la diversidad como condición de la vida. Las investigaciones sobre el funcionamiento de los ecosistemas están provocando profundas reflexiones en la cultura humana. Ya no se trata de tolerancia con lo distinto, lo otro, ni siquiera de promover respeto, sino de evidenciar la necesidad de la diferencia.

Varios ejemplos: la falta de diversidad genética está amenazando los bosques ibéricos⁴⁹⁶, la supervivencia del tigre siberiano⁴⁹⁷, la recuperación de animales en extinción como el búfalo eu-

494 Recordamos que estos imaginarios atávicos nacieron en un momento histórico en que la percepción de peligro de la continuidad de la vida se evidenció socialmente y se legitimaron por su capacidad para protegerla, por lo que de la misma forma se están cambiando en la medida en que pierden dicha legitimidad porque su implementación la amenazan o son incapaces de sustentarlala. Ello requiere la construcción de esta conciencia en un número suficiente de personas. Como dice Riane Eisler: "a menudo, inconscientemente, el proceso de desenredar y volver a tejer la trama de nuestra alfombra mítica en patrones más gílánicos –en los cuales las virtudes 'masculinas' como la 'conquista de la naturaleza' ya no son idealizada – realmente ya está en progresión. Lo que aún falta es la 'masa crítica' de nuevas imágenes y mitos necesaria para su realización por un número suficiente de personas". Riane Eisler, op. cit., p. 155.

495 Simposio sobre ética ambiental y desarrollo sustentable, "Una ética para la sustentabilidad: Manifiesto por la Vida". En Jorge Riechmann, *Ética ecológica: Propuestas para una reorientación*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004, pp. 15 y ss.

496 El científico evolutivo Pablo Vargas, en unas declaraciones al periódico Público, afirmó: "las reforestaciones se ejecutan de forma cortoplacista, ya que no se tienen en cuenta las características genéticas de los individuos seleccionados, sino su disponibilidad y su precio". Este fenómeno puede crear poblaciones endogámicas en las que se pierden características clave para la supervivencia. "Si una población tiene el mismo genoma y es atacada por una enfermedad a la que es susceptible, se perderán todos los individuos", denuncia Vargas. "Y de la misma forma tendrán menos posibilidades de resistencia ante un escenario de cambio climático o un incendio". <http://www.publico.es/ciencias/338635/la-endogamia-amenaza-losbosques-ibéricos>.

497 "La población de tigre siberiano apenas alcanza los 500 ejemplares, pero se comporta como si fueran 14 animales debido a 'la reducida diversidad genética de la especie', según ha demostrado un estudio internacional liderado por el Consejo Superior de

rodeo, entre muchas especies a las que el ser humano ha restringido su espacio vital por razones económicas y de productividad.

Las formas de producción agrícola en grandes extensiones de monocultivos, haciendo uso de productos químicos para fertilizar los suelos y acabar con las plagas, tan importantes en lo que fue la revolución verde, han evidenciado su insostenibilidad. Las consecuencias no sólo han traído consigo la pérdida de biodiversidad, sino también el empobrecimiento de los suelos, la mutación de las plagas y la contaminación de las fuentes de agua. No obstante, la productividad a corto plazo sigue siendo más importante que las consecuencias en el mediano y largo plazo. La eficiencia es entendida como la obtención de la mayor cantidad de beneficios en el menor tiempo posible y con la menor inversión de recursos, lo que se convierte en una estrategia económica que contradice las lógicas de la vida que favorecen la diversidad⁴⁹⁸.

Ello está suponiendo el cuestionamiento del fundamentalismo económico y su providencial mano invisible. El nuevo dios, surgido del destrozo iluminista de las divinidades, fue creado a su imagen y semejanza, auspiciado por una nueva medida de la verdad: la ciencia. Los mitos del sedentarismo se reencarnaron con nuevos nombres; la dominación de la naturaleza dejó de responder a una orden divina, para ser remplazada por su nuevo eufemismo: la acumulación capitalista de riqueza, mediante un mercado que se “autorregula”. El poder de un dios que todo lo controla y decide sobre la vida cambió de manos, pero siguió siendo en el fondo el mismo mito. Jung Mo Sun⁴⁹⁹ dice:

“La otra cara de la moneda es que los pobres son considerados culpables de su pobreza y dignos de lo que justamente se merecen. De este modo, los actuales mecanismos concentradores y excluyentes del mercado son contemplados como ‘encarnaciones’ de un juez y de una justicia trascendentales. Es esta una versión secularizada de la teología de la retribución, ‘una doctrina que resulta cómoda y tranquilizadora para quien posee grandes bienes en este mundo y, al mismo tiempo, consigue suscitar la resignación culpabilizada de los que carecen de bienes”⁵⁰⁰.

La mano invisible del mercado, es la nueva fe que se profesa dentro de lo que Jung Mo Sun llama la teología de la retribución. Adam Smith construyó un sinónimo a la providencia divina, en el reino de la modernidad y la racionalidad, tan inexpugnable, tan insondable, tan omnipotente y tan trascendente como su predecesora, y elaboró un sincretismo religioso tal, que no fue necesario cambiar las imágenes religiosas anteriores. Hoy se cree que el mercado, no sólo se autorregula, sino que también se inquieta, se pone nervioso, reacciona ante las acciones equivocadas

Investigaciones Científicas (CSIC) de España. Esta subespecie de tigre en peligro de extinción sobrevive en los bosques del río Amur, entre el este de Rusia y el noroeste de China, pero con una ‘gran endogamia entre individuos’, lo que, según los científicos, reduce su respuesta ante situaciones críticas como las enfermedades. La mayoría de las poblaciones de animales fluctúa a lo largo del tiempo. Si las reducciones demográficas son muy pronunciadas y el grupo se reduce de forma drástica, pueden producirse dos cosas: que el grupo se extinga o que experimente el fenómeno denominado como cuello de botella -reducción pronunciada de la diversidad genética-, explica el investigador del CSIC Samer Alasaad. <http://www.fororeptiles.org/foros/showthread.php?89984-Diversidad-gen%9tica-amenaza-supervivencia-del-tigre-siberiano>.

498 Para profundizar en este tema ver Neil A. Campbell, Jane B. Reece, Biología, Ed. Médica Panamericana, Madrid, 2007. David Cooper, Renee Vellvé, Henk Hobbelink, *Cultivando diversidad*, Soluciones Prácticas, Lima, 1994.

499 Coreano nacionalizado en Brasil. Doctor en Ciencias de la Religión y especialista en la relación economía/teología.

500 Jung Mo Sun, *Deseo, mercado y religión*, Editorial Sal Terrae, Petrópolis, Brasil, 1999, p. 102.



de sus fieles, castigándolos y, por consiguiente, necesita ser tranquilizado. Nadie lo ha visto y se requiere de la fe para sentirlo caminando entre nosotros⁵⁰¹.

Dice Franz Hinkelammert:

*"La gran armonía parece haber llegado. La mano invisible del mercado la trajo... El imperio aparece ahora como imperio total y cerrado. Declara que no hay alternativas y tiene el poder para castigar cualquier intento de buscar alternativas con tanta dureza, que efectivamente parece mejor no intentarlas... Entre poder y realidad se establece un circuito, dentro del cual la realidad confirma tautológicamente la tesis del poder"*⁵⁰².

El imaginario atávico de la existencia de una sola verdad salvadora, y que sería medida del bien personal y social, aún subsiste en la cultura humana y por eso la libertad, el bien máspreciado de la modernidad, pasa por la libertad del mercado, es decir, por la nueva profesión de fe que supone creer que ella terminará por traer un *nuevo mundo* para todas y todos⁵⁰³.

501 "Para los neoliberales que tienen una fe inconmovible en la capacidad de la 'mano invisible' del mercado para resolver los problemas económicos y sociales, el acrecentamiento de la exclusión y de las desigualdades sociales constituyen una buena señal. La desigualdad para ellos es el motor del progreso económico porque incentiva la competición entre las personas y es a la vez el resultado de una sociedad basada en la competencia." Jung Mo Sun, *Ibid.*, p. 103.

502 Franz Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización*, Lom Ediciones, Santiago de Chile, 2001, p. 212.

503 De nuevo Jung Mo Sun dice: "basándose en el equívoco de identificar el crecimiento económico con el desarrollo humano y social, los actuales conductores del proceso económico y cultural proponen la modernización de la economía y de toda la sociedad como el único camino. Modernizar se entiende en el sentido de reducir todos los debates y acciones de los terrenos políticos y económicos al campo de la razón instrumental. Es decir, eliminar de la esfera del debate todos los valores humanos y sociales que sean anteriores al sistema de mercado, y reducir todo a una cuestión de eficacia en la relación entre los medios escasos y el fin económico de la acumulación ilimitada de riqueza." Jung Mo Sun, *op. cit.*, p. 103.

El mercado es como una reencarnación de Dios, una verdad incuestionable cuyos designios son inexorables y cuya voluntad no debe ser intervenida, so pena de sufrir el castigo propio a la desobediencia. Ha cooptado de tal forma el imaginario religioso que incluso habla del necesario sufrimiento de hoy para obtener el “reino de los cielos” en el mañana.

“Para ellos la causa fundamental y originante de los males económicos y sociales, o lo que es lo mismo, su pecado original en términos teológicos, es la ‘pretensión de conocimiento de los economistas en relación con el mercado, que está en la base de todas las intervenciones del Estado y de los movimientos sociales.’ Según Hayek y sus seguidores, la imposibilidad de conocer plena y perfectamente todos los factores y relaciones que componen el mercado tiene como consecuencia la imposibilidad de buscar consciente e intencionalmente la solución de los problemas económicos y sociales... Y, segundo de sus dogmas, toda intervención en el mercado tiene como resultado la disminución de la eficacia y la consiguiente crisis económica y social... La única vía que nos queda es, según ellos, tener fe en el carácter siempre y necesariamente benéfico de la ‘mano invisible’ del mercado y considerar los sufrimientos de los desempleados y excluidos como ‘sacrificios necesarios’ exigidos por las leyes del mercado”⁵⁰⁴.

Y es en medio de este nuevo fundamentalismo que surgen las reflexiones y las apuestas del movimiento ecologista, cuestionando las tendencias únicas, los unanimismos, por ser ajenos a los procesos de la vida, por ende, insustentables. Como decíamos, en ello está incidiendo de manera importante la conciencia sobre la diversidad y la mutua interdependencia. El sentirnos parte de una vida que así se comporta, está fortaleciendo de nuevo la conciencia de la colaboración y la solidaridad como elementos de la vida misma. Así lo expresa el Manifiesto por la Vida:

“Un nuevo saber capaz de comprender las complejas interacciones entre la sociedad y la naturaleza. El saber ambiental reenlaza los vínculos indisolubles de un mundo interconectado de procesos ecológicos, culturales, tecnológicos, económicos y sociales. El saber ambiental cambia la percepción del mundo basada en un pensamiento único y unidimensional, que se encuentra en la raíz de la crisis ambiental, por un pensamiento de la complejidad”⁵⁰⁵.

La cultura está llena de simbolismos y significaciones que actúan en el inconsciente colectivo, por ello necesita construir simbologías y significaciones alternativas, y no sólo argumentos que respondan a la lógica racional. La vida de los animales se está convirtiendo en una importante mediación simbólica. Gracias al trabajo de organizaciones como Greenpeace, las ballenas no son sólo unos mamíferos gigantes, sino el símbolo de la supervivencia amenazada.

Los programas de National Geographic, de Animal Planet, y las investigaciones de Jacques Cousteau, entre otros, han contribuido al sentimiento de hermandad de los seres humanos con el resto de los seres vivos, deconstruyendo, de paso, las lógicas de dominación hombre/naturaleza y las fronteras que nos separaban de aquellos.

504 Ibíd., p. 104.

505 Simposio sobre ética ambiental y desarrollo sustentable, realizado en Bogotá en el año 2002: “Una ética para la sustentabilidad: Manifiesto por la Vida”. En Jorge Riechmann, *Ética ecológica: Propuestas para una reorientación*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004,p. 15 y ss.

La película “Gorilas en la niebla”⁵⁰⁶ no solo denunció la situación de extinción de los gorilas de montaña, sino también el modelo económico que la presiona. Los documentales de la BBC “Planeta Tierra” contribuyeron a la sensibilidad acerca del calentamiento global provocado por la especie humana mediante sus efectos sobre especies como los osos polares, los elefantes, las ballenas, los pingüinos emperador, entre muchos otros. Las palabras de Alastair Fothergill, uno de los directores de la producción, habla de la incidencia de estos trabajos en la conciencia de la humanidad gracias a una vinculación afectiva a la problemática.

*“Lloro cada vez que veo esas imágenes. Creo sinceramente que las imágenes de nuestro planeta que muestra esta película no existirán cuando mis hijos sean mayores, así que hemos hecho algo especial para las generaciones venideras”*⁵⁰⁷.

Este proceso está permitiendo una reconexión empática con lo frágil, que es el espacio en el cual se debe deconstruir el supuesto derecho de los fuertes a la dominación y las relaciones de competencia que se desprenden de ello.

Cuando lo que se percibe como necesario es una profunda transformación cultural, el lugar de lo simbólico se vuelve determinante porque la cultura no es otra cosa que un universo de simbologías mediante las cuales leemos e interpretamos la realidad. Mucha gente habla con desdén de las acciones simbólicas, ya que estamos colonizados por el pensamiento concreto y mecánico, desde el que se percibe el cambio como el resultado de unas variables cuya incidencia debe medirse en plazos determinados. Cuando Greenpeace cuelga un cartel que dice “El futuro del planeta está en sus manos” del brazo del Cristo del Corcovado en Río de Janeiro, no sólo está realizando una acción de impacto mediático que se mide en el número de medios de comunicación que dieron cuenta de la acción, sino que está conectando el trabajo de salvar el planeta con las creencias de una buena parte de la humanidad, está poniendo a Jesús a decir esto mismo, está enviando el mensaje justo en el espacio donde se ubican nuestras creencias religiosas. Pero también está dejando un mensaje sobre la importancia de las pequeñas acciones que podemos realizar tanto hombres como mujeres.

Muchas personas les darán otras interpretaciones, porque las acciones simbólicas tienen la capacidad de transmitir un mensaje abierto que es leído desde contextos y realidades personales y sociales distintas. Las acciones noviolentas buscan un gran impacto en este nivel, construyéndole puntos de fuga a los límites que tienen las culturas, cerradas sobre sí mismas en la mayoría de los casos.

De forma similar cuando WWF⁵⁰⁸ lanza la campaña *Salvemos a las plantas que nos salvan a nosotros*, están creando un vínculo de mutua dependencia entre los seres humanos y la naturaleza, construyendo un mensaje con un contenido simbólico que va más allá de las acciones concretas de la campaña.

506 Gorilas en la niebla (EEUU-1988). Dirigida por Michael Apted. Protagonizada por Sigourney Weaver y John Omirah Miluwi. 129 minutos. Narra la lucha de Dian Fossey por proteger la supervivencia de los gorilas de montaña.

507 <http://www.partidoecologistaosorno.bligoo.cl/content/view/1132767/CUARTO-ECO-CAFE-EN-OSORNO.html>

508 http://www.wwf.es/wwf_adena/historia_y_logros/

Los movimientos ecologistas han desarrollado esta gran capacidad simbólica y ya podemos evidenciar su influencia en la cultura. No hace falta poseer gran información del tema para conectarse con su mensaje fundamental. A pesar de que la hegemonía cultural sigue manejándose desde las mismas lógicas, también es cierto que los problemas del planeta forman parte de la preocupación de cada vez mayor número de ciudadanos y ciudadanas en el mundo.

Las cadenas de la cultura acerca de los comportamientos humanos, que hacen que éstos se repitan sin cuestionarse, sólo pueden ser abiertas a partir de acciones persistentes y plenas de dicho contenido simbólico. Esta preocupación ha empezado a expresarse, y cada vez existen más iniciativas en el espacio de lo público, aunque también en los espacios de lo privado y en las acciones diarias. Los niños y las niñas de hoy tienen una especial sensibilidad de la situación del planeta lo que, en muchas ocasiones, los convierte en generadores de nuevas prácticas entre los adultos que les rodean.

Hay quienes atribuyen la crisis a un proceso natural del planeta, planteando que lo que necesitamos es aprender a adaptarnos a sus nuevas condiciones climáticas. Causa sospecha que detrás de esta posición se encuentren compañías petroleras, posiblemente en un intento de quitarle responsabilidades sobre el calentamiento global, debido a la quema de combustibles fósiles, intereses económicos que siguen planteando el crecimiento permanente como una tendencia incontenible, y la acumulación de riqueza como una verdad incontestable.

Desde la percepción cultural hegemónica no se entiende la existencia de verdades desideologizadas, y menos si cuestionan aquellas sobre las que se asientan sus certezas y sus lógicas acumulativas. Sembrar la duda sobre lo nuevo, es un buen método para que las sociedades se aferren a lo que hasta ahora les ha dado seguridad. La desideologización del tema de la supervivencia les preocupa y saben que la mejor manera de frenar este progresivo cambio de conciencia, es sembrando la duda sobre sus motivaciones, y catalogando de “poco científicas” sus conclusiones.

Esta posición desempodera, en la medida en que sólo podemos vivirla e intentar adaptarnos, pero no manejarla. Los movimientos ecologistas hacen énfasis en el origen cultural de la crisis, permitiendo fortalecer el desplazamiento del poder hacia la periferia, en la medida en que todos podemos colaborar desde pequeñas hasta grandes acciones de incidencia, cada vez más conscientes de que la cultura se transmite, pero también se transforma, en la cotidianidad, y que allí está el poder de la gente⁵⁰⁹. A quienes tienen sus intereses en la continuidad del establecimiento, no les resulta funcional una ciudadanía que realiza acciones y transforma comportamientos, porque ello puede llevar a una disminución del consumo. Es más conveniente pensar que no existe relación entre los cambios climáticos y las formas humanas de intervenir su entorno, ya que esto no cuestiona a la cultura.

Para resolver estos dilemas, los movimientos ecologistas están planteando una nueva concepción de la ética basada en la sustentabilidad de la vida. Así la define el “Manifiesto por la Vida”:

⁵⁰⁹ Es buen ejemplo la campaña de NatGeo “Lo que haces, cuenta”, en la que se dan mensajes sencillos y fáciles de realizar para cuidar el planeta, con la participación de artistas conocidos. <http://www.youtube.com/watch?v=VXDfKdkr9S8>

"La ética para la sustentabilidad plantea la necesaria reconciliación entre la razón y la moral, de manera que los seres humanos alcancen un nuevo estadio de conciencia, autonomía y control sobre sus mundos de vida.

Es una ética radical porque va hasta la raíz de la crisis ambiental para remover todos los cimientos filosóficos, culturales, políticos y sociales de esta civilización hegemónica, homogeneizante, jerárquica, despilfarradora, sojuzgadora y excluyente. La ética de la sustentabilidad es la ética de la vida y para la vida. Es una ética para el reencantamiento y la rerotización del mundo, donde el deseo de vida reafirme el poder de la imaginación, la creatividad y la capacidad del ser humano para transgredir irracionales represivas, para indagar por lo desconocido, para pensar lo impensado, para construir el porvenir de una sociedad convivencial y sustentable, y para avanzar hacia estilos de vida inspirados en la frugalidad, el pluralismo y la armonía en la diversidad"⁵¹⁰.

Como lo plantea este manifiesto, es una ética que asume la incertidumbre del cambio, que bebe en la fuente de la creatividad, propone la convivencia y la solidaridad como medida de las nuevas relaciones, sugiere volver a una vida más simple que supere la lógica depredadora, y establece la recuperación de la diversidad como condición de la vida.

Hasta ahora el bien ha estado en manos de los más fuertes y en su capacidad para imponer su verdad. La línea divisoria entre el bien y el mal la ha definido la fuerza en cualquiera de sus manifestaciones, por ello las guerras militares o económicas, no han sido más que las consecuencias lógicas de esta forma de pensar. Los dilemas éticos se han resuelto a través del uso de la fuerza.

La ética de la sustentabilidad cambia el escenario, poniendo el bien de parte de la protección de la vida y la diversidad en todas sus manifestaciones, cuestionando desde el fondo una ética que supedita la vida y desconoce la diversidad. Para Antonio Elizalde, la sustentabilidad sugiere una ética universal porque la amenaza ambiental se cierne sobre todas las formas de vida del planeta, sin distingos de clase o condición social⁵¹¹. Es una ética que se propone deconstruir el cuenco cultural al reconectar los valores con la supervivencia⁵¹².

Para Augusto Ángel Maya, citado por Ana Patricia Noguera, la ética de la sustentabilidad supone leer en las lógicas de la vida para reconectarnos con ella, por tanto no es una ética que

510 Simposio sobre ética ambiental y desarrollo sustentable, "Una ética para la sustentabilidad: Manifiesto por la Vida". En Jorge Riechmann, *Ética ecológica: Propuestas para una reorientación*, Icaria Editorial, Montevideo, 2004, pp. 15 y ss.
Ver también: Augusto Ángel, *Ética. Vida, sustentabilidad*, Ministerio del Medio Ambiente, Colombia, 2002.

511 Fue y sigue siendo profundamente conmovedora la última escena de la película "El planeta de los simios" en la que el protagonista descubre que está habitando el mismo planeta que dejó para viajar por el espacio, sólo que muchos años después, pero destruido por la misma humanidad. Esta destrucción no fue selectiva. Esta película de los años sesenta decanta un sentimiento que se venía apoderando de la humanidad desde Hiroshima en 1945. *El planeta de los simios* (1968-EEUU) Dirigida por Franklin J. Schaffner. Protagonizada por Charlton Heston y Roddy McDowall. 112 minutos.

512 "La sustentabilidad constituye posiblemente el principal pretexto o argumento para realizar un cuestionamiento radical al estilo de desarrollo dominante, a los valores hegemónicos, a la cosmovisión o paradigma vigente, y a la civilización occidental. ¿Por qué afirmo lo anterior? Porque si bien uno se puede negar a ver la pobreza, la miseria, la violencia o la explotación, como ha sucedido históricamente, no puede hacer lo mismo con los problemas ambientales. Ellos no se pueden negar, se hacen evidentes aunque uno no lo quiera. La contaminación se mete por debajo de las puertas, incluso de los ricos, lo mismo pasa con los cortes eléctricos, con los racionamientos de agua, con los derrames de petróleo, con los incendios forestales o con el mal olor." Antonio Elizalde, *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 2006, p. 53.

se construye de nuevo como una externalidad a la que hay que llegar o se puede imponer, sino que se basa en redescubrir esas fuerzas que han posibilitado la vida, con el fin de que la realidad social sea también una continuidad de las mismas. Al descubrirnos como parte y consecuencia de la fuerza inmanente de la vida, se deconstruyen de forma definitiva las fronteras humanidad/naturaleza; se remplazan las lógicas jerarquizadas, que hemos construido como parte fundamental de nuestra cultura, al evidenciar que somos el resultado de relaciones permanentes de la biodiversidad en una trama en la cual ninguno de sus hilos es más o menos importante; se desvirtúa la competencia, propia de un mundo imaginado desde la fuerza para dominar, al descubrir que la vida es el resultado de procesos comunicativos, cooperativos y solidarios.

"En el Reto de la Vida⁵¹³, Augusto se detiene, como poeta que es, tanto en la vida como lo ambiental. Pero ¿cómo es esa vida? Esa vida no es algo terminado, acabado o en pausa. La vida es florecer poético, emergencia permanente de relaciones densas, de flujos físicos, bióticos y simbólicos; la vida es ecológica, es decir, sigue la lógica del oikós. Su orden es relacional y la única posibilidad de la vida humana, o de cualquier forma de vida, es la trama de la vida. Fuera de ella, de la biodiversidad, es decir, de la vida como diversidad, es imposible la vida, porque ella es bio-diversa. Es, gracias a la biodiversidad, que es posible la vida; pero al mismo tiempo, es gracias a la vida como creadora permanente de sí misma, como sistema autopoético, que es posible la biodiversidad. Y ¿cómo son esos flujos, esas interconexiones? ¿Cómo se han construido a lo largo de aproximadamente dos mil ochocientos millones de años las casi infinitas maneras de la vida? Se han construido en la diferencia, en la solidaridad, en la cooperación y en la comunicación; no como valores humanos aplicados acá a los sistemas vivos, en una antropologización de lo vivo, que terminaría siendo una reducción; sino como maneras de la vida misma, que mejor, han venido constituyendo una especie de alfabeto y ética ecológica, gracias a las emergencias de procesos donde no hace falta enseñarle a los sistemas vivos que deben ser solidarios: es que la solidaridad es uno de sus hilos más fuertes como nicho"⁵¹⁴

Se trata, entonces, no de humanizar la naturaleza, como hemos hecho hasta ahora, viendo en ella la demostración de nuestros comportamientos culturales, sino de naturalizar la humanidad, es decir, de hacer humanas y, por ende cultura, aquellas formas de hacer que han posibilitado la vida. Lo primero nos ha llevado a creernos capaces de cambiar y manipular las fuerzas de la vida, y el resultado no está siendo otro que la amenaza de su continuidad. Lo segundo, nos puede llevar a formas culturales que vayan diluyendo esta amenaza. Para la ética ecológica, de la sustentabilidad, no existe el bien como una fuerza externa y reguladora de los comportamientos; existen la fuerza de la vida y sus mecanismos de autoprotección, y es allí donde habría que leer los niveles de bondad, si es que ello fuese necesario, como aquello que protege y posibilita la vida. A modo de ejemplo, no se trata de tolerar, que no deja de ser sinónimo de aguantar, la diversidad de colores de piel, de percepciones religiosas, de posiciones políticas, sino de necesitar que socialmente se pueda expresar esta diversidad como condición *sine qua non* de la vida.

513 Augusto Ángel Maya, *El reto de la vida: ecosistema y cultura*, Ecofondo, Bogotá, 1996.

514 Ana Patricia Noguera, *op. cit.*, p. 5.

Es aquí donde los movimientos ecologistas le dan nuevos y definitivos argumentos a la deconstrucción de la lógica amigo/enemigo que plantea la noviolencia: el pensar diferente no nos hace enemigos, nos hace necesarios. Enriquecen también la propuesta del sarvodaya gandhiano al plantear la historia de la supervivencia como un resultado de la colaboración y la solidaridad entre las distintas formas de vida y no la competencia donde se imponen los más fuertes. Nos empeñamos en ver la vida como un escenario de lo humano y desde allí acuñamos el dicho “sólo sobreviven los fuertes”, cuando la realidad es que sobreviven los más flexibles, los que soportan (de soporte, no de aguante) sus propias fragilidades en su colaboración con la cadena interdependiente de la vida. Sin esta perspectiva, cualquier propuesta alternativa suena ingenua. Ella es el sustento de posibles y necesarios puntos de fuga creativos para el *callejón sin salida* que seguimos transitando por no ser capaces de imaginar alternativas, aunque sea cada vez más claro un transitar suicida.

En la lógica de la competencia no sólo es bueno sino conveniente destruir y someter al opositor; en la lógica de la colaboración no es posible sobrevivir sin él. Es desde aquí que podemos entender la propuesta de desarrollo de Gandhi, la cual parte de las capacidades de la gente que se interrelaciona en aras del *bienestar de todos y todas*, y no el desarrollo de dichas capacidades para que sean funcionales a un modelo de producción.

La ecología, así, conecta de nuevo la historia con la vida, al permitir observar la cultura como los mecanismos que se construyen socialmente para posibilitar la supervivencia, trascendiendo las miradas de la historia como los relatos de las luchas por el poder o la superposición hegemónica de unos sistemas de producción sobre otros. Somos el resultado de un equilibrio construido durante millones de años y, por ello, no podemos determinar el entorno, sin ser al tiempo determinados por éste. Esta ruptura, propia de la soberbia de la racionalidad moderna y, de alguna manera, del antropocentrismo (sin él no hubiera sido posible la primera) nos ha llevado por el terreno de la destrucción del entorno con las consecuencias que ya vemos sobre la vida del planeta.

La cultura humana es una creación histórica y social que surge como respuesta a los retos ecosistémicos concretos, y la historia humana es el relato del desarrollo de capacidades distintas para sobrevivir, no el relato de la imposición y la dominación.

Pero también le cambia la perspectiva. La historia humana no comienza con el sedentarismo como hasta ahora hemos creído – de hecho llamamos prehistoria a todo lo que ocurrió anteriormente –, sino que es la historia de la vida, donde los seres humanos hemos transitado muchísimo menos que el último segundo. De hecho, el sedentarismo como fenómeno social, ocupa menos del 10% de la historia de la humanidad, si nos referimos a las primeras experiencias de sedentarización en el llamado oriente cercano (entre otras cosas, un concepto eurocentrífugo). Enseñar y aprender la historia de la vida y desde allí la historia de la humanidad va a suponer una profunda relativización de las guerras, la dominación y los imperios de los patriarcados⁵¹⁵. No se

515 Dice Ana Patricia Noguera al referirse al concepto de historia de Augusto Ángel Maya: “en el libro *Fragilidad Ambiental de la Cultura, Augusto configura históricamente su planteamiento Ecosistema-Cultura, mostrando que en la mayoría de las ocasiones, el fin de grandes imperios y culturas se ha caracterizado por profundas crisis ambientales: guerras donde una gran población humana ha sido sacrificada, sufrido hambrunas, explotación de seres humanos por seres humanos, relaciones de dominación y vejación entre humanos y entre humanos y ecosistemas...* Para Augusto Ángel, la historia no es metafísica, aunque la Modernidad haya querido acentuar la idea de la historia como universal. La historia no es posible por fuera de los espacios,

trata, por tanto, de una crisis de los equilibrios de la vida, sino de la ruptura de los mismos mediante un proceder histórico de la humanidad, durante el último segundo de la historia de la vida.

No es una propuesta construida desde el espacio de las ideas solamente, sino que *estamos aprendiendo en el hacer*, releyendo la vida que también es transcurrir presente, aprendiendo del camino que se *construye al andar*. En estos años de los movimientos ecologistas, ya se puede evidenciar que está sucediendo una nueva forma de pensar y de hacer. De hecho, no hay cumbre de los que se llaman poderosos en que el tema no aparezca como preocupación prioritaria. Es posible que los resultados no se compadezcan con la urgencia del cambio, pero ya hay una ética que señala a quienes se niegan a cambiar y se ejerce una gran presión para crear un mecanismo vinculante que sancione efectivamente los incumplimientos de los compromisos. Es importante visibilizar lo conseguido, porque en lógica de noviolencia la conciencia de poder se fortalece con los pasos dados y no con los que aún faltan, y el empoderamiento es fundamental para lograrlo.

Se puede contar ya una veintena de cumbres mundiales donde el tema del peligro que se cierne sobre la vida en la Tierra ha sido su preocupación central. Es vital seguir avanzando en la dirección de conseguir acuerdos y compromisos en este nivel, pero sin olvidar que los cambios culturales requeridos necesitan realizar también otros tránsitos. El tema se percibe ya tan importante y convoca de tal forma el sentir de la humanidad, que las empresas multinacionales responsables de muchas de las catástrofes ecológicas, han tenido que acudir a mensajes que las posicionen como defensoras del planeta. Por supuesto que, como en otras ocasiones, la cultura hegemónica intentará domesticar esta nueva mirada, de forma que se construyan apariencias de cambio para que no cambie nada. En eso pueden terminar las cumbres. Como ya se ha dicho, la lógica de centro no promueve cambios porque su esencia es la conservación. Ésta sólo se transforma si hay una presión desde la periferia que ponga en peligro su continuidad, no porque la periferia la destruya mediante una guerra, sino porque destruye de tal forma su legitimidad que se derrumbe su andamiaje. Y éste es un signo de los tiempos que no podemos desconocer. Si parte del dinero que se invierte en preparar y realizar las cumbres se dedicara a evidenciar socialmente a aquellas empresas que contaminan aguas, que no reducen sus emisiones de gases efecto invernadero, que destruyen los ecosistemas, entre muchos otros tipos de atentados ecológicos, y se promovieran boicots internacionales a sus productos, es posible que los cambios llegasen antes.

Existen evidencias de la efectividad de este método, las cuales enriquecen las propuestas de las acciones noviolentas⁵¹⁶. Por nombrar algunas: la campaña de boicot a los productos de Nike por utilizar mano de obra infantil; la que le puso nombre a las multinacionales que apoyaban el gobierno del apartheid en Sudáfrica, provocando su salida; las campañas contra las comidas rápidas por atentar contra la salud humana, o contra Nestlé por desestimular la lactancia materna en África. Todas las empresas saben de los costos que puede suponer un bloqueo moral a sus productos, y se vacunan con mensajes que los protejan. De hecho, Nike necesitó vincularse a campañas contra el SIDA para recomponer su deteriorada imagen.

“las geografías, las geologías, las tramas de la vida... la historia es ambiental; es uno de los hilos más tensos entre las maneras de habitar la tierra y las tramas de la vida, decimos nosotros”. Ana Patricia Noguera, op.cit., p. 6.

516 Gene Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, Albert Einstein Institution, Boston, 1973.

Aquí hay una fuerza no suficientemente explotada que vamos aprendiendo, y por eso es importante mantener la independencia en la financiación de estas campañas. Muchas organizaciones se cuidan de no llegar a depender de las donaciones de las empresas y promueven el apoyo de la ciudadanía del mundo, apelando a la ya existente preocupación colectiva. El modelo económico, que se basa en la depredación, ya compró la voluntad de los políticos financiando sus proyectos. Esto supone también una distancia prudente de los organismos multilaterales dependientes de los gobiernos que, a su vez, dependen de los apoyos de las empresas, que necesitan que nada cambie. Sin embargo, en concordancia con lo que propone la noviolencia, *ellos también requieren ser transformados*, como decía Gandhi de los ingleses; lo que no supone renunciar a nuevos y distintos mecanismos de presión.

Ya se han hecho avances significativos en la contención de la proliferación de armas atómicas, aunque aún queda camino por recorrer. No obstante, los gobiernos del mundo, tan susceptibles a las demandas de nuevas fuentes de energía para un modelo económico que pretende crecer sin límites y de forma sostenida, han planteado como indispensable la opción de la energía nuclear. Los movimientos ecologistas han estado siempre atentos para advertir de los peligros que plantea y han impedido que el silencio cómplice esconda las tragedias que han supuesto los sucesivos “accidentes” de este sistema de producción energética. Gracias a esto, cada vez hay más conciencia ciudadana acerca del peligro que representan para toda la humanidad, porque la liberación de radiactividad puede significar lluvia ácida en cualquier lugar del planeta, a pesar de que los “especialistas”, que normalmente trabajan para la industria de producción de este tipo de energía, aseguran que no existe riesgo alguno⁵¹⁷.

Gracias a la labor de las organizaciones ecologistas y sus persistentes campañas informativas, la conciencia crece, se manifiesta y pone en el banquillo la continuidad de este tipo de energía. Cuando los gestores políticos del modelo económico creían que la ciudadanía se había olvidado de Chernobyl, y volvían a la carga con la idea de aumentar el número de centrales nucleares, sucedió lo de Fukushima, y las movilizaciones ciudadanas no sólo echaron atrás estos planes, sino que dichos líderes políticos se vieron en la obligación de empezar a establecer fechas de cierre a estas centrales. De nuevo el nivel de lo simbólico ha estado presente, ya que facilita el mensaje y lo vincula en el inconsciente colectivo.

El cine, como expresión artística de las preocupaciones de la humanidad, también ha vinculado estos mensajes, construyendo y reflejando una nueva conciencia, que se hace cada día más planetaria. Ejemplos:

En 1974 se realizó “Cuando el destino nos alcance”⁵¹⁸, (“Soylent Green”), que trató el tema de la destrucción del planeta por efectos de una superpoblación descontrolada y una producción de alimentos que usaba como base a las personas que decidían suicidarse, mediante un programa que lo facilitaba, en medio de imágenes de la antigua Tierra.

517 Three Mile Island –EEUU (1979 – Nivel 7), Chernobyl - Ucrania (1986 – Nivel 7), Fukushima – Japón (2011 - Nivel 6), son sólo tres ejemplos de los accidentes nucleares de las últimas décadas. Las consecuencias inmediatas han sido muerte y enfermedades para los implicados más cercanos. Las consecuencias a mediano plazo se pueden observar en que, después de 25 años, siguen existiendo niños de Chernobyl, es decir, niños de hoy que tienen distintas enfermedades por efecto de aquella fuga radiactiva. Aún no conocemos los efectos a largo plazo de una emisión radiactiva que puede durar cientos de años y que no se ve ni se huele, pero que está ahí.

Accidentes nucleares <http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/3caab1c4736e2260b6f80d90cfea0029>

518 (EEUU–1974). Dirigida por Richard Fleischer. Protagonizada por Charlton Heston y Leigh Taylor-Young. Duración 97 minutos.

En 1983, “El día después”⁵¹⁹ puso en escena las imágenes de las consecuencias de una guerra nuclear, causando un alto impacto en el público.

En el campo de los documentales resaltó “Una verdad incómoda”⁵²⁰, porque gracias a su difusión y al protagonismo de Al Gore, permitió socializar masivamente los problemas del planeta por efecto del calentamiento global producido por la intervención humana y, muy especialmente, por las formas de producción del modelo económico.

El documental “Supersize me”⁵²¹ ejemplifica el esfuerzo por cuestionar la producción de alimentos que, sin más ética que la económica, están incidiendo negativamente en la salud humana. En este tema, el caso de la “enfermedad de las vacas locas” también puso en aviso a la ciudadanía acerca de los medios usados por la industria en su afán por bajar costos de producción y elevar las ganancias, e invitó a la reflexión sobre las cadenas alimenticias, ya que la enfermedad era transmitida a los seres humanos por el consumo de carne proveniente del ganado enfermo.

La película “Erin Brockovich”⁵²² expone la problemática de los residuos industriales que contaminan las reservas de agua. La compañía Pacific Gas & Electric vierte residuos con alto contenido de cromo VI, material cancerígeno, en las aguas que se utilizaban para consumo humano en una población de California.

El cine también está aportando a la reflexión colectiva acerca de los posibles efectos de la manipulación genética cuando su única guía ética es la obtención de beneficios económicos. Un ejemplo de ello es Vorvik⁵²³, película española que aborda las verdaderas motivaciones que se esconden detrás de la investigación científica.

Es importante resaltar “Avatar”⁵²⁴, una de las películas más taquilleras de la historia. Sin desconocer que acude a algunos estereotipos, la propuesta de James Cameron puso en escena las consecuencias de un modelo económico al que sólo le interesa obtener los recursos sin ningún tipo de consideración. Confronta esta ética económica con la ética de la sustentabilidad, más conectada con la vida y sus profundas significaciones. De la misma forma que Aldous Huxley con “Un mundo feliz”⁵²⁵, Avatar puso en una situación imaginada del futuro varios de los conflictos de nuestra época. Basta nombrar el enfrentamiento entre las compañías petroleras y los indígenas Uwa en Colombia, quienes debían abandonar su territorio ancestral porque tenía petróleo. Como en la película, los Uwa argumentaron la profunda relación entre cultura y territorio para no abandonar sus tierras ni permitir la extracción del petróleo, por ser la sangre de la tierra.

Otra situación paralela con la planteada en esta película, sobre el conflicto entre el derecho de una población a su supervivencia integral y los intereses económicos, es la que se presenta-

519 (EEUU–1983). Dirigida por Nicholas Meyer. Protagonizada por JasonRobards y Jobeth Williams, Duración 110 minutos.

520 (EEUU–2005). Dirigido por Davis Guggenheim y protagonizado por Al Gore. Duración 96 minutos.

521 (EEUU–2004). Dirigida y protagonizada por Morgan Spurlock. Duración 96 minutos. Este director pone en grave peligro su salud al consumir durante 30 días sólo comida de Mac Donalds.

522 (EEUU–2000). Dirigida por Steven Soderbergh y protagonizada por Julia Roberts y Albert Finney. Duración 131 minutos.

523 (España–2005). Dirigida por José Antonio Vitoria y protagonizada por Fernando Guillén y Amparo Larrañaga.

524 (EEUU–2009). Dirigida por James Cameron y protagonizada por Sam Worthington, ZoeSaldana y SigourneyWeaver. Duración 161 minutos.

525 Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, Ediciones Debolsillo, Barcelona, 2004

ba, y se presenta, en el delta del río Níger; Ken Saro-Wiwa se dedicó a denunciar la destrucción de las mínimas condiciones de vida del pueblo ogoni debido a las prácticas de explotación de petróleo de la empresa holandesa Shell, razón por la cual fue juzgado y condenado a muerte en 1995 por la dictadura de turno, que a su vez recibía armas de dicha empresa. También es similar la lucha de los mapuches en Chile contra los proyectos de Endesa, que amenazan no sólo su subsistencia sino el equilibrio ecológico de un inmenso territorio. La película también logró plantear la importancia de una mirada más holística que trascienda los intereses económicos particulares y las simpatías que despierta esta forma alternativa en la humanidad de hoy.

El sentimiento ecologista que ha crecido en estos años, está vinculado a las vísceras de la humanidad, pasa primero por el corazón que por la razón, y ello es garantía de inmensas transformaciones. Ya no nos mueve sólo el miedo a la destrucción, sino también la búsqueda de alternativas y la puesta en escena cotidiana de miles de acciones que son el resultado de un cambio cultural.

Los movimientos ecologistas, que comenzaron hace sólo cuatro décadas, han penetrado y están cambiando de raíz los imaginarios atávicos de la cultura sedentaria y, con ello, el cuenco cultural. Eso no supone desconocer que forma parte de una cultura emergente, que la hegemonía sigue en las mismas manos, en los mismos mitos, en las mismas atávicas formas de proceder de la humanidad; pero su cuestionamiento es cada vez más profundo y su legitimidad se deshace como la sal en el agua.

Este proceso de seducción colectiva que supone el cuidado del planeta ya está incorporado al sentir de los niños y de las niñas. El discurso que dio una niña canadiense de doce años en la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro es su evidencia. Ella resume las preocupaciones actuales, y los planteamientos realizados en este apartado. Por ello, termino con sus palabras, que son la mejor conclusión.

Famoso y brillante discurso de la activista medioambiental Severn Suzuki en la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro (1992) cuando contaba tan solo con 12 años de edad.⁵²⁶

"Hola, soy Severn Suzuki y represento a ECO (Environmental Children's Organization). Somos un grupo de niños de 12 y 13 años de Canadá intentando lograr un cambio: Vanessa Suttie, Morgan

Geisler, Michelle Quigg y yo. Recaudamos nosotros mismos el dinero para venir aquí, a cinco mil millas, para decirles a ustedes, adultos, que deben cambiar su forma de actuar. Al venir aquí hoy, no tengo una agenda secreta. Lucho por mi futuro.

Perder mi futuro no es como perder unas elecciones o unos puntos en el mercado de valores. Estoy aquí para hablar en nombre de todas las generaciones por venir. Estoy aquí para hablar en defensa de los niños hambrientos del mundo cuyos lloros siguen sin oírse. Estoy aquí para hablar por los incontables animales que mueren en este planeta porque no les queda ningún lugar adonde ir. No podemos soportar no ser oídos.

Tengo miedo de tomar el sol debido a los agujeros en la capa de ozono. Tengo miedo de respirar el aire porque no sé qué sustancias químicas hay en él. Solía ir a pescar en Vancouver,

526 Suzanne McIntire, William E. Burns, *Speechs in world history, Facts on file*, New York, 2009, p. 526.

mi hogar, con mi padre, hasta que hace unos años encontramos un pez con cáncer. Y ahora oímos que los animales y las plantas se extinguen cada día, y desaparecen para siempre.

Durante mi vida, he soñado con ver las grandes manadas de animales salvajes y las junglas y bosques repletos de pájaros y mariposas, pero ahora me pregunto si existirán siquiera para que mis hijos los vean.

¿Tuvieron que preguntarse ustedes estas cosas cuando tenían mi edad? Todo esto ocurre ante nuestros ojos, y seguimos actuando como si tuviéramos todo el tiempo que quisieramos y todas las soluciones.

Soy sólo una niña y no tengo soluciones, pero quiero que se den cuenta: ustedes tampoco las tienen.

No saben cómo arreglar los agujeros en nuestra capa de ozono. No saben cómo devolver los salmones a aguas no contaminadas. No saben cómo resucitar un animal extinto. Y no pueden recuperar los bosques que antes crecían donde ahora hay desiertos.

Si no saben cómo arreglarlo, por favor, dejen de estropearlo.

Aquí, ustedes son seguramente delegados de gobiernos, gente de negocios, organizadores, reporteros o políticos, pero en realidad son madres y padres, hermanas y hermanos, tíos y tíos, y todos ustedes son hijos.

Aún soy sólo una niña, y sé que todos somos parte de una familia formada por cinco mil millones de miembros, treinta millones de especies, y todos compartimos el mismo aire, agua y tierra. Las fronteras y los gobiernos nunca cambiarán eso.

Aún soy sólo una niña, y sé que todos estamos juntos en esto, y debemos actuar como un único mundo tras un único objetivo.

Estoy enfadada, pero no estoy ciega; tengo miedo, pero no me asusta decirle al mundo cómo me siento.

En mi país derrochamos tanto... Compramos y desecharmos, compramos y desecharmos, y aun así, los países del Norte no comparten con los necesitados. Incluso teniendo más que suficiente, tenemos miedo de perder nuestras riquezas si las compartimos.

En Canadá vivimos una vida privilegiada, plena de comida, agua y protección. Tenemos relojes, bicicletas, ordenadores y televisión.

Hace dos días, aquí en Brasil, nos sorprendimos cuando pasamos algún tiempo con unos niños que viven en la calle. Y uno de ellos nos dijo: "Desearía ser rico, y si lo fuera, daría a todos los niños de la calle comida, ropa, medicinas, un hogar, amor y afecto".

Si un niño de la calle que no tiene nada está deseoso de compartir, ¿por qué nosotros, que lo tenemos todo, somos tan codiciosos?

No puedo dejar de pensar que esos niños tienen mi edad, que el lugar donde naces marca una diferencia tremenda. Yo podría ser uno de esos niños que viven en las favelas de Río; podría ser un niño muriéndose de hambre en Somalia; un niño víctima de la guerra en Oriente Medio, o un mendigo en la India.

Aún soy sólo una niña, y sé que si todo el dinero que se gasta en guerras se utilizara para acabar con la pobreza y buscar soluciones medioambientales, la Tierra sería un lugar maravilloso.

En la escuela, incluso en el jardín de infancia, nos enseñan a comportarnos en el mundo. Ustedes nos enseñan a no pelear con otros, a arreglar las cosas, a respetarnos, a enmendar nuestras acciones, a no herir a otras criaturas, a compartir y a no ser codiciosos.

Entonces, ¿por qué fuera de casa se dedican a hacer las cosas que nos dicen que no hagamos?

No olviden por qué asisten a estas conferencias: lo hacen porque nosotros somos sus hijos. Están decidiendo el tipo de mundo en el que creceremos. Los padres deberían poder confortar a sus hijos diciendo: "todo va a salir bien", "esto no es el fin del mundo" y "lo estamos haciendo lo mejor que podemos".

Pero no creo que puedan decirnos eso nunca más. ¿Estamos siquiera en su lista de prioridades? Mi padre siempre dice:

"Eres lo que haces, no lo que dices".

Bueno, lo que ustedes hacen me hace llorar por las noches. Ustedes, adultos, dicen que nos quieren. Los desafío: por favor, hagan que sus acciones reflejen sus palabras.

Gracias».

VA POR TI
ABUEL@!

NO VIOLENCIA
= TRÍUNFO DE LA
REVOLUCIÓN

CAPÍTULO 7

Y, ahora, me voy a la plaza



En el capítulo anterior nos acercamos a la irrupción de dos nuevas formas de interpretar y transformar la realidad, las cuales se posibilitaron históricamente luego del hervidero social de la década del 60. Éstas siguen cuestionando las bases que sostienen la cultura sedentaria, tanto en lo micro como en lo macro, reconectando estas dos dimensiones en sus interrelaciones permanentes y su mutua dependencia, destruyendo límites o, al menos, desplazándolos y haciéndolos móviles, con la carga de incertidumbre que ello supone.

Como ya se ha dicho otras veces, la hegemonía de la lógica de conservación nos ha enseñado a transitar con la necesidad de tenerlo todo bajo control. Nuestra forma de hacer ciencia se basa en la definición de verdades que establecen fronteras entre lo que es y lo que no es, de lo que se desprende un método deductivo que intenta predecir, por consecuencia, todo lo que ha de ocurrir. Este método también nos lleva a disfrutar sólo con la llegada a la meta y no con el camino, a centrar nuestra atención en los fines y no en los medios. Los planteamientos del ecologismo y el feminismo remueven esta lógica, sugiriendo un devenir permanente: sus transformaciones son más del tránsito que del arribo.

Hemos ido aprendiendo que los movimientos sociales se construyen en plural y que la diversidad de la vida debe plasmarse en ellos a través de nuevas formas de hacer, lo que lleva consigo rupturas creativas. No ha sido sencillo prescindir de las estructuras verticales en las propuestas organizativas, especialmente cuando se requiere medir resultados en el corto plazo. De hecho, seguimos delegando el poder en representantes, porque aparentemente facilita la toma de decisiones. En consecuencia, aún está en proceso superar las lógicas eficientistas que terminan promoviendo estructuras autoritarias y vanguardismos⁵²⁷.

Entender que las lógicas culturales nos atraviesan, también nos ha ayudado a ir superando el simplismo de la teoría de la conspiración, eufemismo histórico del chivo expiatorio y de la relación binaria del amigo/enemigo. Es un camino difícil, porque en muchas ocasiones se ha convertido en enemigos a los amigos que piensan distinto o se apartan un ápice de aquello que se asume como verdad. Los ecologismos y feminismos (cada vez más en plural con todas sus intersecciones posibles: ecofeminismo, ecopacifismo, pacifismo feminista, entre otros) están planteando retos en todos los ámbitos del acontecer social, ayudándonos, de paso, a trascender y complementar los análisis centrados y dependientes de miradas exclusivamente economicistas⁵²⁸.

Este capítulo pretende acercarse a las búsquedas de nuevas formas de hacer, construir y organizar que ya se evidencian en las expresiones de la movilización social, planteando líneas de fuga a los imaginarios atávicos de la cultura aún hegemónica.

527 Los editorialistas de "Mientras tanto: 25 años de movimientos sociales" lo dicen así: "la izquierda alternativa se ha visto atrapada entre el empuje de las clases dominantes y las insuficiencias de los modelos que alguna vez se pensaron alternativos. Ello ha dado como resultado la reducción de las propuestas al espacio de lo inmediato". Víd. monográfico de vv.aa. 25 años de movimientos sociales, en *Mientras tanto*, Nº 91-92 (verano-otoño 2004), Editorial Icaria, Barcelona, p. 5.

528 En palabras de los mismos editorialistas: "el ecologismo y el feminismo (...) han servido para mostrar dos cuestiones básicas: a) que las desigualdades e injusticias sociales se producen también en ámbitos distintos de las relaciones capital-trabajo, por tanto una sociedad justa debe plantearse ámbitos más complejos de transformación y b) que una sociedad igualitaria (...) no puede alcanzarse por la mera emulación del crecimiento económico capitalista (...) sino que exige replantear todas las bases de la organización social y cuestionar el crecimiento económico como el método para resolver los problemas de la humanidad."-Ibid., p. 6.

Aprendiendo en el camino de los nuevos movimientos sociales

Los *nuevos movimientos sociales* se han ido convirtiendo en escenarios de denuncia, y de anuncio, porque no sólo arremeten contra la reproducción por inercia de unos elementos culturales ya inviables, sino que también construyen nuevas formas de relación. Juan Pablo Lederach, que llama *imaginación moral* a esa capacidad social de reinventar la realidad, nos dice que el acto creativo consiste en arriesgarse por fuera de lo instituido, y que en esa vía se encuentran los esfuerzos sociales⁵²⁹.

Desde el punto de vista epistemológico, la *imaginación moral* tiene una gran fuerza para interpretar y construir la realidad desde dimensiones que transcinden lo lineal, lo sincrónico, lo mecánico. Es como si nos situara o quisiera avisarnos que la realidad es, al mismo tiempo, antes, ahora y después, lo que plantea la necesidad de una visión periférica que ayude a trascender la visión de túnel con la cual sólo se ve hacia delante.

Esta visión periférica fue la que se evidenció en el encuentro del **movimiento antiglobalización** en Seattle (1999) donde se dio cita la diversidad social vivida y caminada durante las décadas siguientes a Mayo del 68. La necesidad de manifestarse en contra de la globalización económica planteó y posibilitó un punto de encuentro de las múltiples propuestas de transformación, con motivaciones y campos de acción distintos, pero todas tras la meta de concretar la necesidad del cambio; ello trajo consigo un fortalecimiento de todos los esfuerzos, grandes o pequeños⁵³⁰.

Ceri ayuda a conectar este movimiento que abre las puertas del nuevo siglo, con las luchas de la década del 60, enfatizando en las diferencias propias de responder a distintas épocas, pero necesariamente conectadas por un proceso de construcción colectiva que va integrando y decantando aprendizajes:

“Si el Mayo del 68 fue un movimiento cultural, el actual tiene un cariz ético-moral. Mientras el primero incidió directamente sobre las formas de autoridad y, a través de ellas, sobre los valores y estilos de vida, el segundo promueve el reconocimiento de derechos. Esta diferencia da razón del hecho de que, mientras el de 1968 fue un movimiento de base generacional, el pueblo de Seattle muestra un carácter intergeneracional, si bien con una comprensible mayoría juvenil. Ambos se oponen a los sistemas de control que limitan la autorrealización y el autogobierno. (...) Sensibles ambos a las desigualdades sociales, interpretan su significado de forma diversa. Mientras en 1968 se expresaba equidad como igualdad, esto es, como re-

529 “La *imaginación moral* cree y actúa sobre la base de que lo inesperado es posible. Opera bajo la visión de que el acto creativo está siempre al alcance del potencial humano, pero que la creatividad requiere moverse más allá de los parámetros de lo que es visible, lo que actualmente existe, o lo que se da por sentado. La *imaginación moral* no sólo piensa por fuera de la cuadrícula, sino que está dispuesta a arriesgarse a vivir fuera de ella”. Juan Pablo Lederach, *La imaginación moral: El arte y el alma de construir la paz*, Editorial Norma, Bogotá, 2008, p. 103.

530 Como lo dice Pepa Roma: “Seattle fue el producto de gente muy diversa. Pero para todos los que participaron significó el descubrimiento de que no estaban solos defendiendo una utopía. Más gente de lo que habían pensado decía que era posible cambiar las cosas, hacer un mundo mejor, más justo, más solidario, más respetuoso con el medio ambiente. Los que ayer se sentían marginales o minoritarios descubrían afinidades con las gentes más diversas”. Pepa Roma, *Jaque a la globalización*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2001, p. 24.



Eneas, foto en flickr, Año 2010.10.04, CC BY.

ducción de las diferencias, entre el pueblo de Seattle prevalece una visión de equidad como reconocimiento de la diversidad”⁵³¹.

Los nuevos movimientos sociales lograron confluir en Seattle después de tres décadas de aprendizajes, cada uno con sus particularidades para hacer, colectivamente, el esfuerzo de la decantación⁵³².

Allí se pudo ver el camino recorrido. Cientos de acciones, muchas de ellas surgidas de motivaciones personales o de pequeños grupos, que se habían posibilitado históricamente por la necesidad del cambio en el que está inmerso el mundo de los humanos, se expresaron construyendo un espacio de acción que Scott llama la *infrapolítica*, un lugar situado en la periferia y al margen de la pretendida omnipresencia de los poderes de centro⁵³³.

531 P. Ceri, *Movementi globali. La protesta nel secolo XXI*, Laterza, Bari, 2002, p.58.

532 En palabras de Carlos Taibo: “los nuevos movimientos sociales, en buena medida producto del Mayo de 1968, son en más de un sentido, el germen de las redes antiglobalización, en las que con frecuencia han acabado por incluirse, bien que preservando algunas de sus señas de identidad... Los nuevos y los viejos movimientos sociales se han reencontrado en las redes de resistencia global, en las que han descubierto una problemática común que parece trascender sus intereses respectivos... A través de muchos de los nuevos movimientos sociales puede rastrearse la influencia que sobre las redes antiglobalización han ejercido ideas procedentes del mundo alternativo, y entre ellas las que reclaman el rechazo de las formas tradicionales de acción política, el desarrollo de modos de acción más originales e imaginativos, la reprobación expresa del neoliberalismo, el carácter internacional de las iniciativas y, en fin, el énfasis en la solidaridad.” Carlos Taibo, *Movimientos antiglobalización: ¿Qué son? ¿Qué quieren? ¿Qué hacen?*, los Libros de la Catarata, Madrid, 2007, p. 51.

533 Dice Scott: “La lógica del disfraz que sigue la *infrapolítica* se introduce tanto en su organización como en su propia sustancia (...) Puesto que la actividad política explícita está casi prohibida, la resistencia se reduce a las redes informales de la familia,

Los poderes de centro están tan convencidos de su propio poder, de su omnipresencia, de sus métodos de control, que están incapacitados para comprender este espacio de la *infrapolítica*, que funciona con el motor de la necesidad de la vida, que bebe de la profunda indignación que produce la destrucción impune de la misma, por la voracidad y la codicia.

De alguna forma, la *infrapolítica* se mueve como la savia en los árboles, en silencio; sucede sin ser vista, y cuando explota y se expresa, sucede sin ser comprendida. Como el personaje protagonista de la película “V de venganza”⁵³⁴, con ayuda de la burla y la sorpresa, construye una empatía que vincula los sentires de la gente y su necesidad de alternativas distintas del *destino funesto*. El Gran Hermano, planteado por Orwell, no tiene incorporada la capacidad de ver lo que pasa por fuera de sus propios paradigmas y ha terminado suscitando un mundo que ocurre al margen de su capacidad para verlo y entenderlo.

La actividad de Ralph Nader, antiguo activista contra la guerra de Vietnam, es un ejemplo de la manera como se expresa y se concreta la *infrapolítica*. En el año de 1971, fundó en solitario *Public Citizen*⁵³⁵ con el objetivo de investigar y dar a conocer al público las actividades de las grandes compañías y sus prácticas, amparadas en una política que privatiza el interés general. Hoy cuenta con más de 300.000 asociados.

Estas nuevas formas de hacer están potenciando la cultura emergente de la noviolencia con otros referentes organizativos que desdican de la, supuestamente, necesaria jerarquización del modelo hegemónico, potenciando las dimensiones horizontales en las relaciones de poder y la urgente diversidad, que no se diluye en las luchas comunes, sino que las enriquece⁵³⁶.

*los vecinos, los amigos y la comunidad (...) Las reuniones informales en el mercado, de los vecinos, la familia y la comunidad ofrecen una estructura y una protección a la resistencia (...) está bien diseñada para frustrar la vigilancia. No hay líderes que acorralar, no hay listas de miembros que investigar, no hay manifiestos que denunciar, no hay actividades políticas que atraigan la atención (...) La *infrapolítica* es el ámbito del liderazgo informal y de las no élites, de la conversación y el discurso oral y de la resistencia clandestina. La lógica de la *infrapolítica* es dejar apenas rastro a su paso (...) La *infrapolítica* es política real.” James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Editorial Txalaparta, Navarra, 2003, p. 279.*

534 V de venganza, (EEUU–2006). Dirigida por James McTeigue, protagonizada por Natalie Portman y Hugo Weaving. Duración: 132 minutos.

535 “*Public Citizen es el más vivo ejemplo de cómo un ejército de hormigas puede terminar haciendo una tarea de titanes (...) Ese ejército de profesores disidentes, estudiantes, internautas, se lanzan en busca de pesquisas, datos, que permitan descubrir la forma de actuar de las multinacionales, tanto como de los congresistas, senadores y gobiernos que les dan amparo con sus leyes, privilegios fiscales, etc. Nader es un antiguo activista contra la guerra de Vietnam que, decepcionado por el fracaso de las revueltas de los sesenta y setenta, decide proseguir su labor en solitario contra la sociedad de consumo. En 1971 funda Public Citizen, y desde ahí empezará a denunciar las actividades de las grandes compañías donde más daño puede hacerles: los intereses de los consumidores. Los componentes de cada cigarrillo, alimento o producto de consumo son analizados, al igual que su coste, ley que los autoriza, los congresistas y senadores que la votan, las ganancias reales que genera, el Bluff especulativo que desencadena en Bolsa.... Public Citizen se convierte en un azote constante contra tabacaleras o comidas hormonadas, con informes que demuestran los efectos nocivos sobre la salud o revelan los engaños con los que se publicitan muchos productos, poniendo cada vez más en evidencia cómo prima el beneficio a toda costa sobre cualquier otra consideración (...) ‘El poder político ya no representa a los ciudadanos sino a los intereses de las empresas.’* Pepa Roma, op. cit., p. 201 y ss.

536 De nuevo Pepa Roma: “*las fuerzas antiglobalización están constituidas a modo de un ejército civil horizontal, donde la jerarquía es sustituida por la colaboración y la coordinación. Un ejército multiuso, multiétnico, multiprofesional, de efectivos intercambiables, que se juntan para la acción y se dispersan, para reencontrarse en otro punto del planeta o en una acción de naturaleza diferente, como puede ser la campaña de denuncia de unos laboratorios que fabrican medicamentos antisida o recabar fondos para un festival ecologista en Río. El mismo que hoy participa en una manifestación multitudinaria, mañana se puede hacer pasar por obrero para investigar las condiciones de esclavitud en las que trabajan niños y mujeres en el sudeste asiático, como hace el estudiante Jim Keady en una de las fábricas de Nike en Indonesia... Los nuevos guerreros no matan. Cantan. Provocan. Desafían leyes. Tanto están sobre un escenario como sobre una lancha neumática*”. Pepa Roma, ibíd., p. 276.

El poder de la periferia deja sin sustento al poder de centro, y es el agua sin la cual el segundo no es más que un cauce seco. Considero que la *infrapolítica*, más que construir unas prácticas contra-hegemónicas, está constituyendo un nuevo discurso que emerge en lógica creativa. Hacer oposición es, por definición, una práctica supeditada, ya que depende de la existencia previa de aquello que confronta. Lo que está surgiendo es un acto profundamente estético, con vida propia y al margen de aquello que critica o condena.

Un proceso histórico de todo esto que venimos señalando, es la persistencia e identidad de la protesta ante la globalización económica; estos movimientos han construido un nuevo cauce, la altermundialización, recogida por el **Foro Social Mundial** que acuña no sólo una crítica definitiva sobre el modelo neoliberal y su dictadura económica, sino que crea los espacios para la construcción colectiva de *otros mundos posibles*⁵³⁷. Su primera reunión se realizó en Porto Alegre, Brasil, en 2001, definiéndose como un espacio abierto para el encuentro, el debate democrático y la elaboración colectiva de propuestas que procuren “una sociedad planetaria orientada hacia una relación fecunda entre los seres humanos y de estos con la Tierra”⁵³⁸.

No tiene la pretensión de convertirse en una instancia representativa de las personas y organizaciones que concurren a sus reuniones, sino que más bien crea un espacio de democracia participativa y directa en la cual los acuerdos se van construyendo con el aporte colectivo, sin que éstos tengan ningún efecto vinculante. Es una tendencia de los nuevos movimientos sociales, en clara concordancia con la diversidad de géneros, etnias, culturas, generaciones y capacidades físicas que lo conforman, y alternativo a las tentaciones del unanimismo hegemónico.

Para ello, “nadie estará autorizado a manifestar, en nombre del Foro y en cualquiera de sus encuentros, posiciones que fueran atribuidas a todos sus participantes. Los participantes no deben ser llamados a tomar decisiones, por voto o aclamación – como conjunto de participantes del Foro – sobre declaraciones o propuestas de acción que incluyan a todos o a su mayoría y que se propongan a ser decisiones del Foro como tal”⁵³⁹.

También rechaza el uso de la violencia como medio de control social por parte de los Estados, propugnando por relaciones “igualitarias, solidarias y pacíficas entre las personas, etnias, géneros y pueblos, condenando a todas las formas de dominación o de sumisión de un ser humano a otro”⁵⁴⁰ y el respeto por la naturaleza como actitud responsable con las generaciones futuras. Es importante resaltar que el Foro Social Mundial, acoge la resistencia social noviolenta como una

537 “Otro mundo es posible” es su lema, aunque va caminando la idea de expresarlo en plural, más acorde con sus principios y sus objetivos.

538 “Las alternativas propuestas en el Foro Social Mundial se contraponen a un proceso de globalización, comandado por las grandes corporaciones multinacionales y por los gobiernos e instituciones que sirven a sus intereses, con la complicidad de los gobiernos nacionales. Estas alternativas surgidas en el seno del Foro tienen como meta consolidar una globalización solidaria que, como una nueva etapa en la historia del mundo, respete a los Derechos Humanos universales, a todos los ciudadanos y ciudadanas de todas las Naciones y al medioambiente, apoyándose en sistemas e instituciones internacionales democráticos que estén al servicio de la justicia social, de la igualdad y de la soberanía de los pueblos”. Carta de principios del Foro Social Mundial. http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4&cd_language=4

539 Ibídem.

540 Ibídем.



 Sarah Carr, foto en flickr, Año 2010.10.21, CC BY NC.

característica común de los movimientos y entidades que espera articular, entendiéndola como una capacidad que hay que desarrollar⁵⁴¹.

No ha sido fácil renunciar a la concepción de la violencia revolucionaria que plantea, como ya lo hace la cultura sedentaria, que *la violencia es buena en manos de quienes encarnan el bien*. La idea decimonónica que planteaba la violencia como partera de la historia tiene aún demasiados adeptos en todos los niveles de la política tradicional y es consecuencia lógica de este imaginario atávico. Sin embargo, cada vez hay más voces que empiezan a mirarla como la sepulturera de la misma. En consecuencia, entender la necesaria coherencia entre medios y fines –que argumentaba Gandhi– sigue aún en proceso⁵⁴².

541 Aunque muchos de los movimientos sociales de la segunda mitad del siglo XX han construido sus prácticas y sus reflexiones desde una opción implícita por las acciones noviolentas, el proceso de ir incorporándolo como una determinación explícita ha sido lento.

542 "El Foro Social Mundial, como espacio de articulación, busca fortalecer y crear nuevas articulaciones nacionales e internacionales, entre entidades y movimientos de la sociedad, que aumenten, tanto en la esfera pública como la privada, la capacidad de resistencia social no-violenta al proceso de deshumanización que vive el mundo y a la violencia utilizada por el Estado, además de fortalecer aquellas iniciativas de humanización que están en curso a través de la acción de esos movimientos y entidades". Ibídem.

El pacifismo... más allá del pacifismo

Para el desmonte de la legitimidad de la violencia, ha sido fundamental el aporte del **movimiento pacifista**. Ya hemos visto que la presencia del sentimiento antiguerra, es tan antiguo como la guerra misma y ha crecido en la medida en que ha aumentado la barbarie⁵⁴³.

Hemos bebido de reflexiones radicales como las de Tolstói, que no aceptaba la guerra ni siquiera en casos de agresión externa, por una razón moral, que se afincaba en la deshumanización inevitable a que conducía la misma, y por una razón práctica que, según sus análisis, terminaba reproduciendo aquellos problemas que pretendía solucionar; dicho de otra forma, por inútil.

Pero también el pacifismo ha trascurrido en medio de una sociedad ideologizada, es decir, marcada por formas de pensar cerradas que han establecido los límites entre el bien y el mal y que han llevado a construir pacifismos relativos. Por citar un ejemplo, no se puede negar que las movilizaciones contra la intervención en Vietnam tenían un sesgo contra las intenciones impe-



Steve Jackson, foto en flickr, Año 2009.04.01, CC BY.

543 Mario López lo define así: "el pacifismo podríamos conceptualizarlo, en un sentido negativo, como la respuesta social y cultural a la guerra... y en un sentido positivo como aquella doctrina que busca favorecer y estimular todas las condiciones para que la paz sea un estado y condición permanente de las relaciones humanas, tanto entre personas, como entre Estados, naciones y pueblos. Así mismo, cuando se habla de pacifismo nos estamos refiriendo, tanto al conjunto de ideas y doctrinas que favorecen la paz como filosofía política, como a aquel movimiento social que, a lo largo de la historia pero especialmente en la época contemporánea, ha ido generando formas de movilización y de pensamiento en favor de la paz y en contra de la guerra." Mario López Martínez, "Pacifismo", Mario López Martínez (director), Enciclopedia de paz y conflictos, Editorial Eirene, Universidad de Granada, 2004, p. 829.

rialistas de los Estados Unidos, que llevaban a no condenar, al menos no con la misma pasión, las intervenciones del bloque soviético. O viceversa, según la posición ideológica de la que se partiease.

No es el propósito de este escrito adentrarse en esta discusión, pero sí mostrar algunos rastros del camino, situaciones históricas que han permitido la elaboración de nuevos cauces que iluminan la discusión entre el pacifismo absoluto y el pacifismo relativo.

Una de ellas ha sido la amenaza nuclear: no es posible que haya ganadores en una guerra con armas atómicas, sólo perdedores, y la casi segura destrucción de muchas formas de vida, entre ellas la humana. La proliferación de las armas nucleares durante la guerra fría llevó a la realidad lo que había sido sólo un tema de películas de ciencia ficción. Las divisiones ideológicas empezaron a perder sentido y el pacifismo empezó a conectarse con la protección de la vida, porque amenazar la vida de los "enemigos" ponía en peligro también la vida de los "amigos". Las movilizaciones de los pacifistas contra la instalación de misiles nucleares, especialmente en Europa, contribuyó a aumentar la conciencia de la humanidad sobre este punto de no retorno⁵⁴⁴.

Otro aspecto importante fue evidenciar la barbarie de las guerras. Hasta bien avanzada la década del 60, solo tenían visibilidad social las atrocidades atribuidas al enemigo derrotado, como los campos de concentración nazi. Conocer el horror vivido por la población civil vietnamita en la masacre de My Lai, los efectos del napalm o del agente naranja, conectó la sensibilidad humana con el dolor, que no tiene ideologías. Tampoco lograron sostenerse estas visiones cuando se conoció el sufrimiento producido por los Kmer Rojos en Cambodia y los millones de asesinados en aras de la revolución, los gulag en la antigua Unión Soviética, los nuevos campos de concentración de las guerras de los Balcanes o del Apartheid en Sudáfrica, los miles de desaparecidos por razones de Estado en las guerras antisubversivas en América Latina, el inmenso campo de encerramiento que aún supone la Franja de Gaza, los de los campos de refugiados en Somalia, y los que se van conformando con millones de desplazados en Colombia; todas las ideologías matan por igual a civiles inocentes. La humanidad empezó a sentir como propio el dolor del otro, y los pacifistas se multiplicaron para amplificar lo que sucedía, sin importar dónde fuese ni quién lo provocase.

Por otro lado, el aporte de las reflexiones para la paz ha contribuido a dilucidar las verdaderas razones de las guerras, y los intereses que se esconden detrás de las luchas por la libertad o la justicia social. Entender la violencia de la guerra como una construcción histórica y cultural, ha abierto la posibilidad de vivir sin ella. Profundizar acerca de la violencia estructural ha develado los intereses económicos y geoestratégicos que se camuflan en cualquier cruzada contra el mal, y que la libertad humana ha quedado reducida a la libertad de mercado. Las reflexiones de los distintos feminismos han ayudado a entender que las guerras se legitiman en las justificaciones de las violencias de géneros y generacionales, y que la cotidianidad es uno de los ámbitos importantes para aprenderlas y, por lo tanto, para deconstruirlas. El ecologismo ha puesto el énfasis

⁵⁴⁴ Así lo nombran Jorge Reichmann y Francisco Fernández: "nuestro dominio colectivo sobre las fuerzas naturales ha crecido hasta lo inimaginable: pero, inesperadamente, nos vemos expuestos a riesgos también inimaginables que resultan precisamente de los esfuerzos por aumentar nuestro control. Es una dialéctica llena de paradojas, nuestros esfuerzos por reducir riesgos engendran riesgos incomparablemente mayores: así, en la era nuclear, la extinción de toda la vida sobre el planeta es posible como fallo técnico". Jorge Reichmann y Francisco Fernández Buey, *op. cit.*, p. 11.



Jeremy Richardson, foto en flickr, Año 2003.02.15, CC BY NC SA.CCBY.

Fibonacci Azul, foto en flickr, Año 2010.03.20, CC BY.

en las destrucciones ecosistémicas de las guerras, pero su reflexión sobre la diversidad también nos ha ayudado a entender y valorar la diversidad humana y cultural, como una fuente de riqueza que debe trascender el unanimismo, valioso sostén ideológico de las guerras.

Todo ello nos ha conducido a pensar que ellas son el resultado de una cultura patriarcal que nos impele a la dominación, que requiere de la competencia para dirimir quién es el más fuerte, por tanto quién tiene el derecho a plantearse como fuente de la verdad y del bien. Ya el pacifismo no es sólo una oposición a las guerras sino también un referente de reflexión sobre sus causas y consecuencias, y un esfuerzo más en la deconstrucción cultural de la violencia en la que está empeñada la humanidad. Para los nuevos movimientos sociales, cada vez es más claro que se está contribuyendo al parto de una nueva cultura, como condición de supervivencia⁵⁴⁵.

En conclusión, el movimiento pacifista ha trascendido sus propios límites, ha ido más allá de sus propias fronteras, ha construido una concepción universalista sin perder sus particularidades.

Si los feminismos están deconstruyendo la violencia en las relaciones cotidianas, y los ecologismos la violencia contra la naturaleza, los pacifismos están deslegitimando la violencia de la

545 Como lo dicen Jorge Reichann y Francisco Fernández: “el contenido cultural principal de los nuevos movimientos es la conciencia de los límites civilizatorios alcanzados por las sociedades modernas en su continuada expansión... Dos grandes objetivos o metas históricas de los nuevos movimientos sociales: evitar la destrucción del mundo (verosímil, y cada vez más probable, como resultado no intencionado de las ciclópeas fuerzas movilizadas por un capitalismo industrial entregado a su ciega dinámica productivo destructiva) y reconstruir los vínculos sociales sobre fundamentos de igualdad, libertad y solidaridad. Dicho de otra forma: la supervivencia en una biosfera habitable y la construcción de una socialización emancipadora”. Jorge Reichmann y Francisco Fernández Buey, *op. cit.*, pp. 13, 14.

guerra (de toda guerra). El movimiento hippie le dio un impulso significativo. Su profunda influencia en los cambios podemos observarla si comparamos la percepción que se tenía de la guerra hace 100 años, y la que se tiene ahora. El deterioro de los asuntos del honor, del amor a la patria, del heroísmo, que proveían de hombres a los ejércitos regulares e irregulares, los ha llevado a profesionalizarse en muchos países del mundo. Las filas de hombres dispuestos a ir a la guerra son imágenes del pasado. La transformación de muchos veteranos de la guerra del Vietnam en pacifistas, se ha convertido en un símbolo de la derrota moral de las guerras en el alma humana.

Hay un tránsito de planteamientos –de extraordinaria calidad–en la película de Oliver Stone, que da testimonio de este importante y doloroso proceso (la guerra no tiene justificación): “Nacido el 4 de Julio”⁵⁴⁶, basada en la autobiografía de Ron Kovic. En la primera parte narra cómo se gesta el amor a la guerra, los juegos infantiles, el patriotismo de sus padres, la responsabilidad personal en la defensa de unas ideas del bien, el protagonismo social que tiene el concepto machista de valentía. Luego, la realidad de la guerra va tumbando cada uno de estos argumentos, mostrando cómo la mítica de la guerra no es más que el disfraz que se coloca al asesinato colectivo, que se engulle la vida de la gente, sin importar el bando en el que se luche. El trauma colectivo que supuso la guerra de Vietnam en el imaginario norteamericano aún no se ha superado; y no por haberla perdido, sino por no encontrar los códigos que permitan comprender (por tanto, soportar) el dolor producido. El monumento que se levanta en Washington a los caídos en este duro enfrentamiento es un testimonio vivo de ello. Aún hoy, miles de personas lo visitan para intentar rescatar del olvido a sus seres queridos, calcando su nombre de esta interminable lista de muertos. Nadie habla, pero las voces del sentimiento del dolor silencioso nunca callan. Es una particular e interesante relación establecida entre vivos y muertos.

No podemos olvidar la importancia de los movimientos por la objeción de conciencia, no sólo por sus enconadas luchas a que se reconozcan jurídicamente sus argumentos (éticos, religiosos, políticos, entre otros), sino por la influencia de su posición moral en la sociedad. Su profunda incidencia, podemos verla en que la principal argumentación de los pacifistas actuales, activistas o no, es su rechazo a la guerra por razones morales⁵⁴⁷.

Estos aprendizajes sostenidos en el tiempo, se evidenciaron en las manifestaciones contra la guerra en Irak, en 2003. Fue la primera movilización de carácter global y también la primera convocada a través de medios virtuales. Millones de personas en el planeta se hicieron presentes para decir: “No en mi nombre”, que no fue otra cosa que decir: ustedes tienen el poder para hacerlo, pero no cuentan con mi apoyo ni mi aprobación; no usen mi soberanía, mi autorización, mi beneplácito, mi aquiescencia, que me identifica como persona concreta, real, consciente; no

546 Nacido el 4 de julio, (EEUU-1989), dirigida por Oliver Stone y protagonizada por Tom Cruise y Willem Dafoe. Duración 135 minutos.

547 José López Hernández define la objeción de conciencia: “*como la actitud que adopta un sujeto y la acción efectiva que éste lleva a cabo, negándose a cumplir algunas de las normas del ordenamiento jurídico al cual se halla sujeto, basando su conducta en motivos de conciencia, es decir, en creencias y principios morales, religiosos o espirituales en sentido amplio... La objeción de conciencia es una actitud de carácter moral que lleva a un individuo a desobedecer algún precepto jurídico particular y es también, en algunos casos y secundariamente, un derecho subjetivo reconocido de alguna forma por el ordenamiento jurídico*”. José López Hernández, “Objeción de conciencia,” Mario López (dir), Enciclopedia de paz y conflictos, Eirene, Universidad de Granada, 2004, p. 803.

pueden hacerlo diluyendo su responsabilidad concreta de gobernantes en una delegación de soberanía ciudadana, porque no tienen nuestro consentimiento.

Estas manifestaciones no sólo afirmaron el *sentimiento de humanidad* característico de los nuevos movimientos sociales, sino que cuestionaron la pretendida legitimidad de los poderes de centro, afirmando la fuente de la misma en los poderes de periferia, en la ciudadanía que es también, como ya se ha dicho, una tendencia de la cultura emergente. “No en mi nombre” se convirtió en un nuevo símbolo, que nació de un manifiesto firmado por actores, actrices, escritores, intelectuales estadounidenses que sintieron la necesidad personal de expresar su rechazo a la invasión a Afganistán, como respuesta del gobierno norteamericano al ataque del 11 de septiembre de 2001⁵⁴⁸.

De nuevo la fuerza de los pequeños hechos multiplicándose por millones en tiempos distintos a los pretendidos inicialmente. Ni este manifiesto, ni las movilizaciones evitaron las intervenciones, pero éstas nacieron sin la legitimidad necesaria para sostenerse. De hecho, estos años han evidenciado las mentiras del poder para justificarlas, así como sus cuestionados métodos de tortura, sus reales motivaciones en la codicia por fuentes importantes de petróleo, deteriorando con ello la relación de respeto casi sagrado de los súbditos con quienes los gobiernan: el poder no nos representa porque miente, porque lo mueven los intereses privados y no los colectivos; está dejando de ser como Dios. El poder del símbolo está ahí, transformando realidades.

La valoración de los esfuerzos individuales está dando como resultado un nuevo concepto de empoderamiento, que ayuda a superar la idea de que sólo las grandes gestas transforman la realidad. Muchas personas escribieron en un papel su “No en mi nombre” y lo colgaron en las redes sociales, construyendo con ello un nuevo espacio para la expresión del poder ciudadano⁵⁴⁹.

En este mismo sentido, los artistas españoles aprovecharon la entrega de los Premios Goya de ese año para manifestarse contra la guerra; hicieron uso de su poder no delegado en el canal de televisión institucional, para evidenciar su rechazo a las decisiones del gobierno. Con una puesta en escena que rememoraba las películas de Kusturica, director serbio que ha criticado las guerras en los Balcanes a través de la parodia, uno tras otro fueron expresando su rechazo a la guerra. Javier Bardem, al recibir el premio, cuestionó el voto como la fuente de la legitimidad por excelencia en las democracias occidentales, al decir:

*“Por último recordarle a los gobernantes que ganar las lecciones no es un cheque en blanco para hacer lo que se quiera. Tienen la obligación de escuchar al pueblo y nosotros, que somos una gran mayoría, decimos ‘No a la guerra’”*⁵⁵⁰.

548 “Figuras de la industria cultural, directores, editores, historiadores, dramaturgos, cantantes, músicos, urbanistas, pintores, fotógrafos, junto a profesores, médicos, científicos, abogados. Una parte de la sociedad norteamericana que llama al pueblo americano a la resistencia contra la guerra hecha en nombre de la libertad fuera de la fronteras mientras dentro de estas se hacen sentir las restricciones a las libertades introducidas por la legislación de emergencia después del 11 de septiembre. La lista fue publicada el 4 de octubre en The Angeles Times”. <http://www.nion.us/nion/LAT10-4.pdf>

549 “Las actividades en contra de la guerra de Irak en los meses de febrero, marzo y abril de 2003, contaron con gran participación ciudadana: manifestaciones en la calle, cacerolazos, festivales de música, concentraciones en la puerta de las empresas, movilizaciones estudiantiles, las protestas de los artistas, la gran cantidad de carteles contra la guerra que había en las tiendas, centros de trabajo y estudio... Fue una movilización internacional”. Enric Prat, “Trayectoria y efectos del movimiento pacifista”, varios autores, *Mientras tanto –25 años de movimientos sociales*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004, p. 123.

550 <http://www.youtube.com/watch?v=FrufLaf9w78>

Está naciendo una nueva cultura de la participación, con una conciencia de poder que rompe la supeditación que sostenía hasta ahora las estructuras jerarquizadas en todos los niveles⁵⁵¹.

Las palabras de Albert Einstein, citadas por Francisco Fernández Buey, expresan algunos de los sentimientos del pacifismo, sus luchas y sus propósitos:

*"El peor producto de la vida de rebaño es el sistema militar, plaga de la civilización que debería abolirse lo más pronto posible. Odio el culto al héroe, la violencia insensata y todo ese repugnante absurdo que se reconoce con el nombre de patriotismo. Tengo tan alta impresión del género humano que creo que este espantajo habría desaparecido hace mucho si los intereses políticos y comerciales, que actúan a través de la enseñanza y la prensa, no corrompiesen sistemáticamente el sentido común de las gentes"*⁵⁵².

Ya en la década del 70, John Lennon recogía en "Imagine" los sueños pacifistas: la fraternidad universal (a brotherhood of man) expresada en la caída de las fronteras de los países y las religiones (Imagine there's no countries... no religion too) y, con ello, las razones para morir o matar (Nothing to kill or die for), la superación de la dictadura económica amparada en el deseo de poseer (Imagine no possessions) y en la codicia que produce hambre (No need for greed or hunger) para así construir un mundo de solidaridad (Imagine all the people sharing all the world). Las millones de personas que se movilizaron en el año 2003 hubieran demostrado que su sueño no era el de un ingenuo (You may say I'm a dreamer), sino una necesaria tendencia de la humanidad, (but I'm not the only one), a la que se irían uniendo cada vez un mayor número de personas (I hope someday you'll join us), sin fronteras que las separasen (and the world will live as one).

La caída de las fronteras

Acorde con el sueño de John Lennon, sólo unos años después de expresarlo en "Imagine", algunas fronteras físicas e ideológicas que separaban al mundo y lo dividían con un profundo contenido simbólico, así como divisiones basadas en supuestas superioridades raciales, empezaron a desmoronarse. El Muro de Berlín y la Cortina de Hierro eran la materialización de las fronteras establecidas por la guerra fría y expresión del dolor humano infligido en los últimos cincuenta años. El Apartheid, en Sudáfrica, legalizó y pretendió legitimar la opresión sobre la

551 Enric Tello habla de esta ruptura: "la acción colectiva transformadora necesita espíritus libres, abiertos al conocimiento y el diálogo, capaces de empoderarse a sí mismos, distanciándose críticamente del mundo al que se enfrentan, pero en el que viven. Por eso es importante analizar y comprender cómo en la interacción social las personas y los grupos conseguimos superar la impotencia de situaciones 'sin voz ni salida', ejerciendo secuencialmente las opciones alternativas de tomar una vía de 'salida' o alzar nuestra 'voz'. Para investirse de poder hay que retirárselo desde la insumisión a quienes dominan el mundo contando con nuestra aquiescencia, o nuestra pasividad, tanto en la esfera privada del mercado como en el ámbito público político, social y cultural". Enric Tello, *op. cit.*, p. 15.

552 Francisco Fernández Buey, "Sobre el pacifismo de Albert Einstein", Enric Prat (ed.), *Pensamiento pacifista*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004, p. 68.

mayoría de la población levantando cercas, creando guetos, educando para el servilismo y persiguiendo como terrorismo cualquier amago de libertad⁵⁵³.

De la misma forma, como eran símbolos de división que legitimaban la cultura hegemónica y sus imaginarios atávicos, su caída no son sólo hechos históricos, producto de situaciones particulares, sino también signos de los tiempos que hablan de la transformación de aquellos mecanismos culturales, que necesitan de los límites para definir las pertenencias y sus sentidos, y permean todos los ámbitos de la vida humana: la nacionalidad, el género, la especie, la religión, los partidos políticos, las instituciones privadas y públicas, y hasta la posesión de un trozo de tierra que se define por las cercas y los muros que levantamos para garantizar el dominio sobre él.

Los muros se caen, se deshace su poder simbólico y se desmoronan, cuando la ciudadanía le pierde el miedo a las amenazas que los sostienen. Esto fue lo que ocurrió en la noche del 9 de noviembre de 1989: la población de Alemania Democrática fue capaz de superar el temor al poder que la había paralizado durante casi tres décadas de existencia del Muro, que se había levantado en una sola noche de 1961. Las movilizaciones ciudadanas se multiplicaron en Dresden, Berlín, Leipzig... Cantando *We shall overcome*, establecieron una conexión simbólica con las Marchas por la Libertad de la década del 60 en Estados Unidos. El gobierno de Honecker no se mostraba dispuesto a tolerarlas: “*Debemos estar preparados para impedir estos actos contrarrevolucionarios si es menester, con un arma en nuestras manos*”⁵⁵⁴. Todo hacía prever una masacre: “*Nos entrevistaban y te consideraban no fiable si no estabas dispuesto a disparar contra los manifestantes. Todo parecía indicar que la cosa sería como otro Tiananmen*”⁵⁵⁵, contó un comandante de policía a la BBC. Sin embargo, la amenaza del terror no pudo inhibir la fuerza de las expresiones sociales⁵⁵⁶.

553 El periodista Michael Meyer da cuenta de algunos de los costos humanos de este período: “*¿y cómo debemos empezar a inventariar el costo humano? La guerra de Corea cobró la vida de 32.629 soldados estadounidenses y de aproximadamente tres millones de civiles coreanos. Uno de cada diez estadounidenses que prestaron servicio en Vietnam fue víctima de la guerra: 58.148 murieron y 304.000 fueron heridos. Se estima que 1,2 millones de vietnamitas murieron durante siete años de combates. Medio millón de personas murió durante los veintisiete años de la guerra civil en Angola librada entre facciones ora respaldadas por los soviéticos ora por los Estados Unidos. La década de guerra en El Salvador, entre partes representantes de la guerra fría, a saber, guerrillas de izquierda versus una junta militar respaldada por los Estados Unidos y sus infiustos ‘escuadrones de la muerte’, dejó un saldo de setenta y cinco mil muertos. Un conflicto similar asoló a la vecina Guatemala entre 1960 y 1996, cobrando cerca de doscientas mil vidas. Y tales cifras palidecen si se comparan con los casi treinta millones de chinos que murieron durante la Revolución Cultural de Mao o el millón que pereció durante el genocidio camboyano de Pol Pot o los treinta millones que dejaron como saldo las guerras y purgas de Stalin. Estos insucesos también fueron producto de la guerra fría y hacen parte de su oscuro legado. Pues bien, el símbolo de todo esto fue el Muro de Berlín, el nefasto ícono de una centuria de sufrimiento, opresión, lucha y esperanza humana*”. Michael Meyer, *El año que cambió el mundo*, Editorial Norma, Bogotá, 2009, p. 41.

554 Citado por Michael Meyer en *op. cit.*, p. 171.

555 Ibíd., p. 172.

556 Así lo cuenta Meyer: “*la gente se iba de casa un buen día, como era usual, y nunca más se le volvía a ver. El gerente de una fábrica que patrocinaba un equipo deportivo en Dresden cruzó la frontera con un balón de fútbol en el asiento trasero de su auto... Una tercera parte de los doctores en la prestigiosa academia médica de Magdeburg, no volvieron tras sus vacaciones durante el verano; cuarenta y un enfermeras y médicos habían abandonado el hospital Hedwig, de Berlín oriental, en meses recientes. El hospital de Wittemberg para discapacitados se vio frente a la posibilidad de cerrar debido a pérdidas de personal... ‘Si quitas un número suficiente de ladrillos de una pared, ésta terminará por derrumbarse’, me había dicho un diplomático británico en Berlín oriental unas semanas atrás. La República Democrática Alemana estaba a punto de desplomarse*”. Michael Meyer, *op. cit.*, p. 178. Pocos días después se interpretaría en el nuevo Berlín la obra de Pink Floyd “The Wall”, resonando en el mundo, como profecía,



Raphaël Thiçmard, Año 1989, CC BY.

Estos hechos no fueron el resultado de un “proyecto” exhaustivamente planeado. Es más, ningún político avezado hubiera podido imaginarse lo que estaba por ocurrir en tan poco tiempo. Ni siquiera era posible creerlo mientras sucedía. Hasta el día anterior a la Caída del Muro de Berlín, la humanidad pensaba que éste tenía características de perennidad. Quienes protestaban contra su existencia, seguramente pensaban en lógica de obtener resultados para futuras generaciones. Las personas que unos meses antes huían de Alemania Democrática y se refugiaban en la embajada Checa, pensaban cada una en sí misma, sin lograr unir su esfuerzo individual a un propósito colectivo, ni entender que su esfuerzo personal estaba carcomiendo a un poder que aparecía ante sus ojos como indestructible. ¿Qué es lo que hace que se precipiten los acontecimientos sin un cerebro que los anime? No sabemos responder con certezas a esta pregunta. Indudablemente es una lección de humildad para tantos especialistas que se creen poseedores del análisis de coyuntura correcto, y es una razón de esperanza para todo esfuerzo humano, así sea pequeño, por cambiar la realidad que nos circunda. Así lo narra Michael Meyer:

“Ninguna gran crisis internacional creó el marco para lo que ocurrió el 9 de noviembre de 1989. No fue el resultado de la confrontación entre grandes potencias. No hubo nada de retórica exaltada ni amenazas ni políticos haciendo el juego a las cámaras... El fin de la Guerra

las palabras escritas sólo hacía unos años en “Another brick in the wall”, que hablaba de una educación que sostenía las lógicas dominantes del poder:

“No necesitamos ninguna educación, no necesitamos que controlen nuestros pensamientos, ni sarcasmo oscuro en el salón de clases. Profesores dejen a los niños en paz, ¡Hey! ¡Profesores! ¡Dejen a los niños en paz! En conjunto es sólo, otro ladrillo en el muro. En conjunto sólo eres, otro ladrillo en el muro”. <http://www.musica.com/letras.asp?letra=815267>

*Fría llegó cuando nadie se lo esperaba... terminó con un jolgorio espontáneo o una fiesta callejera. Gente común y corriente, solicitando un cambio, se tomó el asunto en sus manos. Fueron ellos quienes tumbaron el muro, ni ejércitos ni hombres de Estado. Y luego bailaron sobre el mismo*⁵⁵⁷.

De tanto ejercerse el poder desde la dominación, la realidad termina por naturalizarse, por aceptarse como inmutable. La guerra fría, en la década del 80, seguía escalonando en su propia lógica. De hecho, el proyecto bandera de Ronald Reagan era la “Guerra de las Galaxias”, un escudo antimisiles que pretendía llevar al espacio la ideologización de las relaciones humanas y nada parecía poder interponerse a esta combinación entre la soberbia por la hegemonía y la codicia de las industrias e investigaciones armamentísticas, que se juntaban a las ya existentes razones que hacían del Muro de Berlín y de la Cortina de Hierro el símbolo fáctico de la división del Mundo.

Paradójicamente, es en medio del protagonismo de un presidente norteamericano que no parecía tener posibilidades de mirar la realidad de otra forma -con un discurso aferrado a la necesidad de “destruir el mal” objetivado en su contradictor, pero necesitado de él para legitimarlo-, que suceden los acontecimientos de 1989 en Berlín, Polonia, Hungría y Checoslovaquia conectando con hilos invisibles las rebeliones ciudadanas, aparentemente fracasadas, de 1953, 1956 y 1968. Y más paradójico aún, ocurre de una forma pacífica cuando todavía tenía mucha fuerza la idea de la revolución violenta como método para lograr la libertad y la justicia⁵⁵⁸.

Son revoluciones que surgen de un sentir compartido colectivamente en las relaciones cotidianas, pero sin un claro y evidente liderazgo unipersonal que las jalone. Son la sumatoria de los pequeños poderes que se expresan en la aparente fragilidad de la periferia social. De nuevo, la paradoja de “el poder de la fragilidad” nos demuestra que la llamada *lucha de los contrarios*, en muchos casos, no es sino la complementariedad entre realidades que se nos presentan culturalmente como opuestas. La lógica de las paradojas empieza a mostrar caminos alternativos a la lógica dualista que sostiene a la cultura sedentaria. Havel hace énfasis en la expresión de la totalidad que se encuentra en los actos aparentemente irrelevantes de la vida cotidiana:

“Defender los objetivos de la vida diaria, defender la humanidad, no sólo es un enfoque más realista, pues puede empezarse ahora mismo y es potencialmente más popular porque afecta la vida cotidiana de la gente; al mismo tiempo (y tal vez precisamente por eso) también

557 Ibíd., p. 27.

558 En palabras de Jonathan Schell: *“la libertad humana no había languidecido bajo el dominio totalitario. Estaba a punto de realizar una demostración espectacular de su poder. La guerra fría, estancada en la cima del orden mundial, se movía, sin embargo, por senderos inadvertidos y tortuosos hacia su asombroso desenlace. La resistencia, bloqueada en las arterias envejecidas de la acción militar, se vio obligada a desviar hacia el casi invisible sistema capilar del mundo, donde, sin que nadie lo percibiera, fue avanzando. Y luego brotó en protestas masivas de sociedades enteras. Visto desde hoy, es evidente que la extensa serie de rebeliones contra el Imperio soviético de la Europa Oriental –en Alemania del Este en 1953, en Polonia y Hungría en 1956, y en Checoslovaquia en 1968–, que en su época parecieron ejercicios de inútil nobleza, fueron en realidad etapas en el largo camino hacia el colapso soviético. Los actores fueron, entre otros, trabajadores de fábricas, estudiantes rebeldes, intelectuales que hablaban entre ellos alrededor de mesas camilla o que ‘escribían para el cajón’, disidentes que eran enviados rápidamente a campos de concentración u hospitales siquiátricos, tecnócratas desafectos y hasta burócratas del aparato del Estado. Cada paso que dieron avanzaba sin un mapa ni un punto de destino claro. Pero la revolución que hicieron fue pacífica, democrática y total”*. Jonathan Schell, *op. cit.*, p. 234.



Sue Rean, Año 1989.11.9, CC BY.

*es un enfoque incomparablemente más consecuente porque apunta a la esencia misma de las cosas*⁵⁵⁹.

Demasiado rápido uno de los polos de la guerra fría, el occidente capitalista, reclamó por descarte, el éxito de su propuesta, sin saber reconocer el significado profundo de la caída de aquello que se mostraba como *verdad inevitable*. Cuando se cae un muro, lo que se evidencia es la existencia de aquéllos que aún quedan en pie y sus propias contradicciones. La caída del polo socialista permitió ver y evidenciar un capitalismo incapaz de encontrar respuestas a sus profundas dificultades⁵⁶⁰.

La fuerza de la desobediencia civil de Thoreau; la resistencia activa de Gandhi con su “Fuerza de la Verdad”, replicada en el Movimiento por los Derechos Civiles en los Estados Unidos; la fuerza moral de la noviolencia; el cuestionamiento del poder autoritario de las primaveras del 68; la desobediencia masiva del movimiento hippie; la deconstrucción de las fronteras cotidianas de géneros de los nuevos feminismos; la conciencia global promovida por los grupos ecologistas acerca de la amenaza de la especie que, de alguna manera, incidió en que el desastre de Chernobyl no fuera acallado por el poder soviético; la deslegitimación lograda por los miles de pequeños esfuerzos de los pacifistas, de la violencia que sostiene las guerras; la horizontalidad de los nuevos movimientos sociales; todo ello pareció ser recogido por las movilizaciones de 1989, que dieron como resultado la caída del Muro de Berlín y la desaparición de la Cortina de Hierro y, con ello, el derrumbe de la Unión Soviética y su dominación sobre la Europa del Este⁵⁶¹.

Con estos hechos, el mundo descubrió nuevas razones, pragmáticas y morales, de la propuesta de la noviolencia. La inmensa fuerza de los instrumentos de violencia del Estado, hacía imposible un triunfo en lógica de confrontación violenta. Sólo el uso de una fuerza distinta podía convertir en inútil aquella ventaja de los gobiernos totalitarios y, de paso, hacer eficaz la lucha,

559 Václav Havel, *Living in Truth*, Jan Vladislav (ed.), Londres, Faber & Faber, 1986, p. 89.

560 Así lo dice Ramón Tamames: “Los que piensan que la sociedad capitalista va a ser eterna después de la caída de los regímenes de tipo soviético pecan de excesivo optimismo. Los conflictos sociales subsisten y el capitalismo a pesar de sus éxitos también está lleno de fracasos. La situación social y económica a escala mundial lejos de mejorar empeora. El porvenir para muchos jóvenes que no pueden encontrar empleo ni en el Norte ni en el Sur no puede ser más negro. Es posible que el capitalismo tenga todavía larga vida por delante, pero su avance es cada vez más difícil... Si algo nos enseña la historia es que ningún modo de producción ha durado mucho, sino que se ha transformado en algo diferente”. Ramón Tamames, *Entre bloques y globalidad*, Editorial Complutense, Madrid, 2003, p. 115.

561 De esta conexión nos habla Jonathan Schell: “las similitudes entre los movimientos de Europa Oriental y el de Gandhi son obvias. Si hubiera pruebas de que Havel había leído a fondo las obras de Gandhi, podríamos suponer que su frase ‘vivir en la verdad’ fue una inspirada traducción de ‘satyagraha’, un término muy difícil de verter en otras lenguas. En ambos movimientos encontramos la convicción de que la obligación fundamental es comportarse sin temor y públicamente según las propias creencias; de que no se debe cooperar con instituciones destructivas; de que eso debe hacerse sin violencia; de que los medios son más importantes que los fines; de que no se deben cometer delitos hoy en nombre de un mundo mejor del futuro; de que la violencia embrutece al que la utiliza, además de a su víctima; de que el valor de la acción radica en el provecho directo que supone para la sociedad; de que la acción suele estar mejor encaminada cuando el principio se centra en el entorno inmediato y sólo después busca objetivos más lejanos; de que conseguir el poder del Estado es un objetivo secundario, si es que es un objetivo en absoluto; de que la libertad ‘comienza con uno mismo’, como dijo Michnik, se orienta en el valor de la verdad, y solo luego descubre qué odia y a qué debe oponerse; y de que el poder del Estado no sólo debería depender sino que de hecho depende del consentimiento de los gobernados”. Jonathan Schell, op. cit, pp. 247, 248.

aunque asumiendo la incertidumbre del tiempo que suponía depender de unas variables que nadie podía controlar⁵⁶².

No transformar la lucha por la libertad en su contrario, como ya ha ocurrido en tantas revoluciones armadas, nos introduce en las razones morales del uso de la noviolencia. Con demasiada frecuencia sólo se ha conseguido cambiar el nombre del tirano, por razones de coherencia interna, como decía Gandhi. De una semilla de manzano sólo pueden esperarse manzanas. Jonathan Schell habla de esta reflexión asumida, no siempre de forma consciente por la ciudadanía de Europa Oriental:

"Los europeos orientales también rehuían a la violencia por razones morales, no querían transformarse en los enemigos a los que despreciaban. No se trataba de cambiar a los gobernantes sino el sistema de gobierno, y el sistema al que se oponían se había basado en la violencia... La violencia, según descubrieron los europeos orientales, tenía que evitarse por otra razón: era inútil – o más o menos secundaria- para el tipo de acción que habían decidido seguir"⁵⁶³.

Al mismo tiempo que se caían las fronteras físicas en Europa del Este, las raciales en Sudáfrica -que habían levantado cercas por todo el país para concentrar en guetos inmensos a la población mayoritaria, que habían legalizado la segregación y la exclusión mediante el Apartheid y que habían penetrado las identidades con la certeza de la superioridad racial-, empezaban también a caerse, después de décadas de lucha.

En 1948, mientras que el mundo se escandalizaba cada vez más ante la evidencia de los horrores de los campos de concentración nazi, en Sudáfrica, los Afrikaners, con una ideología similar, montaban un régimen igual, ante el silencio cómplice de los países "civilizados". Sus referentes de la verdad, la ciencia y la religión, demostraban la superioridad que legitimaba la dominación. De nuevo el imaginario atávico que naturalizaba la preponderancia de los fuertes sobre los frágiles.

Las medidas que legalizaban la discriminación fueron aumentando con el tiempo. En 1960, se establecieron ocho territorios en los cuales se concentró a la población negra de todo el país⁵⁶⁴.

562 En palabras de Adam Michnik: "La gente que sostiene que el uso de la fuerza en la lucha por la libertad es necesario debe demostrar primero que, en una situación dada, será eficaz, y que la fuerza, cuando se utilice, no transformará la idea de libertad en su contrario". Adam Michnik, *Letters from Prison*, Berkley, University of California Press, 1985, p. 86.

563 Jonathan Schell, *op. cit.*, p. 250.

564 "Cuando el partido nacional afrikáner llegó al poder, tras las elecciones de 1948 otorgaron a la discriminación el carácter de ley; el Parlamento, conformado exclusivamente por blancos, aprobó una serie de medidas que ampliaban la segregación e institucionalizaban la supremacía blanca mediante un sistema que luego se conoció como Apartheid". "Los afrikaners tenían su propio idioma, su propio partido político y su propia iglesia que predicaba que la superioridad blanca y la sumisión de los negros eran voluntad de Dios. Nicho Smith, estudiante de teología y un fiel practicante, decía: 'eran un raza inferior, una raza distinta, tenían otra cultura y yo creía que estaban malditos y debían ser los peones y jornaleros y ni se me pasaba por la cabeza que uno pudiera relacionarse con ellos, ni siquiera tocarlos'".

"El gobierno de la república de Sudáfrica diseñó con toda rigurosidad un nuevo mapa racial por el cual los nuevos vecinos tendrían cuantas menos relaciones mejor. A partir de 1960, toda la población negra fue repartida en ocho homelands tribales. Cada uno de ellos tendría su propia ciudadanía y, a la larga, su propia independencia. Los homelands abarcaban el 13% del territorio de Sudáfrica. El 87% restante era para los blancos. Para completar este proyecto se trasladó por la fuerza a más de 13 millones quinientos mil sudafricanos. Los homelands eran utilizados como un vasto campo de reclutamiento para los patronos blancos.

La oposición a todas estas leyes fue liderada por el Congreso Nacional Africano, que organizó en el mismo año una protesta pacífica en el distrito de Sharpeville, similar a la protagonizada por Gandhi durante su estancia en Sudáfrica a principios del siglo XX: invitaron a la población a quemar en público las cédulas que, como pasaportes dentro de su propio país, necesitaban para transitar por fuera de los territorios determinados por el gobierno sudafricano. Las fuerzas de seguridad del régimen respondieron disparando contra la población⁵⁶⁵.

Nelson Mandela manifestó entonces el dilema profundo que se plantea entre los métodos de la noviolencia y los de la violencia, cuando el opositor no tiene ningún reparo en disparar sobre la población.

*“Muchas personas opinan que es inútil y vano que continuemos hablando de paz y noviolencia cuando nos enfrentamos a un gobierno cuya única respuesta es atacar salvajemente a gente desarmada e indefensa”*⁵⁶⁶.

La lucha contra el Apartheid en Sudáfrica, mostró que la noviolencia es un aprendizaje en proceso que va arrinconando progresivamente los métodos de la violencia, en la medida en que se va evidenciando la incapacidad de los mismos para trascenderla y posibilitar mundos mejores; pero también camina de la mano de la construcción y el descubrimiento de un poder alternativo. El trabajo de Steve Biko⁵⁶⁷ con su propuesta de *Conciencia Negra*, fue fundamental para este tránsito. Como Gandhi, Biko develó que la esclavitud también se aloja en la identidad colectiva, haciendo de la libertad una quimera. El testimonio de Cristina Haidebe, que trabajaba como criada en Johannesburgo, habla de ese trato cotidiano que terminaba por interiorizarse como “normal”, en detrimento de la propia dignidad.

*“No me dejaban comer en sus platos y vasos. Yo tenía un plato de cartón y de vaso una lata vacía. En el patio trasero estaba la caseta del perro y mis platos se ponían junto a los suyos. Era como si yo también fuera un perro. Trataban al perro mejor que a una persona negra. Como negro eras la escoria de la tierra. Trabajabas para esa gente, cocinabas para ellos, se comían lo que les preparabas, pero te despreciaban”*⁵⁶⁸.

La lucha de Steve Biko se centró en la necesidad de recomponer la dignidad de la población negra sudafricana, básico para el descubrimiento del propio poder, y condición para conseguir las transformaciones necesarias. El poder de la noviolencia bebió en la fuente de este descubrimiento. Su esfuerzo se recogió en la película de Richard Attenborough: “Grito de libertad”⁵⁶⁹. Él dijo:

No era fácil salir de las reservas. Los africanos negros necesitaban de un permiso de trabajo oficial para ir a trabajar en las zonas blancas”.

Marcus Kiggel, Peter Pegnamenta, “A flor de piel”, XX, BBC-WGBH/Boston, *El siglo del pueblo*, S.A. de Promoción y Ediciones, Club Internacional del Libro, 1997. Documental.

565 “En 1960, en Sharpeville, se organizó una quema de cédulas, que eran las que permitían transitar por fuera de los territorios asignados a los negros y para conseguirlas había que demostrar que se tenía un trabajo. La policía disparó contra la población que se manifestaba pacíficamente. Murieron 67 personas que les dispararon por la espalda”. Ibídem.

566 Ibídem.

567 Líder de la resistencia negra contra el Apartheid, asesinado por las fuerzas de seguridad del gobierno sudafricano en septiembre de 1977.

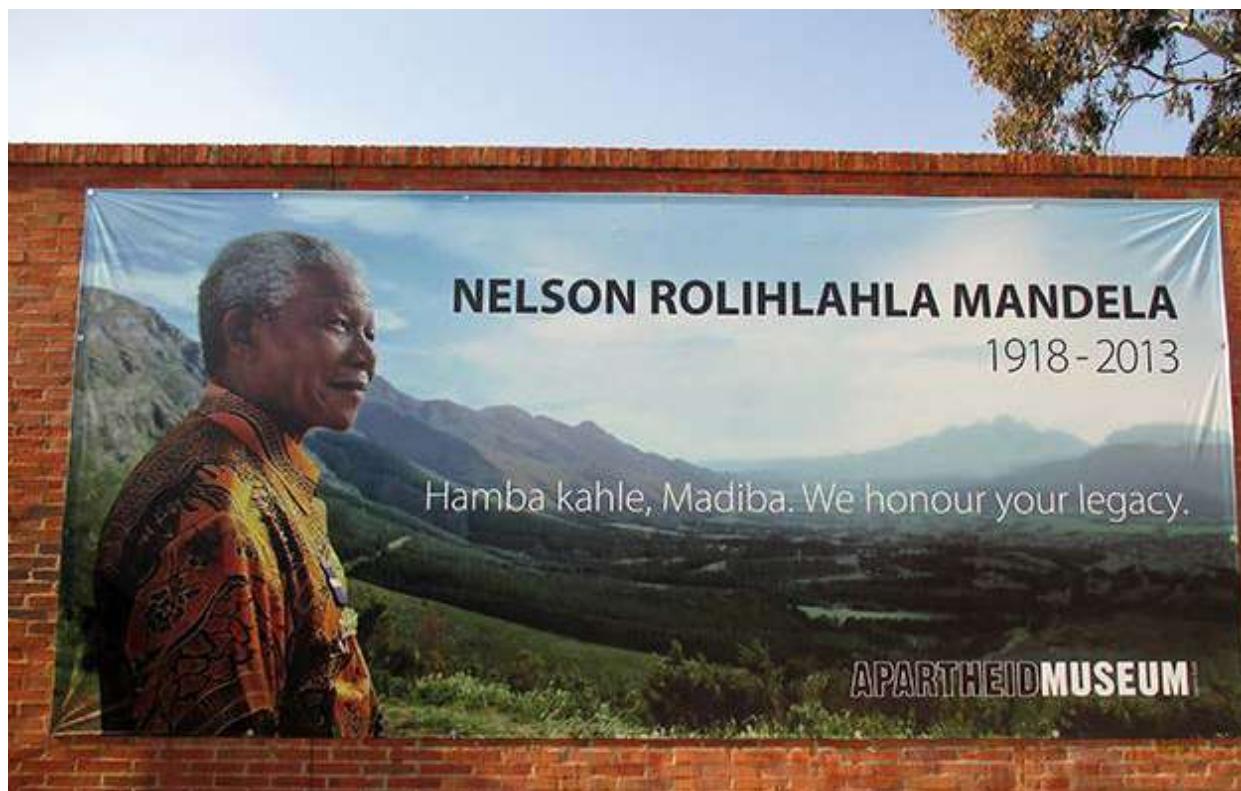
568 Marcus Kiggel, Peter Pegnamenta, documental citado.

569 (Gran Bretaña–1987). Dirigida por Richard Attenborough y protagonizada por Kevin Kline y Denzel Washington. Duración 157 minutos.

“Si somos libres en el corazón, no habrá cadenas hechas por el hombre con fuerza suficiente para sujetarnos. Pero si la mente del oprimido es manipulada (...) de modo que crea que es inferior, no será capaz de hacer nada para enfrentar a su opresor”⁵⁷⁰.

Para Biko, la miseria y la opresión de tantas generaciones habían lesionado seriamente el autoconcepto de su gente y había que rescatar su autoestima. Por ello, se opuso y promovió el rechazo al aprendizaje del afrikans, la lengua de los blancos, y a la ley de educación Bantú, que instituyó el gobierno racista y que determinaba que la misma debía concentrarse en enseñar a la población negra los oficios propios de la servidumbre.

De la misma forma que el “Black Power” y del “Black Pride”, que con su fuerza simbólica influyeron en la población afroamericana, el movimiento por la “Conciencia Negra” procuró el descubrimiento del propio poder gracias a la certeza de valía y dignidad, en aras de superar el victimismo que reproduce las relaciones de la cultura hegemónica. Esto suponía tumbar las fronteras más difíciles, que son las que se instalan en la cultura, negando cualquier posibilidad de ver y leer la realidad en otras lógicas, soportando la opresión en el tiempo y legitimando, de paso, el poder establecido. La fuerza pedagógica de este mensaje fue la semilla para acciones de la ciudadanía negra sudafricana, como los bloqueos económicos a los comercios de los blancos, que tuvieron lugar en la década del 80 de manera persistente y confirmaron el inmenso poder de la gente. Biko definió así su propuesta de Conciencia Negra:



Raphaël Thiçmard, Año 1989, CC BY.

570 http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4510000/4510735.stm

"La Conciencia Negra es en esencia la realización del hombre negro... de operar como grupo a fin de deshacerse de las cadenas que los atan a servidumbre perpetua. Procura demostrar la mentira de que el negro es una aberración de lo normal, que es ser blanco... Busca infundir en la comunidad negra un nuevo orgullo de sí mismos, de sus esfuerzos, su sistema de valores, su cultura, su religión y su actitud hacia la vida. La interrelación entre la conciencia del ser y el programa emancipatorio es de importancia máxima"⁵⁷¹.

Miles de niños, niñas y jóvenes se manifestaron en el distrito de Soweto, en 1976, contra este tipo de enseñanza que procuraba la servidumbre voluntaria. El gobierno de Sudáfrica respondió disparando contra la multitud, asesinando a más de trescientos estudiantes. La indignación mundial ante estos hechos los convirtió en el principio del fin del régimen del Apartheid. De nuevo, un sentido profundo de humanidad contribuyó a la deconstrucción de la pretendida legitimidad de las violencias institucionales.

Esta indignación y el empecinamiento del gobierno de Sudáfrica, convirtió a este país en un paria internacional. Una tras otra, las compañías internacionales retiraron sus inversiones, y los gobiernos extranjeros impusieron sanciones al comercio. La liberación de Nelson Mandela, condenado a cadena perpetua a comienzos de la década del 60, se convirtió en un símbolo universal de la lucha contra el Apartheid y de la libertad humana. Se realizaron conciertos en diferentes ciudades del mundo, solidarizándose y exigiendo su liberación.

Cuando salió de la cárcel, en febrero de 1990, Nelson Mandela contribuyó definitivamente a la demolición de los muros racistas: en lugar de aumentar el tamaño de las divisiones, como mucha gente esperaba, invitó a construir el *País del Arco Iris*, un país sin las fronteras que separaban por el color de la piel y en el que cupieran por igual la mayoría negra y la minoría blanca. No ha sido fácil el camino. Las transformaciones culturales son de más largo aliento y no se corresponden con el tiempo de las transformaciones políticas.

El dolor multiplicado de las violencias estructurales, culturales y directas, aún está presente en los cuerpos de la gente, y la equidad pretendida, que puede ayudar a sanar heridas, sigue siendo un camino que se va recorriendo. El hecho de que una persona como Mandela haya dado pasos importantes, abre la esperanza de lo que todavía está por conseguir. Si él logró transformar y deconstruir sus propias fronteras, significa que estamos viviendo un tiempo en el cual esto es posible.

Como en la caída del Muro de Berlín y la Cortina de Hierro, no fueron los poderosos de la Tierra los principales impulsores del desmoronamiento del régimen del Apartheid. Más bien ellos se sumaron, por su propia conveniencia, a la decisión del pueblo negro sudafricano y a la solidaridad de los movimientos sociales en diferentes puntos del planeta. Cuando las justificaciones y legitimaciones de las fronteras se caen en las mentes de la gente, los muros que las soportan se deshacen⁵⁷².

571 Steve Biko, *Escribo lo que me da la gana*, Hope Publishing House, Pasadena, EEUU, 1989, p. 32.

572 Nicho Smith, el mismo estudiante de teología que veía la separación como voluntad de Dios y que no consideraba ni siquiera posible el contacto con la población negra, evidenciaría con sus palabras la incredulidad sobre lo sucedido: "Fue como un sueño. Yo no podía creer que aquello fuese posible. Pensaba que los blancos nunca se prestarían a estar en una misma cola con los negros. Estábamos tan acostumbrados a que los negros y los blancos formasen colas distintas, y ahora de repente estábamos en la misma cola. Ahora la imposibilidad se había convertido en una realidad". Marcus Kiggel, Peter Pegnamenta, documental citado.

En palabras de Mandela:

*"No son los reyes ni los generales los que escriben la historia. La historia la escribe la gente"*⁵⁷³.

El cine se está convirtiendo en otra forma de escribir la historia en movimiento. Quiero resaltar otras tres películas que abordan los acontecimientos en Sudáfrica, las cuales empiezan a dar cuenta de nuevos aprendizajes de la humanidad y que, de alguna manera, se decantaron en la historia reciente de ese país.

En 2004, John Boorman dirigió la película "Un país en África"⁵⁷⁴ (In my Country), realizando un acercamiento al intento de Sudáfrica por encontrar una alternativa a la justicia retributiva, caminando en el difícil equilibrio entre el derecho de las víctimas y el castigo a los victimarios, y haciendo un aporte a la reflexión acerca de la necesidad de construir una justicia que haga más énfasis en la transformación de los criminales que en el castigo a los mismos, sin que ello suponga una relación excluyente. El conocimiento de la verdad de lo ocurrido ha sido un tránsito necesario.

En 2007 se estrenó el filme "Adiós Bafana"⁵⁷⁵. Allí el director Bille August plantea otro de los elementos importantes de la cultura emergente de la noviolencia, como ya lo hemos observado en algunos de los diferentes hechos históricos analizados: la deconstrucción del enemigo, o del dualismo amigo/enemigo, -que no es otra cosa que la humanización del opositor-, mediante la relación de amistad que se establece entre Mandela y su carcelero James Gregory. La lógica del enemigo cosifica o animaliza al opositor como una forma de justificar su desaparición o dominación, mientras que la noviolencia plantea la necesidad de suscitar nuevas formas de relación. Es posible que este vínculo particular haya construido alternativas en el corazón y la mente de Mandela, así como en las de su carcelero, sugiriendo salidas a una sociedad que parecía abocada a una guerra civil. Unos años más tarde, en 1993, ante la posibilidad cada vez más fuerte de un enfrentamiento, Mandela logró transformar esta lógica que legitimaba dicha posibilidad, al encontrarse con el general Viljoen, quien había aceptado liderar la resistencia afrikaner en lo que llamaban la defensa de su cultura, su lengua, su religión, sus familias y sus hogares. Empezó por atenderlo personalmente y, en su idioma, le hizo conocer que entendía perfectamente los valores afrikaners, así como sus preocupaciones. Ponerse en la piel de su opositor, entender sus miedos, desconcertó de tal forma al general, que tomó la decisión de ordenar a sus partidarios el suspender la lucha armada.

El conocido director y actor Clint Eastwood, también se impresionó con la personalidad de Nelson Mandela y los sucesos históricos de Sudáfrica; en 2009 plasmó en un filme lo sucedido en esta nación con ocasión del mundial de Rugby. En "Invictus"⁵⁷⁶, basada en el libro de John Carlin, se cuenta el esfuerzo de Mandela por hacer de este evento deportivo una razón más para profundizar la reconciliación interétnica. La película logra evidenciar la capacidad de este líder sudafricano para desconcertar a sus amigos y enemigos. El poema de Ernest Henley es el pro-

573 Ibídem.

574 (Sudáfrica – Irlanda – Reino Unido – 2004) Dirigida por John Boorman y protagonizada por Samuel L Jackson y Juliette Binoche. Duración 100 minutos.

575 (Reino Unido – 2007). Dirigida por Bille August y protagonizada por Denny Haysbert y Joseph Fiennes. Duración 140 minutos.

576 (EEUU – 2009). Dirigida por Clint Eastwood y protagonizada por Morgan Freeman y Matt Damon. Duración 134 minutos.

tagonista de fondo de este relato, al ser el inspirador por años de la fuerza moral que logró Mandela, bebiendo en los dolores y necesidades de su gente sin permitir que su alma, su mente y su corazón fueran colonizados por el odio o el rencor: "Soy el amo de mi destino, soy el capitán de mi alma". Ni la soledad, ni los vejámenes a que se vio sometido, ni el aislamiento, ni los trabajos forzados lograron someter su dignidad.

Mandela condensa en su persona muchas de las características que vemos emerger en esta cultura que va seduciendo el alma colectiva de la humanidad, conmoviendo y suscitando las mejores fibras de los seres humanos. Es una fuerza silenciosa, frágil, sin atisbo de soberbia, amorosa y sencilla, pero no exenta de la entereza que da la certeza de la dignidad. Sudáfrica es, tal vez, el mejor ejemplo histórico de que la vida está suscitando en los recodos del camino, en la periferia, allí donde todo está en movimiento, que el cambio está sucediendo. Es un proceso con más fuerza cada vez, aunque la cultura hegemónica reaccione levantando nuevos muros entre Israel y Palestina, entre los Estados Unidos y México, entre Europa y los millones de migrantes que, como sus habitantes hace un siglo, buscan una oportunidad para sostener la vida.

Por su capacidad para sostener el alma de Mandela durante casi tres décadas, termino esta reflexión con el poema de Ernest Henley.

INVICTUS⁵⁷⁷

de William Ernest Henley

*Fuera de la noche que me cubre,
negra como el abismo de polo a polo,
agradezco a cualquier dios que pudiera existir
por mi alma inconquistable.
En las feroces garras de las circunstancias
ni me he lamentado ni he dado gritos.
Bajo los golpes del azar
mi cabeza sangra, pero sin inclinarse.
Más allá de este lugar de ira y lágrimas
es inminente el Horror de la sombra,
y sin embargo la amenaza de los años
me encuentra y me encontrará sin miedo.
No importa cuán estrecha sea la puerta,
cuán cargada de castigos la sentencia.
Soy el amo de mi destino:
Soy el capitán de mi alma.*

577 <http://wwwpoemhunter.com/poem/invictus/>

Las primaveras de 2011

Habían transcurrido unos años desde la eclosión del sistema financiero y todo parecía ocurrir según lo previsto: naturalización de la crisis, que no era otra cosa que asemejarla a un desastre natural en el cual las víctimas no tenían un responsable a quien señalar, con su consecuente aceptación conformista. Se decía: “Es una más de las crisis cíclicas del capital”, como si se hablara del clima y los huracanes en el final del verano de cada año. Las consecuencias sociales de este “fenómeno natural del capitalismo” parecían ser asimiladas pacientemente por la población.

El modelo económico actual, con la hegemonía del capital financiero, importa las ganancias hacia el centro y exporta las pérdidas hacia la periferia: se privatizan las ganancias y se socializan las pérdidas. Aunque no es el propósito de esta investigación adentrarse en el análisis del desastre financiero de los últimos años, no sobran algunas “perlas” que dan cuenta de algunas causas de las crisis y del método utilizado para “solucionarlas”. Se dedicaron 230.000 millones de euros de fondos públicos, sólo en España, para salvar a los bancos y a las cajas. Cada ciudadano español aportó 4.983 euros entre 2008 y 2010, mientras los beneficios de los bancos fueron de 24.000 millones de euros en 2008, y 20.000 millones de euros en 2009⁵⁷⁸. El descenso en las ganancias en 2010 lo reportaron como pérdidas. Al tiempo, el hueco fiscal de los gobiernos se subsanó con mayor endeudamiento, a intereses leoninos, que no es otra cosa que hipotecar el futuro de la ciudadanía, y la garantía de pago supuso recortes del gasto social y el consecuente desmonte de las responsabilidades de los Estados con su ciudadanía. En Portugal, el gobierno dedicó 4.000 millones de euros de los contribuyentes para nacionalizar y salvar de la quiebra, producto de sus prácticas especulativas, al Banco Portugués de Negocios. Una vez saneadas sus finanzas, su venta fue impuesta por la Unión Europea (UE) y por el Fondo Monetario Internacional (FMI) dentro del plan de rescate. Se vendió por 40 millones de euros⁵⁷⁹.

En 2011, el gobierno norteamericano, estuvo a punto de una cesación de pagos. La mayoría republicana en la Cámara de Representantes aprobó por fin una autorización de 2.2 billones de dólares en el aumento del cupo de endeudamiento, con la condición de un plan de recortes de los gastos sociales y en contra de la propuesta demócrata de aumentar los impuestos a los más ricos. La sola guerra en Afganistán le había costado al fisco estadounidense, hasta el momento, entre 2.3 y 2.7 billones de dólares⁵⁸⁰.

En este contexto surgieron lo que se ha nombrado como “Las Primaveras de 2011”. No se trata de construir la historia de estos movimientos sino de analizar sus aportes a la cultura emergente, que llamamos *cultura de la noviolencia*, enfocando nuestra atención en Túnez, Egipto

578 Coordinadora de Ong y otros movimientos solidarios de Lleida. <http://www.youtube.com/watch?v=yj00LvOWo-Y>

579 <http://www.intereconomia.com/noticias-negocios/macro/macro/portugal-pierde-2400-millones-nacionalizacion-un-banco-20110801>

580 Instituto Watson de Estudios Internacionales de la Universidad de Brown.
<http://www.miamidiario.com/politica/estados-unidos/afganistan/irak/pakistan-/universidad-de-brown/rhode-island/guerras-podrian-haber-costado/3-6-billones-de-dolares/instituto-watson-de-estudios-internacionales-/10361>

y España⁵⁸¹. No sobra decir que dichas primaveras no se restringieron a estos tres países. En el mundo árabe todo se vio, de alguna forma, conmocionado por esta especie de efecto dominó.

En Portugal, Grecia, Italia, Francia, Alemania e Inglaterra, por nombrar sólo algunos países de Europa, hubo movilizaciones con características similares en su forma de convocatoria, en sus expresiones públicas, en la participación de ciudadanos y ciudadanas, la mayoría sin militancia partidaria. Aunque las razones pudieron ser diversas –en contra de la energía nuclear, por la situación social y económica, los recortes de los gastos sociales–, hubo un denominador común que fue un llamado a una nueva ética.

Stéphane Hessel, autor de un pequeño libro, “*Indignaos*”⁵⁸², habla de una ausencia de ética en la forma de proceder de la humanidad. Yo no creo que exista tal ausencia. Creo que el problema está en que es la ética de los mercados, la ética económica, la que está guiando y definiendo las relaciones entre los seres humanos y con la naturaleza. Esto no es otra cosa que la reencarnación de la ética de los más fuertes, que responde a ese imaginario atávico de la cultura sedentaria, colocando el bien de parte de quien puede imponerse y dominar.

Estas revoluciones cuestionaron de fondo este principio ético al denunciar el poder que se enriquece, domina y mata a costa de la miseria colectiva⁵⁸³. Pareciera como si las movilizaciones ciudadanas estuvieran recogiendo y decantando los aprendizajes colectivos de los últimos ochenta años, mediante lo que podría llamarse una especie de ósmosis social, similar a lo ocurrido en la experiencia del centésimo mono.

Con las *Primaveras de 2011* apareció por primera vez con tanta claridad y tanta fuerza, el tema de la opción por las estrategias de la noviolencia.

En todas se observó la opción por la resistencia sin violencia⁵⁸⁴ como forma de confrontar las distintas violencias de los Estados, directas y estructurales, construyendo así una fuerza moral para sus propósitos y suscitando empatías con sus causas en la ciudadanía global. Surgieron de un profundo sentimiento de indignación ante hechos que convocaron lo mejor del espíritu humano, ante situaciones que desgarraron la sensibilidad y apelaron a la esencia de la vida, trascendiendo fronteras de todo tipo. Debido a sus características noviolentas fueron llamadas *revoluciones blandas* y se inscribieron en la historia al lado de otras con características similares

581 Conviene distinguir estos procesos, aunque sean cercanos en el espacio geográfico y comparten el mismo tiempo histórico. Los de Egipto y Túnez (Libia, Siria, Yemen, entre otros) son típicos del final de dictaduras. Los de España, Francia, Islandia, Grecia, son un conjunto de revueltas de la ciudadanía contra la dictadura de las instancias financieras en su afán de despotismo neoliberal.

582 Stéphane Hessel, *Indignaos*, Editorial Destino, Madrid, 2011.

583 Dice José Luis Sampedro en el prólogo de la edición en español del libro de Hessel: “*no siempre es fácil saber quién manda en realidad, ni cómo defendernos del atropello. Ahora no se trata de empuñar las armas contra el invasor ni de hacer descarrilar un tren. El terrorismo no es la vía adecuada contra el totalitarismo actual, más sofisticado que el de los bombarderos nazis. Hoy se trata de no sucumbir bajo el huracán destructor del ‘siempre más’, del consumismo voraz y de la distracción mediática mientras nos aplican los recortes. ¡INDIGNAOS!, sin violencia. Hessel incita a la insurrección pacífica evocando figuras como Mandela o Martin Luther King. Yo añadiría el ejemplo de Gandhi, asesinado precisamente en 1948, año de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de cuya redacción fue partícipe el propio Hessel. Como cantara Raimon contra la dictadura: Digamos NO. Negaos. Actuad. Para empezar, ¡INDIGNAOS!*”

José Luis Sampedro, “Prólogo”, Ibíd.

584 “Aprende a resistir la violencia que hay en ti y fuera de ti”, dice una pancarta colocada en Puerta del Sol en Madrid.

como la revolución de los claveles (Portugal) o la de terciopelo (antigua Checoslovaquia). De hecho a la rebelión en Túnez se le conoció como la revolución de los jazmines⁵⁸⁵.

En los sucesos de Túnez y Egipto, esta opción fue mucho más desconcertante para la opinión mundial, que llevaba más de 10 años construyendo una simbiosis entre las culturas musulmanas y el uso de la violencia por supuestos motivos religiosos. Los poderosos medios de comunicación, en manos de los monopolios noroccidentales en los Estados Unidos y Europa que, de muchas formas, apoyaban sus dictaduras al asimilarlas con sus intereses económicos y geoestratégicos, venían transmitiendo esa imagen de manera persistente, construyendo un nuevo eje *del mal* difuso, pero claramente identificable con la cultura del Islam.

Estas movilizaciones aportaron a la cultura de la noviolencia la construcción de un nuevo universo simbólico: las manos arriba como señal de indefensión, pero también de fortaleza, como la fuerza de los desarmados que es capaz de inhibir la aparentemente invencible fuerza de las armas. Las imágenes se repitieron en Túnez, en España, en Egipto, en Yemen, en Dubai..., explicitando su decisión de no agredir a su oponente, proponiendo con ello un tipo de fuerza distinto, en profunda concordancia con lo planteado por Tolstói, que recogió la fuerza del mensaje de Jesús de no responder al mal con mal; por Gandhi en su propuesta de la satyagraha; por Luther King y su fuerza del amor; por las mujeres con sus manos extendidas, invitándonos a transformar esta cultura patriarcal; por los ecologistas evidenciando la fuerza y la importancia de lo frágil en el equilibrio de la vida.

El poder de la fragilidad se hizo símbolo y desconcertó a los que se ufanaban de su fuerza física, armada de fusiles o de bancos, porque les devolvió, como en un espejo, la imagen de su propia destrucción. Y el símbolo fue adquiriendo tal fortaleza que el uso de las armas sólo consiguió que estos movimientos se afianzasen y se multiplicasen.

Como ejemplo, los desalojos realizados por la policía en Puerta del Sol, en Madrid, y en Plaza Catalunya, en Barcelona, sólo consiguieron fortalecer el movimiento y aumentar las empatías ciudadanas con el mismo. “Estas son nuestras armas” coreaban y corean una y otra vez los indignados españoles, mostrando sus manos y consolidando el símbolo en el imaginario colectivo.

También hizo camino para convertirse en un símbolo de las manifestaciones globales, salir a marchar con zapatos en las manos en alusión a la pérdida del respeto reverencial al poder, que está presente en la cultura hegemónica y que, de alguna forma, también implica sobreponerse al

585 También se han venido denominando como las “revoluciones de colores” (de gamas y tonalidades), cual si fuera un arco iris. Frente a etapas pasadas donde las revoluciones eran rojas y sus contrarrevoluciones eran azules, o las anarquistas eran negras. Ahora emergen otras, plurales, diversas, de amplio espectro social y político, basadas en el softpower del ejercicio ciudadano. Algunas de estas revoluciones que han tenido como consecuencia el final de dictaduras, sistemas autoritarios o, sencillamente, han mejorado las formas de participación democrática y control ciudadano del Estado, se han producido en Taiwan (1991), Timor Este (1999), Perú y Serbia (2000), Georgia (rosa, 2003), Ucrania (naranja, 2004), Ecuador, Líbano (cedros) y Kirgistán (tulipanes, 2005), Túnez y Egipto (2011).

Si bien este espectro de “revoluciones” es amplísimo (culturas, geografías, parámetros), tienen muchos aspectos comunes, alguno de los cuales se pueden resumir con la palabra “indignación”, además –desde el punto de vista de la doctrina política formal– todas comparten que se trata de formas de resistencia no violenta, esto es, se trata de un “método basado en la acción civil empleada para crear un conflicto utilizando medios sociales, sicológicos, económicos y políticos, sin usar la amenaza o la violencia. Incluye acciones, omisiones o una combinación de ambas” (Stephan, María J., “¿Why civil resistance works?” en International Security, Vol. 33, No. 1 (Summer 2008), pp. 7–44). Vid. para el resto de las revoluciones de colores: Adam Roberts y Timothy GartonAsh (eds.) Civil Resistance and PowerPolitics. Oxford, Oxford University Press, 2010 y Antonino Drago, *Le Revoluzioni Nonviolenti dell'ultimo secolo*, Nuova Cultura, 2010.

miedo al castigo, que ha sido fundamental para el control social. Cuando se pierde el temor se rompe la cadena de la obediencia y los mecanismos de represión pierden su fuerza simbólica, que es la que construye su legitimidad y garantiza la sumisión. Este gesto tuvo su origen en la reacción de indignación de un periodista iraquí, quien le lanzó un zapatazo a Busch en una rueda de prensa en 2008.

La opción por la fuerza de la noviolencia, se expresó con claridad en una reflexión que circuló por las redes de encuentro de los indignados. A través de ella se hizo evidente que no se trataba de una alternativa táctica, sino esencial y estratégica. Decía:

"El 15-M es un movimiento noviolento. Es algo que está tan en su esencia que ni siquiera ha sido una decisión tomada en asamblea: va de suyo, se ha impuesto como una pura evidencia. No decidimos nuestro ADN, partimos de él.

La noviolencia no significa no conflicto. Hemos ocupado plazas, nos hemos manifestado sin permiso, hemos bloqueado desahucios, hemos echado a la policía de los barrios... Es decir, la noviolencia del 15-M no es pasiva, no es acatamiento de la legalidad ni asunción de los términos convencionales de la política, sino que es activa, rebelde, desobediente y creativa. La opción por la noviolencia no es una opción por rehuir el conflicto, sino por plantearlo en los propios términos, escogiendo los escenarios y marcando los ritmos"⁵⁸⁶.

Sabían muy bien que la noviolencia era una salida que desconcertaba al poder y posibilitaba líneas de fuga creativas en la búsqueda de nuevas formas de hacer y pensar la realidad que les correspondió⁵⁸⁷. En este sentido, conocían la importancia de deconstruir el dualismo amigo/enemigo, porque también estaban atravesados por esa concepción cultural del mundo que necesitaba ser cambiada y al que la noviolencia planteaba la alternativa de la humanización del opositor.

"Nosotros frente a la policía. La policía frente a nosotros. Es una imagen demasiado cómoda de lo que hacemos, es una línea de separación demasiado simple. Nuestra lucha no es

586 Tenían muy claro que ella era una de las fuentes de su fuerza y que guardaba relación directa con la capacidad para develar la realidad, que no es otra cosa que posibilitar a la sociedad mirar con otros ojos, construir la Fuerza de la Verdad, que planteaba Gandhi.

"¿Qué significa tener fuerza? Tiene fuerza quien puede alterar y modificar la realidad, cuestionar las agendas dominantes e imponer los propios problemas, hacer ver lo que se quería ocultar y decir lo que está prohibido decir, transformar las vidas, los lazos y las vibraciones entre los seres humanos.

Violencia y fuerza no son sinónimos. La fuerza que uno tiene no se mide por el nivel de violencia que puede ejercer. La fuerza del 15-M pasa (entre otras muchas cosas) por su capacidad para acoger la pluralidad, llevar la iniciativa y ser imprevisible. Si el movimiento 15-M ha 'decidido' ser noviolento, es porque intuye muy claramente que las acciones violentas-agresión, intimidadación o amenaza, disturbios y enfrentamiento con la policía-debilitarían esas tres claves de su fuerza". <http://www.madridtomaplaza.net/2011/08/04/apuntes-sobre-la-noviolencia-del-15-m/>

587 *"Nos salimos por la tangente porque no queremos que nos empujen a la ya muy conocida espiral de represión/ detenidos/ heridos/ miedo/ rencor/ reacción/ campañas antirrepresivas, donde perdemos toda la iniciativa para seguir haciendo preguntas a la sociedad sobre cómo queremos vivir juntos, cómo queremos gobernarnos, qué se hace con la riqueza que producimos entre todos.*

La violencia nos hace previsibles: refuerza las posiciones y los roles (policía represor/manifestante víctima). Llamar 'hijo de puta' a un policía confirma la situación y el reparto de los papeles. Cada cual ya sabe quién es, qué identidad tiene y qué debe sentir hacia el otro. Seguramente no es algo muy grave, pero tampoco tiene nada de subversivo. Por el contrario, los gestos que hemos visto a menudo en las manifestaciones del 15-M de interpelar positivamente a la policía, con formas de comunicación irónica o empática, descolocan la situación: desconciertan, incomodan e inquietan, interrumpen los automatismos, cuestionan los clichés, hacen preguntas, cortocircuitan lo previsible, lo que cada cual sabe que tiene qué pensar, hacer y sentir". Ibídem.

así. *El enemigo con el que nos batimos es una ‘lógica’ que, en primer lugar, nos atraviesa a nosotros mismos (por ejemplo, en las mil decisiones cotidianas por las cuales sostenemos este sistema del que todos formamos parte porque no hay ningún afuera). Hay una gran ‘potencia de humanización’ en el movimiento 15-M. Decimos que somos seres humanos y no mercancías en manos de políticos o banqueros. Por la misma razón, podemos pensar que un policía es mucho más que su ‘función’ y dirigirnos así a su humanidad (cuando tratamos de entablar diálogo o les recordamos que ellos también están hipotecados, pero también cuando les gritamos ‘vergüenza’ ante un desahucio o una redada)“⁵⁸⁸.*

Y trabajaban sabiendo que la noviolencia era un proceso de arrinconamiento de las violencias sociales, económicas y políticas, pero también personales, de géneros, cotidianas, entendiendo que no se trataba de un nuevo dualismo violencia/noviolencia, sino de una paradoja.

“Violencia y no violencia son compatibles? La experiencia dice que la violencia se coloca siempre en el centro de lo que ocurre, como si fuera un torbellino que succiona y arrastra todo lo demás. La noviolencia puede expresarse de muchos modos, la violencia sólo de uno. En las acciones noviolentas *hay lugar para mucha gente distinta, en las acciones violentas siempre participa un tipo de personas muy determinada (hombre, joven, con papeles)*. Queremos afirmar, tanto en las formas de organización como en los modos de estar en la calle, los rasgos de nuestro ADN: horizontalidad, apertura, multiplicidad. Perder la iniciativa, perder la pluralidad, perder la imprevisi-



Raphaël Thiçmard, Año 1989, CC BY.

588 Ibídem.

*bilidad implica perder la fuerza. Fuerza es radicalidad. La noviolencia es lo que nos ha hecho y nos hace más fuertes y más radicales. Destrozar sin destrozar es la mejor destrucción*⁵⁸⁹.

Lo que prendió la mecha de las manifestaciones contra el régimen de Ben Alí, en el caso de Túnez, fue la inmolación de Mohamed Bouazizi, un joven vendedor de frutas de Sidi Bouzid, que decidió echarse encima un galón de gasolina y prenderse fuego en frente de la estación de policía, como protesta por los continuos atropellos a los que se veía sometido por parte de los uniformados. La indignación encontró cauce. Era 17 de diciembre de 2010. El 14 de enero de 2011, el dictador buscó refugio en Arabia Saudita, después de 23 años de poder despótico.

Es muy posible que Mohamed no tuviera ninguna intención de suscitar una protesta generalizada contra el régimen, como tampoco formaba parte de la intención de Rosa Parks, aquel día de 1955 en Montgomery, al despertar la solidaridad con su gesto que desembocó en un boicot de más de un año al sistema segregado de autobuses. Los dos gestos fueron inspirados por una profunda indignación de tipo personal que conectó con un sentimiento similar vivido en silencio por una buena parte de la población. Esto no configura un método, pero sí permite dar valor a pequeños actos que, de alguna manera, son expresión individual de un sentimiento colectivo, movimientos suaves de aire que se van juntando hasta desatar una tormenta. La frase “lo que hagas es insignificante, pero es muy importante que lo hagas”⁵⁹⁰, atribuida a Gandhi, responde a esta nueva concepción del poder de lo frágil.

Otro aspecto a resaltar en Túnez, al igual que en Egipto y en España, fueron las redes sociales del ciberespacio como un instrumento para la convocatoria a las manifestaciones en las distintas ciudades, desdibujando con ello la idea de que sólo los medios masivos de comunicación son los depositarios por excelencia de transmitir e interpretar la realidad⁵⁹¹.

Con ello se han fortalecido las dimensiones horizontales de las organizaciones, al empezar a prescindir de la mediación vertical, desdiciendo de la máxima que afirma que *lo que no aparece en los medios de comunicación, no existe*. El poder de la información se está desplazando del centro a la periferia, como un signo de nuevos tiempos.

La experiencia de Túnez explicitó también otra dimensión de la fortaleza de los frágiles, centrada en un sentimiento de solidaridad internacional que se expresó a través de estas nuevas tecnologías. El concepto de humanidad que trasciende fronteras, que hace propias las luchas por la libertad donde quiera que se den, se puede apreciar en el encuentro sinérgico de diferentes redes. Los activistas de *Anonymous* aportaron su fortaleza a la revolución tunecina⁵⁹².

589 Ibídем.

590 <http://www.sabidurias.com/cita/es/1560/mahatma-gandhi/>

591 Las estrechas relaciones de estos medios con los poderes políticos y económicos nacionales y transnacionales, les han restado credibilidad y legitimidad.

592 “No solo en las calles tunecinas se paseó la indignación y la revuelta. Túnez se convirtió en el primer país cuyas webs oficiales quedaron inoperativas después de un masivo ataque de los hackers de Anonymous, los activistas que atacaron las páginas de las empresas e instituciones que perjudicaron a Julian Assange. Es la nueva forma de trasladar a las aceras digitales, las protestas de las calles del siglo XXI. El síndrome WikiLeaks. ‘el pueblo de Túnez nos ha solicitado ayuda y se la hemos dado’, asegura el colectivo de hackers”. Marta Medaro, Marta Méndez, “Antecedentes del conflicto tunecino”, Newsgetup, abril 4 de 2011, <http://www.newsgetup.wordpress.com/category/tunez/>

En Egipto, lo que suscitó la indignación colectiva fue el asesinato del joven Khaled Said, en julio de 2010, víctima de la violencia policial. El Shaheed, creador del grupo en Facebook "Todos somos Khaled Said", tomó la decisión como acto individual ante la conmoción que le produjeron las imágenes del joven asesinado. Otra vez una pequeña acción, que pudo haber pasado desapercibida entre los miles de mensajes que circulan cada día por la red, conectó también con un sentimiento colectivo que amplió y desbordó sus propias intenciones iniciales⁵⁹³.

Podemos observar otra característica importante del cambio cultural: el liderazgo colectivo. La lógica imperante de la *teoría de la conspiración*, que necesita ubicar una *mente perversa que influye de forma nefasta en la mente de los frágiles*, se desconcierta ante esta realidad. Los organismos de seguridad están preparados para reprimir, torturar y hasta desaparecer a quien ejerce dicha influencia sobre la población, pero son incapaces de eliminar un sentimiento colectivo y generalizado.

José Saramago habla de este signo de los tiempos en su libro "Ensayo sobre la lucidez"⁵⁹⁴, poniendo en escena una población que decide votar en blanco, atentando contra la esencia de la legitimidad de las democracias, sin que exista un acuerdo racional previo; sólo es el resultado de un sentimiento que se ha ubicado en cada individuo y que produce una revolución. Como en el libro, los poderosos necesitan de un *chivo expiatorio* a quien responsabilizar de una reacción colectiva. De hecho, en España no faltó quien vinculara a los indignados con Eta, la kaleborroka y la guerrilla urbana⁵⁹⁵. Esta interpretación surge de una concepción de la historia basada en las acciones de vanguardias iluminadas y héroes, fuera de las cuales los hechos aparecen no sólo como incomprensibles, sino como imposibles.

"No tenemos nombre, no tenemos líder y tampoco tenemos prisa", rezaba un cartel de los indignados en España, para evidenciar con ello que no delegaban su propia voz a ningún representante. Y ante la ausencia de un liderazgo claro, la alternativa fue calificar el movimiento de caótico y anárquico, que son palabras que ejercen su influencia en el imaginario colectivo, por el miedo atávico a semejantes situaciones de las que no se puede esperar nada distinto a la muerte colectiva. Somos incapaces de entender que muchas de las muertes colectivas de la historia, son precisamente las que han sido guiadas por líderes de *ideas claras*.

593 De él escribe Mónica Prieto, de Periodismo humano: "Rehúye las cámaras como la peste. Todo protagonismo le molesta y ni siquiera es posible saber su nombre de pila. El hombre que está poniendo en jaque a Hosni Mubarak no tiene rostro ni desea tenerlo. Por un lado, sin que se conozca su identidad recibe amenazas de muerte desde el día en que se le ocurrió crear un grupo en Facebook para denunciar la tortura policial, la corrupción, el estado de excepción permanente, la falta de oportunidades y la ausencia de libertades cortesía del régimen egipcio. Por otro, y por encima de todo, él no sólo es él: representa a decenas de miles, si no a centenares de miles de ciudadanos ansiosos por liberarse de las cadenas".

Él, y ellos y todos son Khaled Said, el joven de 28 años asesinado por una paliza policial brutal y gratuita el pasado 6 de junio en Alejandría, en una agresión que despertó entre los egipcios la necesidad de luchar, desde las protestas cívicas, contra la impunidad y la injusticia. Y gracias a las convocatorias de su grupo de la red social, Kullum Khaled Said, todos somos Khaled Said, ya ha conseguido mucho más: poner en entredicho la autocracia egipcia promoviendo las multitudinarias e históricas protestas que están convulsionando al país del Nilo". Mónica G. Prieto, "El hombre que ha puesto en jaque a Hosni Mubarak", Periodismo humano. 28/01/2011.

<http://www.periodismohumano.com/sociedad/sociedad-destacado/el-hombre-que-hapuesto-en-jaque-a-hosni-mubarak.html>

594 José Saramago, *Ensayo sobre la lucidez*, Alfaguara, Madrid, 2004.

595 Cfr. Los artículos de César Vidal criticados en <http://www.elplural.com/politica/la-ultima-barbaridad-decesar-vidal-relaciona-a-los-jovenes-indignados-con-eta-y-la-kale-borroka/> o algunos articulistas de ABC, La Razón, El Mundo, etc., criticados –de manera sistemática– por el periódico Público.



René Rodríguez, año 2019

Otro elemento importante de estas *primaveras*, fue la inmensa diversidad de procedencias, motivaciones, religiones, opciones políticas, géneros, edades, clases sociales que se dieron cita en éstas, sin que necesitasen acuerdos previos ni ello planteara trabas para juntarse. Esto fue un motivo más de desconcierto para los narradores de la historia oficial. En Egipto no lograron entender cómo compartían propósitos los coptos y los musulmanes, cuando les hubiera gustado calificar la revolución como islamista para desacreditarla.

En España no comprendían cómo muchos asistentes a las asambleas manifestaban su intención de votar en las jornadas electorales del 22 de mayo, cuando hubiera sido más sencillo calificarlos a todos como antisistema o resentidos sociales, anarquistas enemigos de la democracia y del Estado Social de Derecho. No habían entendido nada⁵⁹⁶.

Pepa Roma, en su esfuerzo por identificar elementos nuevos y comunes de los actuales movimientos sociales, dijo:

"No parten de postulados teóricos, su ideario se va configurando poco a poco a partir de la ética aplicada... Anteponen la verdad vivida frente a la verdad oficial, la voz de la calle frente

596 Dice Luis Martín Cabrera: "no han entendido nada, no quieren entender, llevan mucho tiempo produciendo un lenguaje que ya no toca la realidad ni oblicuamente. Los manifestantes no son apolíticos, son apartidistas, no odian las urnas, odian a los bancos y a sus políticos serviles y tienen no sólo soluciones sino un lenguaje propio que toca y llena plazas con una gramática de libertad: 'si no nos dejáis soñar, no os dejaremos dormir', 'no somos antisistema, el sistema es antinosotros', 'sin curro, sin dinero, y sin miedo', 'no somos un partido político, los que tienen que reflexionar son ellos'". Luis Martín Cabrera, "15-M: El lenguaje de la revolución, una gramática de la libertad", Varios autores, Indignados, Ediciones Mandala, 2011, p. 93.

*a la voz del poder... No rivalizan por la gloria, colaboran... Parten de la derrota y ya no pueden ser derrotados. Parten del miedo y ya no pueden ser atemorizados. Ante ellos, los fusiles, la coacción y las amenazas se vuelven impotentes*⁵⁹⁷.

Fue una puesta en escena de una realidad incomprendible: mucha gente unida y entusiasmada con un caminar incierto, con la construcción colectiva, lenta y procesual de los acuerdos. La incertidumbre se volvió seductora y el camino se llenó de sentidos, porque logró ser preludio de lo que puede llegar. Así lo expresaba Eduardo Galeano en una entrevista informal que le hacían en la Plaza Catalunya cuando se paseaba por entre los indignados:

*"Aquí veo reencuentro. La misma energía de dignidad y el mismo entusiasmo, que es una vitamina 'E' de entusiasmo, que viene de una palabra griega que significa tener a los dioses adentro. Y cada vez que encuentro que los dioses están adentro de una persona, o de muchas, o de la naturaleza o de las montañas o de los ríos, me digo: eso es lo que me espera para convencerme de que vivir vale la pena. Vivir está mucho más allá de las pequeñeces de la realidad política, de si se gana o se pierde. Eso importa poco en relación con ese otro mundo que te espera, ese otro mundo posible, que está en la barriga de éste. Éste es un mundo más bien infame, no es muy alentador el mundo donde hemos nacido. Pero hay otro mundo en la barriga de éste esperando y de parto difícil. No es fácil que nazca, pero sí es seguro que está latiendo en este mundo que es. Yo lo reconozco en estas manifestaciones espontáneas y que son ese testimonio. Hay gente que me pregunta, ¿pero qué va a pasar? ¿Qué sucederá después de esto? ¿Y qué será de esto? Y yo contesto lo que nace de mi experiencia. No me importa mucho lo que va a pasar, me importa lo que está pasando, el tiempo que es y que anuncia otro posible tiempo que será. Pero lo que será al final no sé"*⁵⁹⁸.

En la misma perspectiva planteada por Eduardo Galeano, de ese mundo distinto que se gesta al interior de éste que existe, vale la pena resaltar, en las movilizaciones en Túnez y Egipto, la participación activa de las mujeres, por ser sociedades culturalmente más patriarcales, si cabe, que las llamadas occidentales. Es posible que ello contribuya a un *plus* adicional en las nuevas realidades que se están gestando en dichos países.

En España, la participación femenina fue hombro a hombro. Las vimos coordinando asambleas, así como a los muchachos cuidando niños y niñas en las guarderías de las acampadas, barriendo las plazas o preparando la comida. Es entonces cuando la equidad de géneros deja de ser un asunto de cuotas, porque ya las acciones prefiguran el mundo por venir⁵⁹⁹.

597 Pepa Roma, *op. cit.*, pp. 38. 39.

598 <http://www.blip.tv/acampadabcn/entrevista-a-eduardo-galeano-5202842>

599 Así lo nombra Pepa Roma, refiriéndose a los grupos antiglobalización que protagonizaron manifestaciones globales como la de Seattle, pero que define bien y permite visibilizar un hilo conductor de lo que está sucediendo: "hemos visto muchas formas de lucha que, directa o indirectamente hicieron posible la revuelta de Seattle. Pero lo específico fue el trabajo de red. Seattle es la obra de dos clases de tejedores que, mano a mano, van juntando dos hilos, el de la relación personal, ese con el que las mujeres tejen los vínculos dentro de la comunidad familiar; el hilo del viejo explorador, el que coge el caballo, el camello o el barco y sale en busca de otros mundos y otros seres; el hilo de Penélope que se relaciona con los hijos en casa, y el hilo de Ulises que ha tejido nuevas relaciones con sirenas, ciclopas, seres diversos y hasta entonces extraños; el hilo de la madre que vela por la memoria de los que se han ido, de la Scherezade que rememora sueños antiguos, y el hilo del joven y el sabio que es capaz de imaginar e inventar el futuro. No son papeles que se reparten por sexos. La novedad es que, por primera vez, todos son Penélope y Ulises, el hombre cuida de los hijos o cocina y la mujer navega por internet, ella hace de cronista de su tiempo

En este mismo sentido de lo que está sucediendo, se pudo observar una conciencia de humanidad que trascendió las fronteras y las soluciones sólo particulares o locales. No fue gratuito el intento de aislar el tratamiento que la ciudadanía y el gobierno de Islandia le dieron a la crisis financiera porque, de hecho, se estaba volviendo un referente que aparecía constantemente en las pancartas de los indignados. “Paguen la crisis sus culpables”, “no somos mercancía en manos de políticos y banqueros”, “no son rescates, son chantajes: vuestra crisis no la pagamos”, “no es crisis, es estafa”, “dame tu alma por una hipoteca”, “tu botín, mi crisis”, “se vende estado del bienestar”, “no al pacto del euro: Europa para los ciudadanos y no para los mercados”, “manos arriba, esto es una crisis”, “no nos falta dinero, nos sobran ladrones”, “¿porqué manda el mercado, si yo no lo he votado?”.

Las imágenes de la quiebra del mercado financiero eran tan apocalípticas, que se prefería el suicidio lento, pero seguro. Sin embargo, Islandia decidió transitar otra vía, como una forma de replantearse sus posibles salidas económicas sin caer en la dictadura de los mercados. Irlanda, Portugal, Grecia, España e Italia prefirieron seguir las indicaciones y condiciones del mercado financiero global sin que ello supusiera una salida de la crisis. Cada día las condiciones son más, y todas ellas guardan relación con la reducción de los gastos sociales, las privatizaciones de toda clase de servicios, la flexibilización laboral que nunca es suficiente ni satisfactoria. *Los mercados continúan nerviosos*, es la frase que se repite una y otra vez, como si fueran la encarnación de un nuevo dios insaciable.

En palabras de Olafur Ragnar Grimsson, presidente de Islandia, “*Europa no afronta solo una crisis económica: ésta es una crisis política. Los Gobiernos no pueden seguir arrastrándose tras los mercados*”⁶⁰⁰. La aparente separación entre política y economía, únicamente esconde la real supeditación de la primera a la segunda.

El gobierno de Islandia decidió preguntar a sus ciudadanos si aceptaban pagar la crisis y éstos lo rechazaron en dos ocasiones, sin importar que, para la segunda ocasión, se hubiesen reducido los intereses del plan de rescate. En palabras del mismo mandatario: “*las antiguas condiciones de pago eran muy injustas: las nuevas son mejores, pero si los islandeses van a tener que cargar con una deuda de sus bancos deben tener derecho a decidir*”⁶⁰¹.

Para agregar posteriormente:

*“Lo fundamental es que Islandia es una democracia, no un sistema financiero... Una de las razones por las que Islandia se está recuperando con rapidez es que el país está dándole una respuesta democrática formidable, no solo financiera”*⁶⁰².

Cada vez hay mayor conciencia de que el problema es estructural y, como dicen los movimientos ecologistas, no existen salidas sin un cambio profundo de la cultura que nos atraviesa

y él cuida heridos en Bosnia, o al revés, intercambian constantemente funciones. Pero de la interacción de los conocimientos adquiridos aquí y allá, de lo doméstico con lo universal, de lo familiar con lo extraño, surge una nueva forma de acción y de entender el mundo.” Pepa Roma, op. cit., p. 255.

600 Claudi Pérez, “La gente no tiene que pagar por las locuras de los bancos”, El País, 03/04/2011

601 Ibíd.

602 Ibídem.

y su modelo económico, que naturaliza las consecuencias desastrosas sobre la viabilidad de la vida en el planeta. Crece la certeza de que el problema es de humanidad, “*por la implementación de un modelo económico basado en el crecimiento y el consumo*”⁶⁰³, y “*lo importante es que las personas seamos libres y plenamente conscientes de que somos parte de la naturaleza y ese es el mandamiento que se le olvidó a Dios decir: serás parte de la naturaleza, obedecerás a la naturaleza de la que formas parte*” como menciona Eduardo Galeano.

Cambiar no va a ser fácil, pero cada vez hay más gente que decide emprender un camino que no ha sido transitado y esa parece ser una decisión de este movimiento, que tiene pocas certezas, y una de ellas es la necesidad de trascender fronteras⁶⁰⁴.

El movimiento de los indignados tampoco tiene respuestas, pero sí el convencimiento de que se debe reconnectar la humanidad con la vida, “*sobre todo quieren ‘una sociedad nueva que dé prioridad a la vida por encima de los intereses económicos y políticos’, según contempla uno de sus manifiestos*”⁶⁰⁵.

No creen que las soluciones vayan a venir de los poderes establecidos. Ya están demasiado ocupados en procurar que las cosas sigan igual. Por ello, plantean mecanismos de democracia directa que suscite la conciencia colectiva, que recoja la profunda indignación que se aloja, a veces en silencio, en el alma de la humanidad y, en consecuencia, van promoviendo asambleas por donde pasan, posibilitando una pedagogía social que promueva la creatividad necesaria para cambiar los mundos de la cotidianidad, porque es allí donde se manifiestan y se explicitan los poderes de la periferia⁶⁰⁶.

Procuran, como lo señala David García Martín: “*Una democracia más participativa, más cercana, más centrada en los problemas de la gente que en los desmanes y desvaríos en los que se ven envueltos a diario la clase política, tan lejos de los problemas y de las preocupaciones de la sociedad*”⁶⁰⁷.

Jorge Moruno señala algunos puntos en común de las movilizaciones actuales: la organización horizontal, la composición diversa y la universalidad de las demandas, tres elementos que hemos señalado como característicos de esta cultura que emerge, para enfatizar, más adelante, en la necesidad de convocar empatías que permitan construir un espacio en el cual mucha gente se sienta interpretada en sus sentires más profundos, en su indignación, pero también en sus sueños⁶⁰⁸:

603 Carlos Taibo, “Palabras en Sol el 15 de mayo”, *Indignados*, op. cit., p. 129.

604 Así lo dice David García Martín: “al igual que la economía, las mercancías y el sistema financiero son globales, sería deseable que la indignación saltase las fronteras e intoxique a todos los jóvenes del mundo en esa misma situación. Hoy existen las herramientas y la cualificación necesaria para que eso sea más posible que nunca. Además, nadie ha dicho que los cambios sean fáciles e inmediatos. El futuro está por construir”. David García Martín, “La primavera de los indignados”, 10/06/2011 (<http://www.alainet.org/active/47213>).

605 Ibídem.

606 “Habéis comprendido en vuestras carnes que este capitalismo global es incompatible con la democracia... no puede haber democracia política sin democracia económica y, en el campo económico, vivimos bajo la dictadura de los mercados”, dice José Ignacio González, José Ignacio González “Democracia real, todavía no”, *Indignados*, op. cit., p. 67.

607 David García Martín, artículo citado.

608 “Su tarea debe ir encaminada hacia la construcción de relatos e historias compartidas, mitos que transmitan emociones y generen sinergias, donde un amplio abanico de personas y sensibilidades se sientan útiles y se ilusionen en involucrarse por el

“La tendencia contemporánea pasa más por amplificar redes en horizontal que no engordar burocracias por abajo y acumular fuerzas verticalmente... En una sociedad conectada, donde cada vez existen menos lugares especiales y más lugares comunes, no hay más opción que poner el foco en las relaciones compartidas y no en la ideología prediseñada... Los precarios y precarias del siglo XXI no encuentran su lugar en las instituciones y organizaciones bien ideadas para otra época.... El alcance de sus demandas adopta con facilidad un carácter existencial que pone en cuestión la propia ecología del capitalismo y golpea con fuerza las propias contradicciones sistémicas: ‘no somos mercancía en manos de banqueros y políticos’; ‘este sistema vamos a cambiarlo’; ‘si gobernán los mercados no hay democracia’... El encuentro de la gente reunida en la Puerta del Sol, dista mucho de ser una masa estúpida y anónima, más bien se debe hablar de una multitud inteligente que no elimina la expresión singular de cada persona y potencia la pluralidad”⁶⁰⁹.

Eduardo Punset recalcó la importancia de la diversidad como uno de los elementos que han de caracterizar una nueva cultura, comparando a las personas que se han sumado al movimiento de protesta de los “indignados” con la Ruta de la Seda, ya que Roma “intercambiaba” con Oriente “conocimientos, chismorreos, infecciones, genes”, para crear en conjunto “una civilización nueva” y “una nueva manera de pensar”⁶¹⁰.

Es indudable que “los indignados” volvieron a despertar la esperanza, no sólo en España en medio de una depresión social generalizada provocada por sentimientos de impotencia, sino en muchas otras latitudes. Es una esperanza que nace de la indignación ante lo que sucede, pero también de ver que cientos de miles de ciudadanos y ciudadanas no están dispuestos a seguir creyendo que no hay alternativa y que consolidan un camino profundamente seductor y muy reciente, el de la noviolencia. Es el indicador de una nueva era⁶¹¹.

Muchas cosas se podrían decir de lo que sucede en un movimiento vivo y de sus profundas significaciones. Hasta ahora han logrado ir construyendo nuevos retos que los mantiene actuales, pero su huella ya está puesta en la historia que une y mantiene vivos a los hippies, a la gente de las primaveras del 68, a las luchas contra el racismo, el sexism, por la libertad, por la paz, por el reencuentro con los equilibrios de la vida, que son todas ellas experiencias en la ruta por construir una nueva cultura que posibilite de nuevo la vida⁶¹².

mero hecho de hacerlo. Su principal obstáculo será el de superar el cinismo impregnado en una sociedad que considera como parte del sentido común no protestar”. Ibíd., p. 99.

609 Jorge Moruno, “La era de los monstruos: 15-M, la ruptura de los precarios”, *Indignados*, op. cit., p. 97.

610 Eduardo Punset, “Punset a los indignados: No paréis”, *Indignados*, op. cit., p. 109.

611 Como lo dice Rafapal: “el nivel de creatividad que se ve y se siente en la Puerta del Sol, es el que siempre soñé que viviría al comienzo de la era de Acuario. La expresión de la ira y la indignación (pero también la esperanza y la poesía) que aquí se ve y se siente mediante pancartas, te transporta hasta los sentimientos más profundos que, en esta loca sociedad donde no nos mirábamos a los ojos, guardábamos escondidos... Al salir de la plaza, los policías nos despiden como si estuviéramos todos en una película de Walt Disney. El milagro se ha obrado. Es la revolución que siempre soñé vivir. Vuelvo a amar a la gente.” Rafapal, “... y los policías se volvieron colegas. Se obró el milagro”, *Indignados*, op. cit. p. 111.

612 Como lo dice Marco Terranova Tenorio en su reflexión acerca de este movimiento: “antes que la toma de poder político, debemos conquistar la cultura, socializarla, llenarla de valores y contenidos sociales, democráticos y humanos, sólo así podemos aspirar a un cambio profundo, fuerte y no artificial”. Marco Antonio Tenorio, “El movimiento 15 de mayo. Hacia un nuevo proyecto político para el siglo XXI”, *Indignados*, op. cit., p. 121.

La posibilidad de un mundo mejor nos seduce y necesitamos derrotar nuestros propios miedos a perder lo que no tenemos, así como a avanzar en esta sensación, cada vez más sentida socialmente, de la imposibilidad de la vida en la ruta señalada por intereses ruines como la acumulación descontrolada. Las Primaveras de 2011 nos devolvieron el aire, fueron como una bocanada de oxígeno en el límite de la asfixia. Jordi Calvo habló de una determinación que se expandió en el sentimiento de una mayor proporción de la humanidad.

"Ni codiciosos banqueros, desalmados empresarios, corruptos políticos, o pensadores y comunicadores vendidos al mejor postor, podrán quitarnos el derecho a soñar por un mundo mejor. Estamos decididos a pensarla y mostrar nuestras propuestas más o menos espontáneas, más o menos posibles, más o menos estructuradas a toda la sociedad, desde las plazas y desde donde podamos, porque ese es nuestro sueño y no tenemos miedo a luchar por él".

Para terminar expresando, dándole contenidos a la imagen de una ciudadanía global que no se exime de sus responsabilidades...

*"Y ahora, me voy a la plaza"*⁶¹³.

613 Jordi Calvo Rufanges, "Sin miedo a soñar", *Público*, 20/05/2011.

EPÍLOGO

No es posible hacer un estudio detallado de cada una de las movilizaciones que nacen y se desarrollan con un espíritu nuevo, sin caer en una pretensión enciclopédica, pero sí se pueden suscitar miles de esfuerzos investigativos en este propósito.

Estas nuevas movilizaciones sociales no sólo no han desaparecido, sino que han hecho presencia en otra muchas partes del planeta: Colombia, Turquía, Japón, Brasil, de nuevo Estados Unidos y Egipto, México...

Siguen siendo diversas en su convocatoria y en la gente que participa en ellas, gestionadas por liderazgos anónimos y colectivos, que evidencian nuevas subjetividades y solidaridades.

En Colombia, en 2012, los estudiantes universitarios lograron construir, alrededor de sus demandas, una empatía en la población, al utilizar métodos de movilización que tomaron distancia de los tradicionales enfrentamientos con la fuerza pública: abrazones, besos, carnavales construyeron una fuerza social basada en evidenciar una verdad compartida y consiguieron el retiro de una ley inconveniente para la educación superior.

En 2013, fueron los campesinos, en una sociedad mayoritariamente urbana, quienes despertaron la solidaridad nacional, expresada en movilizaciones espontáneas en muchas ciudades que hicieron sonar sus cacerolas, reconstruyendo un vínculo vital con el esfuerzo de quienes producen el alimento que sustenta. Por su parte, los indígenas no cejan en su “Minga Social Indígena y Popular –por la Vida, el Territorio, la Autonomía y la Soberanía”, que se expresa en procesos de transformación permanente de formas organizativas, construcción de confluencias, relaciones económicas alternativas, resistencias creativas a la guerra.

En 2013, fue la ciudadanía turca la que tomó la antorcha. El detonante fue la solidaridad con un pequeño parque en Estambul en el que el gobierno había autorizado la “siembra” de un nuevo centro comercial. Durante meses la respuesta oficial fue la represión y los gases lacrimógenos, sin que ello detuviese la determinación de los y las manifestantes. Como respuesta, una nueva forma de expresión silenciosa, se repitió viralmente, después de que Erdem Gunduz, un ciudadano normal y corriente, permaneció en silencio durante varias horas en frente de la foto de Atatürk, padre y fundador de la nueva Turquía. Una vez publicada su acción en las redes sociales, cientos de manifestantes repitieron su gesto en varias ciudades del país, evidenciando la imposibilidad de declarar ilegal el derecho a permanecer en esta actitud.

En 2014, la ciudadanía de Hong Kong empezó la revolución de los paraguas, reclamando mayores niveles de democracia en China y bloqueando el centro financiero de la ciudad. También miles de personas en muchas ciudades estadounidenses se manifestaron en contra del racismo y la barbarie policial, así como de la impunidad de sus actos, reconectándose con la lucha por los Derechos Civiles de cinco décadas atrás. De nuevo las manos en alto se tornaron símbolo de las movilizaciones en señal de indefensión ante la violencia, pero también de decisión y exigencia. Las últimas palabras de un ciudadano negro “No puedo respirar”, víctima de esta barbarie oficial, se tornaron consigna de las expresiones sociales.

En Brasil, cientos de miles salieron a las calles para protestar en contra de los costos sociales del mundial de fútbol, expresados en alza a los transportes y a muchos de los artículos de la canasta familiar. México sigue conmovida y movilizada por la desaparición de 43 estudiantes a manos de la articulación cada vez más evidente entre el Estado y el narcotráfico. La ciudadanía de Egipto sigue saliendo a las calles, evidenciando que el camino se construye en medio de lo incierto.

Todo lo anterior no son sino algunos ejemplos de lo que está sucediendo en esta "aldea global". En todas estas expresiones, es protagonista la indignación, que se apodera de las vísceras sociales y se expresa multiplicada y solidaria con el dolor infligido por la soberbia del poder político y la codicia sin límites del poder económico.

No es fácil poner punto final a una reflexión con un presente en gerundio, con una realidad en permanente movimiento que está aprendiendo a hacer las cosas de forma diferente, sin que ello sea un aprendizaje lineal y, en muchas ocasiones, ni siquiera consciente.

Pretendí acercarme a un método que permita observar la realidad con otra óptica, una manera de intuir los cambios para potenciarlos, al menos aquellos que son necesarios para tener la certeza social de que hemos construido una *nueva oportunidad sobre la tierra*, como lo decía García Márquez refiriéndose a los pueblos condenados a *Cien Años de Soledad*.

Espero haber suscitado la creatividad personal y social para enriquecer nuevos acercamientos a lo que somos y a lo que necesitamos ser como humanidad. La vida llegó mucho antes que nosotros a este planeta y tiene una fuerza y una capacidad de autoprotegerse que no nos es fácil captar desde nuestra soberbia racional, pero ahí está aunque no tengamos ojos para verla.

Es una fuerza que se incorpora a la esperanza, a las certezas, a las creencias, que transita y recorre los poros de nuestra cotidianidad, sin que le importe demasiado si somos o no capaces de intuirla.

Cuando decidí concluir este escrito, empecé a sonar en la música que me acompañaba un poema de Mario Benedetti, en la voz de Susana Rinaldi, en el cual encontré el profundo sentido de mi esfuerzo, por ello no puedo dejar de compartirlo.

Usted preguntará por qué cantamos

*Si cada hora viene con su muerte,
si el tiempo es una cueva de ladrones,
los aires ya no son los buenos aires,
la vida es nada más que un blanco móvil,
usted preguntará por qué cantamos.*

*Si nuestros bravos quedan sin abrazo,
la patria se nos muere de tristeza
y el corazón del hombre se hace añicos,
antes aún que explote la vergüenza,
usted preguntará por qué cantamos.*

*Si estamos lejos como un horizonte,
si allá quedaron árboles y cielo,*

*si cada noche es siempre alguna ausencia
y cada despertar un desencuentro,
usted preguntará por qué cantamos.*

*Cantamos porque el río está sonando
y cuando suena el río / suena el río.*

*Cantamos porque el cruel no tiene nombre
y en cambio tiene nombre su destino.*

*Cantamos por el niño y porque todo
y porque algún futuro y porque el pueblo,
cantamos porque los sobrevivientes
y nuestros muertos quieren que cantemos.*

*Cantamos porque el grito no es bastante
y no es bastante el llanto ni la bronca,
cantamos porque creemos en la gente
y porque venceremos la derrota.*

*Cantamos porque el sol nos reconoce
y porque el campo huele a primavera
y porque en este tallo, en aquel fruto,
cada pregunta tiene su respuesta.*

*Cantamos porque llueve sobre el surco
y somos militantes de la vida
y porque no podemos ni queremos
dejar que la canción se haga ceniza⁶¹⁴.*

614 Mario Benedetti, *Poemas del Alma*, <http://www.amediavoz.com/benedetti.htm>

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W.; Frenken-Brunswick, Else; Levinson, D. J.; Nevitt, R., *The Authoritarian Personality*, New York, 1950.
- Aguirre, Mariano A.; Mathews, Robert Paul, *Guerras de baja intensidad*, Editorial fundamentos, Madrid, 1989.
- Ameglio, Pietro, *Gandhi y la desobediencia civil hoy*, Plaza y Valdés Editores, México, 2002.
- Amengual, Gabriel, *Modernidad y crisis del sujeto: hacia la construcción del sujeto solidario*, Caparrós editores, Madrid, 1998.
- Anders, Günther, *Más allá de los límites de la conciencia*, Editorial Paidós, Barcelona, 2002.
- Ángel Maya, Augusto, *El reto de la vida: ecosistema y cultura*, Ecofondo, Bogotá, 1996.
- Ángel Maya, Augusto, Ética. Vida, sustentabilidad, Ministerio del Medio Ambiente, Colombia, 2002.
- Ángel Maya, Augusto, *La fragilidad ambiental de la cultura*, Editorial Universidad Nacional – Instituto de Estudios Ambientales IDEA, Bogotá, 1995.
- Anisi, David, *Creadores de escasez: del bienestar al miedo*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Arendt, Hanna, *Eichmann en Jerusalén*, Ediciones de bolsillo, Barcelona, 2009.
- Arendt, Hanna, *La condición humana*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2003.
- Aron, Raymon, *La révolution introuvable: réflexions sur les événements du Mai*, Fayard, París, 1968.
- Arroyo Muñoz, José Carlos, *Rebeldes al poder: los grupos y la lucha ideológica, 1959-2000*, Isla negra Editores, San Juan de Puerto Rico, 2003.
- Attali, Jacques, *El hombre nómada*, Luna libros Ltda, Bogotá, 2010.
- Barañano, Ascensión et alii, *Diccionario de relaciones interculturales: diversidad y globalización*, Editorial Complutense, Madrid, 2007.
- Barea, Maite y Billón, Margarita, *Globalización y nueva economía*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2002.
- Bartra, Armando, *1968: el mayo de la revolución*, Editorial Itaca, México, 1999.
- Bascompte, Jordi, *Ordre i caos en ecología*, Universidad de Barcelona, 1995.
- Bauman, Zygmunt, *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*, Editorial Paidós, Barcelona, 2007.
- Bellamy Foster, John; Clark, Brett, *Imperialismo ecológico, la maldición del capitalismo*, The Merlin Press Ltd., 2004.
- Bennis, Phyllis, *Desafiando al Imperio*, Transnational Institute, Washington, 2010.
- Biko, Steve, *Escribo lo que me da la gana*, Hope Publishing House, Pasadena, EEUU, 1989.

- Blanco, Juan Antonio, *Tercer milenio: una alternativa de la posmodernidad*, Editorial Txalaparta, Nafarroa, 1999.
- Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- Boff, Leonardo, *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*, Editorial Trotta, Valladolid, España, 1997.
- Bourke, John Gregory, *Escatología y civilización*, Círculo Latino, Barcelona, 2005.
- Bradburry, Ray, "El ruido de un trueno", en *Las doradas manzanas del sol*, Ediciones Minotauro, Barcelona, 1982.
- Briggs, John y Peat, David, *Las siete leyes del caos*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1999.
- Busom Zabala, Rais; Sánchez López, Jorge (eds.), *Dunas en la playa – Reflexiones en torno al poder*, Los libros de la catarata, Madrid, 1996.
- Campbell, Neil A.; Reece, Jane B., *Biología*, Ed. Médica Panamericana, Madrid, 2007.
- Cartier, Juan Pedro, *El mundo de los hippies*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1974.
- Carreras, Julio, *Historia del caño*, Comisión Municipal de Icaño, Avellaneda, 2007.
- Casado da Rocha, Antonio, "Introducción, traducción y notas", en Thoreau, Henry David, *Sobre el deber de la desobediencia civil*, Editorial Iralka, San Sebastián, 1995.
- Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- Castoriadis, Cornelius, "Ontología de la Creación", Ensayo y Error – Colección Pensamiento Crítico Contemporáneo – Bogotá, 1997.
- Castro Pérez, Francisco, *Colapsos ambientales, transiciones culturales*, Universidad Autónoma de México, México, 2006.
- Centro para la justicia y la reconciliación, *Qué es la justicia restaurativa*, Confraternidad carcelaria, Washington, mayo 2005.
- Ceri, P., *Movementi globali. La protesta nel secolo XXI*, Laterza, Bari, 2002.
- Checa Hidalgo, Diego, *Intervenciones internacionales noviolentas para la transformación de conflictos violentos. Historia y modelo de brigadas internacionales de paz*, Editorial de la Universidad de Granada, Granada, 2011.
- Colomer Viadel, José Luis, *Estudios para la antropología*, Ed. Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2004.
- Cooper, David; Vellvé, Renee; Hobbelink, Henh, *Cultivando diversidad*, Soluciones Prácticas, Lima, 1994.
- Corbi, Mariano, *Religión sin Religión*, Ediciones Promoción Popular Cristiana, Madrid, 1996.
- Damasio, Antonio, *El extraño orden de las cosas*, Editorial Plantea S.A., Barcelona, 2018
- Drago, Antonino, *Le Revoluzioni Nonviolenti dell'ultimo secolo*, Nuova Cultura, 2010.
- De la Boétie, Étienne, *Sobre la servidumbre voluntaria*, versión digital.
- De Lucas, Javier, *El desafío de las fronteras*, Plaza Edición, Madrid, 1994.

- Delumeau, Jean, *El miedo: reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Corporación Región, 2002.
- Dhawan, Gopinath, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, Colección Million Books, 2004.
- Díaz del Corral, Eulogio, *Historia del pensamiento pacifista y noviolento contemporáneo*, Hogar del libro S.A, Barcelona, 1987.
- Drevet, D., *Gandhi et les femmes de l'Inde*, Denoel, Paris, 1959.
- Drot, J.M., *Les temps de desillusions*, Stock, París, 1971.
- Dwork, Debórah; Jan Van Pelt, Robert, *Holocausto: una historia*, Algaba Ediciones, Madrid, 2004.
- Echart, Enara; López, Sara; Orozco, Kamala, *Origen, protestas y propuestas del movimiento anti-globalización*, los Libros de la Catarata, Madrid, 2005.
- Eisler, Riane, *El cáliz y la espada*, Editorial Pax, México, versión digital.
- Elizalde, Antonio, *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 2006.
- Elizalde, Antonio, *Navegar en la incertidumbre*, UNIMINUTO, Bogotá, 2010.
- Ellse, Mark, Honeywill, Chris, *Waves and our universe*, Nelson Thornes Ltd, United Kingdom, 2001.
- Estermann, Josef, *Si el sur fuera el norte, chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, Editorial Abya Ayala, Bolivia, 2008.
- Fernández Buey, Francisco, "Sobre el pacifismo de Albert Einstein", Enric Prat (ed), *Pensamiento pacifista*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004.
- Fernández-Valdés, Joaquín, "Notas del traductor", en León Tolstói, *El Reino de los Cielos está en vosotros*, Editorial Kairós, Barcelona, 2010.
- Fisas, Vicenç, *Cultura de Paz y Gestión de Conflictos*, Icaria Editorial, Barcelona, 1998.
- Fisas, Vicenç, *El sexo de la violencia: género y cultura de la violencia*, Icaria Editorial, Barcelona, 1998.
- Fisher, Louis, *A Week with Gandhi*, London, 1947.
- Foucault, Michel, *La microfísica del poder*, Editorial La Piqueta, Madrid, 1992
- Fourez, Gérard, *La construcción del conocimiento científico: sociología y ética de la ciencia*, Narcea Ediciones, Madrid, 2000.
- Frankl, Víctor, *El Hombre en busca de Sentido*, Editorial Herder, Barcelona, 2004.
- Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1995.
- Gallino, Luciano, *Diccionario de sociología*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2005.
- Galtung, Johan, *Hacia una epistemología taoísta de la ciencia social*, Investigaciones teóricas, Sociedad y Cultura contemporáneas, Madrid, 1995.
- Galtung, Johan, *Paz por medios pacíficos*, Centro de documentación de estudios para la paz, Bakeaz, 2003.

- Galtung, Johan, *Tras la violencia, 3R: Reconstrucción, Reconciliación, Resolución*, Centro de documentación de estudios para la paz, Bakeaz, 1999.
- Gandhi, Mohandas, *Autobiografía*, Serpaj México Colectivo Gandhiano "Pensar en voz alta". pdf
- Gandhi, Mohandas, *Constructive program: Its meaning and place*, Navajivan Press, Ahmedabad, 1944.
- Gandhi, Mohandas, *Escritos esenciales*, Sal Terrae, Bilbao, 2004.
- Gandhi, Mohandas, *Hind Swaraj and other writings*, Anthony Parel (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Gandhi, Mohandas, *Política de la noviolencia*, Los clásicos del pensamiento libre, Biblioteca El Mundo, Ediciones S.A., Madrid, 201.
- Gandhi, Mohandas, *Satyagraha in South Africa*, (tr. del original en gujarati por V. G. Desai) Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1961.
- Gandhi, Mohandas, *What Jesus means to me*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1959.
- Gandhi, Mohandas, *Women and Social Justice*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1945.
- García, J. L., *Antropología del territorio*, Taller J.B., Madrid, 1976.
- George, S., *How the Other Half Dies. The Real Reasons for World Hunger*, Penguin Books, Harmondsworth, 1976.
- George, Susan, *Sus crisis, nuestras soluciones*, Editorial Icaria, Barcelona, 2010.
- Giraldo, Fabio; Malaver, José, "Introducción y compilación" en Castoriadis, Cornelius, "Ontología de la Creación", Ensayo y Error – Colección Pensamiento Crítico Contemporáneo – Bogotá, 1997.
- Girard, René, *El chivo expiatorio*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1986.
- Glover, J., *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Ed. Cátedra, Madrid, 2001.
- Gobineau, Joseph, (1856) *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*.
- Godinot, Etienne, "Gandhi y la descolonización de la India. 1915-1948", en dossier No.2 de la revista *Non-violence politique*, Traducido por Oveja Negra No.33.
- Godman, Emma, *La palabra como arma*, versión digital.
- Gomis, Joan (ed.), *Un sueño de igualdad*, Los libros de la catarata, Madrid, 2001.
- González, José Ignacio, "Democracia real, todavía no", *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011.
- González Quintana, Constantino, *Dos siglos de lucha por la vida, XIII-XIV: una contribución a la historia de la bioética*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.
- Hall, Stuart, *Los hippies: una contracultura*, Anagrama, Barcelona, 1970.
- Havel, Václav, *Living in Truth*, Jan Vladislav (ed.), Londres, Faber & Faber, 1986.
- Hawking, Stephen W., Mlodinow, Leonard, *Brevísima historia del tiempo*, Editorial Crítica, Barcelona, 2005.
- Hessel, Stéphane, *Indignaos*, Editorial Destino, Madrid, 2011.

- Hinkelammert, Franz, *El mapa del emperador*, DEI, Costa Rica, 1996.
- Hinkelammert, Franz, *Teología del mercado total: Ensayos económico-teológicos*, Hisbol, Universidad de Texas, 1989.
- Hinkelammert, Franz, *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización*, Lom Ediciones, Santiago de Chile, 2001.
- Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1997.
- Huntington, Samuel, *Who Are We?*, Thre Free Press/Simon & Schuster, London, 2004.
- Huxley, Aldous, *Un mundo feliz*, Ediciones Debolsillo, Barcelona, 2004.
- Ignatieff, Michael, *El mal menor, ética política en una era de terror*, Taurus Pensamieno, 2005.
- Iyer, Raghavan, *The Moral and Political Writings of Mahatma. Gandhi*, Oxford, Clarendon Press, 1986, volume 1 y 3.
- Jacquard, Albert, *Pequeña filosofía para no filósofos*, Debolsillo, Barcelona, 2003.
- Jaspers, Karl, *La bomba atómica y el futuro del hombre*, Editorial Taurus, Madrid, 1966.
- Jiménez Bautista, Francisco, *Saber pacífico: la paz neutra*, Instituto iberoamericano de educación para la paz y la noviolencia, Ecuador, 2009.
- Kelly, Petra, *Pensar con el corazón*, Círculo de lectores, Barcelona, 1982.
- King, Martin Luther, *Los viajeros de la libertad*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1963.
- Klein, Naomi, *No logos: el poder de las marcas*. Paidós, Buenos Aires, 2001.
- Kumar, Jeevan, *Economía y Sociedad - La Perspectiva de Gandhi*, Bangalore, India, Traducción : Mauricio Langon.
- Küng, Hans, *El cristianismo y las grandes religiones*, Libros Europa, Madrid, 1987.
- Langaney, André et alii, *La más bella historia del hombre*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1999.
- Lanza del Vasto, Giuseppe, *Peregrinación a las fuentes*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1958.
- Le Goff, Jean Pierre, *Mai 68 L'héritage impossible*, Ed. La Découverte, 1998.
- Le Monde Diplomatique, *Atlas de las migraciones, las rutas de la humanidad*.
- Le Pichon, Xavier, *Las raíces del hombre: de la muerte al amor*, Editorial Sal Terrae, Bilbao, 2000.
- Lederach, Juan Pablo, *Breve historia del pacifismo y la noviolencia*, Sal Terrae, 1983.
- Lederach, Juan Pablo, *El ABC de la paz y los conflictos: educar para la paz*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2000.
- Lederach, Juan Pablo, *La Imaginación Moral – El arte y el alma de construir la paz*, Editorial Norma, Bogotá, 2008.
- Lederach, Juan Pablo y Chupp, Marcos, *Conflict y Violencia?*. Semilla, Guatemala. Manual de Conciliación; y Ediciones Clara, Bogota, Colombia, 1995.

- Leff, Enrique, *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, Siglo XXI, México, 2007.
- León, Juan Manuel y Rojo, José Manuel, "Guerra fría", en Mario López et alii, *Enciclopedia de Paz y Conflictos, Colección Eirene*, Universidad de Granada, Granada, 2004.
- Lerner, Gerda, *La creación del patriarcado*, Crítica, Barcelona, 1990.
- Lévéque, Pierre, *Las primeras civilizaciones, De los despotismos orientales a la ciudad griega*, Tomo 1, Ediciones Akal, Madrid, 1991.
- Levi, P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1986.
- Limoncelli, Bárbara; Monachesi, María, *Adultos Índigo: un viaje de reconocimiento*, Editorial Kier, Buenos Aires, 2005.
- López, Chantal y Cortés, Omar, "Nota editorial", en Henry David Thoreau, *Desobediencia civil*, versión digital.
- López Hernández, José, "Objeción de conciencia", Mario López (dir), *Enciclopedia de paz y conflictos*, Eirene, Universidad de Granada, 2004.
- López Martínez, Mario, "La sociedad civil por la paz", en Muñoz, Francisco y López, Mario, *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*, Ediciones Eirene, Universidad de Granada, Granada, 2000.
- López Martínez, Mario, "Pacifismo", Mario López Martínez (dir), *Enciclopedia de paz y conflictos*, Editorial Eirene, Universidad de Granada, 2004.
- López Martínez, Mario, *Política sin violencia – La noviolencia como humanización de la política*, Uniminuto, Bogotá, 2009.
- López Martínez, Mario, "Transiciones y reconciliaciones en la agenda global", en Varios Autores, *Reconciliación y justicia en la construcción de la paz*, Universidad Central, Bogotá, 2003.
- López Martínez, Mario (dir), *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2004.
- Lovelock, James, *Gaia, una nueva visión de la vida en la Tierra*, Orbis, Barcelona, 1982.
- Maffesoli, Michel, *El Nomadismo: Vagabundeo iniciático*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Malem Seña, José Francisco, *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Editorial Ariel, Barcelona, 1988.
- Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Volumen XX de letras universales, Ediciones Cátedra, 2001.
- Martin, Brian, *Nonviolence versus capitalism*, War Resisters' International, London, 2001.
- Martín Cabrera, Luis, "15-M: El lenguaje de la revolución, una gramática de la libertad", Varios autores, *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011.
- Martínez Guzmán, Vicent, "La Filosofía de la Paz y el Compromiso Público de la Filosofía" en Martínez Guzmán, Vicent (ed.): *Teoría de la Paz*, Nau Llibres, Valencia, 1995.

- Martínez Herrera, Horacio, *El marco ético de la responsabilidad social empresarial*, Editorial Pontificia universidad Javeriana, Bogotá, 2005.
- Martínez Hincapié, Carlos Eduardo, *De nuevo la vida: el poder de la noviolencia y las transformaciones culturales*, editorial Trillas, Bogotá, 2015
- Martínez Juez, Fernando, "El lugar de la bifurcación", en Pérez-Taylor, Rafael; Olmos Aguilera, Miguel; Salas Quintanal, Hernán (eds), *Antropología del desierto: paisaje, naturaleza y sociedad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.
- Marx, Karl, *El Capital*, Nueva York, Modern Library, 1959.
- Maturana, Humberto, "Prólogo" en Riane Eisler, *El cáliz y la espada*, Editorial Pax, México, versión digital.
- McIntire, Suzanne; Burns, William E., *Speeches in world history*, Facts on file, New York, 2009.
- McKena, Terence, *El manjar de los dioses*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1993.
- Meadows, Donella H.; Meadows, Denny L., y otros, *Los límites del crecimiento*, Fondo de cultura económica. México, 1972.
- Medina Nunez, Ignacio, *América Latina, integración, democracia y desarrollo: Retos para el siglo XXI*, LibrosenRed, 2004.
- Merino Rafael, De la Fuente Gloria, *Sociología para la intervención social y educativa*, Editorial Complutense, Madrid, 2007
- Meyer, Michael, *El año que cambió el mundo*, Editorial Norma, Bogotá, 2009.
- Michnik, Adam, *Letters from Prison*, Berkley, University of California Press, 1985.
- Miedzian, Myriam, *Chicos son hombres serán. Cómo romper los lazos entre masculinidad y violencia*, Hora y Horas ediciones, Madrid, 1995.
- Milgram, Stanley, *La obediencia a la autoridad*, Londres, 1974.
- Montero, Justa, "Movimiento feminista, una trayectoria singular", en Varios autores, *Mientras tanto: 25 años de movimientos sociales*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004.
- Moore, Barrington, *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*, Editorial Península, Barcelona, 2002.
- Morgan, Marlo, *Las voces del desierto*, Ediciones Zeta bolsillo, Barcelona, 2009.
- Morgenthau, H J., *The Mainsprings of American Foreign Policy: The National Interest versus Moral Abstractions*, "The American Political Science Review", vol. XLIV, 4, 1950.
- Moruno, Jorge, "La era de los monstruos: 15-M, la ruptura de los precarios", *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011.
- Müller, Jean Marie, *Gandhi, la sabiduría de la noviolencia*, Deesclée de Brower, Bilbao, 1995.
- Muñoz, Ana, *La obediencia a la autoridad*, <http://es.scribd.com/doc/6764072/La-Obediencia-a-La-Autoridad-Ana-Munoz-Analisis-de-Milgram>
- Muñoz, Francisco (ed.), *La paz imperfecta*, Univ. de Granada, Granada, 2001.

- Muñoz, Francisco y López, Mario, *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*, Ediciones Eirene, Universidad de Granada, Granada, 2000.
- Musil, Robert, *The Man Without Qualities*, vol., 1, traducción Inglesa de Burton Pike, Vintage, Nueva York, 1995, p. 7 (traducción castellana: El hombre sin atributos, Seix Barral, Barcelona, 1965).
- Naess, Arne, *A Systematization of Gandhian Ethics of Conflict Resolution*, "Journal of Conflict Resolution", 1958, vol. II, 2.
- Naess, Arne, *Gandhi and Group Conflict*, Universitetsforlaget, Oslo, 1974.
- Naess, Arne, *The selected works of Arne Naess*, Springer, The Netherlands, 2005.
- Nates Cruz, Beatriz, "Territorios", en Ascensión Barañano et alii, *Diccionario de relaciones interculturales: diversidad y globalización*, Editorial Complutense, Madrid, 2007.
- Noguera de Echeverri, Ana Patricia, *Augusto Ángel Maya: Poeta-Filósofo del Pensamiento Ambiental Latinoamericano*, versión digital.
- Osborne, Raquel, *La construcción sexual de la realidad*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1993.
- Pagola, José Antonio, *Jesús, aproximación histórica*, libro versión digital.
- Parks, Rosa, *Quiet Strength*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Mich., 1994.
- Pastore, María, *La utopía revolucionaria en los años 60*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010.
- Pavone, C., *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- Payán de la Roche, Julio César, *Desobediencia vital*, Instituto de Terapia Neural, Barcelona 2004.
- Pérez Jiménez, Juan Carlos *Los hijos de Marte y la cultura del miedo*, Editora Regional de Murcia, 2007.
- Pérez-Taylor, Rafael; Olmos Aguilera, Miguel; Salas Quintanal, Hernán (eds), *Antropología del desierto: paisaje, naturaleza y sociedad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.
- Perregaux, Christiane, *Gulili: mujeres del desierto saharaui*, Editorial Txalaparta, Euskadi, 1999.
- Pintos, Margarita, "Violencia contra las mujeres", en Universidad de Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía, *I jornadas de estudio, reflexión y opinión sobre violencia*, Padilla libros editores & libreros, Sevilla, 2005.
- Pizarroso Quintero, Alejandro, *Nuevas guerras, vieja propaganda: de Vietnam a Irak*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.
- Platón, *Diálogos Tomo II*, Ediciones Universales, Bogotá, 2005.
- Pontara, Giuliano, *La Antibarbarie – La concepción ético política de Gandhi en el siglo XXI*, Libro en proceso de publicación.
- Ponting, Clive, *A green history of the world*, Editorial Penguin, EEUU, 1993.
- Popper, Karl. S., *Después de la sociedad abierta: escritos sociales y políticos escogidos*, Editorial Paidós, Barcelona, 2010.

- Prabhu, R. K. and Rao, U. R. eds., *The Mind of Mahatma Gandhi*, Oxford University Press, London, 1945.
- Prat, Enric, "Trayectoria y efectos del movimiento pacifista", Varios Autores, *Mientras tanto – 25 años de movimientos sociales*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004.
- Prat Ferrer, Juan José, *Bajo el árbol del paraíso*, CSIC, Valladolid, 2008.
- Punset, Eduardo, "Punset a los indignados: No paréis", *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011.
- Quattrocchi, Angelo; Naim, Tom, *The Beginning of the End: France, May 1968*, Verso, London, 1998.
- Rafapal, "... y los policías se volvieron colegas. Se obró el milagro", *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011.
- Rau, Heimo, *Gandhi*, Salvat Editores S.A, Barcelona, 1984.
- Riechmann, Jorge, *Ética ecológica: Propuestas para una reorientación*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004.
- Reichmann, Jorge y Fernández Buey, Francisco, *Redes que dan libertad*, Ediciones Paidós Ibérica S.A., Barcelona, 1995.
- Roberts, Adam y Garton, Timothy Ash (eds.), *Civil Resistance and Power Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2010.
- Rocker, Rudolf, "Tolstói, profeta de una nueva era" en León Tolstói, *La insumisión y otros textos*, Cuadernos libertarios, Madrid, 1993.
- Rodríguez, Javier (ed.), *Ciencia, tecnología y sociedad: contribuciones para una cultura de la paz*, Universidad de Granada, Granada, 1997.
- Roig, Monserrat, *El feminismo*, Aula Abierta Salvat, Madrid, 1981.
- Rolland, Romain, *Mahatma Gandhi*, Barcelona: Institut Catalá Internacional per la Pau; Angle, 2010. Colección Classics de la pau i de la noviolencia, 1.
- Roma, Pepa, *Jaque a la globalización*, Círculo de lectores, Barcelona, 2001.
- Román, JD; Fernández, Manuel, *Liderazgo y coaching*, LibrosEnRed, 2008.
- Ruiz Bravo, Patricia, *Identidades femeninas, cultura y desarrollo*, Universidad católica de Lovaina, 2003.
- Sacristán, Manuel, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Editorial Icaria, Barcelona, 1987.
- Sampedro, José Luis, "Prólogo", en Hessel, Stéphanne, *Indignaos*, Editorial Destino, Madrid, 2011.
- Sánchez, Maximiliano, *Foucault, la revolución imposible*, Servicio de publicaciones de la FFHA, Universidad Nacional de San Juan, 1997.
- Saramago, José, *Ensayo sobre la lucidez*, Alfaguara, Madrid, 2004
- Schell, Jonathan, *El mundo inconquistable: Poder, noviolencia y voluntad popular*, Círculo de lectores S.A., Barcelona 2005.

- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Alianza editorial, Madrid, 1998.
- Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, Editorial Txalaparta, País Vasco, 2003.
- Sendón de León, Victoria, *Matria, el horizonte de lo posible*, Siglo XXI editores, Madrid, 2006.
- Sharp, Gene, *Gandhi as a Political Strategist*, Boston, Portent Sargeant Publishers, Extending Horizons Books, 1979.
- Sharp, Gene, *The Politics of Nonviolent Action*, Albert Einstein Institution, Boston, 1973.
- Sofri, G., "Domande su Gandhi", en M. Rebershak ed., *Pacifismo e nonviolenza*, Angeli, Milano, 1988.
- Stephan, María J., "¿Why civil resistance works?" en *International Security*, Vol. 33, No. 1 (Summer 2008).
- Stolcke, Verena, "Lo espantosamente nuevo. Guerra y paz en la obra de Hanna Arendt", en Enric Prat (ed.), *Pensamiento pacifista*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004.
- Sun, Jung Mo, *Deseo, mercado y religión*, Editorial Sal Terrae, Petrópolis, Brasil, 1999.
- Taibo, Carlos, *Movimientos antiglobalización: ¿Qué son? ¿Qué quieren? ¿Qué hacen?*, los Libros de la Catarata, Madrid, 2007.
- Taibo, Carlos, "Palabras en Sol el 15 de mayo", *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011.
- Tamames, Ramón, *Entre bloques y globalidad*, Editorial Complutense, Madrid, 2003.
- Tello, Enric, *La historia cuenta: del crecimiento económico al desarrollo humano sostenible*, Editorial El Viejo Topo, Barcelona, 2005.
- Tenorio, Marco Antonio, "El movimiento 15 de mayo. Hacia un nuevo proyecto político para el siglo XXI", *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011.
- Thomas, Florence, *Florence de la A a la Z*, Editorial Aguilar, Bogotá, 2008.
- Thoreau, Henry David, *Sobre el deber de la desobediencia civil*, Editorial Iralka, San Sebastián, 1995.
- Thoreau, Henry David, *Walden*, versión digital.
- Tilly, Charles, *Coerción, capital y Estados europeos 900-1990*, Alianza, Madrid, 1992.
- Tolstói, León, *El Reino de los Cielos está en vosotros*, Editorial Kairós, Barcelona, 2010.
- Tolstói, León, *La Insumisión y otros textos*, Madre Tierra Nossa y J. Editores, Madrid, 1993.
- Tolstói, León, *Objeciones contra la guerra y el militarismo*, Lípari Ediciones, Pozuelo de Alarcón, 1998.
- Tortosa, José María, *El juego global: maledesarrollo y pobreza en el sistema mundial*, Editorial Icaria, Barcelona, 2001.
- Torrente Robles, Diego, *La sociedad policial: poder, trabajo y cultura en una organización local de policía*, Edicions Universitat Barcelona, 1997.
- Traverso, Enzo, *La violenza nazista. Una genealogia*, Il Mulino, Bologna, 2002.

- Trujillo Barbadillo, Gracia, "Desde los márgenes", en Varios Autores, *El eje del mal es heterosexual*, Traficantes de sueños, Madrid, 2005.
- Universidad de Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía, *I jornadas de estudio, reflexión y opinión sobre violencia*, Padilla libros editores & libreros, Sevilla, 2005.
- Useche, Oscar, "Prólogo", Elizalde, Antonio, *Navegar en la incertidumbre*, UNIMINUTO, Bogotá, 2010.
- Varela, F, "Cerebro y conciencia", en J. Aguado et alii, *Ciencia y sociedad: la tercera cultura*, Oviedo, Nobel, 2001.
- Varios Autores, *El eje del mal es heterosexual*, Traficantes de sueños, Madrid, 2005.
- Varios autores, *El movimiento antiglobalización en su laberinto*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2003.
- Varios Autores, "Una ética para la sustentabilidad: Manifiesto por la Vida", Simposio sobre ética ambiental y desarrollo sustentable. En Riechmann, Jorge, *Ética ecológica: Propuestas para una reorientación*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004.
- Varios autores, *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011.
- Varios Autores, *La conciencia humana: perspectiva cultural*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2005.
- Varios Autores, *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1976.
- Varios Autores, *Mientras tanto: 25 años de movimientos sociales*, No. 91 -92, Verano – Otoño 2004, Editorial Icaria, Barcelona, 2004.
- Vásconez Rodríguez, Belén, *La construcción social del miedo: Caso Sucumbíos*, Editorial Abya Yala, Ecuador, 2005.
- Vásquez Ramírez, Gilberto, *Aproximación a la economía política*, Ecoe ediciones, Bogotá, 2005.
- Volpi Escalante, Jorge, *La imaginación y el poder: Una historia intelectual de 1968*, Ediciones Era, México, 1998.
- Walzer, Michael, *Reflexiones sobre la guerra*. Barcelona, Paidós, 2004.
- Wilber, Ken. *Breve historia de todas las cosas*, Editorial Cairós, Barcelona 2000.
- Xercavins, Josep; Cayuela, Diana; Cervantes, Gemma; Sabater, Assumpta, *Desarrollo sostenible*, Ediciones UPC, Barcelona, 2005.

HEMEROGRAFÍA

- Calvo Rufanges, Jordi, "Sin miedo a soñar", *Público*, 20/05/2011.
- Elizalde, Antonio, "Mi superioridad moral". Publicado en *Uno Mismo*, N° 137, Santiago de Chile, Mayo 2001.
- Elorza, Antonio, "Marx, Mao, Marcuse", *El País*, 19/04/2008.
- Farje, Javier "Soweto, treinta años después", *BBC Mundo.com*, 15/06/2006.
- Fernández-Savater, Amador, "Mayo del 68: El comienzo de una época", *Arte y pensamiento*, Universidad Internacional de Andalucía, Mayo de 2008.
- François, Catherine y Auserón, Santiago, "Por un presente apasionante", *El País*, 19/04/2008.
- Fromm, Erich, *Psicología nazi: Hitler, dominación de masas y sadismo en el poder*.
- Gandhi, Mohandas, "Harijan", 1936, 1937, 1938, 1939, 1940, 1942, 1946.
- Gandhi, Mohandas, "Young India", 1920, 1924, 1925, 1926, 1928.
- García Martín, David, "La primavera de los indignados", *Alainet*, 10/06/2011.
- García-Noblejas, Juan José, "El Gran Hermano de George Orwell, hoy: una sociedad vigilada en Gran Bretaña, y controlada en España", Pistas y comentarios sobre cultura y comunicación pública, *Scriptor.org*
- Hernández Ojeda, Carmen, "¿Qué es eso de la teoría queer?", en *Molotov, periódico de contrainformación*, No.34, Madrid, abril de 2003.
- Max Neef, Manfred, "Del saber al comprender, navegaciones y regresos", *Revista Palimpsesto*, No.5, Facultad de Ciencias humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Marti, Octavi "Los ecos de la revuelta", *El País*, 19/04/2008.
- Medaro, Marta; Méndez, Marta, "Antecedentes del conflicto tunecino", *Newsgroup*, 04/04/2011.
- Muñoz, Juan Miguel, "El fuego de Mohamed: La llama que incendio Túnez", *El País*, 23/01/2011.
- Pardo, José Luis, "Rebeldes sin causa", *El País*, 19/04/2008.
- Pérez, Claudi, "La gente no tiene que pagar por las locuras de los bancos", *El País*, 03/04/2011.
- Prieto, Mónica G., "El hombre que ha puesto en jaque a Hosni Mubarak", *Periodismo humano*. 28/01/2011.
- Ramonet, Ignacio, "Mayo del 68, una pop-revolución", *Público*, 19/05/2008.
- Sartre, Jean Paul, "Entrevista a Daniel Cohn-Bendit", *Le Nouvel Observateur*, 20/05/1968.
- Savater, Fernando, "La elocuencia de las paredes", *El País*, 19/04/2008.
- Savater, Fernando, "Un mes y cuarenta años", *El País*, 05/05/2008.}
- Saundby, Robert, "Prólogo" a D. Irving, *The Destruction of Dresden*, London, 1963.
- Thomas, Florence, "Grafitis de Mayo del 68", *El Tiempo, Colombia*, 13/05/2008.

PÁGINAS WEB CONSULTADAS

- <http://guerradevietnam.foros.ws/t1138/mohamed-ali-cassius-clay-se-nego-a-ir-a-vietnam/>
- <http://www.innatia.com/s/c-frases-citas-reflexiones/a-frases-de-muhammad-ali.html>
<http://www.kclibertaria.comyr.com/lpdf/l120.pdf>
- <http://www.quijotelibros.com.ar/anarres/La%20palabra%20como%20arma.pdf>
- <http://www.upasika.com/docs/emerson/Henry%20Thoreau%20-%20Walden.pdf>
- <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Los%20caracoles%20zapatistas%20de%20Gonzalez%20Casanova.pdf>
- <http://periodismohumano.com/sociedad/sociedad-destacado/el-hombre-que-ha-puesto-en-jaque-a-hosni-mubarak.html>
- <http://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkivebeentothemountaintop.htm>
- <http://www.artehistoria.jcyl.es/historia/contextos/3349.htm>
- http://barrios.cat/wp-content/uploads/2008/03/gandhi_autobiografia.pdf
- http://loqueveo.fullblog.com.ar/la_violencia_es_inmoral_de_martin_luther_king_jr_121200944806.html
- <http://www.noviolencia.org/experiencias/resistencias4.htm>
- <http://www.sololiteratura.com/ggm/gabohablamarcos.htm>
- http://www.elpais.com/articulo/portada/indignacion/debe/ir/seguida/compromiso/elpepe-20110529elpepspor_8/Tes
- <http://www.casadellibro.com/libros/schmitt-carl/schmitt32carl>
- <http://www.fororeptiles.org/foros/showthread.php?89984-Diversidad-gen%9tica-amenaza-superivencia-del-tigre-siberiano>
- <http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/3caab1c4736e2260b6f80d90cfea0029>
- <http://partidoecologistaosorno.bligoo.cl/content/view/1132767/CUARTO-ECO-CAFE-EN-OSORNO.html>
- <http://www.publico.es/ciencias/338635/la-endogamia-amenaza-los-bosques-ibericos>
- http://www2.unia.es/artpen/etica/07_etica01/frame.html
- http://www.wwf.es/wwf_adena/historia_y_logros/
- <http://www.citizen.org/trade/espanol/>
- http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4&cd_language=4
- <http://www.nion.us/nion LAT10-4.pdf>
- <http://www.youtube.com/watch?v=FrufLaf9w78>
- <http://www.youtube.com/watch?v=yjO0LvOWo-Y>

<http://www.intereconomia.com/noticias-negocios/macro/macro/portugal-pierde-2400-millones-nacionalizacion-un-banco-20110801>

<http://www.miamidiario.com/politica/estados-unidos/afganistan/irak/pakistan-/universidad-de-brown/rhode-island/guerras-podrian-haber-costado/3-6-billones-de-dolares/instituto-watson-de-estudios-internacionales-10361>

<http://madrid.tomalaplaza.net/2011/08/04/apuntes-sobre-la-noviolencia-del-15-m/>

<http://www.sabidurias.com/cita/es/1560/mahatma-gandhi/>

<http://newsgetup.wordpress.com/category/tunez/>

<http://periodismohumano.com/sociedad/sociedad-destacado/el-hombre-que-ha-puesto-en-jaque-a-hosni-mubarak.html>

<http://www.elplural.com/politica/la-ultima-barbaridad-de cesar vidal relaciona a los jovenes indignados con eta y la kale borroka/>

<http://blip.tv/acampadabcn/entrevista-a-eduardo-galeano-5202842>

<http://alainet.org/active/47213>

<http://www.musica.com/letas.asp?letra=815267>

http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4510000/4510735.stm

http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/news/newsid_5084000/5084520.stm

<http://www.poemhunter.com/poem/invictus/>

<http://definicion.de/mito/>

http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=nomadismo

<http://www.wordreference.com/definicion/nomadismo>

<http://mapahumano.fiestras.com/servlet/ContentServer?pagename=R&c=Articulo&cid=993211011965&pubid=982158433476>

<http://parqueculturalnerpio.com/historia/prehistoria.pdf, p.5, 6>

<http://nuestra-tierra.laverdad.es/medio-ambiente/biologia/1452-la-tierra-esta-llegando-ya-a-un-punto-de-no-retorno>

http://www.portaldelmedioambiente.com/articulos/535/468_anos_del_petroleo_del_remedio_para_la_gota_al_calentamiento_global

http://es.wikipedia.org/wiki/Bombardeo_de_Dresde

http://elpoderdelconsumidor.org/el_lado Oscuro_de_exxonmobil.html

<http://www.es.genderandwater.org/page/3500>

<http://www.apa.org/topics/sexuality/orientacion.aspx#>

http://orbita.starmedia.com/~dalai591/teoria_gaia.htm 09/03/2011

<http://www.derechos.net/doc/tpi.html>

<http://psicologiahumanizada.blogspot.com/2010/01/erich-fromm-psicologia-nazi-parte-3.html>

<http://www.caracol.com.co/noticias/judicial/a-indagatoria-el-hombre-que-golpeo-brutalmente-a-su-esposa-en-barranquilla/20060805/nota/316659.aspx>

<http://www.caracol.com.co/noticias/actualidad/la-mujer-golpeada-en-barranquilla-desistio-de-la-demanda-civil-contra-su-esposo/20061130/nota/363021.aspx>

http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_2897000/2897693.stm

<http://definicion.de/paradoja/>

<http://www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/mednat/yinyang1.pdf>

<http://www.sipaz.org>

<http://www.quedelibros.com/libro/67238/Jesus-Aproximacion-historica.htm>

<http://www.wordreference.com/definicion/manique%C3%ADsmo>

<http://amediavoz.com/benedetti.htm>

CINEMATOGRAFÍA

A flor de piel, (Documental de la BBC), Dirigido y producido por Marcus Kiggel, Peter Pegnamen- ta, Serie *El siglo del pueblo*, S.A. de Promoción y Ediciones, Club Internacional del Libro, 1997.

Adiós Bafana, (Reino Unido – 2007). Dirigida por Bille August.

Antonia, (Holanda – 1995). Dirigida por Marleen Gorris.

Avatar, (EEUU – 2009). Dirigida por James Cameron.

Danza con lobos, (EEUU - 1990). Dirigida y protagonizada por Kevin Costner.

De dioses y hombres, (Francia – 2010). Dirigida por Xavier Beauvois.

El color púrpura, (EEUU - 1985). Dirigida por Steven Spielberg.

El día después, (Documental), (EEUU - 1983). Dirigida por Nicholas Meyer.

El lector, (EEUU – 2008). Dirigida por Stephen Daldry.

El planeta de los simios. (EEUU – 1968) Dirigida por Franklin J. Schaffner.

En el nombre del padre. (Irlanda – 1993). Dirigida por Jim Sheridan.

En un mundo mejor, (Dinamarca - 2010, dirigida por Susanne Bier.

Engórdame – Super size me, (Documental), (EEUU- 2004). Dirigida y protagonizada por Morgan Spurlock.

Erin Brockovich, (EEUU – 2000). Dirigida por Steven Soderbergh.

Forrest Gump, (EEUU - 1994). Dirigida por Robert Zemeckis.

Gorilas en la niebla, (EEUU - 1988) Dirigida por Michael Apted.

Grito de libertad (Reino Unido – 1987). Dirigida por Richard Attenborough.

Invictus, (EEUU – 2009), dirigida por Clint Eastwood.

La chaqueta metálica, (EEUU – 1987), dirigida por Stanley Kubrick.

La pesadilla de Darwin, (Francia – 2004). Documental dirigido por Hubert Sauper.

La Ola, (Alemania – 2008). Dirigida por Dennis Gansel.

Las brujas de Salem, The crucible, (EEUU – 1997), dirigida por Nicholas Hytner.

Las fresas de la amargura, The strawberry statement, (EEUU – 1970). Dirigida por Stuart Hag-mann.

Los fantasmas de Goya, (Reino Unido – 2006). Dirigida por Milos Forman.

Mahatma Gandhi, (Documental), The History Channel, Grandes biografías en DVD, 1997.

Milagros inesperados, (The Green Mile). (EEUU – 1999). Dirigida por Frank Darabont.

Misissipi en llamas, (EEUU – 1988). Dirigida por Alan Parker.

- Nacido el 4 de julio*, (EEUU – 1989). Dirigida por Oliver Stone.
- Salvador*, (España – 2006). Dirigida por Manuel Huerga.
- Soylent Green*, (*Cuando el destino nos alcance*), (EEUU -1974) Dirigida por Richard Fleyscher.
- The Hurricane*, (EEUU – 1999). Dirigida por Norman Jewison.
- Un hombre llamado caballo*, (EEUU - 1970). Dirigida por Elliot Silverstein.
- Un país en África*, (Sudáfrica – Irlanda – Reino Unido – 2004) Dirigida por John Boorman.
- Una fuerza más poderosa, Episodio 1*, (Documental), “Nashville, éramos guerreros”, dirigido por Steve York, York Zimmerman Inc, 2000, DVD
- Una fuerza más poderosa, Episodio 1*, (Documental), “Sudáfrica, libertad durante nuestra vida”, dirigido por Steve York, York Zimmerman inc, 2000, DVD
- Una verdad incómoda*, (Documental), (EEUU - 2005). Dirigido por Davis Guggenheim.
- V de venganza*, (EEUU – 2006). Dirigida por James McTeigue.
- Vorvik*, (España – 2005). Dirigida por José Antonio Vitoria.