

ÓSCAR USECHE

CIUDADANÍAS

EN

RESISTENCIA

El acontecimiento del poder ciudadano y la creación
de formas no violentas de re-existencia social



UNIMINUTO
Corporación Universitaria Minuto de Dios
Educación de calidad al alcance de todos

2ª EDICIÓN



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

Useche Aldana, Óscar

Ciudadanías en resistencia: el acontecimiento del poder ciudadano y la creación de formas no violentas de re-existencia social /Óscar Useche Aldana. - 2ª. ed.-- Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO, 2019.

ISBN: 978-958-763-383-2

544p. il.

1. Acción social - Colombia 2. Resistencia social -- Colombia 3. Movimientos sociales - Colombia 4. Ciudadanía - Colombia 5. No-violencia -- Colombia

CDD: 361.2 U73c1 BRGH

Registro Catálogo UNIMINUTO No. 98290

Coordinador Editorial:

José David Jaramillo Airó

Autor:

Óscar Useche Aldana

Corrección de estilo

Luz Rodríguez Acosta

Diseño y diagramación

Fernando Alba Guerrero

Portada

Lucha de calle, de Sergio Esteban Useche LLanos

Segunda edición: octubre 2019

CIUDADANÍAS EN RESISTENCIA

El acontecimiento del poder ciudadano y la creación de formas no violentas de re-existencia social

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

ISBN: 978-958-763-383-2

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

Óscar Useche

NOTA BIOGRÁFICA

Durante muchos años ha estado vinculado a los movimientos sociales colombianos y a las redes de pensamiento crítico en Latinoamérica. Es Doctor en Paz, Conflictos y Democracia de la Universidad de Granada. Además es economista y cuenta con una Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria. Dirige el Instituto de Noviolencia y Acción Ciudadana por la Paz (INNOVAPAZ) Y el Diplomado de Paz y Noviolencia de la Universidad Minute de Dios en Bogotá. Ha sido catedrático de la Facultad de Ciencia Política y Gobierno de la Universidad del Rosario y de Maestrías de varias universidades. Actualmente coordina la Línea de Poder, Política y Sujetos colectivos del Doctorado en Estudios Sociales (DES) de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas de Bogotá. Lidera el grupo de investigación “Ciudadanía, Paz y Desarrollo” y hace parte de los grupos de trabajo de CLACSO y de la Red iberoamericana de estudios sociales. Participa en medios de comunicación universitarios destacándose su papel de analista temático de la Radio Universidad Nacional de Colombia. Sus áreas de interés investigativo son ahora los problemas concernientes a las territorialidades emergentes para la paz en Colombia y América Latina.



Otras publicaciones del autor:

- **Los nuevos sentidos del desarrollo. Ciudadanías emergentes, Paz y reconstitución de los Común.** UNIMINUTO, Bogotá. 2008. Edición Chilena: Universidad Bolivariana de Chile, Santiago, 2008.
- **Ciudadanos en Son de Paz. Propuestas de Acción Noviolenta para Colombia.**
- **UNIMINUTO.** Bogotá. 2008.
- **Jóvenes Produciendo Sociedad. Subjetividades, Derechos Sociales y Productividad Juvenil.** OXFAM Gran Bretaña, UNIMINUTO, Alcaldía Mayor de Bogotá. 2009.
- **Derechos Económicos, Sociales y culturales: El Desafío de la Ciudadanía Social.** Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH. Bogotá. 2009.

- **Biodesarrollo y Economía Campesina.** UNIMINUTO, Bogotá 2011.
- **Hacia Otras Economías. Críticas al Paradigma Dominante.** Ediciones chilena y colombiana: Caritas Chile, Universidad Católica del Maule, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago. UNIMINUTO, Bogotá, 2012.
- **Formas Comunitarias del Pacifismo en Colombia: Las Resistencias Sociales Noviolentas.** En: "El largo camino hacia la paz". Grupo Editorial Ibáñez, Bogotá, 2013. CLACSO. Universidad Distrital F. J Caldas. Biblioteca Latinoamericana de Subjetividades Políticas. Bogotá. 2013.
- **Pensamiento Crítico y Subjetividades en resistencia.** En: Pensamientos Críticos contemporáneos. Análisis desde Latinoamérica. CLACSO. Universidad Distrital F. J Caldas. Biblioteca Latinoamericana de Subjetividades Políticas. Bogotá. 2015.
- **Construcción de Territorios de Paz: Subjetivaciones, Resistencias Ciudadanas y Pedagogías para la Noviolencia.** Claudia Piedrahita, Oscar Useche, Clara Inés Pérez, Carlos Eduardo Martínez. Universidad Distrital Francisco José de Caldas, CLACSO. Editorial Magisterio, 2019.

A Clara Inés,

Por el prodigio del encuentro y la entrañable travesía.

Agradecimientos

Muchos esfuerzos y manos fraternas concurrieron para hacer posible este libro. Agradezco a mi amigo, el profesor Mario López Martínez, por sus aportes y por las largas y generosas discusiones en el proceso de elaboración de cada uno de los capítulos. Al Instituto de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada por su acogida en las estancias de estudio e investigación.

A Carlos Eduardo Martínez, con quien he recorrido los caminos de la no violencia, por su lectura detenida del texto original.

A Harold Castilla y Leónidas López, rectores de la Universidad Minuto de Dios, por su respaldo permanente.

A Vera Grabe y Gilma Liliana Ballesteros por las tertulias temáticas y el afecto.

A las decenas de resistentes no violentos que me han permitido compartir sus experiencias y búsquedas.

A Luz Rodríguez y Edison Blanco que se encargaron del cuidado de la edición.

Y, por supuesto, a Clara Inés Pérez, amorosa y solidaria compañía de este proceso; a mis hijos y a Adelaida, mi madre, quienes han esperado pacientemente a que esta obra fructifique.

Gracias a todos y a todas, por acompañar esta escritura como un acto de rebeldía, paz y resistencia.

Tabla de contenido

Óscar Useche.....	III
Agradecimientos.....	VI
Prólogo a la segunda edición de Ciudadanías en Resistencia.....	XI
Prefacio.....	XVI

PARTE 1

TRAYECTOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO DE LAS RESISTENCIAS 1

CAPÍTULO 1

TRAYECTOS DEL PENSAR CRÍTICO DE LAS RESISTENCIAS6

Genealogía, verdad y pensar crítico.....	8
Otro concepto de lo político: Prácticas micropolíticas de las resistencias y su impacto en la política de representación.....	13
Necesidad de superar el paradigma dicotómico del pensar.....	22
La dialéctica de la guerra como representación de las dicotomías.....	24
Lógica de la guerra como dialéctica de las oposiciones y cierre de la diversidad.....	28
La lógica de la guerra impregna los conflictos.....	31
Primacía de la diferencia y de la multiplicidad que fundamenta otra lógica del conflicto.....	35

CAPÍTULO 2

LA MICROPOLÍTICA DEL ACONTECIMIENTO RESISTENTE38

Acontecimiento y diferencia.....	40
Nuevas lógicas para pensar el acontecimiento.....	43
La vida misma es resistencia.....	55
Perspectivas para una convergencia crítica en torno a las resistencias: complejidad, caos, epistemologías feministas y del sur.....	58
Teorías del caos y complejidad: aportes para una ecología de las emergencias. ..	59
Epistemologías feministas.....	71
Epistemologías emergentes-epistemologías del sur.....	81

PARTE 2
DERECHO DE RESISTENCIA, DESOBEDIENCIA CIVIL Y
ANARQUISMO PACIFISTA.....86

CAPÍTULO 3
PODER, POTENCIA Y DERECHO DE RESISTENCIA.....89

- Racionalidad de los poderes de centro.....91
- De la potencia humana y la afirmación de libertad98
- El problema de la política de representación105
- Representación, liberalismo y derecho de resistencia.....111

CAPÍTULO 4
MÁS ALLÁ DE LA SERVIDUMBRE: LA IRRUPCIÓN
DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL..... 127

- La “potencia-de-no” como resistencia.....130
- Desertar de la servidumbre voluntaria. El “contra-uno”134
- La no-servidumbre como resistencia.....145
- Tras el rastro de la tradición anarco-individualista de Henry David Thoreau.....150
- La desobediencia como deber de civildad.158
- La resistencia como potencia interior de los desobedientes.172
- Desobedecer para abolir la esclavitud.....179
- Tolstoi y Thoreau. Apuntes sobre la cuestión del perdón y la reconciliación.....184

PARTE 3
LA RESISTENCIA NOVIOLENTA SE PONE EN MOVIMIENTO.....190

CAPÍTULO 5
GANDHI. EL ACONTECIMIENTO DEL MOVIMIENTO SOCIAL
DE RESISTENCIA NOVIOLENTA..... 195

- Gandhi buscador de la verdad.....198
- La noviolencia y el comienzo de la independencia de La India206
- La naturaleza del problema colonial en La India.....213
- Ensayos de desobediencia civil gandhiana224
- Micro-política del gandhismo en procura de un orden
económico y social noviolento237
- Pautas para la reconstrucción noviolenta de la India.248
- La autonomía como fundamento del bien de todos.....251
- Las aldeas y los problemas de la técnica y de las ciudades.....255
- El poder de la desobediencia civil a gran escala269

La India, el gandhismo, o ¿cómo es posible organizar una revolución noviolenta?	285
--	-----

CAPÍTULO 6

LAS BIFURCACIONES DE LA RESISTENCIA SOCIAL NOVIOLENTA..... 293

Formas contemporáneas de la desobediencia civil. El movimiento de resistencia social por los derechos civiles en Los Estados Unidos.....	296
Martin Luther King y la cima del movimiento de resistencia al racismo	304
Conexiones y sincronidades de las resistencias de base cultural. Mayo del 68 y la lucha contra el apartheid en Sudáfrica	314

CAPÍTULO 7

NUESTRA AMÉRICA EN RESISTENCIA..... 324

Germinan los movimientos de resistencia en Nuestra América.....	328
Despliegue de las resistencias: El Movimiento Sin Tierra (MST) y el Brasil resistente que emerge.....	340
La urbanización de las resistencias en Brasil.....	357

CAPÍTULO 8

RESISTENCIAS SOCIALES: UNA ALTERNATIVA NOVIOLENTA A LA GUERRA EN COLOMBIA 364

Líneas gruesas para una cartografía de la guerra en Colombia.....	368
Costos humanos y destrucción del tejido social por la guerra.....	381
Resistencias sociales noviolentas en Colombia	394
Los indígenas nasa, los zapatistas y la primacía de la vida como acontecimiento creativo	399
Resurgimiento micro-político del poder social de la resistencia indígena	407
La micro-política de las resistencias. Un ejercicio analógico entre la experiencia nasa y el neo- zapatismo.....	414
La minga, re-actualizada por los indígenas, como forma del poder de resistencia.....	425
Intentos de “otra” política de representación. De la minga nasa a la “otra campaña” de los zapatistas	436
Comunidades campesinas como poderes locales resistentes.....	443
Comunidades de paz: historias de vida de los combatientes de la noviolencia	445
Prácticas productivas de resistencia campesina como actos de creación.....	451
La “clave-mujer”. Reencontrar el propio ser para refundar las comunidades resistentes.....	466
Cuerpo estética y resistencia. La “clave-joven”	473

Epílogo	478
Somos Viento.....	478
Una nueva forma de concebir el poder.....	480
La resistencia social noviolenta como opción ética.....	481
Resistencia social y desobediencia civil. Una relación íntima.....	482
La resistencia social como autonomía y práctica de libertad.....	483
La Resistencia social activa y noviolenta, es una expresión de coherencia entre fines y medios.....	483
La fuerza espiritual de la resistencia social noviolenta.....	484
Resistir desde una economía que sirva a la vida y a la gente.....	485
Colofón acerca del proceso de paz en Colombia.....	485
Bibliografía	489
Hemerografía	522
Sitios Web	530

Prólogo a la segunda edición de Ciudadanías en Resistencia.

Este libro trata de las resistencias ciudadanas; esto es, de gente luchando en las calles por sus derechos; de personas y comunidades que reconstituyen sus vínculos vitales y se las arreglan para desplegar creativamente nuevas formas de existencia. El escrito se entromete entre las mallas del poder para intentar develar sus claves de dominación y sus búsquedas de legitimidad. Habla del dolor y la esperanza, así como del valor de quienes se deciden a cambiar su mundo y a contribuir en la transformación de la sociedad, sin empuñar armas de muerte, rebuscando su potencia entre los afectos y las redes, reivindicando la fuerza del amor y practicando una ética de la vida.

Releyendo las páginas que se publicaron en la primera edición del 2016 (Trillas, Uniminuto, Bogotá), en vísperas de la firma del acuerdo de paz entre el Gobierno de Colombia y la guerrilla de las FARC, sigo creyendo que el desarme de la insurgencia no era otra cosa que una interface hacia un nuevo ciclo de luchas pacíficas, porque la paz profunda es aquella que se construye en los territorios derrotando, entre todos y todas, las raíces sociales y culturales de la violencia letal de los guerreros. Así lo planteaba en el último párrafo del epílogo de este libro:

"(...) poner término a esta guerra atroz y prolongada, no podrá efectuarse sin contar con la dignidad de los resistentes, sin admitir la pluralidad de sus experimentos para crear mundos nuevos, sin otorgar el protagonismo a las mujeres y a los jóvenes. Es decir sin dar acogida a la multiplicidad de acontecimientos excepcionales que abren la posibilidad de otra política que pueda imaginar, e ir tejiendo, la revolución noviolenta como apertura a otras formas de existencia. Bienvenida la paz de los armados; ahora la palabra puede pasar plenamente al campo de los indignados que han labrado con su resistencia social los mundos nuevos que se anuncian". (p. 522)

Lo que está ocurriendo ahora en Colombia va en esa dirección. Se silenciaron los fusiles de las FARC y con ello se desactivaron fuerzas enormes que gravitaban sobre las comunidades. Ellas operaron en gran medida como diques de contención que obstruyeron el despliegue de la movilización creativa con la que se fundan los mundos nuevos. La guerra era el pretexto recurrente para aplastar iniciativas, criminalizar protestas y exterminar opositores; pero a pesar de estas prácticas totalitarias, las resistencias emergieron constantemente y asomaron sus cabezas llenas de dignidad multiplicándose por entre los intersticios de los regímenes mortales que establecían los agentes de la confrontación bélica.

El episodio de la guerra con las FARC se está cerrando, pero subsisten otros escenarios de conflicto armado. Y en ellos se cruzan la vetusta belicosidad del ELN, la emergencia de sectores disidentes del acuerdo de paz y diversidad de grupos criminales que orga-

nizan su acción en la disputa por la captura de las rentas en los territorios, sean ellas provenientes del narcotráfico, de los productos del modelo extractivo que se ha hecho predominante, o de la lucha por la propiedad de la tierra que no ha cesado desde la conformación de la nación, hace 200 años.

El nuevo ciclo de las luchas sociales comienza a trazar sus caminos, teniendo el cumplimiento de lo pactado en La Habana como una responsabilidad irrenunciable para cerrar la fase de la confrontación armada y para elaborar el relato común que actualice la memoria de las víctimas, propenda por su reparación, haga valer la justicia transicional y, por sobretodo, permita la emergencia de la verdad construida colectivamente. Si se avanza firmemente por este rumbo surgirán múltiples posibilidades de sanación de las heridas y se alimentará el deseo colectivo del hermanamiento y del esfuerzo solidario que disuelva el imaginario del enemigo para abrirse al respeto de la diferencia y al despliegue de la multiplicidad.

No obstante, los viudos de la guerra no deponen sus forcejeos y alimentan cada foco de confrontación que pueda configurarse. Son intereses de gran dimensión los que se juegan: cadenas locales y globales de dinero subterráneo; dominio sobre poblaciones humanas y sobre todas las formas de vida; poderes territoriales y control de los aparatos del Estado nacional; participación en los juegos de poder transnacionales.

La gente de muchas regiones sigue sufriendo: hay comunidades campesinas e indígenas sometidas a ejercicios despóticos, a la extorsión, el confinamiento y la muerte. Igual ocurre con los pueblos afro para arrebatárles sus territorios colectivos. El Estado no se dispone a establecer la paz como el núcleo vertebrador de sus políticas públicas; los gobernantes se sienten más cómodos con el rumor constante de las balas; creen poder experimentar nuevas maneras de exterminio de los enemigos; continúan militarizando el campo y bombardeando zonas pobladas. Su discurso de la seguridad no ha perdido ímpetu. Por supuesto esto ha provocado fisuras al interior de las clases y partidos que han monopolizado el gobierno.

El viento fresco que trajo el acuerdo de paz se vio pronto interrumpido. Y, con todo y pacto firmado, las fuerzas que le apuestan a la guerra no se detuvieron. Los conatos y maniobras de incumplimiento de los acuerdos han hecho más difícil el tránsito de las Farc a la vida civil; también se ha obstruido el funcionamiento de la Justicia Especial para la Paz y de la Comisión de la Verdad; se ha dejado en el limbo el acuerdo sobre tierras y congelado la reforma política.

Pero lo más grave es que se ha incrementado el asesinato sistemático de líderes sociales y de excombatientes de las FARC. Mas de 700 han sido muertos desde la firma de los acuerdos¹. Han caído principalmente líderes y lideresas de los territorios que se han

¹ Según el informe "Todos los nombres, todos los rostros": "De los casos que relaciona el presente informe, se tiene un total de 837 personas asesinadas (702 líderes sociales y personas defensoras de Derechos humanos y 135 exguerrilleros de las FARC - EP en proceso de reincorporación) entre el 1 de enero de 2016 y el 20 de mayo de 2019". (Indepaz, Separata de Actualización, Mayo 2019, Bogotá) p.9

opuesto a la depredación de la riqueza natural por agentes económicos que destruyen las fuentes de agua y los bosques, o los que defienden los territorios de sus comunidades ancestrales, o los que trabajan por la restitución de tierras y tantos otros.

La gente tiene memoria de la matanza de los años ochentas, después de un primer acuerdo con las guerrillas en donde se dio paso a un partido político, la Unión Patriótica, del que más de 3.500 militantes fueron asesinados. Y sin embargo la gente se moviliza una y otra vez. No se fatiga, o, si lo hace, toma aire y vuelve a la acción. Así son las resistencias: confluencias de procesos no lineales, que se desarrollan a saltos, que combinan acciones de escala local con la creación de nuevos espacios en los que se vacían los poderes de centro, en que se despliegan formas de insumisión de la más diversa naturaleza.

En este libro encontrará el lector referencias a esas otras formas de hacer política y de cómo convertir la potencia propia en capacidad de transformación radical de los modos de existir para que la vida esté al centro de la acción humana. Cambiar el antropocentrismo por un biocentrismo que reivindique las comunidades de vida, puede reordenar profundamente nuestras maneras de relacionarnos y nuestras posibilidades de imaginar una sociedad que abandona el patriarcado, constituye formas de producción basadas en la cooperación, y no en el consumo y la dominación, y entabla un encuentro respetuoso con el agua y con el bosque, con los animales y las plantas.

Fue una niña, Greta Thunberg quien en este 2019 lleno de novedades resistentes, removió la conciencia ecológica del planeta. “Es la crisis más importante que ha enfrentado la humanidad jamás”, dijo y concluyó algo que pocos nos atrevemos a proclamar: “Tenemos que cambiarlo todo”. Los y las jóvenes asumieron que es la hora de la acción pues poco se puede esperar de gobiernos atados a los poderes económicos empalagados en el frío cálculo empresarial y el afán de lucro ilimitado. Las calles y plazas de las ciudades en los cinco continentes sintieron el paso de millones de ecologistas que clamaron por un cambio de rumbo.

Días más tarde toda Latinoamérica se estremeció por una rebelión en cadena contra la persistencia y profundización de un modelo económico que ha concentrado la riqueza en un puñado de opulentos, quienes además se enseñorean como gobernantes directos de muchos países. Se abandonó la discreción que se trató de mantener por décadas para sostener la ficción de la separación de la esfera económica y financiera de las tareas del poder político representativo. Muchos dejaron a un lado las apariencias y proclamaron sus credos fundamentalistas. Otros simplemente asumieron sin mucha vergüenza su propia corrupción. Los de más allá dejaron ver su rostro racista.

La conmoción la inició el pueblo ecuatoriano encabezado por las organizaciones indígenas. Su protesta era contra las alzas de precios en artículos básicos para la vida y cuya justificación era el cumplimiento de las condiciones impuestas por el FMI y la banca multilateral para respaldar el endeudamiento externo promovido por estas mismas entidades. Pronto los pueblos tomaron la capital y el presidente Moreno huyó a Guayaquil declarando el Estado de Emergencia y el Toque de queda. Con algo de sensatez prefirió negociar en pocos días y renunciar a las alzas.

Le siguió Chile. Fue el caso más sorprendente. Los medios de comunicación y la élite chilena habían convencido a medio mundo de que ese era un país exitoso; allí donde se había hecho el experimento más radical del modelo neoliberal durante la dictadura de Pinochet; ese Chile que había sido la escuela desde donde se exportaron las fórmulas para la privatización de la industria nacional, para entregar a los bancos la salud y la educación, para imponer un régimen de seguridad fundado en la instauración de una sociedad policiva.

También fueron allí los muchachos y las chicas quienes tomaron la iniciativa y con métodos muy creativos promovieron la evasión del pago en el metro y volvieron a levantar la bandera de la educación pública accesible. Rápidamente se sumaron decenas de organizaciones y sectores provenientes de todas las esferas de la sociedad. Una sola de las movilizaciones alcanzó a convocar un millón doscientos mil personas.

La protesta se extendió por semanas. El gobierno de Piñera primero declaró el estado de excepción y el toque de queda en muchas ciudades. Luego comenzó a ceder y a ofrecer negociaciones, incluida la convocatoria a una Constituyente para cambiar la Constitución heredada de la dictadura. Pero la rebelión no cede. La gente ha perdido el miedo, sigue auto-convocada. La crisis del régimen lo ha llevado a una etapa de debilitamiento enorme. Los que sufren el miedo ahora son otros, los poderosos, los intocables.

La revuelta pasó por Bolivia. Una confluencia de desgaste, torpeza política y conspiración cívico-militar llevó a la renuncia del gobierno de Morales. La respuesta indígena, primero debilitada por la frustración ocasionada por las políticas extractivistas del gobierno y luego sorprendida por la arremetida de la derecha no fue suficiente para revertir el golpe.

Ahora mismo la rebelión está en Colombia. La gente está en las calles; se ha fatigado de la mentira, reclama el cumplimiento cabal de los acuerdos de paz firmados con las guerrillas, y también de los múltiples acuerdos incumplidos a las comunidades: a los indígenas, a los afros, a los campesinos, a los estudiantes, a los trabajadores. Las muchachas y los jóvenes están igualmente a la cabeza del movimiento.

La estrategia gubernamental y del partido de gobierno ha pasado de la propaganda contra las movilizaciones, a la aceptación de un estado de incapacidad para controlar los motines, a la sospechosa inactividad frente a grupos de choque que atacan las viviendas y aparecen como vándalos. El entramado mediático consiguió meter miedo en algún momento. El gobierno de Duque declaró el estado de excepción en la modalidad de toque de queda en varias ciudades. La reacción fue inesperada, millones de personas, auto-convocadas descubrieron la fuerza sutil de la acción colectiva local; comenzaron a tocar las cacerolas, desde las ventanas de sus viviendas, en concentraciones barriales y luego en grandes movilizaciones. La creatividad se ha desplegado en las calles y en las plazuelas de los barrios.

En todas estas situaciones que vive América Latina hay una serie de cosas en común: la crisis de los sistemas de representación y de las débiles democracias. Los Estados han adoptado el comportamiento de instituciones asediadas. “Estamos en guerra” fue lo primero que se le ocurrió decir al presidente Piñera en Chile. Y así actúan. No como formaciones democráticas dispuestas a asumir la deliberación y a proceder a los cambios que la gente pide. Por eso su propensión a refugiarse en el estado de excepción.

El estado de excepción es ese recurso por medio del cual el gobernante suspende el orden jurídico normal y se coloca en el límite de su propia legalidad. Una vez puesto en marcha, el único derecho vigente es el derecho del soberano a imponer sus normas. Por esa peligrosa vía los gobiernos se vuelven fronterizos del principio de toda dominación totalitaria: allí donde todo es posible y todo tipo de protección jurídica desaparece. Ese es el despeñadero hacia la ilegitimidad y el abuso.

El otro punto de contacto de lo que ocurre en Nuestramérica es que las sociedades no han sido impasibles ni se han quedado inmobilizadas por el miedo. Podemos decir que hay sociedades en movimiento que hasta ahora habían sido muy poco reconocidas y que, en muchas ocasiones han debido devenir invisibles ante la amenaza cierta sobre sus vidas. Son numerosas las expresiones y formas de organización resistentes y pacíficas que han podido subsistir y expandirse gracias a su inmensa creatividad, al afianzamiento de sus tradiciones y formas de vida, a la puesta en funcionamiento de formas productivas autónomas y al replanteamiento de las relaciones políticas a su interior.

Son ellas las que pueden operar una descodificación y ampliación del horizonte político, que incluya ese universo de acciones públicas y de organizaciones que producen bienes comunes y colectivos al margen o en los límites del Estado y del mercado. Desde allí se ha resistido a la guerra en países como Colombia. Desde allí se puede afirmar que la fuerza nutriente de cualquier transformación radical de las condiciones que produjeron la guerra, va a tener en el centro la potencia social. Es a partir de ella que se pueden ensayar formas diversas de construcción de ciudadanías vivas y libres, que reinventen la paz y den un lugar preeminente a las resistencias sociales.

Mientras subsistan muchos Chiles en la calle, muchos Ecuadores rebeldes, muchas mingas por la vida y múltiples cacerolazos por la dignidad y la democracia, textos como Ciudadanías en Resistencia, que ahora publica su segunda edición, tienen razón de ser y pueden seguir ocupando un lugar en la formación y el debate de los y las resistentes.

Óscar Useche.
Bogotá, noviembre 25 de 2019

Prefacio

“Hubo un mundo por el cual valió la pena vivir y morir (...) Aquel mundo sigue vivo, aunque en realidad haya dejado de existir”

Sándor Márai.
El último encuentro.

La humanidad parece haber aceptado a la guerra como una especie de orden natural. Los conflictos bélicos se han usado para dirimir disputas de poder e imponer la dominación sobre territorios y poblaciones; también han significado el despliegue de la baja pasión de matar. La increpación de Zaratustra a los soldados sigue vigente: “Habéis de ser hombres que en todo momento vayan en busca de un enemigo- de vuestro enemigo. Y algunos de vosotros conocen el odio a primera vista” (Nietzsche, 2006: 63).

La racionalidad de la guerra actual es aún más perversa al refinar los dispositivos bélicos hasta convertirlos en una producción masiva del asesinato, en especial a partir del oscuro siglo XX, y constituirlos en modo de subjetivación privilegiado para diagramar los espacios del mercado e introducirla como variable independiente para el cálculo de costos y beneficios.

En julio de 1914 comenzó esa confrontación atroz que se conoció como Primera Guerra Mundial; con ésta se dio la largada a un ciclo muy intenso y letal de confrontaciones bélicas que no han cesado de propiciar la muerte y la devastación y de envenenar el alma de hombres y mujeres instigados a tener siempre enemigos para odiar.

El siglo XXI, amaneció con la terrible premonición del ataque terrorista a Nueva York y Washington, pretexto oportuno para que las potencias militares de occidente incendiaran a Afganistán e Iraq, y extendieran la conflagración por todo el Oriente Medio y el norte de África sin que ocultaran que detrás de los discursos de retaliación y justicia había una sed de riqueza insaciable, de control de la producción petrolera y de reestructuración de la economía global.

¿En qué momento la modernidad occidental, con su desarrollo científico, alto grado de industrialización, sofisticación estética y sacralización de la razón, condujo a la imposición de códigos de muerte enquistados en la vida cotidiana de los pueblos? Ya en 1799, cuando se desataban las guerras napoleónicas, el pintor Francisco de Goya publicó su famoso grabado “El sueño de la razón produce monstruos”; donde un hombre agobiado y somnoliento está rodeado de aves de rapiña y fieras amenazantes de toda clase. El arte advierte acerca de la insuficiencia del pensamiento ilustrado, de su sueño civilizatorio, de sus pretensiones de normalización pues encuentra que, al interior del nuevo orden de la racionalidad, también se incuban todas las potencias del desafuero. Entonces no es posible avanzar sin asumir la crítica de los lugares donde la razón misma deviene monstruosa.

El orden de la guerra se fue naturalizando en nuestras sociedades con la degradación moral y la destrucción de redes sociales e institucionales, sin que hayan sido suficientes las bases axiológicas y las barreras que se han intentado desde la jurisdicción generalizada de los Derechos Humanos. Generaciones enteras y sucesivas en muchos países como Colombia, no saben lo que es vivir sin la amenaza de los combates, sin el encono de los contendientes, sin la venganza acechando, sin la rabia y la hostilidad que blanden los guerreros.

Existen distintas maneras de ver esta guerra enquistada, apartándose de los intereses y los abismos de la barbarie a la que se han desplazado los agentes de la confrontación. Una de ellas, es intentar orientar la mirada hacia la experiencia de esos hombres y mujeres que han decidido resistir sin sucumbir ante la posibilidad de liquidar al enemigo, anteponiendo el arte de la vida a las pasiones de la muerte.

En medio del estrépito de las batallas y de la rigidez de las estructuras cerradas, propias de los dispositivos de dominación y de guerra perpetua con los que se someten a las poblaciones, han surgido nuevos modos de vida que enunciaré como resistencias sociales; ellas pueden darse gracias a la solidaridad y a la capacidad creativa de la gente sencilla. Por su carácter de ruptura con la lógica de la guerra, que les permite desarrollar su capacidad de producción de mundos nuevos, los denominaré como modos de resistir noviolentos.

La resistencia social noviolenta, en estos contextos, se manifiesta como la apelación a un entramado complejo y profundo de relaciones. Esto va desde ignorar los himnos de guerra, hasta evitar los golpes de la violencia armada, así como procurar subvertir las regulaciones binarias de los combatientes. Lo irrevocable es en todo caso el despliegue de fuerzas hasta hace poco invisibles, es decir las que emergen de lo profundo del alma para dar oportunidad a la diversidad. Allí es posible encontrar las claves de otras maneras de ser, de habitar los territorios, de hallar puntos de convergencia entre los resistentes para rehacer la convivencia y refundar otros órdenes para la vida.

El prodigio de la irrupción de un arco iris de experiencias de resistencia social noviolenta a la guerra en medio de tanto lodo, se analizan aquí como aquellas que avivan la esperanza con base en los cambios profundos que suceden en las entrañas de la sociedad contemporánea. Desde allí nacen nuevas formas de convivir en planos poco conocidos aún, los cuales revalorizan los vínculos duraderos que hacen a las comunidades sujetos de transformaciones superiores.

En tales emergencias sociales se da paso al deseo, a la creatividad, a la búsqueda de nuevas enunciaciones colectivas que actualizan y llenan de sentidos renovados el espacio de lo público y, ante sus limitaciones y cooptaciones, se abren a la búsqueda de lo común. La paz trasciende los límites de los acuerdos formales entre los ejércitos combatientes para erigirse como un bien común sagrado que sólo puede ser elaborado por la sociedad toda para su bienestar.

Por ello he insistido en que la fuerza de la resistencia no hay que buscarla en la capacidad de oponerse, de ser-contrario, sino que está instalada en la propia potencia afirmativa de la vida. Las resistencias sociales que he analizado, han demostrado que pueden derrotar el miedo como dispositivo predilecto de la dominación y constituirse en fuente de poder de los frágiles. De ahí que las resistencias sociales no violentas hayan contribuido a redefinir el concepto de la política, rescatándola de la condición muy lamentable de la lucha partidista tras el botín del Estado. La verdad es que hay hastío en la ciudadanía por la presencia permanente de la corrupción y del crimen que permean la política actual, con la insensibilidad que la caracteriza, y con la desesperanza que se aprecia a diario.

¡Existen otros modos de imaginar la política!, dicen los resistentes con el propósito de reconciliarla con los sueños de todos de recuperar la confianza en el otro, de rehacer el respeto por la comunidad, de recrear los vínculos significativos, de afianzar el poder colectivo en la potencia social (aquella que es tan esquiva a la representación y a los escenarios de la macropolítica estatal). Una nueva manera de concebir el poder siembra sus cimientos en la micropolítica de acontecimientos instauradores que refundan los territorios existenciales de las comunidades en resistencia y les proveen de autonomías reales.

La política de la resistencia social no violenta no es otra cosa que una política de la vida basada en la fuerza intempestiva de micro-revoluciones que se dan al interior del universo comunitario cotidiano. Ésta se despliega mediante la transformación de las relaciones de proximidad, reconstituyendo cuidadosamente el tejido de los vínculos más íntimos y decisivos para los colectivos, desarrollando así su capacidad para establecer puentes y conexiones entre todas las formas nuevas de vivir que están en emergencia.

La política de las resistencias sociales disloca la noción de un poder central sin competencia. Señala el abanico de poderes plurales que se abren y van creando constelaciones de líneas de fuga en las cuales se hace efectiva la potencia de quienes se distancian del centro estatal para construir autonomías en los márgenes.

Estas resistencias sociales no violentas, han contribuido a redefinir el concepto de las revoluciones, asunto de gran importancia en territorios como el latinoamericano que fue prolijo en movimientos revolucionarios en el siglo XX. Acceder a una nueva óptica acerca del significado de los cambios revolucionarios, aprendida de la experiencia de los resistentes, me ha permitido revalorar mi experiencia y trayectoria personal. He mirado de otra manera los convulsionados años setenta del siglo pasado, en una América Latina que se desangraba, y cuyo cuerpo social estaba destrozado, agobiada por las dictaduras y las políticas neocoloniales dominantes.

En la actualidad, no me cabe duda de que tal realidad incontestable hacía obligatoria la opción por la resistencia. Muchos jóvenes de mi generación hicimos una apuesta por la rebelión. El socialismo se presentaba como la única alternativa honrada y posible ante tanta iniquidad. Sin embargo, es curioso que durante muchos años pudiese

predominar una concepción simplista e ingenua, de esas que pueden registrarse en un manual, acerca de cómo llevar a cabo una insurrección. La revolución era algo así como una gran batalla de millares de desposeídos decididos a seguir los pasos de una vanguardia bien preparada y estructurada, dispuestos a derribar del poder a un régimen injusto e ilegítimo.

Una versión pobre del marxismo se instauró como teoría con la cual se anhelaba iluminar los caminos de transformación; se deducía que no había otra opción de materializar la revolución que tomar el poder central del Estado. Para la gente joven, dispuesta a dar la vida por un mundo nuevo, eran muy atractivos los fuegos artificiales y los grandes estruendos de revoluciones lejanas (China, Vietnam) y de otras que estremecían la vecindad: Cuba, Nicaragua, Chile, El Salvador.

El espíritu de la época, bien puede describirse mediante el paisaje estético que recorría las sensibilidades de esa juventud ávida de acabar con el marasmo y la vena conservadora que le antecedió. En él también se puede dar cuenta de la dificultad para definir la identidad de un territorio como el de América Latina, pleno de diversidad. Como todo en Nuestramérica, las expresiones estéticas fueron territorios de mestizaje.

Si habláramos únicamente de la música, encontraríamos trazos de la mezcla de alegrías y nostalgias que la constituían y que transitaban desde la “nueva trova” cubana, hasta los sonidos andinos de Chile, combinaban sus acordes con los Beatles, los Rolling Stones y el sonido electrizante que llegaba de Woodstock. El rock social y en español que ayudó a resistir las dictaduras del Cono Sur se entremezclaba con la entereza y las cadencias de la nueva canción brasilera que enseñaron que también en las tierras de Abia Yala¹ se combatía en lengua portuguesa.

Lo cierto es que con todos ellos se invocó el nuevo imaginario social de los jóvenes de aquella época. No se supo cómo, pero al final todo resonó en el calor y la danza sincrética de la salsa y el son caribeño a cuyo ritmo se bailaban los exiguos éxitos y se exorcizaban los frecuentes descalabros de la gesta revolucionaria.

Retornar a las raíces ancestrales para traer la memoria indígena, invocar la fuerza de la rebelión de los esclavos negros, sumergirse en el mundo campesino, restablecer los vínculos entre los pueblos latinoamericanos, sin dejar de ser tocados por los vientos juveniles de Mayo del 68 francés o de las revueltas estudiantiles en los Estados Unidos, con su avalancha de rock y sus “Panteras Negras”, fueron las características de aquellas épocas trémulas.

¹ “Abia Yala”, del idioma del pueblo indígena Kuna que habita el archipiélago de San Blas en Panamá y el golfo de Urabá en Colombia. Significa: territorio salvado y, en sentido extenso, dice de la tierra madura o tierra de sangre. El Consejo Mundial de Pueblos Indígenas lo admitió como nombre del Continente. Para mayor información consulte la página: <http://grafosgliglicos.blogspot.com/2008/06/abya-yala-nombre-continental.html>

Esta generación supo entender que la base de cualquier cambio provendría de la fuerza del movimiento social, aunque no pudo superar la herencia ideológica marxista y estructuralista que anunciaba la necesidad de llevarle la conciencia a esas masas de desamparados pues por sí solas serían incapaces de liberar su energía contenida y emprender el camino de la emancipación. Mi experiencia no fue ajena al influjo de estas corrientes; fue extraordinariamente rica en cuanto que la exaltación revolucionaria fue mediada por una relación directa temprana con el movimiento de los campesinos sin tierra del litoral atlántico colombiano que me llenaron con su fuerza y su saber. Había tanto que aprender de ellos, de su manera de resistir y corroborar que nuestro discurso urbano estaba muy distante. No obstante, nos acogían con generosidad y hasta se incorporaban a las filas de los grupos por los cuales transitábamos.

Vistas en retrospectiva, las agrupaciones revolucionarias que crecieron en esas décadas de fuego, eran dueñas de un pensamiento radical sustentado en una mezcla de marxismo dogmático, estructuralismo económico (afín con los teóricos latinoamericanos de la dependencia) y del intento creativo, de algunas, de vincular a éstos el cristianismo de la teología de la liberación representada en la figura del sacerdote Camilo Torres Restrepo. En la década de los noventa, por la fuerza de los hechos, muchos comprendimos que dichos emprendimientos habían sucumbido a nuestros propios errores y a la desmesura de los retos asumidos. Ahogados en el ideologismo y la falta de sentido práctico, presos de un cierto delirio maximalista, cuya única meta era adueñarse del poder central, contribuimos a la derrota profunda y estratégica del movimiento social popular y de sus expresiones políticas que, en el caso colombiano, no consiguieron desligarse de la guerra.

Había entonces que reiniciar la búsqueda. Era un problema ético, por ello no cabía la resignación; por tanto plegarse, negociar, o acomodarse, eran alternativas fáciles que no dejaban de tener un toque de pusilanimidad. Era necesario hacer la bifurcación, romper con los dogmas y métodos de la vieja izquierda, e intentar comenzar nuevas vías para los emprendimientos revolucionarios. En principio la exploración estuvo en una relectura del pensamiento latinoamericano y de las corrientes anarquistas. La meta: avanzar hacia la producción de un pensamiento crítico propio.

El giro en los enfoques y la experiencia acumulada hicieron posible comprender que la profundidad y radicalidad de una lucha, no es directamente proporcional a la violencia que se incorpore en ella. Por el contrario, tiende a convertirse en un obstáculo fenomenal para el logro de sus objetivos. La consecuencia práctica de esta revelación tan elemental, cuya incomprensión fue tan costosa, hizo que un buen número de quienes pasaron por la experiencia directa de la guerra-ya sin ninguna vinculación orgánica o partidista- contribuyeran a conformar el movimiento por la paz en Colombia, El Salvador, Guatemala, Brasil, Argentina y Uruguay.

El papel de la academia comenzó a replantearse cuando exploró diversas escuelas teóricas: pos-estructuralismo, feminismos, ecologismos, pos-colonialismo, epistemologías del sur, teoría de la complejidad y del caos. Se descubrieron instrumentos muy pode-

rosos para releer unos movimientos sociales que estaban mutando drásticamente, que estaban aprendiendo de su potencia, que se desmarcaban de los dispositivos de la guerra y que desarrollaban, rápidamente, experiencias de autonomía, renovando así el repertorio de sus resistencias.

En la actualidad, la vitalidad de los movimientos y expresiones de resistencia y su vocación innovadora, han dado lugar a un pensamiento que emerge, una de cuyas aristas más críticas y poderosas se encuentra en la riqueza de las concepciones del resistir no violento, que asumen sus metamorfosis y se enriquecen gracias a las prácticas de libertad que ensayan las comunidades.

Este pensamiento emergente permea las más diversas formas que asumen las resistencias sociales: la desobediencia, la no cooperación con los poderes soberanos, la resistencia civil, la indignación, el arte resistente, la acción directa no violenta, en fin toda sublevación contra la servidumbre voluntaria a poderes tiránicos. Sobre éstas se han difundido multitud de movimientos de emancipación contemporáneos de índole social, política, cultural, de género, estética y productiva. A través de ellas crece su influencia por la sociedad entera convirtiéndose en instrumento transformador de mucha actualidad.

De esta reflexión y experiencias, surgió el fermento que dio origen a este libro resultado de diversos procesos de investigación ligados a los territorios de las resistencias. El encuentro con el Instituto de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada, potenció la indagación y el análisis crítico en los cuales ya venía empeñado. Me aportó su saber especializado de tantos años de sistematización y apoyo a los movimientos ciudadanos que abren las puertas a cambios pacíficos profundamente revolucionarios. Situaciones afortunadas como el viaje del profesor Mario López Martínez a Colombia por varios meses, permitió trabajar de manera conjunta en escenarios académicos y aprovechar el impulso del Movimiento Ciudadano por la No violencia que, por más de 10 años, ha concertado los esfuerzos de grupos de activistas no violentos de todo el país.

La investigación de tan diversas expresiones resistentes, se convirtió en una excelente oportunidad para profundizar en las posibilidades de los movimientos actuales, verlos en su dimensión histórica, valorarlos como acontecimientos de gran poder, comparar sus distintas manifestaciones y poner en marcha los aportes tan valiosos que están haciendo al pensamiento y la práctica de las nuevas ciudadanías y de las revoluciones sociales democráticas que emergen.

De otro lado, ha sido un gran ejercicio de revaluación de lo que ha ido conformando mi práctica política, pedagógica y formación teórica. Ocasión propicia para rehacer las preguntas, desde la orilla de los comunes y los indignados, al pensamiento liberal, así como al marxismo cautivo de la lógica binaria y de sus concepciones simplificadoras del Estado y de la toma del poder. Desde ese lugar crítico me planteé revisar las miradas de lo que hoy podría concebirse como resistente, rebelde o revolucionario, así

como sobre la naturaleza ciudadana de los movimientos obreros y campesinos, y de otros movimientos sociales a los cuales estuve ligado directamente por años.

Con base en estas intuiciones, elaboraciones y precedentes, fue surgiendo la problematización que orientó el proceso de investigación, cuyos resultados se exponen en este libro. Las preguntas fundamentales pueden resumirse así: ¿cómo se producen los acontecimientos de las resistencias sociales no violentas que irrumpen como fuerzas desde abajo, desde los excluidos del poder, para instaurar nuevos modos de existencia? Es decir, ¿cómo operan las distintas modalidades de resistencia social que provienen de los sin-poder, de los invisibilizados y marginados de siempre, que ponen en juego su fuerza para crear nuevas formas de vida, expresiones novedosas de lo ciudadano y para des-sujetarse de los efectos de poder del discurso y de las prácticas dominantes? Desde esas experiencias de alta intensidad, ¿cómo se producen los devenires de un pensamiento crítico propio de la resistencia social, cuyo signo es lo emergente expresado en la posibilidad de que se desaten acontecimientos revolucionarios no violentos?

La actualidad de estos interrogantes fue ratificada por las alas agitadas de revueltas populares de grandes proporciones. Mientras escribía este libro irrumpieron acontecimientos emocionantes, por ello muchas de sus líneas están tocadas por la tensión de las fuerzas en movimiento. La Primavera Árabe que inauguró Mohamed Bouazizi, el humilde vendedor ambulante que retó con su vida al régimen dictatorial de Túnez, en diciembre de 2010, se extendió rápidamente por todo el norte de África hasta Egipto poniendo a temblar a dictaduras de décadas, muchas de las cuales cayeron irremediablemente.

Muy pronto todo el sur de Europa se conmocionó con la enorme movilización ciudadana que reclamaba salidas a la crisis económica y espacios reales de participación y democracia. Se hacía visible una sociedad en movimiento que pretendía confrontar el saqueo operado por los Bancos y el oprobio de la corrupción estatal y empresarial que habían llevado a la pobreza y la inequidad a numerosos trabajadores nacionales e inmigrantes que habían reconstruido la riqueza de esos territorios.

Su punto álgido fue el Movimiento de los Indignados del territorio español que se autoconvocó el 15 de mayo (15M) de 2011, y persistió durante varios meses, poniendo en juego nuevos actores, poblando las plazas y las calles de una democracia asamblearia y demostrando que era posible deshacer un régimen opresivo sin golpes de Estado, sin insurrecciones violentas, sólo con la fuerza de la palabra y la capacidad creativa para organizar de maneras inesperadas los asuntos colectivos. Ya para entonces miles de lectores se habían apropiado del llamamiento de Stephan Hessel, ese anciano sabio proveniente de otras resistencias y que había simplificado el llamado a los(as) jóvenes: ¡Indignaos!.

También la ciudadanía de la pequeña Islandia, meses atrás, había optado por la solución más elemental y de sentido común: si los banqueros corruptos eran los responsables de la crisis financiera y económica, la sociedad no tenía por qué salvarlos;

entonces había que reorganizar el sistema económico sin los ladrones de la riqueza colectiva. Eso en el momento en que el gobierno de los Estados Unidos decidía utilizar US\$ 800.000 millones de los fondos públicos para salvar las entidades bancarias y a los banqueros culpables de este desastre.

Tomó entonces nuevos bríos mi decisión de aportar a una analítica del acontecimiento resistente, ese que está fundado en las prácticas de los excluidos que buscan afirmar su poder molecular basado en la diferencia. Lo que observaba como punto de partida, era que los resistentes sociales que practican la no violencia, se niegan a convertirse en poder de dominación para erigir, en cambio, prácticas no violentas basadas en la insurrección civil que crean las condiciones de posibilidad para reconstruir sus condiciones de existencia social, redefinir los espacios de convivencia y ciudadanía y garantizar su sobrevivencia. Esto debía plantear nuevos niveles de lucha que atravesaran el conjunto de las relaciones sociales. Por eso la necesidad de analizar sus prácticas, sus discursos y examinar los desplazamientos por donde fluyen sus luchas en los límites, siempre inciertos, de la reconstitución de sus condiciones de existencia social.

Los hallazgos del trabajo pueden agruparse en cinco campos de análisis relevantes, así:

El primero, tiene que ver con la comprensión de la resistencia. En las experiencias analizadas esta aparece como un impulso vital ligado profundamente al deseo y a todos los procesos productores de vida. El deseo de emancipación colectiva se manifiesta como resistencia. Las resistencias se ubican en la médula de las relaciones de poder y, en mi enunciado, actúan no como fuerzas que simplemente reaccionan frente a aquellas que pretenden someterlas, sino como potencias de alta intensidad que no admiten el poder de dominación, ni permiten que su propio poder sea simplemente representado.

Su vínculo con la vida hace que las resistencias lleven dentro de sí la fuerza de la multiplicidad, de la transformación y del cambio. Por eso digo que la comprensión de las resistencias implica la constitución del campo de análisis de las relaciones entre la vida y el poder. En la lógica de esta investigación, la resistencia tuvo un sentido inmanente, o sea, que se autoconstituye en cuanto a su capacidad de creación y de afianzamiento vital. Esto indica que la producción de la resistencia se da al interior mismo de los procesos de la vida, y es directamente constitutiva de nuevos espacios de fuerza, que son los que van a develar y exteriorizar los poderes resistentes.

Así, las resistencias pueden leerse desde la teoría del acontecimiento, el cual hace referencia a las nuevas relaciones que pueden constituirse entre los diversos trayectos en los que se expresa la diferencia; es un devenir minoritario que no existía, que no estaba previsto y que desborda lo establecido, lo convencional, proyectando un esplendor cuya capacidad de afectación no tiene antecedentes. Se habla de lo minoritario aludiendo a aquellas fuerzas que se resisten a configurar mayorías cuyo referente es la representación en cualquiera de los poderes centrales que se proponen dominar a otros. Por tanto, tiene una potencia propia de producción, de creación, que innova las

prácticas cotidianas y que está en actitud de fuga de los centros que pretenden imponer las formas de vida y los comportamientos a los demás. El sentido con que emerge el acontecimiento, es el de dibujar los territorios de las resistencias sociales donde las fuerzas singulares que configuran el cuerpo social se recomponen en un movimiento continuo, y a la vez, reconstituyen el espacio del cuerpo político ciudadano inaugurando otra política, otras interfaces con la representación, así como otras subjetividades y relaciones con la naturaleza.

El segundo campo que irrumpe es el de las resistencias sociales. He insistido en nombrarlas no simplemente como resistencias, ni adjetivarlas con el convencional apelativo de "resistencias civiles". La importancia de esta delimitación reside en que se ha constituido un campo de fuerzas y acciones mucho más amplio y potente que ya no puede ser contenido en las definiciones tradicionales. El magma en el que se incuban las resistencias sociales, es el amplio mundo del tejido social en el cual circulan y se reconfiguran los modos particulares de existencia de las comunidades. Allí se agita la vida encarnada en la capacidad de resistir a la muerte.

Entonces es de esas fuerzas moleculares del mundo social, que solo existen en estado de continua transformación mediante la mezcla de sus componentes, que se van propiciando encuentros energéticos de todo tipo traducidos en la creatividad de las comunidades y colectivos. De allí van surgiendo los nexos de mutua afectación entre individuos, subjetividades y grupos. Así se va hilvanando, puntada a puntada, el tejido social, y éste se convierte en el lugar de intercambio y negociación de lenguajes, flujos de cuerpos y expresiones estéticas. La tupida maraña llena de signos y símbolos, de rituales y mitos, de sensaciones y miradas, el entramado de toda la potencia del deseo, van entrando en contacto, juntándose y repeliéndose para convertirse en la incubadora de una potencia inesperada de la vida, agenciada por sujetos y subjetividades nómadas, que ha de traducirse en resistencias.

El tejido social en el cual se materializa la fuerza del mundo colectivo es, en principio, inorgánico, donde se mueven, cabalgando sobre él, los poderes dominantes que lo atraviesan con sus subjetividades y enunciaciones en procura de ponerle límites, intentando llenar con sus significados una corporeidad que es mera potencia y dinamismo permanente. En lucha con estas subjetividades y prácticas de poder dominantes, es que brota el poder de la resistencia social. Como puede entenderse, este espacio abarca múltiples formas en las más diversas dimensiones de la vida que producen una serie de aperturas que hacen posible redefinir los encuentros entre la esfera política, el campo de lo ético y el territorio de la estética. Políticamente, es la creación de nuevos espacios del poder. Desde el punto de vista ético es la constitución de otras relaciones de verdad que optan por la primacía de la vida; en cuanto a lo estético, es la apertura a nuevas formas de creación y de goce vital.

El acontecimiento de la resistencia social se empeña en incrementar la potencia de ser colectiva, para producir otras formas constituyentes de lo común; otras maneras del encuentro, formas otras de gobierno, de la producción, de la vivencia espiritual, que

huyen de aquellas que se han fijado en la imagen y la representación del pensamiento hegemónico o sometidas a éste. Es un despliegue del arte de vivir, que inaugura nuevos campos de la subjetividad, cuya consecuencia es la creación de nuevos modos de ser en el mundo, reordenando las relaciones de tiempo, dando lugar a “nuevos tiempos”, o nuevas temporalidades, permitiendo releer o recrear la memoria y actualizar la utopía.

Las resistencias sociales son una posibilidad, una potencia; son apuestas e intentos cuya fuerza está en su relacionamiento con las condiciones históricas que lo definen. Son conatos en la trama que se forja entre la memoria actualizada y lo que está por venir. Es aquello que le otorga sentido a las posibilidades que crea. Por ende, no es una novedad instantánea y perecedera. Pero, ¿cómo se ha llegado a esta noción compleja y a este conjunto de prácticas resistentes que ponen la vida como centro y se despliegan en el entramado social, difundiendo nuevas formas de convivencia? La historia de la humanidad y la de la resistencia han concurrido siempre. En su devenir se han forjado diversas concepciones y manifestaciones del resistir y de los resistentes que han encarnado en luchas concretas que responden a territorialidades, a sujetos y a tiempos diversos.

La resistencia civil y sus formas de manifestarse, como la desobediencia civil, son apenas una de esas maneras de ser de la resistencia social. Se puede decir que el núcleo de la resistencia social transita y se dinamiza en los escenarios de la micropolítica. Como contiene el conjunto de expresiones de la resistencia, también la resistencia social se aventura por los sinuosos caminos de la macropolítica de representación. Pero su vocación, su origen, es fundamentalmente micropolítica.

Por su parte, la tradición teórica ha erigido la resistencia civil como una de las formas más desarrolladas de la resistencia moderna, la cual define las modalidades y métodos con los cuales la sociedad civil lucha contra las arbitrariedades de los Estados. Ha sido uno de los senderos por donde se le han establecido límites al poder omnímodo del leviatán. La resistencia civil está atada a la lucha por la extensión de los derechos y por su garantía. Ha tomado especial relevancia en casos donde el poder central se desborda y adopta la forma de dictadura militar y violencia abierta contra la población, o cuando el estado de guerra desata el imperio de los estados de excepción y abre el juego de legitimidades, cuestionando la autoridad prevaleciente. Algunos autores dirían que: “La resistencia civil es un método de lucha política basada en la idea de que los gobiernos dependen en último término de la colaboración, o por lo menos de la obediencia de la mayoría de la población (...) Funciona a base de movilizar a la población civil para que retire ese consenso (...)” (Randle, 1998: 25).

De esta manera, la resistencia civil moderna, es civil por su oposición al Estado y porque su núcleo es la movilización ciudadana constituida en sujeto político visible. Se mantiene así inscrita en la relación sociedad civil-Estado. Por tanto, su ámbito es el de la macropolítica y su lógica la de la oposición de los ciudadanos a los aparatos aplastantes (molares) del Estado. Se trata de acciones colectivas de resistencia política al poder que se desarrollan en clave de protesta y de no-colaboración con gobiernos que

se consideran ilegítimos, y que han caído en una crisis de gobernabilidad que los lleva a recurrir cada vez más abierta y sistemáticamente a la violencia contra los ciudadanos.

La resistencia civil, como toda resistencia social, se basa en las prácticas micropolíticas, pero su ámbito de acción está principalmente en establecer puentes entre la multitud de fuerzas y poderes singulares productores de subjetividades y deseo (propios de las resistencias sociales) con la dimensión de los derechos y de la representación para obstaculizar el ejercicio del poder despótico del Estado.

El tercer campo establece una relación entre la micro y la macropolítica. La primera es una dimensión que permite captar la vida como heterogeneidad y variación, allí la potencia de acción no está delimitada por territorios de poderes supremos, sino por micro-poderes que trazan nuevos trayectos y líneas por donde emerge el deseo, lo actual y lo novedoso. También es el método analítico-político con el cual se abordan estos fenómenos de la pluralidad y la contingencia del mundo social. Como en ello se revela el sentido múltiple de los acontecimientos y de las relaciones que se establecen o se diluyen, este libro habla de “micropolítica de los acontecimientos”.

En los acontecimientos resistentes que se relacionan en este libro se aborda una lógica distinta del poder social cuya característica es la existencia de espacios que pueden ser vividos con intensidad antes de que sean puestos bajo los ejercicios de los poderes de centro, de los aparatos estatales o de cualquier dispositivo de poder centralizado. Las resistencias sociales son básicamente expresiones micropolíticas; como he dicho, se fugan de los poderes de centro en donde reside la macropolítica, se desmarcan de los territorios de los poderes soberanos encarnados en los Estados o en las formas-Estado como los partidos políticos, la institución sindical o los ejércitos de cualquier condición (incluidos los ejércitos populares).

Ello implica que los resistentes intenten crear otros territorios, inventen nuevas formas de encuentro, de asociación, rehúyan ser representados de la manera instituida, ideando también otras formas de representación flexibles. La micropolítica resistente genera un campo de creación, apto para la irrupción de nuevas modalidades de vínculo social, de formas de acción pública originales que hacen posible el trazado y la puesta en marcha de otros mundos sociales y políticos. Esto es lo que facilita vislumbrar que “otros mundos están siendo posibles”. En cambio, cuando los espacios vitales van siendo subordinados al principio de agregación e identidad, cuando se incorporan al mundo de las instituciones de clausura y homogenización, cuando son sometidos al mundo de las leyes y las jerarquías- y éste se presenta como el único mundo posible- surgen los elementos que configuran la “macropolítica” hegemónica, tal como fue entendida a lo largo de esta investigación.

Ahora bien, lo que también quedó claro es que la micropolítica y la macropolítica no son dos polos binarios de una relación excluyente. Estas dos dimensiones coexisten, conviven y se retroalimentan. Así, la acción resistente que se despliega en el campo micropolítico no puede dejar de tener en cuenta los movimientos que operan en el plano

de la representación. Frecuentemente una acción micropolítica tiene repercusiones en las configuraciones del Estado o en las instituciones representativas. Muchas explosiones micropolíticas terminan repicando en reformas estatales o en la reconfiguración de los partidos.

Los movimientos de resistencia asentados en lo micropolítico, que se nutren de la fuerza vital de su autonomía y de su capacidad para rehacer las relaciones sociales de su entorno, pueden interpelar de nuevas maneras los espacios macropolíticos. Digamos, por ejemplo, que el partido “Podemos”, que está cambiando el rostro de la política representativa en España, no hubiera existido sin la potencia renovadora del Movimiento de los Indignados surgido del encuentro de centenares de redes micropolíticas que reconfiguraron el espacio social y político.

De todas estas expresiones se deben tomar las lecciones pertinentes, ya que el mundo de los resistentes es un mundo en proceso de aprendizaje, que va fortaleciendo sus convicciones a partir de los múltiples devenires, va identificando aquellas formas que se van capturando o reduciendo por los intereses de los poderes centrales y va creando zonas de tránsito entre las estrategias que se forjan en el universo macropolítico y los proyectos significativos de vida que emergen, fruto de la capacidad de creación, en la molecularidad del ejercicio micropolítico.

El cuarto campo analítico, es el de la noviolencia, aunque cada forma de resistencia, aquí estudiada, es singular e irreplicable, por consiguiente no puede ser contenida en conceptos universales, la búsqueda de puntos comunes entre ellas, es un ejercicio de aproximación que no escatima su complejidad. Se indaga por conectividades, por relaciones profundas y por confluencias entre manifestaciones de características diferentes. En ese sentido hablo de “acontecimientos resistentes noviolentos” para darle toda la fuerza de acontecimientos que se desatan como novedad, como punto de quiebre ético y político que subsume los afectos de muerte propios de la guerra, en la medida en que se expanden las fuerzas activas de la vida. Todas ellas son acciones de honda transformación, descentradas, que se difunden por los vasos capilares de la sociedad y que se fugan de las confrontaciones de bloques homogéneos que pretenden disputar los poderes de centro y que tienden a actuar en lógica de guerra.

Sucesos en los que se resiste colectivamente apelando a la creación de condiciones de re-existencia social, remiten a la constitución de un cuerpo político y social más potente, asentado en el amor, la cooperación y la solidaridad. Allí es posible establecer órdenes sociales y formas instituyentes superiores al de los Estados hasta ahora conocidos, y a su arquitectura institucional, que han sido definidos como base del despotismo guerrero durante siglos. Los distintos modos de lucha y las diversas clases de organización que el común de la gente adopta para resistir socialmente y de manera noviolenta, implican la emergencia de subjetividades que potencien la vida y se pongan por encima de venganzas y resentimientos. Esto requiere de una revolución en los imaginarios y de una rebelión ética. Por eso digo que los acontecimientos revolucionarios noviolentos, son ante todo formas de transformación cultural.

En la dimensión política, este tipo de irrupciones acontecimentales hacen una crítica a las teorías y prácticas monolíticas del poder y acogen las concepciones plurales de la potencia y de los poderes emergentes. La experiencia de los resistentes sociales no-violentos ha coincidido en que para realizar una revolución, el problema no es tomar el poder de centro. Por ello han hecho posible y aportado gran evidencia concreta que sustenta la creación de una nueva teoría de las resistencias, las revoluciones y la emancipación, cuyo soporte es el despliegue preferente de la acción micropolítica que permiten ensayar, de manera simultánea, estrategias representativas de nuevo tipo.

Como pude comprobar en el análisis de discursos y prácticas resistentes en el plano conceptual, es legítimo hermanar la teoría de la no-violencia surgida hace más de un siglo, y experimentada a escala masiva primero en La India de Gandhi, con la del acontecimiento elaborada sistemáticamente por la escuela del pos-estructuralismo francés. La crítica decolonial, que ha profundizado más recientemente en la matriz cultural del coloniaje, y que aboga por un pensar crítico propio tomando distancia del eurocentrismo dominante, también apunta en esta dirección. Las contribuciones invaluable de los feminismos y pos-feminismos al discurrir no-violento de los cambios sociales y a la comprensión de la densidad de la cultura en ellos, son parte decisiva del campo analítico que se fue constituyendo en el curso de la indagación. Como lo que emerge es un campo de relaciones de enorme interacción y conectividad, la teoría de la complejidad y del caos, ayuda a seguirle el rastro a una confluencia de mundos que sólo pueden ser leídos desde lenguajes hologramáticos y desde una ecología de saberes y conocimientos propios de la multiplicidad.

Por supuesto los trayectos revolucionarios no-violentos pueden ser analizados con mayor acierto desde la perspectiva de la micropolítica del acontecimiento que desde el determinismo y la rigidez de las teorías estructuralistas o del social-funcionalismo. La fuerza de acontecimientos, a veces imperceptibles, que hacen referencia al poder de la influencia sutil, son explicables desde el efecto mariposa del universo del caos. La idea de revoluciones que sólo se efectúan cuando causan un gran estruendo para hacerse al poder central, no cuentan con la potencia analítica suficiente para percibir las transformaciones profundas que se incuban a partir de pequeñas variaciones en la textura liviana del tejido social o en la impredecible reconfiguración del espíritu humano.

Como bien indicó Mario López (2009: 9-14), desde esa óptica convencional los acontecimientos resistentes no-violentos no serían más que “utopías imposibles”, fenómenos “impracticables”, “formas de impotencia”, maneras disimuladas de “obediencia política”, o, cuando menos, una propuesta “ineficaz”, “estéril” o “ingenua”. La teoría naciente de los acontecimientos resistentes no-violentos se deslinda claramente de estos señalamientos. Son incontables los casos en que puede verificarse la dimensión micropolítica y la producción de acontecimientos capaces de crear mundos nuevos, de producir cambios culturales y políticos de gran densidad, descartando así que se trate de una idea nebulosa o impracticable. Basta con observar la variedad de formas de las resis-

tencias sociales noviolentas que han sucedido en el mundo para constatar el gran impacto ético, político y productivo que han tenido².

Se hace necesario descifrar la naturaleza social específica de los procesos resistentes que producen revoluciones micropolíticas noviolentas y los modos cómo se diferencia de otra clase de procesos de cambio. Por supuesto, las resistencias sociales han sido de muy diversa índole: en muchas partes las resistencias obreras o anticoloniales, inicialmente de carácter emancipador, derivaron en confrontaciones armadas y culminaron en derrotas sangrientas o en la instauración de Estados totalitarios. Algunas de ellas se mencionan en este libro, aunque la preocupación central se centra en las experiencias de resistencias sociales noviolentas que se han apartado de la guerra y de otras formas de ejercicio de la violencia que han sido el arte por excelencia de la dominación.

El quinto campo del análisis, se refiere a los agentes y a los agenciamientos de esta micropolítica que se constituyen como sujetos históricos, no trascendentes, móviles, fruto de los procesos de subjetivación minoritaria, que ya no están subordinados a las viejas maneras de lucha que se empantanaban en la disputa macropolítica por el control del poder central o de sus formas de representación parlamentaria. Lo que emerge es la red rizomática conformada por: las comunidades- que aquí se nombran como rebeldes o en resistencia--, los territorios, vinculados a modos de existencia propios de la resistencia social, que son los lugares donde habitan estas comunidades rebeldes y los resistentes, que transitan a su interior y que sólo acreditan su existencia en cuanto aparezcan en la acción, y en tanto en cada lucha concreta, desplieguen las subjetividades de auto-legislación y de auto-organización.

La teoría y la práctica de los conatos de revoluciones sociales noviolentas, han redefinido estos conceptos. Un ejemplo cercano es el de los indígenas Nasa del occidente colombiano; para ellos resistir a la guerra, es reconstruir la "Gran Casa"-esto es el territorio-, repotenciando así la relación con la tierra y la alimentación, replanteando el problema de la propiedad, propulsando la fuerza auto-creativa de la comunidad frente a la maquinaria de guerra y devastación que vivimos. En esa lucha han inventado formas novedosas de apoyo mutuo y de reconstrucción de los lazos comunitarios amenazados por los actores armados y por las incursiones de las fuerzas desbocadas del mercado capitalista.

Su clave es la lucha por la autonomía, por tanto despliegan su poder constituyente, ejerciéndolo efectivamente. Al resistir se hacen responsables de su destino, incursionan en nuevas prácticas productivas y de distribución, además establecen otras formas de relación con la biodiversidad, hacen de la comunidad el nicho por excelencia para la

2 Gandhi es el principal ejemplo con su revolución noviolenta anti-colonial. También se destacan Mandela y Luthuli (lucha contra el Apartheid), Martin Luther King (lucha por los derechos civiles de las minorías raciales), Petra Kelly y César Chávez (lucha ecológica), Helder Cámara y Óscar Romero (Pueblos silenciados por la dictadura), el "Poder del pueblo" (caso de la revolución noviolenta en Filipinas), las abuelas y madres de la Plaza de Mayo (lucha por los desaparecidos), "Otro mundo es posible" (luchas alter-globalización), 15-M (Indignados contra el neoliberalismo europeo) y un largo etcétera. (Véase: López, et al, 2004: 793).

vida. Por ello, mediante el remozamiento del pacto comunitario, comienzan a revalorizarse los afectos, la espiritualidad, la cooperación, la celebración del estar juntos, la memoria, el calor de la solidaridad y la defensa de los bienes comunes.

El territorio es el asiento comunitario que va mucho más allá de un espacio físico para ser habitado. Está conectado con la fuerza telúrica de la tierra, es la morada que proporciona abrigo contra el frío de la guerra y que permite desarrollar las estrategias necesarias para evadir el foco binario de la confrontación mortal. Territorio y comunidad resignificados, como territorialidades de paz y como espacio de lo común, propician pequeños universos emergentes aptos para toda clase de ensayos de renovación. Por allí se experimentan otras formas de democracia directa comunitaria, se reinventa la ciudadanía extrayéndola de la simple y sujeta relación entre el individuo y el Estado, se intentan nuevas relaciones familiares y de pareja que abandonen la carga pesada del patriarcado; se restablece la importancia del auto-cuidado y del trabajo afectivo y amoroso para con los demás, de igual manera se despoja de la sacralidad al dinero y se redimensiona el trueque y diversas modalidades de moneda social.

Las territorialidades y las comunidades en resistencia se especializan en acoger la diferencia y de proveerla de unidad en el proceso de producción de lo común. Con ello, van abandonando la racionalidad de la valorización mercantil de los procesos vitales para dar paso a la lógica del valor de lo viviente. Las luchas de estas comunidades se sintonizan con el rumbo de la preservación de la biosfera como el principal bien común de la humanidad y de otras formas de vida. La defensa del territorio se va haciendo simultáneamente con la lucha por el agua, contra el envenenamiento del entorno natural y contra la explotación globalizada de la biomasa y de los recursos naturales. Esto hace que para las comunidades resistentes se convierta en prioritario el desarrollar conocimientos y capacidad para la gestión de los bienes comunes (Zibechi, 2013).

Poco a poco la geografía global se ha ido poblando de una constelación de esos pequeños nuevos mundos, que en la búsqueda de opciones para la vida van rediseñando sus métodos, sus formas de organización y sus instrumentos de resistencia. Como es una lucha por la existencia, estas comunidades resistentes se inscriben dentro de procesos de naturaleza biopolítica, que procrean lo nuevo y afirman la integralidad de la vida.

Su capacidad de creación, de la cual depende su sobrevivencia, hace de estas comunidades territorios de producción estética. A cada rato se debe asistir a nacimientos gozosos de nuevas prácticas, de nuevas formas de expresión. Es una estética de lo imprevisto, de lo que no se espera, de lo impredecible. La vida comunitaria se aleja de la rutina y de los hábitos consuetudinarios, que mantenían el hilo de las comunidades tradicionales, y se va convirtiendo en los muchos amaneceres de lo inédito en los territorios existenciales donde moran y se intentan los pequeños-enormes acontecimientos de las resistencias sociales no violentas.

La bandera que las protege, es la de la ética de la dignidad y la de la búsqueda de la propia verdad, que no es más que su disposición a la irrupción de lo nuevo y la conciencia de la diferencia como elemento constitutivo de su nuevo ser comunitario. No se preparan con la minuciosidad de las conspiraciones, ni cuentan con las certezas de programas y planes predeterminados, sino que surgen y renacen de las confluencias de múltiples relaciones y de agenciamientos subjetivos poderosos. El azar es un factor siempre presente en su devenir, por esta razón estas comunidades y territorios rebeldes, aprenden diariamente de su contingencia.

Todo este entramado está siendo movilizado por luchas sociales poderosas, cuyo vórtice es una multiplicidad de experiencias micropolíticas que propician la emergencia de territorialidades caracterizadas por la novedad y la resistencia. En ellos se libra una disputa permanente entre la tendencia a su centralización y burocratización o la posibilidad de abrirse a espacios en red, policéntricos o de centralidades débiles en donde se experimente el poder de la influencia sutil.

Las comunidades en resistencia están obligadas a replantear las formas de liderazgo; quizás lo más sugestivo es la manera paradójica como lo han planteado las comunidades zapatistas: “mandar obedeciendo”, que es otro modo de decir que se acabaron los grandes timoneles, las direcciones piramidales, las estructuras jerarquizadas. En adelante ningún dirigente puede atribuirse el control del conjunto de la gestión de los asuntos comunales. La micropolítica de los territorios rebeldes exige el desapego de las técnicas parlamentarias, la integración y subordinación de los momentos de representación a la dinámica del ejercicio directo del poder de la gente; plantea inaugurar la política como decisión de la comunidad, con el mínimo de mediaciones, es decir requiere de un proceso de “desestatización” de la gestión de los bienes comunes.

Estos cinco campos analíticos, son las coordenadas fruto de la investigación y que pueden ser útiles para dibujar los mapas frágiles de las resistencias y los resistentes. Apelé a diferentes enfoques y artefactos metodológicos en esta tentativa de convocar a estos sujetos inaprehensibles y apasionantes. Más que la pretensión de asumir la historia de estas resistencias, se incluyen aspectos genealógicos alumbrados por el realce a los saberes sometidos y a las memorias de las luchas locales que se han desarrollado en torno a los procesos de afirmación de la vida de las comunidades.

Por supuesto toda esa multiplicidad no cabe en una sola teoría, en una sola manera de conocer, ni en una única escuela de pensamiento. Por ello, requiere crear un territorio plural de resistencia epistémica en donde florezca la ecología de saberes y se reconozcan los conocimientos locales que generalmente han sido excluidos por los discursos del poder. En este sentido, se trata de un pensamiento situado pero a la vez, se plantea abierto a un nuevo cosmopolitismo que haga posible la globalización de las resistencias sociales redescubriéndolas como acontecimientos creativos.

El modo de exposición en este libro, parte de un análisis deductivo acerca de la epistemología y los conceptos básicos de genealogía de la verdad, de la micro y la macro-

política, así como de la teoría del acontecimiento. Posteriormente adopta una forma inductiva de argumentación que surge de discursos particulares, o de experiencias revolucionarias, para ir tejiendo los conceptos a medida que van emergiendo. Por último, se detiene en un análisis comparativo de las formas de existencia de las resistencias sociales no violentas hoy en Colombia y el sur de México. La presentación exhaustiva que se hace del pensamiento de algunos autores toma la contextura de un artefacto de la escritura para marcar la genealogía del discurso y de las prácticas fundantes de la resistencia social no violenta.

Agradezco a los lectores que se detengan a lo largo de las numerosas páginas que contiene este libro. Solo me queda apelar a su generosidad para que no pierdan de vista la entereza y la magia de quienes decidieron resistir con dignidad. Ellos y ellas son los verdaderos hacedores de los grandes cambios de los que está impregnado el mundo actual. Aquí sólo busco poner en evidencia las dimensiones de lo que está aconteciendo y rendir un homenaje sencillo a todas sus luchas y a su reincidir en inventar y reinventar otras formas de existencia más dignas y plenas.

Recuerdo que uno de los muchos autores con quienes dialogué en el proceso de producir esta edición califican a los resistentes como prófugos del desencanto y del pesimismo estructural.

Por ello la inspiración motivada por los conatos de revoluciones sociales no violentas que ocurren ante nuestros ojos me hacen repetir las palabras de Sabato: “Hay días en que me levanto con una esperanza demencial, momentos en los que siento que las posibilidades de una vida más humana están al alcance de nuestras manos. Este es uno de esos días”.

Óscar Useche
Bogotá D.C., junio de 2016



PARTE 1

TRAYECTOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO DE LAS RESISTENCIAS

"Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo".

F. Nietzsche.
Así habló Zaratustra.



La primera parte de este libro se enfoca en descifrar las claves que han constituido los saberes y discursos acerca de la cuestión de las resistencias sociales no violentas. Se abordan las preguntas sobre las condiciones de posibilidad y las trayectorias de configuración de un pensamiento crítico que emerge de las prácticas, predominantemente no violentas, de quienes han desafiado los poderes hegemónicos, enunciando aperturas hacia otras formas de constituir el campo de lo social, de la producción, de la política y de la estética.

En ese sentido, interesan no tanto cuáles son los límites normativos que fijó la razón moderna al ejercicio de la crítica, sino cómo se ha configurado un pensamiento de la transgresión, de la desobediencia y de la emergencia de acontecimientos singulares que se expresan en el devenir del pensar crítico.

El pensamiento moderno se fue constituyendo como un proyecto de la razón que normalizó las relaciones de poder como una especie de memoria de sujetos esenciales, absolutos que aceptan la servidumbre voluntaria a las leyes, al capital y al Estado. El ciudadano, es quizás la figura emblemática de ese sujeto sujetado.

El pensamiento crítico, en cambio, define sus trayectos a contracorriente y se va erigiendo en un pensar desde abajo, desde la insubordinación, desde la decodificación de las verdades del poder, desde la desintegración y develación de la sacralidad del progreso y de la razón. Es un pensamiento de la des-sujeción y, al decir de Foucault, un llamado a la inservidumbre voluntaria. Es un pensar en clave de resistencia. En esta perspectiva, la crítica está ligada al acto y a la actitud de crear para afirmar la vida; es mediante la creación que los sujetos y las comunidades resisten y transforman sus condiciones de existencia.

Aquí se incluye una perspectiva genealógica de las resistencias sociales; esto se refiere, tanto a los conceptos que definen el problema, como al análisis de los modos como las resistencias se manifiestan y experimentan en el mundo contemporáneo. Dicha perspectiva entraña ahondar en la noción de resistencia como fruto de procesos culturales y políticos de transformación profunda, caracterizados por su singularidad. En ese sentido, no existe una historia lineal de las resistencias, con un origen definido y una finalidad hacia la cual deberían dirigirse, por el contrario, lo que irrumpe es una constelación de acontecimientos resistentes que configuran campos de relaciones que adquieren significado en diálogo con los contextos específicos de la época en la que se desarrollan.

El pensamiento genealógico, tal como se asumió en esta investigación, es un pensamiento situado que destaca los saberes sometidos¹ y a las memorias locales. Esto

¹ “Saberes sometidos” son aquellos ligados a las tradiciones de la resistencia social, a las luchas contra-hegemónicas también a los que han sido minusvalorados por la ciencia dominante y excluidos de los discursos del poder. Foucault los describía como: “(...) toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del conocimiento o de la cientificidad exigidos” (Foucault, 2002: 21).

conlleva reconocer la multiplicidad y discontinuidad de los procesos de emergencia de las resistencias, pero también las búsquedas de sus elementos comunes, de sus momentos de configuración de campos de confluencia en los que intervienen los códigos culturales, los modos particulares de leer las experiencias y los relatos que han alumbrado las cosmovisiones de cada sociedad.

En esa dirección, se asume el debate acerca de los saberes y las formas de conocimiento social que han producido las resistencias, así como la potencia de resistencia que hay implícita en la producción de conocimientos al respecto. Desde la perspectiva genealógica, esto conduce a la búsqueda de los devenires de un pensamiento y unas modalidades de lucha locales de gran intensidad, invisibilizados e ilegítimados, puestos ahora en juego para afirmar la vida y para contener los efectos de poder del discurso y de las prácticas dominantes.

También se pregunta por la caracterización de los sujetos y de los procesos de subjetivación que emergen en el manantial de las distintas modalidades de lucha y de las diversas clases de organización que la gente adopta para resistir. Éstos se pueden rastrear principalmente en los puntos en donde se desbordan los órdenes y las instituciones establecidas; es decir, las regulaciones legitimadas de los poderes centrales -recabando en las fronteras, en los puntos liminales donde se difuminan o debilitan los poderes instituidos. Esto quiere decir que, conforme a este método, se examinan de manera prioritaria los sujetos históricos, no trascendentes, constituidos al interior de las relaciones de poder, fruto de los procesos de subjetivación que se agitan en el seno mismo de las prácticas de poder.

Tratándose de procesos culturales e históricos, es necesario abordar la cuestión de hasta dónde se mantiene su vigencia, sobre los lugares propios donde habitan estas resistencias; de igual manera acerca de los sentidos que se van forjando en los modos de acción que eligen. La naturaleza específica de los procesos resistentes y los modos cómo se diferencia de otro tipo de procesos de cambio, así como los poderes que dinamiza- y con aquellos que antagoniza- fueron también objetos de esta indagación. El núcleo explicativo de estos problemas, se despliega gracias a los acontecimientos generadores de las acciones de resistencia y de los caminos por los cuales se entrelazan, produciendo situaciones históricas de gran potencia e intensidad, que pueden ser claramente definidas por el signo de las resistencias.

Ya Kant, en "El conflicto de las facultades", defiende la capacidad crítica como esencia de la ilustración (Aufklärung) y advierte sobre el poder simbólico de las grandes revoluciones, producido no tanto por ser sucesos llenos de dramatismo, sino acontecimientos capaces de dejar una huella en la memoria, signos con la potencia de demostrar la vigencia de las resistencias y de su vigor para permanecer y proyectarse en la vida de las sociedades.

Lo significativo es averiguar acerca del poder de afectación sobre el conjunto del entorno social, de quienes, aún sin participar directamente de un acontecimiento como

el resistir, sin haber sido sus actores fundamentales, establecen una relación con ese acontecimiento. Es la huella de ese acontecimiento, su capacidad de transformación, lo que es relevante. Muchas veces las revoluciones sociales no logran otra cosa que cristalizar esos cambios, y fijarlos en la memoria de muchos.

Tomando la experiencia de la Revolución Francesa, el filósofo alemán indica que:

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

Lo relevante de esta visión iluminista de la historia, es que Kant enfatiza en el impacto de los acontecimientos sobre los espectadores, antes que en la estética misma del espectáculo revolucionario; porque si el entusiasmo prende en esa audiencia lejana, ello estaría significando que toda la población está observando la posibilidad del progreso continuo y apropiándose de grandes ideas que ya no aparecen como inaccesibles. Habría que añadir a la reflexión kantiana que esa capacidad de los “espectadores”, para procesar el acontecimiento revolucionario, no es otra cosa que la emergencia de su larga tradición de rebelión frente a la injusticia que perdura en la memoria de los pueblos y se transmite como anhelo de cambio. Es el principio esperanza: “Si lo deseado tiene lugar, va a sorprendernos de todas maneras” (Bloch, 2007: 69)

Que todos los miembros de una sociedad puedan tener su Constitución Política o plantearse la paz- ideas exóticas y peligrosas antes de la revolución-, ahora parecen estar al alcance de la mano para todos. No importa que la revolución fracase, que sus líderes sean devorados en las pugnas por el poder, que Napoleón resulte coronándose emperador después de expandir su proyecto republicano y anti-absolutista por toda Europa; lo que es clave es que la sociedad tomó la senda de la crítica al viejo régimen y que, para Kant, en ello radica la continuidad del proyecto de la modernidad.

Se puede interpretar esta idea kantiana como el asomar a la superficie y ver nuevas maneras de existencia antes inviables o impensadas, o la condensación de un nuevo “espíritu” en la sociedad, que valora a los intelectuales que ayudan a procesarlo, pero que no se queda en el surgimiento de nuevos discursos sino en la capacidad social de actualización de las posibilidades de transformación.

Con base en tal lógica, esta investigación puso en juego una teoría del acontecimiento en donde no son determinantes los llamados “grandes sucesos”, los que han mantenido visibilidad por la vía de las nociones hegemónicas de la historia, sino que convoca a reparar la aparición de estos signos en acontecimientos, muchas veces imperceptibles, pero que están tocados por la magia de la creatividad. Es lo que propone Foucault:

“Las revoluciones con su gran estruendo, pasan y muchas veces, en poco tiempo, se retrocede a situaciones aún peores luego de que ellas se decan-

tan. Por eso hay que realizar una labor hermenéutica, de desciframiento, que permita asignar significación y valor a lo que en apariencia es insignificante” (Foucault; 2009: 35).

Las grandes revoluciones han sido valoradas por la historia convencional, en especial por el impacto macropolítico que han generado, es decir, por sus transformaciones en la estructura de las instituciones o en las formas de gobierno. No obstante, fue el tremor micropolítico, la condensación de las pasiones y el libre discurrir de los deseos de liberación, que se gestaron en la inconformidad cotidiana, en la repulsa a los modos de vida indignos a los cuales eran sometidas las multitudes, así como los intentos de pequeños cambios para forjar alternativas autónomas a la cotidianidad opresiva, los que hicieron posibles la emergencia de nuevos órdenes. Es más, la codificación macropolítica de los cambios revolucionarios, fue muchas veces el camino para crear figuras trascendentes que escatimaron la potencia inmanente de estos procesos.

Esto va a analizarse en cada uno de los acontecimientos expuestos en esta investigación, bien sea que se trate del influjo de la acción micropolítica inherente a la resistencia no violenta a la ocupación inglesa por los partidarios de Gandhi en La India, o de los signos que se pueden hallar en la lucha contra la segregación racial y los derechos civiles en Los Estados Unidos, o del gran acontecimiento social y cultural de Mayo del 68 en París, o de las prácticas de indignación en el sur de Europa y el Norte de África, o de las recientes experiencias latinoamericanas de reconstrucción social comunitaria.

En cada caso se presentan expresiones singulares de su capacidad para crear espacios inéditos de liberación e instalarse en la memoria de resistencia de los pueblos.



CAPÍTULO 1

TRAYECTOS DEL PENSAR CRÍTICO DE LAS RESISTENCIAS



"(...) es la resistencia de una plenitud en proceso, todavía no manifiesta".

E. Bloch.
El principio esperanza.

Genealogía, verdad y pensar crítico

La perspectiva genealógica plantea el problema de la validez, como conocimientos verdaderos, de los saberes sometidos, así como de su capacidad crítica para poner en cuestión la verdad establecida por los saberes legitimados. De cierta manera el enfoque genealógico, es uno de los caminos para hacer aparecer los efectos de poder de la verdad institucionalizada y centralizadora del discurso de la ciencia cartesiana, al mismo tiempo en que se repara en la potencia política de la insumisión y la resistencia de los saberes “menores” o “minoritarios” que escapan del discurso formalizado y hegemónico.

La concepción de lo minoritario plantea el problema de las prácticas micropolíticas inherentes a las resistencias sociales y de su impacto en la macropolítica de representación. La guerra se ha sustentado en un paradigma dicotómico del pensar que desarrolló el método dialéctico como una macropolítica de las oposiciones y como cierre de la diversidad. Por ello, resaltar la primacía de la diferencia y de la multiplicidad fundamenta otra lógica del conflicto y rompe el pensamiento de la guerra. A estos tópicos se dedicará este capítulo que introduce la discusión epistemológica acerca de las resistencias sociales no violentas.

La valoración sobre la verdad que entraña un saber sometido no puede apartarse de los procesos sociales en los que se incuban los valores, ni de los modos de existencia en donde se constituyen las normas y las reglas del juego social. Por tanto, desde la lente genealógica, no se admiten valores absolutos que no puedan someterse a crítica, que sean principios irreductibles, establecidos per se, válidos en sí mismos. En esto habría que tomar distancia de la visión trascendentalista del conocimiento y el juicio de la perspectiva kantiana². Tampoco cabrían valores meramente utilitaristas, derivados de los hechos empíricos, abonados a una habilidad pragmática de reconocimiento y acomodación a las llamadas “verdades objetivas”. Nietzsche, fundador del pensamiento genealógico, se refería así a la búsqueda de la verdad:

“Por muchos caminos y modos he llegado a mi verdad (...) De mal grado preguntaba por caminos; ¡esto siempre me ha repugnado! Preferiría preguntar y ensayar los caminos mismos. Todo mi caminar ha sido un ensayar y preguntar; ¡y contestar a tales preguntas es también un aprenderlo! (...) Este es mi camino-¿cuál es el vuestro?- así contestaba yo a quienes me preguntaban por “el camino”. ¡Pues el camino no existe! Así habló Zaratustra” (Nietzsche, 2006: 183).

² En la introducción a la “crítica de la razón pura”, Kant define un dominio trascendental en donde estaría asentada la condición de posibilidad tanto del conocimiento, como de la experiencia. “Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no solo tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori” (Kant, 1989: 58).

Hay un sentido múltiple en la genealogía que es el que deriva en un concepto plural de lo que es verdadero y de los senderos para llegar a ello, basados en la capacidad de creación, que es donde se establece el significado auténtico de la crítica: "(...) la crítica no ha sido jamás concebida por Nietzsche como una reacción, sino como una acción. Nietzsche opone la actividad de la crítica a la venganza, al rencor o al resentimiento (...) es la expresión activa de un modo de existencia activo" (Deleuze, 1986: 9).

Es necesario comprender la relación entre las fuerzas vivas que se afectan unas a otras; esta es la tarea de la genealogía que es plural y relacional, con el propósito de comprender el mundo como una dinámica de eslabonamiento entre distintas fuerzas cuyo encuentro decide la composición misma de los fenómenos: la genealogía, es de alguna manera una teoría de las fuerzas y de sus relaciones. Para ésta la acción no es otra cosa que la afirmación práctica de la potencia de ser de una fuerza, por consiguiente la puesta en juego de su propia diferencia. Ello no niega a las otras fuerzas, especialmente porque generalmente no es de lo negativo, ni de la oposición a otros de donde la fuerza arranca su actividad. La puesta en acto de una fuerza parte de la afirmación de su existencia, uno de cuyos atributos es su capacidad para encarnar la multiplicidad.

Si se sigue la lógica de Nietzsche, la creación de los muchos mundos que habitamos, requiere del lenguaje, mediante el cual hacemos visibles la invención de nuestros mundos y de nuestras posibilidades. Es a través de él que le damos valor a las verdades y que hacemos la crítica de aquellas que han inventado otros, que nos presentan sus ficciones como verdades universales. Se trata de esa "necesidad de seguir soñando sabiendo que se sueña" de la que habla el filósofo en la *Gaya ciencia*. Esa ficcionalización es lo que hace posible entrar en una relación no violenta con el mundo, desplegando la creatividad, o, por el contrario, nos puede mantener atrincherados en el resentimiento, o en la nostalgia de verdades estables, o, simplemente abandonarnos al cinismo. La ficcionalización del mundo en la multiplicidad y el reconocimiento de la diferencia tienen un profundo sentido emancipador.

Ilustraré con algunas referencias, obtenidas desde la tradición pacifista de La India y desde la tradición occidental, esta pregunta permanente por la verdad, su relación con la comprensión de los valores y el valor de signo dado a las acciones, que se han mencionado como elementos constitutivos de la perspectiva genealógica.

La facultad para volver acción y acto (actualizar) el proceso de transformación liberadora, se encuentra en el discurso de Gandhi, asociado al poder que él le otorga a la búsqueda de la verdad³. La manera de aproximarse a ésta es relativa, pues cada quien cuenta con un lente en el que influye la cultura en la cual se ha sido formado. Por ende Gandhi consideraba que nadie podía estar seguro de conocer la verdad, es lo que Giu-

³ La importancia de este concepto para Gandhi se expresa incluso en la manera como titula su relato autobiográfico: "Una autobiografía. La historia de mis experiencias con la verdad" (Gandhi, M. 1975. Círculo de Lectores. Bogotá).

liano Pontara, uno de los estudiosos que con mayor rigor ha abordado el pensamiento de Gandhi, denomina una posición epistemológica “falibilista”, según la cual:

“Podemos tener, en un cierto momento, buenas razones para considerar verdadero uno u otro juicio, o un conjunto de los mismos, pero estas razones nunca son conclusivas (...) Como sucede con la verdad en sentido epistemológico, lo mismo pasa con la verdad en sentido ontológico: a la una como a la otra cada uno se acerca desde su propio ángulo visual, en parte determinado por la cultura a la que pertenece.” (Pontara; texto en español en proceso de publicación).

La verdad es, como ya se dijo, una pieza decisiva para comprender el concepto de genealogía del poder, y darle sentido a la experiencia de la política. Como se verá con mayor amplitud más adelante, para el pensamiento occidental, en la Grecia clásica, esto se plasma en la concepción de la “parrhesía”, y para el pensamiento de la no violencia de Gandhi, se expresa en la “satyagraha” (fuerza que nace de la verdad).

La parrhesía, definida como una virtud, y un valor fundamental por filósofos clásicos como Demócrito, Eurípides⁴ o Sócrates es el derecho de hablar con la verdad y la decisión de hacerlo para criticar al tirano, haciendo uso ético de su libertad.

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

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

La Satyagraha, es un concepto acuñado por Gandhi que une dos términos de raíz sánscrita: satya (verdad) y agraha (fuerza, esfuerzo, agarrar); de igual manera puede significar la fuerza de la verdad o el esfuerzo por alcanzarla: “Su significado es sostener la verdad, la fuerza de la verdad. También la he llamado fuerza del amor o fuerza del alma” (Gandhi, 1961:6).

⁴ Véase por ejemplo la obra de teatro “Las fenicias” (Eurípides, 2000. Madrid, Editorial Gredos), referida al horror del exilio, que privan al ciudadano de la “franqueza pública”.

Gandhi lo veía así, como expresión de la fuerza moral y de la firme decisión de desatar procesos de cambio profundo, muy distantes de cualquier idea de resistencia pasiva. Para él, las posibilidades de expansión de la fuerza de la noviolencia radicaban en el desarrollo del ser:

“(…) la verdad (satya) implica el amor, y la firmeza simboliza la fuerza. Así comencé a llamar al movimiento indio satyagraha, es decir, la fuerza que nace de la verdad y el amor o la noviolencia, y abandoné el empleo del concepto de resistencia pasiva” (Gandhi, en Campos, R, 2008: 90).

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

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

En ese horizonte, el método genealógico- que coloca a la vida en el centro y en la búsqueda de la verdad como método- propone a un sujeto crítico, capaz de verdad, lejos de la pasividad y de la introspección frente a sí y a todos los seres con quienes comparte el universo. Rescata el valor de la vida hecha acto, y se aleja de la pretensión de un progreso incesante de la historia, proceso teleológico, determinado por fines trascendentes. Esto, más que una visión histórica- generalmente reducida a una representación del pasado-, exige otra filosofía de la historia.

En lo que tiene que ver con la vida humana, desde esta perspectiva, dejan de naturalizarse las instituciones, los conceptos, los valores, las regulaciones, y se hace un esfuerzo por descifrar el espacio y el tiempo en el cual emergen, marcados por las condiciones de existencia, por el clima cultural y por las relaciones axiológicas dominantes. Así, el origen del concepto y de la práctica de la resistencia, o de valores consustanciales a ella, como el de la verdad, deben ubicarse según su procedencia, y su historia, en los lugares de las luchas en medio de los que han emergido y en los que adquirieron significado. Esto implica una actitud crítica frente a las interpretaciones, significados y valores que se erigen- inmutables y autónomos- frente al fluir de la vida.

Por tanto, el análisis de los procesos de resistencia no tienen valor explicativo si se juzgan desde una moral abstracta, de principios incólumes y naturalizados por la racionalidad instrumental, sino desde axiologías complejas, expresadas en formas de

regulación dinámicas que anuncian manifestaciones de otras formas elevadas de ser que van “más allá del bien y del mal”, como diría Nietzsche: “(...) deberían ser posibles otras muchas morales, sobre todo morales superiores” (Nietzsche; 1992: 133).

Esto quiere decir que hay que permitir que aparezcan también, en toda su potencia, las configuraciones morales en tanto instintos vitales profundos; ellas son expresiones de las condiciones singulares de edificación de comunidades y pueblos, que tienen en las fuerzas activas de la vida, y en la ruptura con la condición de masas, de rebaños gregarios, su centro de gravedad.

De ahí surgirán nuevos valores, así como una nueva forma de concebir y hacer la política, que sean los valores y la política de la vida, y también nuevas maneras de mirarnos a nosotros mismos. Esta es la perspectiva genealógica que asume esta investigación que busca desentrañar las distintas interpretaciones de lucha, las condiciones y relaciones en que se han presentado estas luchas. Aquí no hay una sola historia, la que narra los “hechos objetivos” de las guerras que han definido supuestamente el devenir humano.

En esa dirección, va la historia múltiple de las resistencias, es la que ahora interroga esta investigación, a sabiendas de que no hay un método único para acceder a la verdad y que el interés es buscar que surjan las conexiones y no juzgar sobre lo que es verdadero o es falso. No es solo producir conocimientos nuevos y hacer que los saberes sometidos emerjan, sino “abrirse a la multiplicidad de significados (...) y avanzar hacia proceso de producción de sentido y de experiencia” (Najmanovich, 2008: 82).

Por esta razón el énfasis en la indagación acerca de la ontología de los sujetos concretos, de sus formas de vida y sus expectativas, de las condiciones de posibilidad de sus luchas, siempre actuales, para construir lugares en los cuales pueda desplegarse la vida. Así las cosas, la genealogía de las resistencias sociales es guiada por la permanente inquietud ética frente a la aptitud de nuestra cultura para afirmar la vida. También por la búsqueda constante de los acontecimientos que expresen la singularidad como un efecto de saber-poder en medio de múltiples relaciones de fuerza. La parrhesía y la fuerza de la verdad aparecieron como sistemas de diferenciación histórica de relaciones en medio de multiplicidad de alternativas de liberación, de guerra y paz, superando así las tendencias dominantes de los poderes centrales a sumergirse en la disposición hacia el resentimiento y la muerte, y, lo que es más grave, de enarbolar esta inclinación como verdad universal.

La opción por la genealogía, plantea hacer efectivo un giro epistemológico que se aparta del objetivismo del pensamiento cartesiano, adoptado por la ciencia moderna que, seducida por los avances obtenidos mediante su método experimental, llevó a cabo una clausura hacia lo que se instauró como el saber legitimado, disciplinar y fragmentario, excluyendo formas multidimensionales del pensamiento, fundados en la diversidad, y alejadas de certidumbres y lógicas unívocas.

Vincent Martínez Guzmán, en un importante texto hace una aproximación a este enfoque, desde el campo de los estudios para la paz:

“Los estudios para la paz, junto con la explicitación de los sesgos de género implícitos en la metodología pretendidamente neutral de la ciencia moderna, la recuperación de saberes autóctonos sometidos al poder del saber de esa ciencia considerado único y universal y las críticas postmodernas a la modernidad, producen una convulsión en la noción de ciencia heredada de la modernidad, que ayuda a entendernos de diferentes maneras sobre las múltiples formas en que los seres humanos podemos desaprender las guerras, violencias y exclusiones y aprender a hacer las paces”. (Martínez, 2000: 51).

Como bien lo señala el autor, luego de una somera revisión de los fundamentos epistemológicos preponderantes en la modernidad, lo que se está dando es una profunda e irreversible apertura acerca del estatuto de las ciencias y, en particular de las ciencias sociales, una ruptura de la compartimentación disciplinar y la inclusión necesaria en el análisis del problema de la paz de los enfoques interculturales y de pluralismo metodológico. La investigación acerca de las resistencias sociales no violentas que presenta este libro también adopta este giro.

Otro concepto de lo político: Prácticas micropolíticas de las resistencias y su impacto en la política de representación

Introducida la perspectiva genealógica que siguió esta investigación, y la acción crítica necesaria que ello implica, se debe examinar el problema de la política de la vida que, si se quiere afirmativa, ha de ser creación, expresión activa de los modos de existencia novedosos y plurales que surgen entre los seres humanos.

La vida, y sus distintos elementos, fluyen y se estratifican o condensan, distribuyéndose de diversas maneras. La organización de las sociedades proviene de la dinámica de los pequeños encuentros, de la conformación de vínculos, del entretener de redes, del devenir de órdenes moleculares muy intensos que se manifiestan en la vida cotidiana más próxima. Del fluir de los deseos, las pasiones y los afectos, germinan los lazos entre hombres y mujeres que van fundando comportamientos, valores, regulaciones, y modos de ser activos.

A esta forma de organización del discurrir humano, pleno de acontecimientos de sentido plural, y al método analítico-político con el que se aborda, se les denomina en este texto “micropolítica”. Por esa misma pluralidad a la que se alude- que revela el sentido múltiple de los acontecimientos- y que define la contingencia de las relaciones que se establecen o se diluyen, se hablará de “micropolítica de los acontecimientos”.

La dimensión micropolítica de las resistencias está constituida por la expresión, a menudo silenciosa o que apenas se percibe como un rumor, de miles de voces sometidas que comienzan a rebelarse, que manifiestan de muchas maneras su disposición a recuperar su dignidad, a volver a ser ellos mismos y no los sujetos moldeados desde el poder. En este caso, la acción micropolítica discurre en clave de recuperación de la propia potencia, de generación de capacidades para reencontrarse solidariamente con otros sojuzgados que ahora resisten. La micropolítica es una dimensión que ayuda a captar la vida como heterogeneidad y variación, en donde la potencia de acción no está delimitada por territorios de poderes supremos, sino por micro-poderes que trazan nuevos trayectos y líneas por donde emerge el deseo, lo actual y lo novedoso.

Las resistencias son básicamente expresiones micropolíticas. Se fugan de los poderes de centro en donde reside la macropolítica, se desmarcan de los territorios de los poderes soberanos encarnados en los Estados o en las formas-Estado como los partidos políticos, la institución sindical o los ejércitos de cualquier condición (incluidos los populares). Ello implica que los resistentes intenten crear otros territorios, inventen nuevas formas de encuentro, de asociación, o rehúyan a ser representados en los centros. La micropolítica resistente genera un campo de creación, apto para la irrupción de nuevas modalidades de vínculo social, de originales formas de acción pública que permiten el trazado y la puesta en obra de otros mundos sociales y políticos. Esto es lo que permite vislumbrar que “otros mundos están siendo posibles”.

Muchas veces las acciones micropolíticas de resistencia están muy distantes del heroísmo convencional, en ocasiones apenas son gestos- por ello generalmente tienen una poderosa connotación estética- que entrañan desplazamientos telúricos de gran envergadura social. Por ejemplo, las enormes y combativas movilizaciones de la sociedad turca contra el despótico gobierno de Erdogan en junio de 2013, que fueron fieramente reprimidas por éste.

La expansión de la indignación turca, que se encadenaba con las “primaveras árabes” del norte de África de 2011, y con el movimiento de los Indignados de España y del sur de Europa en el mismo año, parecía ser contenida por la violencia estatal. Las plazas habían sido desalojadas por la fuerza. Entonces apareció Erdem Gündüz, un ciudadano común y corriente, que decidió plantarse erguido en la Plaza Taksim de Estambul, solo, inmóvil y en silencio, aferrado a una bolsa de papel en la cual guardaba efectos personales; estaba con los ojos fijos en el Centro Cultural Ataturk, el cual planeaba demoler el gobierno. Como relata el periódico madrileño “El País”: “La policía evidentemente no supo qué hacer con este singular manifestante, que no decía nada y sólo llevaba consigo una bolsa. En poco tiempo, se convirtió en tema recurrente en Twitter y cientos de personas se unieron a él”⁵ (junio 18 de 2013). Un signo de resistencia micropolítica dio nuevo aire a la protesta de la sociedad turca en movimiento.

⁵ “Protestas cuestionan la democracia en Turquía” (El País, junio 18 de 2013, Madrid. <http://noticias.univision.com/article/1573051/2013-06-18/mundo/noticias/protestas-cuestionan-democracia-turquia>)

Como éste hay infinidad de signos que desatan tormentas. En Brasil, un pequeño grupo de estudiantes en Sao Paulo, en junio de 2013, pidió el acceso libre al muy caro sistema de transporte masivo, contrastando la indolencia del gobierno socialdemócrata ante las urgencias cotidianas de la población con su multimillonaria inversión de recursos públicos en los preparativos para el Mundial de Fútbol. La protesta, liderada por el “Movimiento pase libre” de estos jóvenes se propagó rápidamente por todo el país y congregó a millones de personas, obligando al gobierno a negociar nuevas condiciones para el transporte masivo.

Ya antes, durante el gobierno corrupto de Collor de Mello, la población había respondido al arrogante llamado del Presidente para que las gente saliera a respaldarlo exhibiendo camisetas con los colores nacionales, con la multiplicación en las calles de las personas vestidas de negro (1992). Fue una irrupción creativa rápida, de naturaleza micropolítica, la que vació el espacio de poder representativo con el que intentó sostenerse el tirano. A los pocos días, Collor cayó. No en vano Brasil es la cuna del Movimiento Sin Tierra, otro ejemplo de proceso resistente en clave micropolítica. Situaciones del mismo talante se han expandido por el mundo entero, como veremos a lo largo de este libro.

15

En esta idea hay implicada una lógica distinta del poder, que se refiere a la fuerza de los individuos y de los grupos, manifiesta en la formación de espacios de lo social, cuya característica es que pueden ser vividos con intensidad antes de que sean puestos bajo los ejercicios de los poderes de centro, de los aparatos estatales o de cualquier dispositivo de poder centralizado.

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

“De este modo, el servicio de los indios en Suráfrica siempre me fue revelando nuevas implicaciones de la verdad. La verdad es como un árbol de amplias ramas, que da más y más frutos a medida que se lo cultiva mejor. Cuanto más profundizaba yo en mis excavaciones por la mina de la verdad, más ricos eran mis descubrimientos sobre las gemas allí enterradas, adoptando la forma de una inmensa variedad de servicios a prestar” (Gandhi, 1975: 217).

La política se asume entonces como servicio público, como indagación por la verdad de los deseos y necesidades de la gente, pero en especial como potencia de acción en torno de la “inmensa variedad de servicios a prestar”. Solamente después, y como

consecuencia del florecimiento de estas acciones, Gandhi asumió como representante de estos procesos ante las instancias estatales de la alta política.

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

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

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

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

El campo micropolítico de la resistencia social es atravesado por múltiples esferas de la acción humana: la estética, el lenguaje, la producción material, la generación de nuevas relaciones sociales de convivencia o la producción simbólica. Recobra entonces sentido la cultura como acontecimiento potencial político y ético; lo estético es atravesado por la política y lo político es estetizado. Se tiende a producir el reencuentro de lo público y de lo común con la vida, reubicándose en trayectos subjetivos plenos de vitalidad que propician un conjunto abierto de prácticas cuyo supuesto es la igualdad: el gozar, el “lenguajear”, el jugar, el inventar y todo tipo de acercamiento significativo, desprovisto de identidades herméticas e inflexibles.

Como se ha dicho, las resistencias transitan, de manera privilegiada, por las espirales de la acción micropolítica. No obstante, es conveniente tener en cuenta que los poderes de centro también acuden a dispositivos micropolíticos para su asentamiento y reproducción. Podría decirse que funciona lo que el psicoanalista marxista alemán Wilhelm Reich llamó una micropolítica del fascismo. Fenómeno que también estudiaron teóri-

cos como Teodoro Adorno y otros representantes de la “Escuela de Frankfurt”. Es una micropolítica en la que se anidan las subjetividades de la servidumbre voluntaria, de la obediencia, de la adhesión acrítica, del sentimiento de masa gregaria, todas funcionales a las soberanías despóticas.

Sin la micropolítica de estirpe fascista (micro-fascismos), no podrían sobrevivir regímenes opresivos y dictatoriales que requieren de una franja social de complicidad, de condescendencia que los legitime. Son justamente esas masas las que se desentienden ante los crímenes, que crean el espacio de impunidad o de indiferencia ante el oprobio. Esas subjetividades discurren por las redes de proximidad, habitan en los núcleos familiares que hacen eco al despotismo o imponen, a veces brutalmente, la autoridad patriarcal; se difunden en muchos discursos eclesiales que reclaman obediencia; se replican en los pequeños poderes opresivos que circulan en la escuela o en el lugar de trabajo; se incuban en las prácticas de discriminación social, se urden en los mecanismos de vigilancia y delación, en las lealtades ciegas al Estado o en la complacencia con los regímenes policiales. Sin esa micropolítica, era imposible que existiera el nazismo; tampoco hubiera sobrevivido, por décadas, el franquismo, y los regímenes autoritarios latinoamericanos no hubieran contado con algún respaldo social.

Por su parte, la macropolítica de los centros de poder obedece a la concepción dominante en la política moderna que se comporta con un doble movimiento: en primer lugar, el de centralización alrededor de un poder que homogeniza, indiferencia, clasifica y ordena. Es el que Rancière denomina policía o gobierno: “Consiste en organizar los agrupamientos de los hombres en comunidad y su consentimiento reposa en la distribución jerárquica de los lugares y las funciones” (Rancière, 2003: 112).

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

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

“El Estado representa la violencia en forma concentrada y organizada” (...) puede constituir (...) una amenaza para esa individualidad que es la raíz de todo progreso (...) El individuo posee un alma, pero dado que el Estado es una máquina sin alma, éste nunca puede ser liberado completamente de la vio-

lencia a la que debe su existencia misma”.(Gandhi, 1935: 40-41) (Citado en Pontara: 2011, Capítulo IX)⁶.

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

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

Ahora bien, en lo que hace alusión a las estrategias de la representación, los poderes centrales ensayan rutas para que la potencia original que está en toda la sociedad no se ejerza directamente (lo que quiere decir que deje de efectuarse), sino que se delegue. Esta es la clave de la macropolítica de centro, que se presenta como política mayoritaria, dirigida por vectores teleológicos, en la búsqueda incesante de fines supremos, atados a la ideología del progreso.

Por esta senda, la fuerza de la vida, que es el motor de las resistencias, pretende ser representada y acotada; se espera contener la intensidad proveniente de la indeterminación y el despliegue de estas fuerzas, para intentar que se queden, en cambio, rumiando las verdades certeras que anuncian un futuro abstracto. Si se sigue el razonamiento original de Gandhi, se encuentra una posición firme y clara de este tópico, en su “Programa Constructivo de La India”, elaborado hacia el final de su vida, al borde de la conquista de la independencia del país:

“Nosotros hemos estado acostumbrados por mucho tiempo a pensar que el poder viniese solo de las asambleas legislativas. Yo he considerado esta creencia un grave error causado por la inercia o por una especie de hipnotismo. Un estudio superficial de la historia inglesa nos ha hecho pensar que todo el poder llega al pueblo por los parlamento. La verdad radica en que el poder está en la gente y es confiado momentáneamente a quienes ella pueda elegir como representantes propios” (Gandhi, 1948 (a): 306).

⁶ La propuesta gandhiana no deja de tener una influencia anarquista, quizás por el peso de la tradición de Tolstoi y de Thoreau que asumieron el proyecto anarco-pacifista. En la sociedad que postula Gandhi, las relaciones entre los ciudadanos estarán reguladas exclusivamente con base en el dharma de la no violencia, es decir, sobre la base de un sistema de cooperación consensuado establecido sobre un riguroso sistema de valores y una moral no violenta (Gandhi, 1931).

Es el mismo sentimiento que se expresó, más de 70 años después durante las acampadas del movimiento de los “Indignados”, que se hizo visible el domingo 15 de mayo de 2011 en España (“15-M”) y que se extendió desde la Puerta del Sol en Madrid, por todo el país, impulsado por el lema “No nos representan”. Así se sintetizaba el repudio de millones a la democracia bipartidista (Partido Popular- PSOE) que se ha alternado en el poder desde el tránsito de la dictadura de Franco al parlamentarismo y que el movimiento de indignación considera, es la responsable de la profunda crisis que sacude a España. En pleno período preelectoral, la imaginación de la gente se expresaba en carteles colgados en la plaza con consignas como “Nuestros sueños no caben en vuestras urnas”.

Por su parte, la micropolítica de las resistencias discurre en las esferas de estrategias de proximidad y creación de medios para el despliegue intenso de la vida. La forma de acción de esta perspectiva es fugándose de las grandes enunciaciones de los campos estructurados de la macropolítica, evitando ser capturada por la propensión a la violencia y al poder representado. La consecuencia que se deriva, es la de renunciar a luchar por los lugares centrales del poder, y la tendencia a establecer campos sociales que no estén determinados por soberanías externas.

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

“(…) los medios andaban desesperados buscando una cara que ponerle a un movimiento (...) que afortunadamente se resistía a ello. Bastará con recordar al respecto la formidable multiplicación del número de los portavoces de las comisiones y asambleas que se desarrollaban en la Puerta del Sol madrileña.” (Taibo, 2011:16).

Así mismo, una micropolítica minoritaria no alude ni a que sea pequeña, insignificante (no es ese el sentido de lo “micro”), ni a que se reduzca a unos pocos individuos o grupos, ya que no es ese el significado de minoría en este caso. Recuérdese que estas expresiones de resistencia no se constituyen para ganar elecciones, ni tienen como objetivo hacerse diestros en el manejo de las reglas de la representación para la formación de mayorías.

“La diferencia entre lo mayoritario y lo minoritario no es cuantitativa. Y además, si fuese cuantitativa, lo minoritario sería la mayoría (...) la lucha trasver-

sal (es) una lucha minoritaria, son luchas estilo Mayo del 68, que no están tratando de llegar al poder político representativo. Lucha minoritaria también se llamaría aquella que es secreta, que no pasa por un aparato organizado, tipo partido o sindicato, y se llamaría minoritario, también, todo ese nivel de los comportamientos afectivos de la vida cotidiana” (Garavito. E, 2000: 69-70).

Es decir, como la existencia misma de las resistencias depende de la permanente puesta en acto de su potencia de creación, estas son refractarias a la delegación de la fuerza. Aquí no hay lugar para poderes superiores que centrifuguen la potencia social; por tanto, propender por la dispersión de los poderes centrales hará parte de las estrategias propias del resistir. Su campo de acción es la micropolítica de las fuerzas de la diversidad, que constituyen sus campos de poder, a la manera de ondulaciones en perenne transformación e intercomunicación, y en contravía de la manera cómo configuran estos campos los poderes centrales. Lo enuncia Marcos el Zapatista, cuando le preguntaron por cuál era su sueño:

“(…) paradójicamente en mi sueño no está el reparto agrario, las grandes movilizaciones, la caída del gobierno y elecciones y gana un partido de izquierda, lo que sea. En mi sueño yo sueño a los niños, y los veo siendo niños. Si logramos eso, que los niños en cualquier parte de México sean niños y no otra cosa, ganamos (...) Si un niño de cinco años puede ser niño, como deben ser los niños de cinco años, con eso ya estamos del otro lado (...) (Calónico, 2001: 96).

Esta es una buena síntesis del ethos de la acción micropolítica resistente. Se resiste allí donde se constituyen nuevas fuerzas activas, donde éstas entran en relación de diferente manera. La reforma agraria, sí, mantiene toda su validez; pero es prioritaria la construcción del campo social que haga posible una nueva manera de vivir la niñez. Se puede vivir en los márgenes de un gobierno conservador y represivo, o de la crisis económica desatada por los poderes financieros transnacionales; lo que no se puede aceptar es una vida sin dignidad para niños y niñas. Es en torno de este tipo de conquista del respeto de sí mismos que deben brotar en las sociedades los nuevos poderes, y, como consecuencia, sobrevendrán las transformaciones macro, la distribución justa de la tierra, el mejoramiento de la calidad de la representación, y los cambios de gobierno.

Así lo entendió también Gandhi cuando se enfrentó al problema mayúsculo en cuanto a la independencia de La India. Siendo éste un problema de la “gran política”, del nacionalismo y de la lucha anticolonial, se planteó como una cuestión de cada pequeño territorio, desde los principios de la ahimsa, focalizada en la independencia de las entidades sociales más elementales: “La independencia total, a través de la verdad y la no-violencia, significa la independencia de cada unidad, aunque ésta sea la más humilde de la nación, sin distinción de raza, color y creencia (...)” (Gandhi, 1948 (a): 304).

Lo anterior señala que en el ejercicio micropolítico de la acción del resistir, hay de manera permanente una poderosa dimensión ética que opera como una fuerza vital que interpela los ejercicios y los lugares para la producción y la creación; esto hace posible

afirmar las diferencias, además permite asumir la contingencia, resistir ante la barbarie y la polarización de las fuerzas en disputa.

En esta lógica, la acción de resistencia social no es el producto de la movilización de un aparato institucional; es más bien una acción micropolítica colectiva que se auto-convo-ca. Se trata de la confluencia de emociones y comportamientos de carácter relacio-nal y dinámico que hacen posible que la vida sea vivida en un presente cuyo signo es la intensidad. En este espacio-tiempo en el cual fluyen y se encuentran las ideas, las emociones, los lenguajes, va emergiendo la auto-conciencia y se van hallando las cla-ves de la vivencia comunitaria a la manera de interacciones consensuales recurrentes.

Para comprender este concepto, cabe la analogía con la teoría del lenguaje de Hum-berto Maturana en donde menciona un nuevo verbo: “lenguajear”, refiriéndose a la manera de vivir el intercambio lingüístico como coordinación de consensos que tiene lugar en la repetición y la recurrencia que sucede al vivir juntos en el lenguaje (Matu-rana, 1995: 154)

Para el caso de las acciones de resistencia social, habría que decir que no es que so-brevenga la independencia, es que se practica y se vive la independencia aún antes de que se formalice política y jurídicamente. No es que se brinde el mejor estar para los niños, es que “niñeamos”, o devenimos niños⁷. No es que se acuda a la convocatoria de los “indignados”, es que se experimenta, se conversa y se comparte la indignación. Los indígenas del pueblo Nasa de Colombia, no es que van a la minga, es que “minguean”, es decir, la comunidad deviene minga. De igual manera, no se apoya la resistencia, se resiste; y el día en que todos estos modos de vivir la resistencia dejen de ser trayectos vivenciales impregnados por la dinámica del compartir, se institucionalicen y se estruc-turen verticalmente, cambia su sentido y comienzan a desaparecer, o a dejar de ser expresiones resistentes.

Es importante anotar que la micropolítica y la política de representación no son dos polos binarios de una relación excluyente. Estas dos dimensiones coexisten, conviven y se retroalimentan. Así, la acción resistente que se despliega en el campo micropolí-tico, no puede dejar de tener en cuenta los movimientos que operan en el plano de la representación. Con frecuencia, una acción micropolítica tiene repercusiones en las configuraciones del Estado o en las instituciones representativas. Muchas explosiones micropolíticas terminan repicando en reformas estatales o en la reconfiguración de los partidos. Los movimientos de resistencia asentados en lo micropolítico, nutriéndose de la fuerza vital de su autonomía y de su capacidad para rehacer las relaciones sociales de su entorno, pueden interpelar de nuevas maneras los espacios macropolíticos.

⁷ Los niños zapatistas dicen, refiriéndose a Marcos: “(...) y bien que sabemos que es un niño igual que nosotros, porque si no es niño entonces ¿qué hace aquí con nosotros? El sup dice de por sí que él, cuando sea grande, va a ser niño otra vez” (Calónico, 2002: 9).

A su vez, el espacio macropolítico no está blindado para las incursiones y la influencia de la micropolítica resistente; está poblado de grietas, no es monolítico. Las instituciones de representación, los entes estatales, los partidos y sindicatos están conformados por seres humanos susceptibles a los procesos de subjetivación que provienen de las fuerzas minoritarias, y tienen en sus manos la opción ética de actuar acompañando a las fuerzas de la vida. Por tanto, no es extraño encontrar agitaciones y movimientos que pueden señalar cambios al interior de tales instituciones.

Las resistencias micropolíticas no renuncian a incidir en el mundo de la política de representación aunque, por supuesto, éste no es su campo de acción privilegiado. Igualmente, desde los espacios de la macropolítica se generan subjetivaciones y se despliegan dispositivos que intentan capturar la fuerza de las acciones micropolíticas, incluirlas en su zona de homogenización y segmentación, para someterlas a su disciplina. Existe entonces una relación agonal, de lucha permanente, en donde no hay nada predefinido; en ésta también se evidencia un espacio gobernado por la incertidumbre.

Necesidad de superar el paradigma dicotómico del pensar

Es necesario proponer una serie de desplazamientos teóricos y metodológicos para intentar superar el triunfo de la racionalidad de la guerra, adoptada como método hegemónico, que no solo se ha trasladado a diversas formas de la vida pública, sino que se ha transformado en un dispositivo de producción de subjetividades y de relaciones sociales, que permean la vida cotidiana y los procesos de construcción de conocimiento y de verdad. El núcleo duro de este método, es la pretensión de explicar las intrincadas redes de la vida sólo con el código de una lucha perenne de unos contra otros, con la simplificación de un mundo pleno de diversidad en un cuadro conformado por dos opuestos que se repelen y de cuya lucha incesante habrá de surgir lo nuevo.

La macropolítica mayoritaria se plantea en términos de oposiciones. Desarrolla la lógica proposicional propia de la dialéctica hegeliana estructurada en contradicciones que se atienen a la ecuación lineal de tesis-antítesis-síntesis. El hecho de que muchos procesos sociales y materiales incorporen un sinnúmero de procesos recíprocos antagónicos, no quiere decir que se trate de contradicciones en el sentido lógico del término, o sea que unos aspectos sean positivos y otros negativos, ni que de su choque tenga que salir necesariamente una síntesis cualitativa. Los antagonismos que se producen en los encuentros concretos de fuerzas, no tienen que ver con relaciones de tipo dialéctico.

En el funcionamiento de los poderes centrales se hacen visibles estas oposiciones. Para ilustrar este análisis, tomaré la descripción de Michel Foucault acerca de los tres grandes planos donde opera el poder de centro cuando un grupo se hace mayoritario: el de la dominación, el de la explotación y el de la sujeción (Foucault, 2000: 64-66). El poder de dominación se implanta mediante la exclusión de otros que se erigen como ene-

migos, o se codifican como una rivalidad irreductible, en la medida en que no pueden ser contenidos en la identidad étnica, cultural, ideológica o religiosa que ha asumido el control. La sociedad se fragmenta entre los que comparten las mismas características y los que no hacen parte de ellas.

Cuando se ejerce el poder como explotación, muy típico de las sociedades capitalistas, se produce una segmentación de los trabajadores frente al capital, constituyéndose como relación que se hace binaria, que separa al individuo de su producto. Esta misma relación se replica en todas las esferas de la producción. La explotación del trabajo es una realidad concreta que produce antagonismos y luchas, pero desde el punto de vista de las lógicas del poder no se puede sintetizar en la fórmula de la contradicción trabajo asalariado-capital, ni es una simple combinación recíproca. Es un conjunto de relaciones mucho más complejas las que se requieren para lograr describir, analizar y dotar de sentido, no la relación abstracta trabajo-capital, sino los procesos de poder y las luchas de resistencia que subyacen en una situación concreta de explotación.

Si se quiere ver en funcionamiento las redes complejas del poder, puede aparecer más claro en lo que se refiere al poder de sujeción, es decir, de sumisión de las subjetividades y la permanente inter-relación con los mecanismos de dominación y explotación. Allí hay un ejercicio macropolítico de sometimiento que parasita sobre la esfera cultural de la existencia para sujetar al individuo y al entramado social. El efecto de poder-saber es la producción de sujetos sometidos y la interceptación de las subjetivaciones creativas de las resistencias.

En las dos primeras situaciones (dominación y explotación), es evidente el principio de identidad mayoritaria o el de contradicción de polos opuestos, que han sido de tanta utilidad en el momento de presentar un paisaje binario de las relaciones sociales. Y, desde el punto de vista hegeliano, en esa contradicción lo que ha de primar es el realce de la negatividad. La sobrevivencia de los regímenes de dominación y de explotación, se vuelve dependiente del realce de lo negativo, de la capacidad de constituir y vencer la oposición; es ésta la que define su potencia de ser:

“El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu (...) sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser”. (Hegel, 1985: 24).

Las resistencias al poder de sujeción rompen claramente con estos principios enunciados por la fenomenología del espíritu; su propósito no es afrontar la muerte, sino afirmar la vida. La conquista de su verdad no está en encontrarse en el doloroso desgarramiento, sino en desplegar las fuerzas del goce, las pasiones activas del vivir de las que hablara Spinoza en su “Ética” (Spinoza, 1996: 160). De ahí que los procesos de subjetivación que generan no pueden ser polarizados tan fácilmente; más bien plantean nuevas preguntas a las ideas acerca de la política y lo público que habían sido canonizados por la modernidad y realizan una apertura hacia formas de lucha que no están regidas por

la dialéctica de la confrontación binaria, ni por el postulado de la representación, sino por movimientos que suscitan nuevas subjetividades.

La dialéctica de la guerra como representación de las dicotomías.

El soporte epistémico de la lógica dominante, es una teoría dialéctica de los conflictos y de la sociedad que ha prevalecido en Occidente, difundiendo la mirada bipolar, antagónica y homogenizadora que ha sustentado la guerra en expresiones de un dualismo radical que reconoce en la concepción “amigo-enemigo”, sistematizada por Carl Schmitt, la forma por excelencia de regulación de las relaciones políticas. Esta lógica sería inherente al mismo ser de lo político, cuya autonomía estaría dada para este autor en la: “posibilidad de aislar una distinción específica como la de amigo-enemigo respecto de cualesquiera otras y de concebirla como dotada de consistencia propia”(Schmitt, 1999: 58).

Schmitt no está hablando de una metáfora, o de una dicotomía moral, ni de una instancia anclada en la psicología individual o en los sentimientos privados, sino que le confiere el sentido de una “realidad ontológica” la cual se realiza en el ámbito de la identificación del “enemigo público”, materialización del antagonismo que constituye lo político. Así, la política no puede concebirse sin confrontación con los enemigos, asunto que por supuesto incluye al Estado, (que encierra en sí todas las oposiciones), aunque se le haya planteado a éste la tarea de relativizarlas ejerciendo como símbolo de la unidad política. La enemistad entendida como la agrupación de dos conjuntos de seres humanos que antagonizan de manera combativa y cuya vocación es la lucha, hace que, para este autor:

“Los conceptos de amigo, enemigo y lucha, adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la enemistades, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad (...). (Schmitt, 1999: 63-64).

Se ha dado una polémica alrededor de la transformación del paradigma de la relación entre la guerra y la política modernas, atribuyéndose a Schmitt el haberle dado vuelta a la clásica definición del General prusiano Von Clausewitz, según la cual: “La guerra es la continuación de la política por otros medios”⁸. El significado que el discurso moderno le asignó a este axioma se ubicaba en la comprensión de que la política sería el

⁸ “La guerra (...) no es solo un acto político, sino un verdadero instrumento de la política, su prosecución por otros medios” (Clausewitz; 1983. 28). Y más adelante: “La guerra entablada por una comunidad --la guerra entre naciones enteras-, y particularmente entre Naciones civilizadas, surge siempre de una circunstancia política, y no tiene su manifestación más que por un motivo político. Es, pues, un acto político (...) La política es el seno en el que se desarrolla la guerra, dentro de la cual yacen escondidas sus formas generales en un estado rudimentario”. (Clausewitz, 1983: 91).

arte de resolver pacíficamente los conflictos; de esta manera solo agotados los procedimientos políticos en el espacio interior, definidos por la Constitución, o en el plano exterior, explicados por la diplomacia, sería legítimo proceder a la guerra. Ésta sería la situación extrema para dirimir las controversias.

Schmitt plantea claramente, en cambio, que la política es la guerra; es decir, que la capacidad de decisión política de un soberano radica justamente en su posibilidad de constituir los bandos y definir quién es el enemigo. Esto simplifica enormemente el escenario de la política y de la guerra misma, y hace evidente que la guerra se convierta en una relación social permanente, que permea el conjunto de la vida social y se traduce, una y otra vez, en la manera como las relaciones de poder se inscriben en las regulaciones cotidianas, en el edificio jurídico, en las instituciones, en los lenguajes y en las transacciones económicas. “(...) vale decir que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra” (Foucault, 2002: 29).

Ahora bien, la misma axiomática de Clausewitz preveía que el inicio de la guerra se daba, no con las acciones militares ofensivas, sino con el aprestamiento de la defensa (que se anticipa el ataque), en el cual está implícito el afianzamiento de la posesión del territorio y de su población. Por ello, para el dirigente prusiano la primera forma de la guerra, es la guerra defensiva; por esta razón es crucial el establecimiento de los bandos opuestos⁹. En síntesis, desde cualquier perspectiva de la teoría de la guerra, el presupuesto es la división en bandos; y estas facciones se organizan políticamente, no solamente para afrontar el momento de la confrontación militar, sino para defenderse de los otros, de quienes puedan amenazar su posesión de espacios de poder, concebidos entonces como lugares de diversas modalidades de la guerra.

Esta definición de lo político como intensa contraposición amigo-enemigo le asigna al Estado; o a las formas de Estado, la función pública de crear el sujeto de esta contradicción, mediante el agrupamiento de la fuerza básica del pueblo (amigo) en torno a contenidos diferenciadores esenciales, cuya defensa- por todos los medios, incluso los militares- está justificada como el momento político donde se parten aguas con quienes no comparten la identidad fundante (enemigos), sea que ellos procedan del interior del territorio o aparezcan como enemigos exteriores.

Esta simple gramática de la política, define el “momento del poder”, o sea, el momento en que se constituye la soberanía, encarnada en quien pueda garantizar la defensa frente al enemigo, defensa que puede imaginarse como una profunda lucha política incruenta, pero siempre tutelada por la posibilidad real de la guerra. La guerra existe como presupuesto, que determina la manera particular como se fraguan el pensamiento y la acción públicas; la guerra es “el momento de la verdad”, es, para Schmitt “la

⁹ “ (...) es natural que quien haga entrar en acción primero al elemento de la guerra, quien desde su punto de vista sea el que primero conciba dos bandos opuestos, establecerá también las primeras leyes para la guerra, y es natural que lo sea el defensor” (Clausewitz, 1983: Libro VI).

lucha real” en la que se manifiestan y ponen a prueba los conjuntos y agrupaciones de los amigos, y en donde se brinda la posibilidad extrema de que surja el ser político¹⁰.

Para esta concepción binaria de la política, la paz no pasa de ser un fin sin sentido que anuncia el fin de la política misma. El pacifismo sería el camino para la despolitización de la sociedad y sólo re-adquiriría significado si asume el código dicotómico declarando “la guerra a la guerra”.

“Un mundo en el que se hubiera eliminado por completo la posibilidad de una lucha de esa naturaleza, un planeta definitivamente pacificado, sería pues un mundo ajeno a la distinción de amigo y enemigo, y en consecuencia carente de política. (...) Nada puede sustraerse a esta consecuencia de lo político. Y si la oposición pacifista contra la guerra llegase a ser tan fuerte que pudiese arrastrar a los pacifistas a una guerra contra los no pacifistas, a una “guerra contra la guerra”, con ello quedaría demostrada la fuerza política de aquella oposición, porque habría demostrado tener suficiente fuerza como para agrupar a los hombres en amigos y enemigos. (Schmitt, 1999: 65).

Schmitt pone en juego una concepción de lo político centrada en la capacidad que tenga el soberano para imponer la unidad política, justamente alrededor de la decisión de cómo se agrupan amigos y enemigos. Este es el llamado “decisionismo político”. La condición de “unidad esencialmente política” del Estado está asociada con su poder para hacer posible una “voluntad unitaria del pueblo” para luchar por su existencia e independencia, lo que le daría la prerrogativa del *ius belli*, por la cual no solo determina quién es el enemigo sino que se arroga la competencia de declarar la guerra y de disponer de la vida de las personas:

*“(..) El *ius belli* implica tal capacidad de disposición: significa la doble posibilidad de requerir por una parte de los miembros del propio pueblo la disponibilidad para matar y ser muertos, y por la otra de matar a las personas que se encuentran del lado enemigo”(Schmitt, 1999: 75).*

El derecho de guerra de los Estados, según la interpretación de Schmitt, sería la forma de disciplinar el poder que opera en la sociedad y en la política. El camino es la homogenización social, lo cual excluye cualquier perspectiva pluralista, aunque sea a la manera cómo la concibió el liberalismo. Las decisiones políticas están definidas por la fuerza, por la capacidad para imponer una visión unitaria, excluyente de la diversidad, que representa la predominancia de un sector de la sociedad sobre.

En esta visión no hay cabida para los pactos que promovieron los teóricos liberales de la democracia, estos -piensa Schmitt- se reducen a ser sólo disquisiciones morales

¹⁰ “La guerra como el medio político extremo, revela la posibilidad de esa distinción entre amigo y enemigo que subyace a toda forma de representar lo político y, por esa razón, sólo tiene sentido mientras esa distinción tiene lugar realmente en la humanidad, o cuando menos es realmente posible” (Schmitt. 1999: 65).

sembradas acerca de ideas humanistas e individualistas; la clave estaría en la capacidad para tomar decisiones sustantivas válidas para todos, sin que quepa ambigüedad alguna.

El problema no radicaría en cómo incluir los diversos puntos de vista que se mueven en la sociedad, sino en superar el déficit de autoridad del Estado; por ello desarrolla la proposición de Hobbes en el sentido de que el único pacto posible, es el de la delegación del poder de los ciudadanos a un único soberano cuyo poder, constituido en la voluntad unitaria del pueblo, es de carácter absoluto y debe estar libre de cualquier obstáculo.

De estos planteamientos se desprenden dos consecuencias en cuanto al método de análisis de la política, entendida como una operación en la cual se ponen en juego los grandes poderes (macropolítica) y las estrategias que le permiten al Estado y a las fuerzas hegemónicas predeterminar e imponer los objetivos a la sociedad.

La primera es la condición representativa del poder, de la soberanía, por tanto, de la democracia que se propugna. Al delegar en el Estado el poder social para proteger a los ciudadanos de los enemigos exteriores e internos, se enuncia “el nexo eterno entre protección y obediencia”, cuya observancia inquebrantable estaría “exigida- según la lectura que hace de Hobbes- tanto por la naturaleza humana como por el derecho divino” (Schmitt, 1999: 82). La única alternativa que le queda al ciudadano, es participar de la decisión sobre quién es el enemigo, y, si espera protección, disponerse a obedecer al Leviatán.

La dialéctica amigo-enemigo se traslada entonces al par binario “protección (frente al enemigo), obediencia (ante el soberano que garantiza la seguridad de los amigos y la del propio ciudadano)”. Y esta es una ley de hierro en esta particular concepción de la soberanía, que se ha impuesto como modo predominante del hacer político. Esta no sólo lleva la noción de representación a su mayor abstracción, sino que no deja escapatoria ni posibilidad alguna de sustraerse a la confrontación, ningún espacio para ejercicios de paz, o aunque fuera de neutralidad; lo dice claramente Schmitt: “Si una parte del pueblo declara que ya no conoce enemigos, lo que está haciendo en realidad es ponerse de parte de los enemigos y ayudarles, pero desde luego con ello no se cancela la distinción entre amigos y enemigos” (Schmitt, 1999:81).

La segmentación de la sociedad en este dualismo sin salida, convierte en un mismo sujeto al Estado “enemigo” junto con sus ciudadanos. Además quien no decida hacer parte de la unidad sustantiva propuesta por el Estado para enfrentar al contrario, simplemente se suma al enemigo. De ahí sólo puede derivarse una perenne política de guerra; por consiguiente si se quiere impulsar una política sincera de paz, se debe desmontar tal simplificación.

El desmonte de esta trampa binaria, es una condición para producir políticas de paz y también un operador metodológico para introducir formas novedosas de trámite de

los conflictos, o, de persistir en ella, ahogarse en la salida violenta como única modalidad de abordaje de las contradicciones sociales.

La segunda consecuencia del dualismo estructural en la política, es que con ella se justifica la propensión, como forma de gobierno cada vez más generalizada, hacia el estado de excepción, a partir del conocido aforismo de Schmitt de que “soberano es quien decide sobre la situación excepcional” (Schmitt, 2009: 13). Eso hace aún más lejana la deificada soberanía popular para depositarla íntegramente en aquel que consigue garantizar el orden; quien, por analogía, sería aquel con capacidad de desplegar una potencia política tan ilimitada que le permite suspender el derecho si lo considera necesario.

Lógica de la guerra como dialéctica de las oposiciones y cierre de la diversidad.

La lógica amigo-enemigo que está en el centro del proyecto macropolítico de la guerra, llevado a su cúspide por Schmitt, ha contribuido a polarizar la sociedad y a impregnar los comportamientos humanos, dando cabida al imaginario social de que es inevitable que solo los grandes poderes tengan en sus manos, mediante sus juegos bélicos, la consecución de un mundo en equilibrio precario o la alternativa de ser arrojados a la destrucción total.

La teoría dialéctica de la guerra así enunciada, se constituye en una manera muy problemática de incorporar la realidad de las relaciones de poder en las cuales se encuentra inmersa. Desde el punto de vista filosófico, esta idea encarna un radicalismo que renuncia a cualquier reconocimiento de una condición humana diferente a la de la belicosidad y la búsqueda de imponerse a cualquier precio sobre el otro.

El tipo de perspectiva planteado por Schmitt, tiene un fundamento pragmático que busca justificar la “razón de Estado” y apartarse de lo que él llama “idealismo humanitario”. En esto se hace tributario de Hobbes y Maquiavelo. Incluso critica la pretensión del liberalismo, con todo y el peso que éste le asignó al Estado, de dotar a lo político de una ética y de una racionalidad económica. Por esta razón califica la propuesta liberal, referida al equilibrio de poderes y controles al Estado, como una renuncia a contar con un auténtico principio de construcción política, o incluso a hacerse a una verdadera teoría del Estado (Schmitt, 1999: 90).

Para la teoría de Schmitt, el único referente de trascendencia, es el Estado y su omnímodo poder para ordenar la política. El ciudadano así se convierte en objeto de los procesos de enunciación estatal, que no repara en los daños morales que ocasiona su introducción obligatoria en la lógica bélica impulsada desde la “razón de Estado”.

Y si en materia de la teoría política, Schmitt es profundamente anti-liberal, en el terreno filosófico adopta la “dialéctica del pensar concreto” de Hegel, reconociendo en

ella un pensamiento “específicamente político” (en el sentido de la emergencia de un campo amigo-enemigo).

“Hegel nos proporciona también una definición del enemigo, algo que los pensadores de la Edad Moderna tienden más bien a evitar: el enemigo es la diferencia ética (sittlich) (no en el sentido moral, sino como pensada desde “la vida absoluta” en lo “eterno del pueblo”), diferencia que constituye lo ajeno que ha de ser negado en su totalidad viva.” (Schmitt, 1999: 91).

Por supuesto la concepción de Hegel es mucho más sofisticada que esta precaria síntesis que trae a colación Schmitt. El pensamiento hegeliano es la cumbre idealista del racionalismo iniciado por Descartes; se podría decir incluso que es su radicalización. De ahí que, pese a su refinamiento, la teoría de la dialéctica de Hegel, como proceso de síntesis de los opuestos, no pueda evitar concebir la vida sino en clave binaria, y esto es aún más expreso en lo que se refiere a su consideración de la vida política, tal como destaca Schmitt.

Hegel también aporta la noción de proceso histórico, entendido como una marcha del espíritu (la razón), regida rigurosamente por leyes racionales, que no deja lugar a contingencias y que ha de concluir inevitablemente- luego de surtir ciertas etapas y avanzar a saltos- en la autoconciencia de la necesidad, esto es en la libertad. La historia sería un proceso ascendente, progresivo, universal. Hegel lega así al pensamiento occidental la noción de progreso que será trasmutada luego en la idea del desarrollo capitalista. El problema es que en este sistema conceptual, el ser humano se diluye, se subordina a la totalidad. El Estado no es otra cosa que la expresión de esa totalidad, o sea, el espíritu universal objetivo que asegura esa marcha. Las ideas totalitarias modernas quedan en deuda con el sistema dialéctico hegeliano.

De otra parte, el dualismo amigo-enemigo, es tributario de ese modo de concebir y explicar la vida social, pero encuentra su mayor soporte en las ideas originales del racionalismo mecanicista. Para él, el mundo está compuesto por unidades con existencia independiente, opuestas mutuamente, disputándose un espacio y un tiempo que las hace excluyentes y antagónicas.

El método de análisis cartesiano invita a probar las certezas, instaurando la duda razonable y sistemática, en busca de resultados comprobables por medio de las matemáticas y las ciencias, reduciendo la complejidad de la vida, mediante su descomposición en unidades simples, numerables y clasificables. Sólo así se podrá hacer el ejercicio de reordenamiento y recomposición de la unidad, ateniéndose a un orden lógico. La máquina es el prototipo de esta clase de relación: la interacción que existe entre sus partes está definida por el mecanismo de funcionamiento.

Es un orden que, aplicado al conjunto de fenómenos, tiene su mayor refinamiento en el mecanismo de relojería, y, en la cuadrícula cartesiana, su herramienta metodológica por excelencia.

“En el desarrollo de nuevos modos de usar el lenguaje, las coordenadas cartesianas desempeñaron un papel decisivo. Ciertamente la palabra misma “coordenadas” presupone una función de ordenamiento (...) Emplear coordenadas, es ordenar nuestra atención de tal manera que se adecúe a una visión mecánica del universo, por consiguiente, ordenar de un modo parecido nuestra percepción y nuestro pensamiento” (Bohm, 1992: 36).

El pensamiento hegemónico de la modernidad occidental eligió este rumbo, a partir del que afinó su doctrina dialéctica de la guerra, como el vehículo para alcanzar las metas finales de la historia universal. Dichas finalidades se completarían en su aparato político trascendente y serían tomadas como guía para la imposición del ideal moderno en sus territorios, y en aquellos que fueron colonizados, o percibidos como constituidos por pueblos menores. A estos últimos habría que conducirlos a la vida civilizada, encarnada en el Estado ético hegeliano, esgrimido como imperativo absoluto.

Esto denotó su incapacidad para aceptar a los diferentes, a los diversos, que desafiaban- desde sus singularidades en ebullición- esta teleología de una modernidad que no podía concebirse sin totalidades sustanciales. Una modernidad que especializó su foco para detectar las amenazas sobrevinientes de la multiplicidad de relaciones, aquellas que se cocinaban en la exterioridad a esos aparatos totales, o que escapaban de su pretensión de abarcar la totalidad. Muy pronto, el pensamiento dominante en Occidente satanizó la contingencia y la variación caótica de la diversidad incontrolable de los universos nuevos, discontinuos, que iban apareciendo como extraños a la razón de un sujeto universal que sólo podía actuar como totalidad esencializada.

Tal estructura de verdad y conocimiento no permitía imaginar formas de encuentro de lo diverso, capaces de expresar órdenes complejos en donde el mundo no estuviese constituido por ladrillos o piezas inalterables y predefinidas. Se hizo predominante en el pensamiento moderno una epistemología que subvaloraba la diferencia, que intentaba hacer reductible todo movimiento a las líneas continuas de la relación de causalidad (que de una causa se derive necesariamente un efecto). Dicho razonamiento oscureció la comprensión de las relaciones dinámicas, discontinuas, habitadas por singularidades que pueden mutar sus propiedades, ya no como una relación de piezas de una máquina, sino como movimientos propios de los órganos de seres vivos.

Para ello se requería superar la metáfora dominante que impuso la cuadrícula de Descartes, abandonar la analogía del funcionamiento del universo como máquina y adoptar otras formas aptas para el conocimiento dinámico y multidimensional de universos abiertos. Y eso no podía efectuarse sin una transformación sustancial en el enfoque y sin involucrarse en un gran cambio cultural y paradigmático.

La lógica de la guerra impregna los conflictos

La lógica de la guerra se ha trasladado al amplio escenario de los conflictos humanos. Finalmente se ha afianzado una teoría de conflictos que proyecta a la vida política y a las relaciones interpersonales el influjo bélico de los grandes centros de poder. De esta manera, los antagonismos cotidianos se naturalizaron como problemas a resolver en escenarios definidos por la confrontación.

Ya Hegel, en su conocido pasaje acerca de la dialéctica del amo y el esclavo en la Fenomenología del espíritu, había anunciado que la condición de todo proceso de progreso se funda en una lucha a muerte por el reconocimiento. El hombre, dice, desea las cosas porque otro también las anhela y las quiere para imponerse a este otro y hacerse reconocer. Por ello el amo, procura inferirle el miedo al esclavo haciéndole sentir la muerte; eso lo convierte en “señor absoluto” que funda su reconocimiento en la pura negatividad. Si no es reconocido, matará¹¹.

Hay mucho de este razonamiento en las teorías contemporáneas de conflictos que adoptan tal lógica de guerra, simplifican el concepto y lo remiten a proposiciones abstractas que únicamente toman forma en el perfilamiento de polos contrarios. El problema de este enfoque es que los conflictos van a ser leídos gracias a un fundamento dicotómico que, en últimas, remite a una esencia universal del conflicto que se puede modelar (del tipo: “modelo de resolución de conflictos”), y en la que desaparece la diferencia. En ausencia de la diferencia, se esfuma la capacidad de transformación que encarna lo nuevo, y, en su lugar, se erigen los árboles de problemas explicativos que buscan la solución de las contradicciones por medio de las “síntesis totalizadoras” de la dialéctica guerrera.

Desde esta razón dialéctica, la diversidad y los diferendos que de ésta pueden resultar, son señalados por su identificación con lo condenable, con lo que hay que contener para mantener el control social. Este es el resultado de comprender el deseo como carencia, no como búsqueda de lo nuevo o afirmación de lo creativo. La solución del conflicto aflora en esa perspectiva como la anulación de lo que se está moviendo en los márgenes; la diferencia ha de ser subsumida en el centro y para ello, dicho centro debe operar como un significante hegemónico que esparce su preponderancia sobre los demás signos. La consecuencia es que se ahogan las claves de la diversidad para procurar incorporar el sustrato de lo diverso como parte de los significantes dominantes.

El conflicto es asimilado por los centros de poder, desde la perspectiva de la representación, tratando de llevar las diferencias a lo idéntico, de tal forma que “la resolución del conflicto” no sería más que el retorno de lo mismo, de lo hegemónico, de lo explicable, de lo representable. Esta salida es el encumbramiento de la copia de modelos

¹¹ Al respecto puede leerse el Capítulo IV de la Fenomenología del espíritu: “Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre”(Hegel, 1994, FCE. Buenos Aires).

“exitosos”, de la configuración artificiosa de oposiciones y enfrentamientos que derivan en el conformismo y la inacción, entendidos aquí como la incapacidad para romper el circuito dialéctico de las polaridades. El conflicto, reducido a un dualismo precario, se erige como toda una macropolítica enunciada desde los centros, que sofoca la creación, que se opone a la búsqueda de múltiples salidas que faciliten la emergencia y circulación de singularidades de intensidad variable, que hagan posible la producción de nuevas relaciones de mayor complejidad, y que supere las dicotomías dialécticas clásicas.

Por esto mismo, esta mirada dicotómica del conflicto, se convierte en un movimiento circular que se vuelve sobre sí mismo, y en el cual sólo se avizora el horizonte de los territorios bipolares. La clausura es el sentimiento preeminente del conflicto, pues allí todos los elementos en juego son sometidos a una misma intensidad, reduciendo toda la diversidad (que proviene de la experiencia concreta) a la oposición que la homogeniza en campos uniformes inasequibles en perpetua confrontación. Su misma formulación se construye con base en artificio donde la realidad sólo se configura como producto de fuerzas ajenas trascendentes, que ante esa realidad, no deja salida distinta a la de tomar partido en esa organización peculiar de bandos que están prefigurados.

El lenguaje del conflicto, una vez se ha hecho binario, codifica y reproduce ese orden de lo ya dado; así, se convierte en una textualidad inoperante, que reduce las diferencias a una oposición lógica que fragmenta la realidad en infinitas cadenas seriadas de significantes enfrentados. El desencuentro perenne es naturalizado en el lenguaje del conflicto, en clave de dualismo estructural, y se traduce en sentencias morales plenas de resignación que controlan la potencia humana y su capacidad de resistir.

Por supuesto existen otras maneras de leer los antagonismos, sin reducirlos a duplas bueno-malo o falso-verdadero. No hay “resolución” del conflicto sino un despliegue de las fuerzas contenidas en el diferendo, bifurcaciones que abren nuevos campos de potencia y que están movilizadas por la capacidad de creación, por la propensión hacia la fuga de los enunciados del centro. Son acontecimientos que hacen que los involucrados en el conflicto no cesen en el intento para salir de la trampa que absorbe la energía de las partes y que impide la emergencia de sistemas de aceptabilidad y reconocimiento de lo diferente. El conflicto “resuelto” o “transformado” por la lógica convencional de las oposiciones sustanciales, no es otra cosa que la recreación de los territorios de cierre, desde donde se experimentan operaciones continuas de reconstrucción de los espacios de las totalidades opresivas hegemónicas y que pone nuevamente en funcionamiento sus regulaciones.

El orden que promueve, e intenta restituir, esta lógica de los conflictos, no permite discernir las condiciones de producción y de posibilidad de lo nuevo, en la medida en que es alérgico a las multiplicidades, rechaza las combinaciones, las mezclas, y prefiere la tranquilidad de la reiteración, de la imitación, de la reedición de lo mismo, y de la verdad ya fundada.

La naturalización de esta lógica de los conflictos, ha conducido a una idea esencial: no puede concebirse la sociedad sin oposiciones binarias (tensiones o confrontaciones de fuerzas que surgen del juego dialéctico de las relaciones de poder) y toda alteridad tendría que expresarse necesariamente como conflictividad polarizada. Además, la manera dominante de materialización de los conflictos sería su tendencia a convertirse en luchas con mayores o menores grados de violencia, cuyos sujetos y predicados representarían y condensarían, en sus oposiciones, el universo de la diversidad humana.

De ahí la amplia gama de teorías acerca de la resolución de los conflictos, así entendidos, cuyo tratamiento se ha ido convirtiendo en una rama de las ciencias sociales, de las ciencias políticas y que es funcional a los proyectos de legitimación de órdenes macropolíticos. Claro que en esto no hay una formulación monolítica. Se han venido abriendo paso esfuerzos por superar las posiciones más conservadoras, herederas del estructural-funcionalismo, que se limitaban a ofrecer tratamientos para mantener el control de las que eran concebidas como potencialidades patológicas proclives a la desintegración social. Surgieron hacia mediados del siglo XX teorías más consistentes destinadas a analizar la sociología del conflicto y a proponer formas de negociación con base en modelos de la teoría de juegos (J. Nash, 1948).

Los objetivos de estas teorías van desde la aclimatación y domesticación de las tensiones binarias, para mellar el filo destructivo que, se supone, pueden traer, hasta en el mejor de los casos, el desarrollo de técnicas para usar el potencial creativo que pueden tener, si se consigue su regulación y contención pacífica. En esa dirección, el conflicto, como oposición ineludible, haría necesaria una razón dialéctica y un dispositivo de tecnologías políticas con el fin de hacer emerger acuerdos y clarificar desacuerdos, producir encuentros y solapar desencuentros.

La multiplicidad, la proliferación de las diferencias y las singularidades, se codifican como una carga negativa. Por tanto se hace obligatorio encapsularlas y homogenizarlas en polaridades provenientes de las necesidades y de los intereses de actores genéricos, que hagan confluír las singularidades hacia centralidades identificables, hacia bloques más o menos sólidos donde se agrupan como parte de juegos de poder previsibles, siempre bajo la codificación binaria: amigo- enemigo. Esta mirada tiene sesgos políticos claros y se agota cuando se trata de abordar problemas más complejos de lo social, es decir, cuando se hace necesario comprender procesos que no admiten ser reducidos al dualismo estructural.

No se trata de descalificar el aporte de diferentes escuelas de la teoría de conflictos, sino de detenerse en sus limitaciones, de las cuales las principales están focalizadas en su reduccionismo epistemológico. A favor de las "teorías de conflictos", se puede aducir que han tenido un vasto campo de experimentación en medio del cual se han ido legitimando sus postulados y validando sus tecnologías.

Esto incluye aplicaciones de la teoría de juegos al escenario de los conflictos sociales, como las que propuso Mancur Olson y que trajeron como consecuencia la teoría de

la “elección racional”, de uso reciente por los economistas neo-institucionales. En esta perspectiva, el realce del agente individual para gestionar el conflicto, estaría ligado a su capacidad para elegir la mejor opción en un conflicto con el criterio costo-beneficio. La elección óptima definida racionalmente por los individuos en esta clave binaria, sería el fundamento de la acción colectiva¹².

Otro ejemplo, es el de la teoría de las oportunidades políticas del historiador y sociólogo Charles Tilly que busca explicar en los vacíos del funcionamiento del Estado o del agente dominante, la estructura que haría posible la emergencia de una movilización social¹³. Los ciclos de la conflictividad social estarían vinculados a procesos políticos y culturales que explicarían las estructuras de la movilización.

No cabe duda que allí se haya desarrollado un campo de conocimiento, aunque habría que admitir que se trata de un campo limitado y que sus herramientas son muy poco potentes para el análisis de procesos y fuerzas mucho más ligadas a una microfísica de la sociedad, de donde emerge la potencia del resistir. Si se mantiene un enfoque dualista para el acercamiento a las experiencias conflictivas de los seres humanos, las conclusiones tenderán a convalidar la inevitable relación amigo- enemigo.

El artefacto teórico adquiere un poder instituyente de la realidad de esa experiencia, es performativo en el sentido en que naturaliza la posición de los sujetos de la relación conflictiva, creando la situación que enuncia. El lenguaje en la teoría de conflictos dominante, ha sido capaz de producir y recrear- mediante la repetición y la sedimentación- la realidad del enemigo omnipresente en la política contemporánea y en los distintos aspectos de la vida cotidiana de los humanos.

Es curioso cómo un científico de las ciencias naturales llega a esta misma conclusión al someter a crítica las teorías cristalizadas que pretenden dar cuenta de la experiencia con la naturaleza que “se parece mucho a la experiencia con los seres humanos”: “Si uno se acerca a otro hombre con una “teoría” fija acerca de él como “enemigo” del que tiene que defenderse, él responderá de un modo parecido, y, por tanto, esta “teoría” se verá aparentemente confirmada por la experiencia” (Bohm; 1992: 11).

Es desde esta mirada, que se desmonta el código férreo amigo-enemigo, que se han ido constituyendo otros enfoques del conflicto que se abren a nuevos paradigmas como el de la complejidad y hacia procesos de estudio y de intervención integrales y plurales. Una de sus manifestaciones es la irrupción de la “conflictología” como “compendio de conocimientos, métodos y técnicas para abordar los conflictos en forma no-violenta”. A ésta han aportado teóricos como Johan Galtung, Eduard Vinyamata, Remo Entelman, Mario López, Vincent Martínez, Francisco Muñoz, Vicens Fisas, e instituciones

¹² Al efecto puede verse: “Auge y decadencia de las naciones” (Olson, 1986: 32-55).

¹³ Un texto básico para entender esta propuesta es: “Las revoluciones europeas 1492-1992” (Tilly, 1995).

como el Campus para la Paz de la Universidad Abierta de Cataluña, el Instituto Transcend de Oslo, o el Instituto para la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada.

Primacía de la diferencia y de la multiplicidad que fundamenta otra lógica del conflicto

Es conveniente estudiar el devenir de las luchas enraizadas en las relaciones diferenciales de fuerzas, las cuales por lo general no afloran en la epidermis del conflicto binario, no se dejan nombrar por él, porque son mucho más profundas, sutiles y plenas de plasticidad. “La oposición puede ser la regla de la relación entre los productos abstractos, pero la diferencia es el único principio de génesis o de producción”. (Deleuze, 1986:221).

Una de las grandes anomalías del pensamiento dialéctico, propio de la guerra, es el que proceda por oposición o contradicción, captando sólo la imagen invertida de las fuerzas y de las relaciones. La diferencia, en cambio, es la que posee la potencia formadora, impulsora y productora de encuentros profundos. La contradicción, dice el filósofo francés se convierte en “un perpetuo contrasentido sobre la propia diferencia”; no puede dar cuenta de la diversidad, que es, por lo general, inmaterial, sutil e inclasificable; tampoco de los trayectos variados, de los territorios evanescentes o de los caminos que se ramifican; ni de las tenues configuraciones que, en permanente desplazamiento, no acaban de definir sus límites.

La contradicción sólo trata de interpretar las oposiciones como simple apariencia de la diferencia, acotadas en polos que chocan. De ahí que los problemas y las formas de operar de esta dialéctica se muevan en una dimensión débil de la ficcionalización ya que no pueden proveer sentido a las fuerzas concretas que operan los acontecimientos, reduciéndolas a relaciones abstractas de oposición. Esto imposibilita el ejercicio de una crítica eficaz que conduzca a transformaciones reales y no se quede en intercambios entre términos prefigurados, cuya única posibilidad de cambio es la de confrontación y la sucedánea recomposición de la entelequia bifrente de la contradicción.

La desvalorización de la diferencia contribuye a opacar los significados más profundos del vínculo social; sólo en medio de la multiplicidad, es posible percibir el contenido ontológico vital de la fraternidad y la convivencia, así como todos aquellos valores sobre los cuales está constituida la potencia de ser de las sociedades, que se reeditan a diario, impulsados por el motor de la eclosión de los modos de ser singulares, que buscan conectividades que hagan posible afirmar la vida. Como lo proponen los zapatistas: “Pues somos nos-otros quienes tenemos la ineludible obligación de construir un mundo en donde quepan todos los mundos” (Calónico, 2002: 22).

No ocurre lo mismo con la forma conflictiva binaria de la alteridad humana; lo que allí aflora es la impotencia para crear nuevas formas de pensar, nuevas maneras de existir.

Diferencia y multiplicidad no son sinónimos de fragmentación, ni huyen a formas de unidad o de constitución de totalidad. La fragmentación es afín a la visión mecanicista cuya manera de pensar las cosas es la de desagregar las piezas para hacerlas manejables y susceptibles de ser ensambladas en la máquina total. Tal es el principio que adopta el método dualista de análisis e intervención de los conflictos, que quiere reducir a dos polos la multi-diversidad de las fuerzas y de las relaciones humanas, para que puedan ser articuladas en la máquina de la contradicción.

La perspectiva de la filosofía y la política de la diferencia se plantean otras rutas para el desarrollo de los procesos constitutivos de la unidad, y de producción de nuevas universalidades. Un camino para ello es proponer una “política de la multiplicidad” concebida como una:

“(…) teoría de las relaciones exteriores, “flotantes”, “variadas”, “fluidas” (que) nos hace salir del universo de la totalidad y entrar en el mundo del pluralismo y de la singularidad, donde las conjunciones y las disyunciones entre las cosas son en cada momento contingentes, específicas y particulares y no remiten a ninguna esencia, sustancia o estructura profunda que las pudiesen fundar” (Lazzarato; 2006:19).

Aquí se presenta otra manera de comprender, de practicar las relaciones y los términos que las hacen efectivas y que están vinculadas (tanto relaciones como términos) con la noción de totalidad. Se trata de abandonar el privilegio que se ha otorgado al todo, como un universal esencial hacia el cual se debe marchar. Así, fenómenos, hechos empíricos como el sujeto singular, son términos que efectúan múltiples relaciones y no necesariamente están restringidos a un tipo de relación que explicaría el todo de ese fenómeno.

Desde la visión de la diferencia, es desde la poderosa esfera de lo múltiple que se hace posible constituir campos de unidad a partir de esta constelación de singularidades. Nacen nuevos tipos de síntesis, que profundizan lo plural, que vinculan las proposiciones disyuntivas, que cohesionan los elementos ilimitados e indefinidos que pueden concurrir- o brotar- en una relación mediante agrupamientos paradójicos donde hay lugar para lo diverso.

Esto significa reencauzar el método del pensamiento-para dar curso a la apertura crítica, a la novedad, al cosmos de lo diferencial, a la indeterminación de las relaciones, cuyas conexiones se establecen a manera de redes sin centro que impidan el retorno de los universos centralizados y jerarquizados. “Conjunción disyuntiva”, llama Deleuze a esta paradoja, que conforma dimensiones multi-cósmicas de universos difusos donde confluyen diversas lógicas de conectividades que repelen la solidificación y la jerarquización.

Este mundo de lo diverso, produce formas de unidad que respetan y se proponen preservar la dinámica de lo singular. Y aquí lo singular no se reduce a lo individual, tal

como lo ha comprendido la psicología convencional que habla de un “yo”, que no encuentra otra manera de ser enunciado sino como un “yo” indivisible. Para esta filosofía de la diferencia, en cambio, se trata de un “yo” liminal, dislocado, disipado, y disuelto. Lo singular se concibe entonces como lo emergente, lo acontecimental, el punto de conexión que destituye la pretensión de linealidad de la historia.

Se reconoce que el sujeto no está hecho de una sola pieza, que también alberga la multiplicidad, que está en permanente tránsito y reconfiguración hacia un sujeto “en vías de diferenciación”. O, como dice Lazzarato: “Una multiplicidad diferencial de “planos” afirmados axiológicamente” (Lazzarato; 2006: 169). Así, emerge, no ya el sujeto, sino el mundo de las subjetividades y las subjetivaciones, que es el mundo de las asimetrías, de las energías diferenciales y las polifonías sociales; un mundo que se aparta de la tendencia a “nivelarlo todo”, de esa propensión a reducir la multiplicidad a dualismos que conducen a una totalidad centralizada manifiesta en el espíritu absoluto; ese “absoluto” que pretende ser la fuerza de atracción del conjunto de los procesos humanos hacia el Estado, que entonces se presenta como sujeto unificador.

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

La guerra se ha instalado como el enunciador general de las diferentes manifestaciones de los poderes centrales de dominación, cualesquiera sea el dispositivo en el cual se inscriban, sean ellas instituciones de gobierno o de socialización, mecanismos de apropiación económica o alienación del trabajo, o formas de vida dominantes en la cotidianidad. Es más, desde esta razón bélica, se erige un minucioso dispositivo de administración de las violencias, llámense violencias directas, estructurales o simbólicas, copándolas a la manera de un poderoso significante que va incorporando las más diversas prácticas conflictivas, independientemente de su localización espacial o temporal.

Así, la potencia democratizadora que podría tener una paz íntegra y un proyecto de convivencia garantizados por la plenitud de las singularidades y la construcción constante de acuerdos sociales limpios de violencia, es subordinada por la expansión de una democracia totalitaria (vaya paradoja política) dominada por la lógica destructiva de la guerra y que produce subjetividades de obediencia en hombres y mujeres uniformados y resignados, intentando envilecer completamente la dimensión del ser.

CAPÍTULO 2

LA MICROPOLÍTICA DEL ACONTECIMIENTO RESISTENTE



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

Lógica del sentido

La construcción de otra perspectiva epistémica para analizar los procesos de resistencia retoma el concepto de acontecimiento, desarrollado por la filosofía de la diferencia, y al que dan distinto uso las epistemologías emergentes y el pensamiento complejo que también analizaremos en este capítulo.

¿Qué es un acontecimiento y que significa trabajar para el acontecimiento? Estas preguntas las abordaremos en la búsqueda de nuevas lógicas para pensar una sociedad en movimiento que resiste creando mundos que ya están siendo posibles. Interesa contar con dispositivos teóricos para adentrarse en el mundo resistente que es capaz de descomponer los poderes centrales apelando a la constitución de su propio poder, desplegando su capacidad autónoma, reconociendo, desde sus singularidades inimitables, las claves de nuevas formas de unidad.

Para eso hay que aprender de las maneras en que distintos saberes permiten restablecer el primado de lo singular desmoronando los pilares de lo inconmovible y de los universales homogéneos. También hay que indagar por cómo ellos han conseguido privilegiar el movimiento sobre la apropiación; cómo han conseguido agitar la comodidad de los modelos establecidos y dar prioridad al fluir y a la heterogeneidad. Así mismo hay que captar las formas como estos saberes de las resistencias aprenden a desplegar su potencia para fundar en los márgenes y no en el centro; para apostar por lo indeterminado y no sucumbir a los juegos de verdad fundados en los espacios sólidos y sin fisuras.

A esas formas del pensamiento podemos llamarlas epistemes liminales, emergentes, nómadas, fronterizas, ambulantes, menores, rizomáticas. Estas epistemes están definidas por su capacidad para posibilitar ejercicios analíticos que transgredan las fronteras establecidas, para problematizar las verdades de los poderes dominantes, para producir sentidos nuevos que hagan visibles otras maneras de ser del deseo.

El pensamiento de la resistencia es un ejercicio siempre crítico sobre las experimentaciones inéditas de los resistentes, aquellas que abren espacios para formas de existencia hasta ahora no pensadas, ni codificadas por las certezas del conocimiento hegemónico. Es en esta dirección que es importante definir el acontecimiento, examinar el campo de relaciones que establece con la micropolítica y su fuerza para reconfigurar los poderes sociales.

Acontecimiento y diferencia

En el mundo de la vida prolifera la diferencia y ésta se vive como intensidad. Las intensidades tienen distintos grados de modulación y tienden a mezclarse, a interconectarse. Es solo mediante una operación de subjetivación despótica que las intensidades se enfrentan al codificarse como de naturaleza opuesta.

Tomemos el caso del tiempo cronológico que conocemos y hemos naturalizado como si fuese el único existente, sin percatarnos de que está impregnado por una produc-

ción semiótica, económica, política y cultural dominantes. Este tiempo no es el mismo que el de las comunidades indígenas, el del cosmos campesino, el del arte, o el del universo espiritual. Cada uno de ellos ha producido su propio antes y un después singular. Solo una enunciación arbitraria se arroja la construcción de un significado único del tiempo y la captura de cualquier otro signo temporal que se encuentre en fuga.

Para la percepción del tiempo que difunden los dispositivos de subjetivación opresivos éste es lineal y recurrente, solo caben un pasado y un presente que inevitablemente da paso a un futuro concebido como efecto de las causas que le preceden. Otra cosa es asumir el tiempo como flujo que pertenece al devenir y en el que es de su dominio avanzar, o retroceder y, por qué no, avanzar y retroceder simultáneamente. Como veremos, hay resistencias que se instauran en la subversión de la noción del tiempo establecida y hacen volar por los aires el sometimiento a un ritmo de producción, o forjan sus propios momentos para el debate, el rito, el juego, o la creación artística.

Es el caso de las comunidades ancestrales, que no se rigen por la demanda de inmediatez que pareciera ser el signo incontrovertible de los tiempos. Ellas logran conservar su tradición de contar con tiempos suspendidos y, a la vez, expandidos, para el procesamiento paciente de su sabiduría milenaria que garantiza la construcción del acuerdo colectivo. Este modo de ser comunitario puede ser visto por el ojo de un sujeto preso de la aceleración dominante, como una eternidad inocua. Sin embargo allí pueden estarse gestando acontecimientos resistentes de gran calado, cuya génesis se instala en la convocatoria de las fuerzas que afirman las configuraciones de la existencia como comunidad, se fecundan en el fluir circular de la palabra y pueden estallar en la espiral de luchas intensas que aumenten la potencia creativa de resistencia.

Así es el acontecimiento: intemporal en el sentido de que no va en la dirección de la flecha del tiempo construida en occidente; no es un proyecto con un punto de partida, una evolución y un desenlace. En estricto sentido el acontecimiento no tiene pasado ni futuro. Está ya contenido en la memoria que se actualiza, se difunde por sendas discontinuas y de él solo se puede dar cuenta una vez ha germinado como potencia aumentada, fundada justamente en las fuerzas que emergen de la diferencia.

Es probable encontrar un rastro de la lógica del acontecimiento en medio de formas de resistencia cultural como las manifiestas en el rito chamánico. Hay en él una especie de crítica sensible del mundo racional, como la posibilidad siempre presente de la aparición de otras dimensiones de la realidad. Allí no es extraño que un individuo o un colectivo puedan devenir invisibles, reintegrarse a la naturaleza a través del éxtasis o desarrollar prácticas incomprensibles de curación. En este modo cuasi-religioso de resistencia social de comunidades originarias se vislumbra “una experiencia sumamente inestable y explosiva que entre otras cosas amenaza la continuidad y funciones de lo que sería una

religión organizada”¹⁴ y que es intensidad pura, encuentro intemporal con lo sagrado y que induce a los practicantes a una vivencia fugaz de negación del tiempo.

El chamán emerge como una fuerza-puente entre la vida y la muerte que diluye la representación sacerdotal o estatal del poder, que deshace el yo identitario determinado por la corporeidad física y hace aperturas hacia espiritualidades desreguladas, ancladas a modos de vida en donde pueden habitar pensamientos nómadas y otro tipo de conexiones con el mundo natural.

De alguna manera estos rasgos también se manifiestan en el acontecimiento estético cuya más elevada creación artística inaugura rupturas del orden simbólico y cuyo mayor refinamiento se expresa en su capacidad para irrumpir como fuerza diferencial, sacudir estructuras, mostrar lo evanescente de los límites e iluminar mundos posibles. O sea que lo que hay allí planteada es una pluralidad de sentidos que pueden coexistir e influirse mutuamente.

Así se va constituyendo un enfoque no lineal y emergente que comprende que la vida discurre como una experimentación abierta, incierta, móvil, en donde la diferencia produce nuevos movimientos que aumentan nuestra potencia de ser y hacen posible la circulación del deseo. En esta concepción, el deseo no es otra cosa que la afirmación de esa capacidad de ser, de ese poder transformador sobre el que podría organizarse de otro modo la sociedad. Sin embargo, son muchos los dispositivos de sujeción que se despliegan desde el poder del centro para contener el deseo individual y colectivo, para congelarlo, para frenar la dinámica de búsqueda y promover la heteronomía, el endoso de la libertad y la asunción voluntaria de la obediencia hacia poderes trascendentes.

Un ejemplo de ello es el de la expansión de las subjetividades del miedo, tan arraigadas en la cultura occidental. El miedo pretende ser curado con el reclamo de certidumbres; entonces el espíritu medroso se queda encerrado en el conflicto de lo cierto y lo incierto, de lo verdadero y lo falso, de lo organizado y lo caótico, de lo seguro y lo riesgoso. Sobreviene así el pánico a lo inesperado; se prefiere la seguridad a la incertidumbre. Y el acontecimiento de las fuerzas que crean, que se liberan y rompen con las certezas y que afirman las singularidades de las cuales está hecha la vida, horroriza a quienes claman por estabilidad así ésta implique la imposición del opresor sobre el sometido.

Podemos decir entonces que en las subjetividades conservadores prima el miedo al devenir intensivo de las fuerzas. En cambio, en las subjetividades plurales de los resistentes que trabajan por el acontecimiento, lo primero es la afirmación de la vida como diferencia, como multiplicidad. Nótese que aquí diferencia y multiplicidad no

¹⁴ Para un análisis del chamanismo pueden consultarse: Carlos Castaneda, “Las enseñanzas de Don Juan: Una forma Yaqui de conocimiento” (2001, FCE de España, México) y Sergio Espinosa, “Dos aproximaciones al chamanismo”, en (Revista A Parte Rei No.22, Julio de 2002).

son adjetivos sino que adquieren una fuerza de enunciación sustantiva. Esto refiere a la búsqueda de las cualidades activas de las fuerzas en movimiento, allí donde está el impulso creador, la producción de lo nuevo, de lo no esperado; es decir el acontecimiento mismo.

En síntesis, el sentido analítico que el acontecimiento asumió en esta investigación es el de crear el campo en el que se ponen de manifiesto las emergencias de las intensidades libres que provienen de la proliferación de la diferencia. Esto dibuja un territorio en el que las fuerzas singulares que configuran el cuerpo social se recomponen, buscando incrementar la potencia de ser colectiva, para producir la novedad. El acontecimiento habla entonces de todo aquello que da paso a otras formas de existir, de construir lo común; otras maneras del encuentro humano, del gobierno, de la producción, del goce, que se fugan de aquellas que han quedado cristalizadas en la imagen y la representación del pensamiento hegemónico o sometidas a él.

Nuevas lógicas para pensar el acontecimiento

No es tan fácil deslindarse de la lógica lineal del pensar positivo. Para ello es necesario proveerse de instrumentos vigorosos que permitan apropiarse y desarrollar los sentidos de las epistemes que emergen y que nos faculta para comprender los procesos sociales y humanos desde otros códigos de pensamiento. El concepto de acontecimiento nos hace un guiño a los investigadores de las resistencias sociales al hacer perceptibles una serie de planos que se subestiman o desaparecen en otro tipo de horizontes analíticos. Voy a traer algunos de los más importantes.

El acontecimiento hace alusión, en primer término, a las relaciones; a lo que no está determinado sino que se manifiesta como devenir, como trayecto, como transcurrir de la actividad y la experiencia humana concretas. En el contexto de una sociedad en movimiento, donde existen múltiples puntos de poder, el arte de la estrategia consiste en la combinación de las fuerzas que luchan e intentan afirmarse. El poder no pre-existe como una sustancia ubicada en un lugar definido- y preeminente per se- sino que su distribución depende de que unas potencias sociales puedan conjugarse de tal forma de emerger con mayor poder, o, por el contrario, llegar a combinaciones de fuerzas que les resten vigor y las ubiquen en un lugar subordinado. El acontecimiento resistente irrumpiría allí donde la composición de las fuerzas subalternas o minoritarias consigan constituir relaciones autónomas, antes no existentes, no predeterminadas por una interioridad definida desde estructuras consolidadas.

Obsérvese que no hay en esta idea una referencia primaria a las relaciones estructurales sino a las conectividades contingentes; esto es, aquellas que no surgen de la copia, de la reproducción, de lo imitable, puesto que no tienen el punto de partida en el modelo, ni tienen predefinidas las metas a las cuales se dirigen. Esas relaciones no hacen parte de un proyecto, sino de un proceso; o mejor, de múltiples procesos relacionales. Estos procesos no están articulados por relaciones esenciales con un todo, ni tienen

como referencia obligada un universo en el que ha de disolverse lo singular, ni en el que sucumbe la diferencia a cambio de la consolidación de un conjunto unitario.

Por eso habría que cambiar las maneras habituales de nombrar los procesos sociales; por ejemplo, no se hablaría del “movimiento social” en el cual habría que hacer caber todas las expresiones de subalternidad, de los sometidos y marginados de la tierra. No hay manera de producir identidades esenciales que condensen un tal “movimiento social”. A lo sumo, y como procedimiento explicativo, podría nombrarse un mundo de lo subalterno, de las resistencias múltiples, de las afirmaciones de vida. Un universo sin confines enunciado siempre en plural, que jamás consumará sus metas y cuyas expresiones quizás más profundas son imperceptibles, invisibles, ajenas a estrategias de gran envergadura, en principio irrelevantes para el sistema, para las estructuras del centro.

De esta manera, un acontecimiento de la resistencia sería algo como un “Mayo del 68” en París; como el despliegue del Movimiento Zapatista a partir del 1 de enero de 1994 en México; como la indignación del 15 M en España; esto es, procesos cuyo signo es “una ruptura instauradora”, al decir de Michel de Certeau (citado por Dosse, 2009: 229). El acontecimiento es, como veremos al analizar las experiencias particulares, algo que excede límites, que desborda lo establecido, lo convencional, y que proyecta un esplendor cuya capacidad de afectación no tiene antecedentes. Tiene siempre una potencia propia de producción, de creación, que innova las prácticas cotidianas.

Otro plano, al que ya nos habíamos referido, es que el acontecimiento resistente despliega el arte de vivir, abriendo nuevos campos de la subjetividad, cuya consecuencia es la creación de nuevas formas de ser en el mundo, reordenando las relaciones de tiempo, dando lugar a “nuevos tiempos”, o nuevas temporalidades y permitiendo releer o recrear la memoria y replantear la utopía.

El acontecimiento alude también a otras formas de ser del pensamiento, que producen una serie de aperturas que hacen posible redefinir los encuentros entre la esfera política, el campo de lo ético y la dimensión estética. Políticamente es la creación de nuevos campos del poder; éticamente la constitución de otras relaciones de verdad que optan por la primacía de la vida; estéticamente la apertura a nuevas formas de creación, de goce vital. Así, la multiplicidad que acoge a las diversas fuerzas constituyentes del campo social da curso a la invención de nuevas posibilidades de existencia. Ellas requieren ser vividas intensamente para poder resistir las fuerzas centrífugas y uniformadoras de los poderes hegemónicos que las tratan de reducir.

Hay una gran dificultad metodológica para descifrar fuerzas cuya naturaleza se antoja indiscernible y que, de alguna manera, son producto de la ruptura de límites, si se quiere del “exceso” de la potencia humana. De ahí que se requiera de operadores de acontecimientos, que a la manera de mapas vayan haciendo visibles los múltiples caminos de acceso. El pensamiento sobre el acontecimiento de la resistencia es uno de esos operadores que actúa como analizador de las prácticas de libertad que ensayan los resistentes. Desde los lugares del pensar de la resistencia se busca repeler las for-

mas unitarias sustanciales y favorecer los itinerarios complejos por donde circulan la multiplicidad, el deseo y la vida, des-sujetados de lo que tiende a aprisionarlos.

En otro plano, el acontecimiento rompe con la idea de la representación; no puede ser incluido en ninguna ley o norma representativa. Esto por cuanto su función es profundizar la diferencia, multiplicar la diversidad, antes que convertirse en un significante, que represente la unicidad de la novedad que emerge. Nombrar el acontecimiento requiere de innovaciones en los ejercicios del discurso pues su movilidad y ductilidad dificulta atribuirle características precisas. Los acontecimientos resistentes son, de cierta manera, borrosos y ambiguos y nombrarlos como tales apenas sirve como un punto indicativo a lo sumo de situación. Hablar del “Mayo francés” o de la “revolución de Chiapas” puede ubicar unos territorios o algunos imaginarios pero eso nos dice muy poco de su esencia, de lo paradójico de su constitución, o de la confluencia de novedades que les dieron sentido a estos acontecimientos.

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

Es de señalar que, en esta lógica, el acontecimiento resistente es la subversión del orden de la representación. Por ser múltiple es lo irreductible al centro, lo que no puede ser asimilable en las estructuras homogéneas prevalecientes. Y, aunque no puede concebirse una novedad absoluta, es la producción permanente de diferencias y multiplicidades lo que es propio del acontecimiento, por lo que de él no puede esperarse la generación de organizaciones rígidas o de enunciados unitarios o totalizantes.

En ese sentido no podría postularse algo así como una metodología universal de las resistencias sociales, pero si se puede asumir que en la teoría de la resistencia el acontecimiento se convierte en un concepto fundacional que se guía por las huellas de lo que es anhelado, deseado, por los resistentes. Y aproximarse a estos trazos es sumergirse en lo inconmensurable de las acciones que rompen la tranquila reproducción de las estructuras dominantes y que solo puede ser dimensionado si se acepta como un renacer, como un parto social, como una nueva vida a la que se ha ingresado por la vía del acontecimiento.

Si lo leemos en la experiencia de Mayo del 68, la reacción del gobierno de Charles de Gaulle al levantamiento social fue el uso del estado de emergencia para clausurar el espacio para la revuelta. A los pocos días la derecha gaullista ganaba las elecciones y el establecimiento parecía consolidar su estructura. Los estudiantes y obreros que habían levantado las barricadas y pronunciado los anuncios de la nueva era que se abría no proclamaron la República de las utopías ni diseñaron un soviét occidental. Así el parisino mayo no pudo ser representado.

¿Dónde estaba entonces el acontecimiento? En la capacidad de expresión de una eclosión planetaria que instaló nuevos lenguajes y símbolos de una juventud que ya no estaba dispuesta a callar y cuyo grito se expandió por las principales ciudades de occidente. La canción de Jim Morrison, lo resumía así: “¡We want the world and we want it now!” (“¡Queremos el mundo y lo queremos ahora!”)¹⁵. El acontecimiento fue la conexión de los canales subterráneos de la inconformidad generacional con la protesta obrera y el clamor por la paz; fue el punto de encuentro de diversos deseos colectivos. Luego estos siguieron sus propios trayectos o, algunos, se condensaron en otra manera de ser del establecimiento porque éste, muy a su pesar, tuvo que mutar y adaptarse.

El acontecimiento iba a estar después presente en la continua insumisión de generaciones enteras que se negaron a aceptar la servidumbre voluntaria, que adoptaron otras formas de comportarse, de manifestar el amor y la sexualidad, de escribir sus cuerpos para reapropiarlos y, en fin, de establecer otra relación con la producción y el consumo. “El gusto por la vida, el sentido de la historia, esa fue la clave de nuestro desafío”, diría Cohn-Bendit años después. Y desde allí se alentaron múltiples caminos para enfrentar los totalitarismos echando la semilla de otras formas de vida social que cuestionaban el sentido de la política prevaleciente absorbida por los enunciados estatistas. Ahora, más claramente, el poder podía ser pensado en una perspectiva en la que pocas veces había sido imaginado y la participación en los asuntos comunes dejó de ser monopolizada por el Estado. La resistencia social había sido a la vez un alumbramiento y una partera de otros momentos de la historia.

Allí también pudo percibirse como parte constitutiva del acontecimiento la actitud de protagonismo de cada uno de los(as) resistentes: el despliegue de su deseo de participar directamente en la acción, de hacer parte de la creación de novedades en cuyo tránsito hay que hacerse actor y no dejarse reducir al papel de representado. La escena acontecimental está conformada por los desplazamientos inesperados que permiten escapar al control de los representantes y de lo instituido. El acontecimiento se realiza en el devenir hacia nuevos espacios sociales, hacia nuevas situaciones espacio-temporales; se plasma en la incorporación de los resistentes a los procesos de producción de subjetividades minoritarias y en su repelencia a ser sujetos por las representaciones mayoritarias.

De este modo el acontecimiento resistente se suscita cuando concurren fuerzas sociales autónomas, refractarias a la representación; cuando se da el vaciamiento del poder mayoritario de los representantes (ya no se le reconoce como poder omnímodo indiscutible); cuando se trazan las líneas que permiten fugarse de la captura a que quieren ser sometidas las fuerzas de la vida; en fin, cuando se contribuye a deshacer el orden binario de la dominación y se consigue estar implicado en los procesos plurales de las fuerzas que dinamizan la creación de nuevos mundos.

¹⁵ De la letra de la canción de The Doors “*When the Music’s Over*” (Strange Days, 1967).

En cada uno de los acontecimientos que merecen nombrarse como tales se producen estas dinámicas; por ejemplo los que se han extendido por América Latina, Europa y otros confines apenas despuntó el siglo XXI. En ellos es posible encontrar muchos puntos en común. La insurrección zapatista en 1994; las jornadas del 19 y 20 de diciembre del 2001 en Buenos Aires que concluyeron con la caída del gobierno de Fernando de la Rúa; el levantamiento popular de Cochabamba en 2003 y de El Alto en 2006 en Bolivia, que abrieron el proceso constituyente y el recambio de las formas de Gobierno en ese país; la expansión del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil; las “Mingas” indígenas del Suroccidente colombiano y de los territorios en resistencia contra la guerra en Colombia; el despliegue del poder social en Ecuador; la llamada Primavera del Norte de África del 2011 y el Movimiento de los Indignados en España, Europa y Estados Unidos; la revuelta estudiantil en Chile y Colombia, para nombrar solo algunos.

Es muy ilustrativo el acontecimiento de diciembre de 2001 en Argentina descrito por Raúl Zibechi, uno de sus cronistas:

“(...) la insurrección del 19 y 20 no solo no fue convocada por ninguna organización sino que se dio en un contexto en el que ya no existen organizaciones capaces de dirigir el conjunto del movimiento social (...) Cómo fue posible la creación de un amplio movimiento social, con la potencia suficiente como para derribar dos gobiernos y poner en jaque a las clases dominantes, sin estructuras jerarquizadas y centralizadas que lo dirijan. La respuesta, entre otras, es que fue justamente la inexistencia de esas instancias (cuyos modelos son las viejas y marchitas centrales sindicales y las vanguardias de izquierda) lo que permitió que surgiera un movimiento de la amplitud, la creatividad y la potencia del que emergió a fines de diciembre del 2001” (Zibechi, 2005:9).

Aquí están reflejados rasgos comunes de estos acontecimientos resistentes: autonomía, distanciamiento de la representación, vaciamiento del poder de las élites. Este libro describirá más adelante algunas de las experiencias más relevantes que se afianzan en esta dirección.

Entonces, es necesario intentar avanzar en la construcción de coordenadas para entender las formas en que operan los acontecimientos resistentes. Un primer punto es discernir el papel de determinados agrupamientos humanos, o de personas que han ejercido una influencia determinante en el contexto de los acontecimientos del resistir. Esto puede ser una tarea más exitosa, si superamos viejos conceptos como “líder”; “agente”, “vanguardia”, “actor” o, incluso, la tan discutida noción de “sujeto”.

Si seguimos la lógica de emergencia del acontecimiento de la resistencia hemos de percatarnos de que para que éste se efectúe requiere de la incursión de lo colectivo. En tanto lo que define el acontecimiento es lo relacional no es posible concebir su funcionamiento a partir de entidades individuales. En el campo generado por el acontecimiento la clave para el despliegue de las fuerzas en movimiento es la red de relaciones que se establecen, las conexiones no predeterminadas que aparecen. A tal

red de encuentros y relaciones las denomino agenciamientos, utilizando el lenguaje deleuziano. Diremos entonces que el agenciamiento es un enunciado colectivo que actúa como un dispositivo que habilita las conjunciones, las confluencias suscitadas y promovidas por los flujos del deseo. Así pues, el acontecimiento no puede entenderse sin los agenciamientos.

El agenciamiento es, al decir de Deleuze, el vehículo del deseo: “No hay deseo que no corra dentro de un agenciamiento. Desear es construir un agenciamiento” (Deleuze, 2005, Letra D). Esto, por cuanto el deseo no es un ente abstracto, ni tampoco existe como mero deseo de un objeto o de una persona “objetivada”.¹⁶ Los resistentes, por ejemplo, desean un conjunto de relaciones que reemplacen las de naturaleza opresiva, pero el poder de cambio del deseo solo se hace comprensible en cada contexto vital. Esas relaciones que están surgiendo en el ámbito de la vida del colectivo resistente son las que “agencian” el deseo de lo nuevo; son las que hacen que otros mundos estén siendo posibles.

El acontecimiento se efectúa cuando se produce una combinación distinta de las fuerzas que expresan la diferencia. Para que esto ocurra deben estarse produciendo nuevos tipos de agenciamientos, es decir nuevas maneras de conectar y de establecer relaciones, de provocar otros estados de cosas, de constituir otros enunciados y discursos. No se puede pretender que haya cambios profundos en la vida de un colectivo social si no hay cambios sustanciales en las relaciones, en la manera de organizar las relaciones, en la forma como circula el poder entre los géneros y las generaciones, en los intentos por gobernar de manera diferente o de producir el conocimiento social.

El acontecimiento zapatista en México fue emergiendo en la medida en que se constituyó un campo de confluencia entre el discurso de transformación y la mentalidad y la capacidad de lucha de las comunidades chiapanecas que rehicieron completamente la relación entre la teoría y la acción transformadora. El EZLN fue el agenciamiento que hizo posible que revolucionarios y comunidades, en un cuerpo recompuesto, pudieran evadir el sistema unitario macropolítico y sus determinismos. La figura del EZLN dio paso a la interconectividad de series heterogéneas, tanto al entrelazamiento de territorios disímiles como a procesos de des-territorialización; al mismo tiempo se daba la apertura de fuerzas de universos diversos y múltiples que producían nuevos procesos de re-territorialización. El acontecimiento, en este caso, fue el nuevo campo de fuerza para que la diferencia pudiera ser; el EZLN fue solo el vehículo y aunque éste desapareciera, como parece ser su deriva, la onda expansiva del acontecimiento zapatista ha perdurado con tal fuerza que México y América Latina no volverán a ser los mismos.

¹⁶ Es común suponer que se desea a aquella persona (la mujer tiende a aparecer como objeto del deseo del hombre), o aquella cosa (un automóvil, una casa, un vestido), porque ésta es la manera como aparece actualizado o materializado el deseo. Pero esas personas o esos objetos solo son deseados en sus respectivos contextos que son construidos como enunciados subjetivos que los dotan de sentido. De esta manera al hacerse evidentes los agenciamientos como relaciones que suscitan el deseo (un carro como símbolo de estatus; un vestido como expresión estética; una mujer como constructora de relaciones significativas), se puede leer la cartografía de los flujos deseantes (Deleuze, 2005).

De esta manera, el agenciamiento indica en dónde el deseo de la resistencia ha conseguido disolver territorios cristalizados, desgarrar las estructuras establecidas; y en donde la irrupción de las singularidades y las diferencias se convirtieron en factor propiciador de rupturas y fugas. El agenciamiento deviene entonces en fuerza relacional, que gesta vínculos y da a luz espacios para otros entrecruzamientos de deseos y pasiones de vida; allí, difícilmente van a prosperar las clásicas oposiciones binarias y las identidades esenciales.

Si volvemos al ejemplo anterior, los nuevos agenciamientos encarnados en territorios autónomos zapatistas o en gobiernos locales propios, debilitaron incluso la tentación de erigir el EZLN en otro escenario para la representación o las jerarquías. El zapatismo continúa conmocionando al planeta, pero a nadie se le ha ocurrido proponer un mundo que todos seamos zapatistas. A lo que si no es posible sustraerse es a la transferencia de las potencias sociales que surgen de los rincones más inesperados, como el de Chiapas, a los aprendizajes sobre la manera horizontal y democrática en que pueden fluir las pasiones colectivas por dignificar la vida social y sobre cómo se pueden enlazar acciones micropolíticas para que devengan en acontecimientos que liberan la existencia.

Ahora bien, los agenciamientos, como ya se mencionó, no son enunciados por sujetos individuales, como piensan algunas teorías lingüísticas que le atribuyen poca importancia al hecho de que la lengua es, en sí misma, una expresión de lo social. De ahí que haya que incorporar al análisis los elementos de contexto en los que se produce una enunciación concreta y eso trasciende las instancias individuales de enunciación, para convertirse en enunciaciones colectivas, referidas a los enunciados de grupos sociales y de su entorno cultural, técnico y material.

Así puede entenderse el planteamiento de los agenciamientos colectivos de enunciación hecho por Félix Guattari, como aquellos que elaboran sus propios medios de expresión, que producen sus propios tiempos y habitan sus propios espacios. Se disuelve así la relación sujeto- objeto que fue construida contando con un medio de expresión que operaba como un “tercero” en representación de esa relación. Como dice el autor, con los agenciamientos colectivos de enunciación:

“La tripartición entre el campo de la realidad, el campo de la representación y el campo de la subjetividad ha dejado de operar. Lo que tenemos es un agenciamiento colectivo que es, a la vez, sujeto, objeto y expresión. El individuo ya no es aval universal de las significaciones dominantes. Todo puede participar de la enunciación (...) Un enunciado individual solo tiene alcance en la medida en que pueda entrar en conjunción con agenciamientos colectivos que funcionan efectivamente desde ya, comprometidos realmente en las luchas sociales (...) ¡Solo un grupo-sujeto puede trabajar los flujos semióticos, quebrar las significaciones, abrir el lenguaje a otros deseos y forjar otras realidades!”(- Guattari, 1995: 158-159).

La fuerza relacional del agenciamiento, permite criticar el individualismo posesivo que ha sido erigido como teleología dominante; y hace posible superar la segmentación de la realidad que ha propuesto el método cartesiano. Se trata ahora de comprender la totalidad implicada en la multiplicidad, reconocer las fuerzas de subjetivación que circulan con mucha energía para abrirse a la constitución de nuevos sentidos y de enunciados que emancipen el deseo y ayuden a forjar deseos colectivos de libertad.

He hablado insistentemente del campo que constituye el acontecimiento; pero, ¿qué tipo de campo es éste y qué se necesita para afirmar sus trayectos afirmativos? La creación del espacio acontecimental está impulsada por agenciamientos que privilegian lógicas abiertas, no homogéneas; que promueven relaciones susceptibles al encuentro de lo diverso, que rehúyen la polarización y que se constituyen en un lugar en donde habitan las singularidades. Las comunidades zapatistas, por ejemplo, han dado cabida a muy diversas etnias y lenguas; pudieron albergar a grupos radicales de la izquierda marxista y transformarlos; se han integrado con las sociedades no indígenas y han abierto una ventana al aprendizaje común con gentes de los más diversos pueblos del mundo. Para ello han minimizado las mediaciones, han hecho uso de un lenguaje de códigos abiertos y han utilizado de forma muy restringida de instancias de representación.

Se puede decir que en este tipo de experiencias se desarrollan agenciamientos que fomentan la fluidez y forman topologías análogas a las de los nómadas que han habitado los desiertos, las estepas, o espacios no diagramados como las selvas vírgenes. Se asemejan a ellos en que su lógica es la de construir espacios de movilización y no de propiedad; rastros y no edificios; formas de ocupar el espacio sin establecer fronteras; maneras de desplegar su fuerza, sin implantarse; lo que buscan preservar es su capacidad de movimiento. Los zapatistas de los que hemos hablado han conseguido así rehuir confrontaciones decisivas como las que quisiera provocar el Estado; ellos prefieren replegarse, diluirse, cambiar de forma para estar en continua movilización. Para ello son capaces de ceder terreno sin perder el territorio; difuminarse en expresiones moleculares de su potencia, sin perder su unidad.

El Estado o las formas estatales opresivas se desviven por capturar estas resistencias en la lógica binaria, esperan que tomen el camino de la territorialización sustantiva, aquella que distribuye los espacios, asignándolos, atribuyéndolos, estriándolos. Con eso conseguirían canalizar su fuerza para contenerla, surcar sus territorios, dividirlos, clasificarlos, delimitarlos para reapropiárselos. El código nómada del acontecimiento resistente y de sus agenciamientos, hacen posible operar procesos micropolíticos que funcionan en trayectorias libres de emancipación del deseo colectivo. Con ello logran hacer y deshacer sus propios territorios y, antes que dar batallas frontales, preferir que sus energías aprovechen cada una de las fisuras, que permanentemente exhiben los sistemas cerrados y totalizantes, para descubrir otros campos relacionales propicios para acontecimientos resistentes.

De ahí que la micropolítica del acontecimiento no pueda ser atrapada fácilmente por categorías binarias como la de identidad solidificada o la de oposición. Hay que insis-

tir en que una cosa son las relaciones diferenciales y otra las relaciones de oposición; pretender codificar en lógica dualista el potencial de la diferencia es negar la continua agitación de las fuerzas de la vida, su perenne movimiento. En este aspecto, el acontecimiento de la resistencia y sus agenciamientos inauguran espacios para la diversidad poniéndose más allá de cualquier dualismo, y creando objetos y relaciones paradójicas, de esas que son inadmisibles por la lógica newtoniana, o por las leyes causales de Descartes.

Los agenciamientos resistentes proponen órdenes del deseo que dotan de sentido los campos potenciales, pero que están en condiciones de convivir con el no-sentido (a despecho de la lógica binaria). Pongamos por caso a las comunidades indígenas en resistencia, sean ellas chiapanecas, nasas del suroccidente colombiano o aymaras de la Bolivia andina, en todas ellas la relación con la naturaleza, con lo mágico, con lo desconocido, con la muerte, no puede ser interpretada por los criterios de sentido de la cultura hegemónica. El choque que de allí se deriva produce un campo de desentendimiento, un vacío de sentido, que no puede ser resuelto por las claves binarias dominantes que excluyen de entrada cualesquier otra lógica del sentido.

Es en este tipo de topologías borrosas que cobran relevancia los agenciamientos resistentes que permiten una continua mezcla de niveles micropolíticos, que son anteriores a las regulaciones, a los intentos de legitimar una sola política de la verdad y a la aparición de los pactos sobre los que se estructuran las instituciones de clausura. El acontecimiento ocurre sobre esta agitación, instaura un orden provisorio, fugaz, en medio de toda la multiplicidad de planos de acción micropolítica; tal orden sutil se expresa en planos de consistencia que alientan toda lógica constituyente y desestiman los movimientos que viran hacia formas endurecidas de organización estructurada y representativa; hace, por así decirlo, un corte, y funda la posibilidad de nuevos agenciamientos que ponen en marcha caminos no trazados.

Los episodios de democracia asamblearia directa, o de movilizaciones de alta intensidad, que no se proponen crear estructuras de organización jerárquicas o institucionalizadas, son un buen ejemplo de esos agenciamientos que producen lo que el discurso de Deleuze y Guattari denominan planos de consistencia, esto es, encuentros de los que surgen pactos no cristalizados, sin pretensiones de institucionalización; pliegues suaves de la acción directa que permiten hacer emerger órdenes tenues, flexibles, con gran fuerza constituyente. Ese es el meollo creativo de la micropolítica del acontecimiento.

Cuando este tipo de agenciamiento colectivo es debilitado o derrotado, toda esta dinámica creativa puede echarse al traste. En Mayo del 68, algunos de sus protagonistas lo detectaron claramente. Jean-Pierre Duteuil se refiere así a lo vivido en Nanterre, a través de uno de los grupos libertarios (el “22 de marzo”) que animaron todo el proceso de ese Mayo prodigioso:

“Durante el período de Nanterre (todo) era vivido colectivamente (...) Después llegaron otras gentes y se planteó el problema de la organización. Y con ello se produjo un desfase y ya no hubo más elaboración colectiva. Casi enseguida luché personalmente por la disolución del 22 de marzo, pensando que ya no servía para gran cosa” (Duteuil, en Cohn- Bendit, 1998: 84)¹⁷.

Ahora bien, el desplegar de la micropolítica del acontecimiento resistente señala que si bien la micro y la macropolítica son relaciones antagonistas, no son pares excluyentes. La investigación que dio origen a este libro fue analizando, a través del ejercicio genealógico, en los distintos momentos de las resistencias sociales, particularmente las de naturaleza no violenta, la manera como se relacionan estas dos dimensiones.

Lo fundamental es que el deseo provoque nuevos órdenes creativos, bien sea que estos se efectúen en la escala micro o macro. Claro que los acontecimientos micropolíticos originan procesos de desestructuración de las lógicas institucionales que burocratizan, segmentan y estratifican las organizaciones. Su intensidad será comprobada por su capacidad de debilitar la codificación binaria de las grandes estructuras, pero, ante todo, por su poder para desbloquear fuerzas aprisionadas, para promover interacciones y campos de intensa confluencia para el deseo social y de debilitar los códigos binarios y la tendencia a la burocratización de las organizaciones. Esto sin olvidar la sentencia de Foucault: “Todo es político, pero toda política es a la vez macropolítica y micropolítica” (Foucault, 1992: 260).

Esto quiere decir, como ya esboqué en el primer capítulo, que la diferencia entre micro y macropolítica no es de orden moral; no es que una sea “buena” y otra “mala”. La cuestión es que las resistencias sociales han centrado su despliegue de fuerzas en la acción micropolítica; de ella derivan su potencia de acción; a partir de ella es que desgarran los dispositivos binarios. Pero, una vez constituida una fuerza inmanente, los resistentes desarrollan su acción, también a través de estrategias para incidir en el ámbito macropolítico.

De la potencia incrementada por la acción micropolítica pueden surgir agenciamientos que produzcan transformaciones en el ámbito de la representación, hacer que las instituciones se depuren- en cuanto sea ello posible- de su tendencia natural al dualismo y la jerarquización, procurando subordinar estas estrategias al fortalecimiento de los campos micropolíticos de acción¹⁸. Pero, continuamente, los resistentes que se

¹⁷ La entrevista a Duteuil, activista vasco que participó en los acontecimientos de Mayo del 68 en Francia, fue realizada por Dany Cohn-Bendit, conocido como “Daniel el Rojo”, uno de los más reconocidos protagonistas de esa magnífica resistencia social. Cohn-Bendit realizó una serie de entrevistas para televisión, veinte años después y uno de sus productos fue el libro *“La revolución y nosotros, que la quisimos tanto”*, cuya primera edición en francés data de 1986, con una primera edición en castellano en 1987.

¹⁸ Digamos que en determinadas situaciones los resistentes pueden hacer uso del poder construido en su acción micropolítica para mellar el filo autoritario o despótico de determinadas instituciones. O hacer intentos por amplificar a nivel macropolítico sus aprendizajes de gobierno o de organización. Por ejemplo, los indígenas bolivianos aplicaron esta estrategia para constituir gobiernos locales con mayor afinidad con sus luchas; los resistentes urbanos

enfrentan a esta compleja actuación en campos de tan distinta naturaleza van a estar ante el riesgo de que su dinamismo micropolítico sucumba ante los aparatos de captura representativos.

Una sociedad en movimiento que ha conseguido poner en circulación energías que provienen del plano micropolítico puede producir conmociones de gran tamaño como cambiar gobiernos o hacer que se desplomen regímenes despóticos. Eso ha reconfigurado dramáticamente escenarios macropolíticos, como en el caso latinoamericano en donde se han originado gobiernos atípicos de signo “progresista” (Ecuador, Venezuela, Brasil, Uruguay, Bolivia, para mencionar algunos) que han cambiado la ecuación de la geopolítica dominante en cuanto a la relación con los países centrales y con su red económica. En este plano ésta es una consecuencia benéfica que conmueve un campo que se consideraba clausurado e inamovible.

El problema es que en los espacios de gobierno reconstituidos pronto se va hacer visible que en dimensiones más profundas, aquellas que van más allá de las relaciones entre Estados y que están vinculadas con los procesos de emancipación, de creación de nuevas formas de organización de la sociedad, los cambios como dice Zibechi: “(...) no pueden surgir de los gobiernos sino de los diversos abajos” (2013:48)¹⁹.

Por eso, los agenciamientos del acontecimiento resistente requieren adoptar el código nómada en la constitución de las nuevas territorialidades emergentes, moviéndose continuamente para evitar ser capturados y, también deben operar teniendo como referente el rizoma. Esto hace alusión a espacios con entradas múltiples (a la manera de las madrigueras), que se expanden de manera horizontal, como la grama (en sentido distinto del árbol que tiene ramificaciones jerárquicas); es decir se alojan en un mundo laberíntico. La micropolítica del espacio social sigue la lógica rizomática: conecta, fortalece la diferencia, sostiene la heterogeneidad, promueve la multiplicidad; aumenta las posibilidades de combinación de las fuerzas activas, encadena afectos, permite la circulación de intensidades; tiene múltiples entradas que favorecen distintos tipos de experimentación²⁰.

Éste es el hábitat de los acontecimientos creativos, que interrumpen la continuidad de los flujos del poder central. Con ello se produce claramente la ruptura de la sujeción de las subjetividades subalternas, lo que va a manifestarse en nuevos hábitos, en la

brasileños impulsaron la estrategia de los presupuestos participativos como un ejercicio de aprendizaje colectivo de otras formas de planeación de lo público.

¹⁹ Este autor ha publicado recientemente el libro: “Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progresismo” (Desdeabajo; Bogotá, 2016) donde analiza la crisis de los gobiernos que asumieron impulsados por la ola resistente de principios de siglo XXI.

²⁰ En términos de Deleuze- Guattari:“(…) a diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza; el rizoma pone en juego regímenes de signos muy distintos e incluso, estado de no-signos (...) No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien, de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda” (Deleuze, Guattari, 1997: 25).

constitución de cuerpos y de mentes liberadas. En este sentido hay una permanente relación entre la resistencia, el acontecimiento y el deseo de vivir impetuosamente. Claudia Piedrahita lo plantea de la siguiente forma:

“El acontecimiento aparece entonces como aceleración de la vida, como intensificación de los sentidos, de las afinidades, de las emociones; va más allá de la experiencia, puesto que está articulado al deseo y al inconsciente creador que traza sus propios escenarios (...) el encuentro con el acontecimiento es siempre deseo y acción política que exige trabajo y realización” (Piedrahita, 2015: 49)

Lo que generan las resistencias sociales (que no se trata solo de un foco de resistencia) son discontinuidades a la manera de nuevos comienzos, siempre heterogéneos y múltiples, dando apertura a nuevas posibilidades de ser, de experimentar, de innovar, en las maneras de hacer, en los discursos y en las formas de tomar decisiones. Por eso había señalado que el acontecimiento resistente no se puede repetir. En el terreno político, con ello se alteran los códigos que copan los espacios del poder constituido, ocasionando perturbaciones y quiebres de los dispositivos de control que configuran los regímenes de orden y legitimación de los centros de dominación.

Esto implica que los resistentes van a estar involucrados en procesos de subjetivación y de des-subjetivación permanente, que se combinan en operaciones paradójicas. Esto puede entenderse como algo similar a lo que ocurre con los trayectos subjetivos que viven los(as) jóvenes contemporáneos, que son capaces de saltar de una identidad borrosa a otra y que, a través de sus prácticas micropolíticas, se apropian y dan sentido a expresiones juveniles múltiples, en ámbitos como la estética, la producción material, el lenguaje, el nacimiento de nuevas relaciones humanas de convivencia o la producción simbólica. Saltar de una isla subjetiva a otra con mucha rapidez, incluso vivir varios momentos subjetivos simultáneamente, esa es una de las propiedades que han aprendido a desplegar los y las jóvenes de hoy, en su desplazamiento nómada con el que se fugan de los imaginarios y diagramas endurecidos provenientes de las formas de subjetivación hegemónica²¹.

También se observa en el caso del Movimiento Zapatista de México que plantea la paradoja de una organización, en principio, de tipo militar, pero donde no se asignan mandos, pues el papel de las direcciones es “mandar obedeciendo” y, por tanto, Marcos no es más que el Sub-comandante, pues son las comunidades de indígenas rebeldes los convocados a “comandar” el proceso.

En resumen, el acontecimiento de la resistencia y sus agenciamientos hacen bifurcar los flujos de los deseos, redefinen los órdenes semánticos, rehacen los sentidos y per-

²¹ Para una ampliación de las formas en que los(as) jóvenes viven estos procesos de subjetivación ver: Useche, O. (2009). “Jóvenes produciendo Sociedad. Subjetividades, Derechos Sociales y Productividad Juvenil”. UNIMINUTO. Bogotá).

miten crear una potencia nueva apta para la proliferación de lo diverso, remitiendo los deseos a los contextos concretos en los que se despliegan. De esta manera se hacen posibles otras conjunciones y encadenamientos para experimentar el encuentro de las singularidades que se expanden por el espacio social, sin que sean ubicadas en un lugar dominante, ni totalizante.

El acontecimiento resistente nace de las relaciones que producen subjetividades dinámicas; es el predicado, o sea la acción relacional de los sujetos, lo que se afirma de ellos y lo que ellos afirman con su acción²². El acontecimiento es, entonces, la relación activa misma; el problema es que hay subjetividades en lucha y que la intensidad del acontecimiento puede ser opacado por un rápido volver a subjetividades, identidades y agenciamientos que corresponden a los órdenes hegemónicos. Las resonancias del acontecimiento convocan a subjetividades y a prácticas creativas que lo actualicen permanentemente, que lo interroguen de nuevas maneras.

La vida misma es resistencia

La teoría del acontecimiento es una de las llaves para dotar de nuevos sentidos las resistencias sociales pacíficas y no violentas. Se entiende que ello implica asumir puntos de vista y actitudes innovadores en el análisis de las relaciones que se tejen entre la vida y el poder, así como fraguar comprensiones relevantes que actualicen el significado del incesante movimiento de los procesos de producción de subjetividades.

De por medio hay la necesidad de configurar una visión crítica acerca de la cristalización de los sujetos de la paz y de la guerra, de replantear nociones sustanciales como el concepto sobre lo público o sobre la ciudadanía e ingresar a otros campos relacionales de donde emergen nacientes formas de ciudadanía o brotes constituyentes de lo común.

Todo este entramado, como he planteado, está siendo movilizado por poderosas luchas sociales cuyo vórtice es una multiplicidad de experiencias micropolíticas que propician la emergencia de territorialidades enraizadas en la vida, caracterizadas por la novedad y que, a despecho de las concepciones binarias, son al mismo tiempo locales y cargadas de cosmopolitismo.

La concepción de las resistencias sociales se basa en la primacía de la vida y en la afirmación de que “la vida misma es resistencia”. Para entender esto hay que romper con la idea que circunscribe la resistencia a una mera oposición, encasillándola en una lógica binaria que pretende que todo acto del resistir se da en referencia a un enunciado hegemónico (el sistema, el capitalismo, la dominación) y que, por tanto, es definida por

²² En su estudio sobre Leibniz, Deleuze señala que: “Desde el momento en que algo es planteado como predicado, la relación ha nacido. ¿Qué es “predicado”? Las relaciones, es decir los acontecimientos”. (Deleuze, 2009: 186).

su capacidad de “estar en contra”. En cambio, para este punto de vista: “La resistencia es un impulso vital y, como tal, está ligada profundamente a todos los procesos productores de vida. En este sentido la resistencia es siempre anterior a la dominación, siempre es primera, es seminal” (Useche 2008: 260).

La resistencia es primera en tanto los procesos ligados a la vida (y la resistencia está en la base de ellos) se expresan como fuerzas que entran en relación con otras fuerzas; de alguna manera son formas de vida que se encuentran y luchan con otras formas de vida, que se afectan mutuamente. El punto de partida de cualquier relación se da en este movimiento de las fuerzas de la vida.

Otra cosa es que esta dinámica derive, con frecuencia, en relaciones de poder que tiendan a generar y preservar los estados de dominación; pero aún en este caso, las resistencias constituyen el otro término de las relaciones de poder, el que emerge de los márgenes de la dominación, para reconstituir el campo de la potencia, para retomar y, si se quiere, reiniciar en un nuevo plano, el juego vital de la afirmación y del resistir. Esto no presupone que cesen los intentos de captura y subordinación por parte de los poderes de dominación. En eso consiste, como he insistido, la tensión y mutua afectación entre el plano micropolítico de las prácticas de resistencia y las configuraciones institucionales y representativas de la macropolítica.

Las resistencias se colocan entonces en la médula de las relaciones de poder y, en este enunciado, actúan no como fuerzas que simplemente reaccionan frente a aquellas que pretenden someterlas, sino como potencias de alta intensidad que no consienten el poder de dominación, ni permiten que su propio poder sea simplemente representado.

Si los resistentes concibiesen el poder como objeto de su reconocimiento o mera cuestión de representación, se presentarían como una fuerza agotada, que depende de la imagen que le devuelve la dominación con quien estaría compitiendo, de manera asimétrica, por lo demás²³. Serían solo una fuerza de oposición, que se limita a desplegar ejercicios reactivos, que pierde la iniciativa al depender de una batalla que se libra en el campo de un enemigo atribuido por voluntades dialécticas, que se desliza en medio de los elementos negativos que encuentra como único recurso para relacionarse con los otros²⁴.

Pero, lo que define lo humano no es lo reactivo, lo negativo, es su capacidad de devenir fuerza activa, fuerza resistente. Su vínculo con la vida hace que lleve dentro de sí

²³ El filósofo e historiador francés Michel Serres (1930) se refiere a la lógica binaria en el análisis de la violencia y descarta que el camino de la paz sea hacer la guerra a la guerra: “La violencia, por ella misma, se reproduce indefinidamente y la lógica lo demuestra también, porque guerrear contra la guerra conduce a la guerra: su antítesis o su negación vienen a ser la misma cosa. La violencia nunca carece de hermano gemelo. Solamente goza de su propia imagen” (Serres, 1995).

²⁴ En su propia lectura de Nietzsche, Deleuze argumenta: “El trabajo de lo negativo está al servicio de una voluntad. Basta preguntar ¿cuál es esta voluntad? para presentir la esencia de la dialéctica (...) las fuerzas reactivas son las que se expresan en la oposición (...) la dialéctica es la ideología natural del resentimiento (...) la dialéctica solo puede servir como arma defensiva”. (Deleuze, 1986: 224).

la fuerza de la multiplicidad, de la transformación, del cambio. Por eso señalo que la comprensión de las resistencias implica la constitución del campo de análisis de las relaciones entre la vida y el poder.

En la lógica que siguió esta investigación, la resistencia tiene un sentido inmanente, se auto-constituye, en cuanto a su capacidad de creación y de afianzamiento vital. Con ello se quiere indicar que la producción de la resistencia se da al interior mismo de los procesos de la vida, y es directamente constitutiva de nuevos espacios de fuerza que son los que van a desvelar y exteriorizar los poderes resistentes.

Este punto de vista entra en colisión con el pensamiento de teóricos de la soberanía como Hobbes que propone que el poder productivo constituyente de la sociedad sea transferido obligatoriamente, por la vía de la representación, al soberano estatal. En este trabajo me declaro tributario, más bien, de la concepción de Spinoza, que proclama la capacidad (potencia) de la sociedad para constituir, a partir de su propia fuerza productiva, sus funciones de gobierno y organización. Con ello se realza la potencia constitutiva de lo social, cuyo signo distintivo es la resistencia, una “potencia que se necesita como prefiguración de la liberación”²⁵

La fuerza de la resistencia es la fuerza afirmativa, al mismo tiempo que el pensamiento del resistir es el pensamiento de la diferencia, que vive de la proliferación de lo diverso y se libera de la cultura del resentimiento y del unanimismo. Es, por tanto, el pensamiento de la actividad, del abandono de las posiciones reactivas, del pluralismo de las fuerzas libres, que de ninguna manera exalta a un poder sobre otros. Por ejemplo, una de las lecciones que algunos de sus protagonistas destacan del acontecimiento de Mayo del 68 en París, es la de la necesaria crítica a la pretensión en boga de que la clase obrera era una especie de grupo social superior. Michel Chemin, uno de los fundadores del diario “Libération” lo sintetiza en una frase: “(...) es una estafa suponer que una clase ostenta un poder casi mágico, capaz de transformar la sociedad” (Cohn- Bendit, 1998: 97).

El asunto es entonces cómo engendrar continuamente enunciados del resistir, en el curso de las experimentaciones de grupos humanos concretos que deciden desplegar la tremenda potencia que está en sus manos y que se desprende de un acontecimiento único y definitivo: perseverar en su ser, hacer efectivo el derecho de “ser en tanto que ser”. Desde el punto de vista de Baruch Spinoza es desde esta posibilidad que habría que plantearse el problema de los límites: “El límite de algo es el límite de su acción (...) la cosa no tiene otro límite que el de su potencia o su acción (...) La única pregunta por hacer (...) es: ¿cuál es tu potencia? Es decir: ¿hasta dónde irás?” (Deleuze, 2008: 380, 381).

Las resistencias son entonces formas de re-existencia, de demostrar que se está vivo. Exactamente como lo resume la canción del Michel Berger. “¡Resiste! ¡Demuestra que

²⁵ Para una ampliación del análisis sobre los conceptos de potencia e inmanencia en Spinoza y sus diferencias con la concepción hobbesiana, véase: Negri, A. (1993) “*La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*”, especialmente el capítulo VI; también Deleuze, G. (2008) “*En medio de Spinoza*”, especialmente el capítulo XIV.

existes!”²⁶. Se resiste cuando se trazan líneas de fuga de las relaciones de dominación propuestas por el poder constituido, cuando se escapa de las pulsiones de muerte²⁷ y se definen rumbos guiados por la búsqueda de la creación de mundos nuevos, que se manifiestan como espacios relacionales inéditos, que permiten imaginarse formas de vida libres de poderes dominantes.

Como acontecimiento, las resistencias son una posibilidad, una potencia, pero no solo eso, son apuestas, intentos, cuya fuerza está en su relacionamiento con las condiciones históricas que lo definen; conatos en el tejido que se traza entre memoria actualizada y lo que está por venir; de tal manera que su sentido deviene de las posibilidades que crea; no son una mera novedad instantánea y perecedera.

En casos como el colombiano es posible encontrar prácticas de resistencia que se demarcan de la lógica de la guerra, de sus subjetividades despóticas y de su capacidad para matar. La vida en estos escenarios se manifiesta como un conjunto de relaciones, de acciones, de combinaciones de compuestos diversos que se resisten a la sujeción y al ataque a lo que es diverso. Los poderes de la guerra, por su parte, aspiran a conformar una esfera autónoma, diferenciada de la vida y con pretensión de dominarla.

La vida persiste, resiste y se enuncia radicalmente en la multiplicación de la diferencia y en la lucha por la disolución de las identidades que prefiguran los sujetos bélicos esenciales: el héroe, el patriota, el líder, el superior, el que posee la verdad, el enemigo. Resistir se vuelve entonces un arte, una verdadera estética de la existencia, que opera como un agenciamiento creativo, capaz de reinventarse permanentemente, simplemente porque en la resistencia va implicada la vida misma.

Perspectivas para una convergencia crítica en torno a las resistencias: complejidad, caos, epistemologías feministas y del sur

Como queda visto en los apartados anteriores es indispensable dotarse de herramientas de análisis con la mayor potencia analítica para comprender el flujo permanente de los deseos y las pasiones humanas, cuyos devenires encarnan en acontecimientos creativos y se desplazan en agenciamientos colectivos, desde donde la vida resiste. Esto implica evadir la tendencia a codificar las fuerzas activas y convertirlas en objeto de las capturas del poder que las simplifica en clave de conflictos y contradicciones binarias.

²⁶ El cantante francés Michel Berger compuso e interpretó la canción “*Resiste*”, algunos de sus versos dicen: “Resiste, demuestra que existes. Busca tu felicidad por todas partes, vaya. Resiste, resiste. Danza para el comienzo del mundo. Danza para todos los que tienen miedo. Danza para los miles de corazones que tienen el derecho a la felicidad” (traducción libre). (Ediciones musicales Colline. 1982).

²⁷ El médico Marie Francois Xavier Bichat (1771-1802) considerado el padre de la patología y la histología, definió en su momento la vida como “el conjunto de funciones que resisten a la muerte” (citado por Bensaid, 2006: 29).

He procurado hacer un somero balance de las perspectivas que nos ofrece la filosofía política de la diferencia, del pensamiento post-estructuralista y algunos de los aportes de las epistemologías para la paz. Concluimos este repertorio de epistemes alternativas haciendo mención a otros enfoques y herramientas que contribuyen tanto a deconstruir el pensamiento mecanicista y la dialéctica binaria, como a dotarnos de lentes de lectura para edificar nuevos puntos de vista en consonancia con la micropolítica del acontecimiento resistente. Aludimos a las ciencias de la complejidad, al pensamiento complejo, a la teoría del caos, a las epistemologías feministas y a las más recientemente enunciadas como “epistemologías emergentes” o “epistemologías del sur”.

En su constitución han concurrido tradiciones filosóficas, científicas, sociales, políticas, históricas, económicas, psicológicas lingüísticas y antropológicas, así como de algunas de las llamadas ciencias de la vida, provenientes del pensamiento de occidente. Pero igualmente han sido convocados multitud de saberes subalternos cuya memoria reaparece, transfigurada, en medio de las revoluciones sociales y las convulsiones políticas y culturales que atraviesan el planeta. También se han robustecido de rebeliones epistémicas en las ciencias “mayores”, verdaderas formas de resistencia desde el pensamiento, que siguen la máxima de Deleuze: “pensar es crear y crear es resistir”. Esto denota no solo la dimensión estética del pensamiento: crear; sino su profunda dimensión política: resistir. En este sentido, la propuesta es trabajar por la convergencia crítica, que propicie la emergencia de conexiones inexploradas entre proyectos teóricos y entradas epistemológicas plurales, creando campos más potentes que rompan la clausura de los universales y las verdades únicas.

Se resiste también desde el pensar, al producir ideas, conceptos, alegorías, lenguajes; y desde estos lugares se originan agenciamientos colectivos, conectados, a la manera de potentes rizomas que participan de la activación de las fuerzas de la vida, en la constitución de nuevas formas de ser en el mundo.

El pensar resistente no se preocupa por más verdades esenciales, se dedica en cambio a descubrir lo inédito; es un pensar crítico que trabaja por el acontecimiento, empeñado en la producción de subjetividades que resisten a la muerte y a la estulticia. Por estar vinculados a la vida, estos modos de pensar son resistentes; porque la vida misma es resistencia. Contribuyen a desatar fuerzas afirmativas y a vaciar de contenido, ilegitimando, los discursos de la ciencia y el conocimiento vinculados a la “política de verdad” de los poderes hegemónicos.

Teorías del caos y complejidad: aportes para una ecología de las emergencias.

Una de las verdades esenciales del pensamiento hegemónico fue la de la inevitable y necesaria dominación del ser humano sobre el conjunto de la naturaleza. Nietzsche recordaba que en el principio del pensamiento griego, que dio origen al pensamiento

occidental, se partía de que el hombre era la verdad y el núcleo de las cosas y que el resto de la naturaleza era tan solo una expresión, un “fenómeno ilusorio”.

La mezcla del mito y la alegoría nutrió la literatura anterior a los filósofos clásicos, en donde asomaba un realismo peculiar que sólo le asignaba credibilidad al hombre y a los dioses. Para ellos “la naturaleza no era más que un disfraz, “un ropaje”, comparable a un “(...) roble alado, que pende del aire con sus grandes alas extendidas y que Zeus, tras haber vencido a Cronos, rodea con un riquísimo manto de gala en el que con su propia mano se había entretenido en bordar las tierras, los mares y los ríos” (Nietzsche, 2001: 48)²⁸. Es esta imagen antropocéntrica la que se hizo dominante y aún sigue alumbrando la posición del humano contemporáneo ante la vida en la cual está inscrito.

En 1666, el filósofo y matemático alemán Gottfried Leibniz²⁹ define la tesis original del sistema como “totalidad de elementos” en interacción (intercambio de información, energía, materia), cuya asociación implica el surgimiento de propiedades nuevas y desconocidas al nivel de las partes tomadas separadamente. Leibniz opera una renovación muy profunda al entender el mundo como el mundo del pliegue, que va al infinito. Además, hace la crucial distinción de dos tipos de pliegues o pisos de ese universo.

“En un piso tenemos los repliegues de la materia y en el otro piso los pliegues en el alma. Y el piso de los repliegues de la materia es como el mundo de lo compuesto, de lo compuesto al infinito, la materia no termina de replegarse, y de desplegarse, y el otro piso es el piso de los simples. Las almas son simples. De ahí la expresión: los pliegues en el alma”. (Deleuze, 2006a: 356).

Las nociones de tiempo y evolución en las que fundamos los procesos de producción y reproducción humana, han quedado atrapadas en la verdad cronológica constituida por el pensamiento moderno. Pero, el tiempo y la creatividad están constituidos en el interior de las cosas, tal como lo define Prigogine: “el tiempo es creación, el futuro no está”.

La física teórica del cuanto, sobre la que se van desdoblado las ciencias de la complejidad, así como la perspectiva del caos, nos han mostrado una idea del tiempo que es muy distinta de la concepción clásica aristotélica. Allí ya no aparecen ese pasado, presente y futuro lineal, en la que el presente representa un punto que separa el pasado del futuro. En cambio, como bosquejé en el apartado anterior, el devenir es solamente una manifestación de lo que ya está presente. Lo decisivo es el movimiento infinito, el

²⁸ Se refiere aquí a filósofos como Ferécides de Tiro (siglo VI a.c.) a quien se le considera autor de una obra sobre el origen del mundo titulada “Los cinco abismos”.

²⁹ Godofredo Leibniz (1646-1716), filósofo alemán de la escuela racionalista, con profundas influencias de Spinoza y Descartes. Pionero de la lógica simbólica; creador del cálculo infinitesimal, inventor de la primera máquina analógica de calcular. Es autor de la teoría de las mónadas, especies de centros de fuerza inmanente, caracterizados por su singularidad. La conexión de las mónadas explica el universo y produce la extensión de los cuerpos de la naturaleza. Teóricos de la diferencia como Deleuze o Lazzarato, retoman a Leibniz, a través de su obra “*La monadología*” (1715).

fluir en el que anidan los acontecimientos del pliegue y despliegue de la existencia. Desde estos enfoques se replantea la unidad del humano y la naturaleza y se propone un nuevo diálogo que devuelve el “reencantamiento” con la naturaleza perdido por cuenta de la concepción mecanicista predominante en la modernidad.

Hoy, a despecho del antropocentrismo dominante, se va llegando a la intuición de que estamos contenidos en el mundo como totalidad y se aprende la paradoja de contemplar la vida como enraizada en la no-vida.

“La tierra está enfrentada a la contingencia que proviene de la inestabilidad de los sistemas dinámicos. Al acentuar la interdependencia de todo podemos mostrar que la vida y la no- vida no son opuestas. La entropía misma depende de la historia del universo. Cuando la materia se ve alterada por condiciones de desequilibrio pueden emerger correlaciones de largo alcance. Gracias al desequilibrio podemos ir a estados de complejidad y cooperación. En condiciones de equilibrio la materia no se comporta de este modo. El orden se hace, se crea literalmente sobre la marcha” (Prigogine, 1997: 58-59).

Además, es sobre el encuentro de singularidades- expresadas en fluctuaciones igualmente singulares- que se tejen campos lo suficientemente potentes como para reorganizar un sistema a partir de nuevas pautas. Justamente en esto radica el arte de crear, que también puede ser leído con Deleuze: “(...) la creación consiste en recortar, organizar, conectar flujos, de tal manera que se dibuje o se haga una creación alrededor de ciertas singularidades extraídas de ellos” (Deleuze, 2006a: 18). La resistencia se propone hacer emerger nuevos órdenes y el poder de la actividad resistente solo podrá ser evaluado en función de la reorganización que logra y de sus maneras de crear mundos nuevos a partir de su capacidad para suscitarla emergencia de nuevos espacios de concatenación de las fuerzas.

Esta visión se la juega por el comportamiento contingente de la sociedad como organismo vivo que es. Las fuerzas en movimiento pueden ser recompuestas por actividades creadoras que provienen de la energía social o que son impulsadas por la potencia de pensamientos que subvierten la quietud mediante conceptos novedosos y formas de asociar los fenómenos que descentran la lógica establecida.

Pero, como entiende la teoría del caos, más allá de los prodigios de la mente y de la capacidad productiva que reside en el mundo de la materia, también existen otros patrones y simetrías que se vinculan a los procesos de generación de lo nuevo. Se trata de coincidencias inexplicables, de encuentros que no estaban siendo buscados (lo que algunos conocen como “serendipia”). En este caso, el azar (o, en su defecto, la casualidad, que algunos físicos llaman “sincronicidad”³⁰) es aquí sinónimo de creatividad y no

³⁰ David Peat, enuncia la sincronicidad de la siguiente manera: “La naturaleza contiene determinados patrones y simetrías arquetípicas que no existen en ningún sentido material explícito, sino que están plegados en los varios movimientos dinámicos del mundo material (...) Las sincronicidades están caracterizadas por una unidad de lo uni-

determinismo; de unicidad compleja y no de fragmentación y pueden ser integrados por vigorosos agenciamientos al acontecimiento de la resistencia. Encontramos entonces muchos puntos de contacto entre la teoría del acontecimiento que enunciarnos antes y los aportes de la teoría del caos.

El también teórico del caos, el físico David Peat, lo resume del siguiente modo:

“Al alejarnos del orden mecanicista (...) se ha descubierto que patrones y estructuras nuevos surgen de un modo orgánico del fundamento de movimientos aparentemente caóticos (...) las sincronizaciones tienen su origen en combinaciones de sucesos mentales y físicos que producen, para el que la experimenta, un fuerte sentido de significado. Este significado se encuentra en la singularidad misma de la conjunción y en el orden universal que está más allá de ella” (Peat, 1995: 63).

Es decir, los sistemas no lineales solo pueden ser explicados por epistemes complejas que se asimilan a formas de conocer los organismos. Estos no pueden ser previsibles, en ellos no cabe la reiteración del modo de estudio cartesiano que se empeña en buscar los órdenes de causalidad y reductibilidad. Ya hemos expuesto cómo las formas newtoniana y cartesiana de observación no son útiles para comprender estos sistemas que están lejos del equilibrio y que emergen como procesos dinámicos, impredecibles, no sujetos a las desagregaciones propias del mecanicismo, que parecen incesantemente en búsqueda de la partícula sustancial³¹.

Las llamadas, hasta hace poco, leyes universales de la naturaleza, solo explican ciertos órdenes y estructuras de la materia y de la energía. El modelo de producción de conocimiento que se hizo dominante en Occidente se ha instaurado sobre las ciencias básicas de núcleo duro, aquellas que aportan soluciones eficaces, basadas en procedimientos comprobables mediante la medición y la repetición exitosa, que pueden dotarse de aparatos de conceptos reductibles a modelos; modelos que a su vez sean replicables. Para ello hay que enfatizar en procedimientos definidos por protocolos capaces de clasificar secuencias, que respondan a la lógica lineal de sucesión de etapas, claramente identificables, separadas unas de otras.

Estos momentos de la producción del conocimiento responden a una línea del tiempo y una topología que define límites que están en capacidad de capturar enunciados sustanciales y manifestaciones relevantes provenientes de la experiencia. Los procesos

versal y lo particular que se encuentra dentro de una coincidencia de sucesos (...) Por lo tanto, más allá de la mente y la materia existen patrones y simetrías que ejercen un efecto generativo y animador (...) (Peat, 1995: 71 y 81).

³¹ “La historia de la ciencia puede ser considerada como el descubrimiento de niveles progresivamente más sutiles dentro de la naturaleza. En otras palabras, la comprensión científica de la materia de la naturaleza se ha extendido constantemente para incluir formas nuevas y cada vez más complejas (...) En el siglo actual, el nivel fundamental de la naturaleza parece ser el de espacio-tiempo y de la energía infinita del campo cuántico. Pero no hay ninguna razón para suponer que la esencia de la realidad esté allí y que no pueda haber un número indeterminable de niveles más sutiles todavía por descubrir” (Peat, 1995:108).

de veridicción están codificados en clave binaria para separar, a partir de los paradigmas legitimados, lo verdaderamente científico, de lo falso, o sea, de lo que no soporta ser sometido a la potencia métrica del método positivo.

Así, la ciencia de occidente ha avanzado y tomado ventaja en todo cuanto signifique progreso material, tecnologías de dominación de la naturaleza; comprensión de las posibilidades de acelerar el trasegar humano; de incrementar la acción a distancia, de potenciar la limitada visión humana; de incursionar en el macro y en el micro cosmos que habitamos; de prolongar la vida humana a partir de certeros métodos de detección y contención de las enfermedades; de multiplicar al infinito los procesos de información y comunicación; de producir mayores cantidades de mercancías con mucha velocidad; pero también, de controlar la vida e inventar los más sofisticados y masivos métodos de matar.

Sobre estas ciencias y estas formas de conocimiento no cabe duda de su expansión y eficiencia y podríamos denominarlas ciencias mayoritarias, epistemologías de centro, conocimientos sedentarizados o cristalizados, ciencias modélicas, iterativas (repetitivas), de la imitación, que tienen la función jerárquica de homogenizar los modos de vida y generalizar horizontes establecidos del conocer. Estas ciencias hegemónicas han mostrado su poder y sus límites; de ellas la humanidad sigue haciendo uso en gran escala; están en la base del dispositivo tecnológico que domina el mundo y se encuentran completamente sintonizadas con el paradigma del desarrollo que prevalece en occidente.

Lo que la nueva experiencia de producción de conocimiento científico está demostrando es que existen otros múltiples órdenes interiores y exteriores, cuya aprehensión exige sistemas de acceso de complejidad creciente que creen las condiciones de posibilidad para la percepción de relaciones subterráneas y sutiles sincronicidades que no responden a las leyes conocidas. Esto por cuanto estas mismas relaciones que emergen son pautas surgidas de las contingencias y del caos de la naturaleza. Quizás a través de ellas se puedan explicar la conexión de esos órdenes nuevos cuyo sustrato es de naturaleza caótica.

Es a partir del caos que se producen órdenes, casi siempre, inesperados. La analogía entre la vida física y la vida social es aquí pertinente, porque ambas pueden concebirse como sistemas abiertos en cuyos límites se originan puntos de nuevas aperturas, acontecimientos fruto de desequilibrios y fluctuaciones, que dan origen a otras estructuras de orden y a una mayor complejidad.

Fue Ilya Prigogine quien en sus estudios sobre la termodinámica y la entropía encontró que la materia adquiere nuevas propiedades lejos del equilibrio³², nuevos principios

³² La segunda ley de la termodinámica alude a la entropía creciente propia de todo proceso natural; como este es un proceso irreversible, está indicando que un sistema aislado, por sí solo, se desintegrará en el caos. La entropía mide

de estructuración, nuevos órdenes no- mecánicos, lejos de las posiciones estables en el espacio-tiempo. A esas nuevas propiedades las denominó “estructuras disipativas”, para indicar la sensibilidad y, por tanto, la calidad de movimientos coherentes de gran alcance que hacen posible estados de múltiples niveles activos de información y de liberación de energía formativa o creadora³³. En consecuencia es posible observar la historicidad de las “elecciones” adoptadas por sistemas abiertos sometidos a condiciones de no- equilibrio.

Ahí radica el núcleo de la teoría del caos; ella no concibe el mundo organizado por contradicciones binarias, que se truecan unas en otras mediante saltos dialécticos de calidad, sino que define sistemas en flujo y mutación continuos en donde se hacen relevantes los antagonismos y las complementariedades de donde surgen las formas de unidad complejas. Las estructuras disipativas permiten vincular la creatividad propia de la naturaleza desafiando la interpretación mecanicista de la entropía y la lectura convencional de la flecha del tiempo. Nos hablan de los sistemas abiertos de la materia, dotados de sensibilidad, que tienen el poder de relacionarse y auto-modificarse (auto-poiesis: auto-producción).

Véase la profundidad de las analogías que pueden hacerse con los procesos sociales. Estos, como los sistemas abiertos en condiciones lejanas al equilibrio, también pueden pasar de un estado de menor complejidad a uno de mayor complejidad dinamizados por estructuras disipativas, que no son otra cosa que nuevas organizaciones espacio-temporales.

Las teorías del caos y la complejidad ayudan a ahondar en el desciframiento de los muy diferentes y prolíficos órdenes del universo que se auto-organizan a partir del caos, y que apenas si conocemos en algunos de sus despliegues. Por décadas la humanidad también ha comenzado a aproximarse a esos órdenes mediante los procedimientos científicos, cambiando la dirección del paradigma del conocimiento de la ciencia occidental. Este paradigma había naturalizado los estados de equilibrio como fuentes de explicación de los sistemas vivos; de ahí podían deducir certidumbres, en forma de leyes, que no podían ser controvertidas. Prigogine sintetizó la crítica a esta perspectiva:

“Si nuestro mundo tuviera que ser entendido sobre la base de sistemas dinámicos estables no tendría nada en común con el mundo que nos rodea: sería un mundo estático y predecible (...) en el mundo que es nuestro descubrimos

el grado de desorden y solo puede ser superada por grados superiores de orden; de esta manera el orden nace del caos.

³³ Las primeras definiciones de las estructuras disipativas fueron planteadas para aquellos estados de la rama termodinámica que toman distancia crítica del equilibrio: “Allende el primer punto de bifurcación se produce un conjunto de fenómenos nuevos: podemos obtener reacciones químicas oscilantes, estructuras espaciales de no-equilibrio, ondas químicas. Hemos designado esas nuevas organizaciones espacio-temporales con el término “estructuras disipativas (...) Metafóricamente, es lícito decir que en estado de equilibrio la materia es ciega, en tanto que lejos del equilibrio empieza a ver. Y esa nueva propiedad, esa sensibilidad de la materia a sí misma y a su entorno, está vinculada a la disipación asociada con los procesos irreversibles” (Prigogine, 1997: 73, 74).

fluctuaciones, bifurcaciones e inestabilidades en todos los niveles. Los sistemas estables conducentes a certidumbres corresponden a idealizaciones, aproximaciones". (Prigogine, 1997: 58-59).

El problema es que el método de la ciencia se había quedado represado en lo que Edgar Morin llama el paradigma de la simplificación, que ya hemos descrito: la manera de pensar fragmentaria o reduccionista que se centra en las partes y se basa en que el universo, como lo concibieron Newton y Descartes, es una máquina perfectamente ordenada integrada por una cantidad de objetos o componentes los cuales existen de una manera independiente, separados los unos de los otros. El autor presenta como alternativa a esta interpretación el principio hologramático:

"Un holograma es una imagen en la que cada punto contienen la casi totalidad de la información sobre el objeto representado. El principio holográfico significa que no sólo la parte está en el todo, sino que el todo está inscrito en cierta forma en la parte. De este modo, la célula contiene en sí la totalidad de la información genética, lo que en principio permite la clonación; la sociedad en tanto que todo, por mediación de su cultura, está presente en la mente de cada individuo." Morin, 2003: 334)

La vida misma no es más que un fluir continuo de energía, materia, información, espiritualidad y subjetividades. Es imposible imaginársela en estado de permanente equilibrio o de reposo y por lo tanto está sembrada de inestabilidades y turbulencias que no la destruyen sino que le plantean formas distintas de organización y reorganización en medio de una dinámica incesante. Un aspecto de esa dinámica está constituido por la especial relación entre la forma de ser radicalmente singular de lo humano y su propensión a la socialidad, a la configuración de órdenes sociales y culturales integrados:

"El individuo está en el nudo de las interferencias del orden biológico de la pulsión y el orden social de la cultura; es el punto del holograma que contiene el todo (de la especie, de su sociedad) al tiempo que es irreductiblemente singular". (Morin, 2003: 59).

Por supuesto, el modelo del plano de Descartes no ha resultado el más pertinente para comprender estos fenómenos humanos. Las ciencias sociales y las humanidades también han resultado limitadas para explicar esta compleja relación entre los modos singulares de existencia y las posibilidades de constituir el campo político y ético de lo social, desde la sociología positivista y sus escuelas funcionalistas, o desde la psicología conductista; e incluso desde el psicoanálisis y el marxismo.

En el mundo de lo social podemos hacer lecturas apoyadas en estos enfoques: nos encontramos frecuentemente ante estructuras de no-equilibrio que generalmente son codificadas como estructuras conflictivas. Pero, en la medida en que dichas estructuras son atravesadas por flujos y dinámicas que las van conduciendo a situaciones liminales, los elementos de la estructura empiezan a ver "más allá" y se vuelven sensibles a la bús-

queda de salidas nuevas, de flexibilidades que les permiten la búsqueda de muchas propiedades posibles, de muchos estados probables que son, en suma, las estructuras disipativas accesibles. Los últimos desarrollos de la teoría del caos han añadido nuevos referentes como el efecto mariposa, la sensibilidad a las condiciones iniciales, el concepto de atractores, etc³⁴.

Desde la biología también se han hecho aportes inconmensurables a esta nueva comprensión. Hace casi 70 años el premio Nobel austriaco, físico y filósofo, Erwin Schrödinger³⁵ señaló la incapacidad humana para definir la vida; él arriesgó una primera definición:

“La vida es materia que repite su estructura a medida que crece, como un cristal, un extraño cristal aperiódico (...) pero, su estructura, a diferencia de la del mineral cristalizado (...) que es como un papel pintado ordinario, en el que el mismo dibujo se repite una y otra vez en períodos regulares (...), (la vida) no presenta una repetición tediosa, sino un diseño elaborado y lleno de sentido”. (Schrödinger, 1988: 19-20).

El desarrollo de la biología es una demostración adicional de que la ciencia solo se aproxima a la meta del conocimiento- es asintótica³⁶- nunca llega a la voluptuosa meta del conocimiento final. En lo que respecta al conocimiento de la vida, los distintos trayectos que las ideas han trazado sobre su origen y significado no son otra cosa que el registro de la extrema complejidad que hay en todo comportamiento de lo vivo.

De alguna manera, la vida, en cualquiera de sus manifestaciones, sean ellas las microscópicas bacterias o el portentoso sistema de la biosfera, se auto-reproduce, se auto-mantiene gracias a su libertad de acción y a su capacidad para producir un plus, una producción excedentaria de sí misma. El proceso de la reproducción celular es un buen ejemplo de ello por su extraordinaria tendencia al movimiento y a la expansión incesante que siempre sobrepasa sus propios límites, aprovechando el intercambio de información y de materia-energía y auto- generando potentes formas ecológicas de asociación, cooperación y síntesis.

³⁴ Sobre la teoría del caos, ver: Ilya Prigogine. *“El nacimiento del tiempo”* Tusquets editores. Barcelona. 1998 y *“La Nueva Alianza. Metamorfosis de la ciencia”*. Alianza. Madrid. 1983. También: Briggs, J y Peat, D. *“Las Siete leyes del Caos”*.

³⁵ Erwin Schrödinger, premio Nobel de Física, cuyo énfasis en la naturaleza físico-química de la vida condujo al descubrimiento del ADN y a la revolución de la biología molecular. Escribió su libro *“My View of the World”* (Cambridge University Press, 1967), cuya primera edición data de 1944, medio siglo antes del descubrimiento del ADN. De él dicen Lynn Margulis y Dorian Sagan *“Schrödinger (...) reverenciaba la vida en toda su complejidad. Aunque ideó la ecuación de ondas que proporcionó una sólida base matemática a la mecánica cuántica, nunca concibió la vida como un simple fenómeno mecánico”* (Margulis y Sagan, 2005: 12) .

³⁶ *“Asintótico-a (de asíntota). Se aplica a la línea curva que se acerca indefinidamente a una recta o a otra curva, sin llegar nunca a tocarlas.”* (Moliner, (a-i); 2007: 283).

Ningún sistema lineal puede explicar más que fragmentos de estos procesos. El álgebra y la geometría de fractales³⁷ han intentado, recientemente, métodos más profundos y eficaces de abordaje de ese crecimiento ilimitado y de las múltiples interacciones que alumbran la vida sobre la Tierra, este singular y pequeño planeta en donde la materia viviente depende completamente de la energía de una estrella de tamaño medio, el Sol. La capacidad auto-creadora de la vida sobre la tierra se hace evidente en la siguiente descripción:

“Menos del uno por ciento de la energía solar que incide sobre la Tierra se canaliza a través de procesos biológicos. Pero lo que la vida hace con ese uno por ciento es asombroso. Fabricando genes y vástagos a partir de agua, energía solar y aire, formas festivas pero peligrosas se confunden y divergen, se transforman y contaminan, matan y nutren, amenazan y vencen. Mientras tanto, la biosfera misma, cambiando sutilmente con las entradas y salidas de especies individuales, sigue perviviendo como lo ha hecho durante más de tres mil millones de años”. (Margulis y Sagan, 2005: 14).

Desde el punto de vista de este refinamiento de la teoría evolutiva, se critica al mecanicismo como un proyecto metafísico, con asiento en presupuestos religiosos: en últimas, según la concepción newtoniana, los mecanismos son creados por algún ser vivo superior; son reactivos, no tienen acción propia. Incluso los más avanzados descubrimientos de la biología contemporánea como la comprensión del funcionamiento del ADN en 1953, que puso en evidencia este eslabón fundamental de la fábrica de la vida, pueden dar cuenta, por sí solos de la complejidad del misterio de la vida. El ácido desoxirribonucleico (ADN), la molécula que contiene la información genética para la organización de las funciones celulares y que es capaz de copiarse a sí mismo, no puede actuar aisladamente en la reproducción de la vida; siempre se requerirán procesos sinérgicos que sean mucho más que la suma de sus partes.

La tendencia de la vida a afirmarse y expandirse, así como a configurarse en nuevas formas, solo puede sobrevenir de la novedad y ésta, en ningún caso, surge de la nada, sino de la combinación singular de elementos preexistentes. Son las alianzas, las nuevas complejidades que emergen del trabajo conjunto de las fuerzas naturales, la forma particular como se agitan y se recomponen, lo que da origen a inesperadas nuevas formas u organismos. Contrario a la tendencia del pensamiento mecanicista, largamente hegemónico en la modernidad, la vida no se implanta como una jerarquía creada, sino a partir de bucles que le permiten concebir la auto-producción y la auto-organización.

³⁷ “Más que el “cristal aperiódico” de Schrödinger, la vida se parece quizás a un fractal, un diseño que se repite a diversas escalas. Los fractales, delicadamente bellos y sorprendentes por su aparente complejidad, se generan por ordenador mediante un programa gráfico que itera, o repite, miles de veces una operación matemática sencilla. Los “fractales” de la vida son las células, las agrupaciones de células, los organismos pluricelulares, las comunidades de organismos y los ecosistemas de comunidades. Repetidos millones de veces a lo largo de miles de millones de años, los procesos de la vida han conducido a los maravillosos patrones tridimensionales visibles en organismos, colmenas, ciudades y en el conjunto de la vida planetaria” (Margulis y Sagan, 2005: 14).

Desde el Sur de América, científicos como Humberto Maturana y Francisco Varela han aportado su teoría de la autopoiesis que proponen como una forma de comprender la compleja dinámica constitutiva de los seres vivos. “El ser vivo es un sistema autopoietico molecular; es una dinámica molecular, no un conjunto de moléculas” (Maturana & Varela, 2003:15).

Esto coloca la autonomía y la fuerza inmanente de lo vivo como lo fundamental y señala la capacidad auto-generativa de los organismos vivientes que se da a partir de las interacciones, o sea de la constitución de redes productivas. En ello radica su capacidad transformadora y adaptativa que permite la proliferación de lo diverso y que asigna nuevos sentidos a las preguntas sobre los actos que configuran el vivir.

La vida no tiene sentido por fuera de sí misma, dicen estos autores; o, para verlo desde otra óptica, el sentido de la vida es afirmarse a sí misma, reproducir e incrementar su potencia de ser. “El sentido de la vida de una mosca es mosquear, ser mosca (...) el sentido de la vida de un ser humano es en el humanizar”. (Maturana & Varela, *Ibid*). De ahí que la vida es iterativa, no en el sentido de la repetición de procesos mecánicos y aislados, sino en la perseverancia para concatenar procesos que le hacen posible expandirse y esos procesos son básicamente internos, no tienen una finalidad, un objetivo o una función predeterminadas por alguna fuerza exterior.

El concepto de autopoiesis ha sido una herramienta muy potente para interpretar los fenómenos del mundo de la materia. En la red conceptual de la complejidad la autopoiesis se ha encontrado con categorías como la de “atractor” y “enacción”. El primero, también denominado “atractor extraño” es un concepto muy cercano al de acontecimiento que he venido argumentando. Para la teoría de la complejidad consiste en un punto o estructura que convoca fuerzas disímiles y que tiende a producir un nuevo sistema de entrelazamiento de procesos.

En sistemas sociales puede ser el “clic” que propicia una reorganización de los movimientos en resistencia y configura nuevos pliegues. Es una acción suscitadora como la de Rosa Parks en 1955 en Montgomery cuya desobediencia a una regulación de segregación racista dio vuelo al movimiento por los derechos civiles de los afroamericanos en Estados Unidos; o la inmolación del joven Mohamed Bouazizi en Túnez en 2011, que aceleró y provocó la convergencia de muchos procesos latentes de resistencia.

Desde el punto de vista de la teoría del caos, el “atractor extraño” es la revelación del orden latente que subyace al caos y que no había sido visible hasta entonces; surge en medio de la agitación propiciando nuevas conectividades en donde afecta y es afectado por otros componentes de la turbulencia³⁸.

³⁸ Para ampliar este concepto ver: Briggs, J & Peat, D. “*Espejo y Reflejo*” (1990). Gedisa. Barcelona.

Por su parte, la “enacción” es una propuesta de Varela, que puede emparentarse con la noción de agenciamiento, y hace relación a la co-emergencia de los fenómenos entre el sistema cuerpo-mente y el entorno. Esto valora el permanente aprendizaje de los sujetos de cualquier acto del vivir, expresado en la mutua transformación de estos en los procesos auto-poiéticos. Allí no hay cabida para los observadores pasivos, ni tampoco para las pre-determinaciones. Todos los procesos ligados a lo vivo son construcciones cooperativas que implican una interacción cognitiva. Así, el mundo está emergiendo continuamente, no está prefigurado; no es una mera representación sino que se constituye en el hacer y el vivir cotidianos, como una nueva forma de vínculo cognitivo mediado por la autonomía del sistema. Al decir de Assmann “el conocimiento surge como una propiedad auto-organizativa del sistema nervioso”³⁹.

Esta perspectiva epistémica se ha ido expandiendo hacia territorios del conocimiento de complejidad y sutileza crecientes que rebasan la crítica a ese orden de la materia concebido en torno de las leyes newtonianas; ahora abarca problemas del mundo de lo intangible y penetra en los universos sociales y culturales de los seres humanos. Por supuesto, no se trata de adoptar estos conceptos como si tuvieran la misma validez y potencia en el mundo material que en el universo social. Ya lo advertía Maturana al señalar que: “Al hablar de seres vivos y sistemas sociales hablamos de sistemas diferentes porque están definidos por organizaciones diferentes”. (Maturana & Varela, 2003: 20).

De ahí que al desarrollar el arte de las epistemologías en resistencia se deba ser muy cuidadosos al tejer la red conceptual. Ahora bien, Hombres y mujeres de nuestro tiempo nos enfrentamos al deber de cavilar sobre los problemas más profundos del ser que somos y de las múltiples dimensiones del universo que nos habita.

En esa dirección es necesario retomar las importantes consecuencias filosóficas que quedan abiertas por la visión compleja y caótica de la teoría cuántica que contribuyen a superar la idea del orden mecanicista que ha concebido al humano como una entidad en relación de exterioridad con el universo, un ser que existe independientemente, en su propio espacio y tiempo, sin que sea afectado por las fuerzas que constituyen el complejo mundo del que hacemos parte.

El humano moderno ha esperado y luchado para que las fuerzas de la naturaleza cambien y se sometan a su dictado, pocas veces se ha planteado seriamente su propia transformación para reconocer las potencias de las cuales está constituido como parte infinitesimal del universo. En palabras de Bohm, la humanidad apenas si podría ser una “subtotalidad” del orden implicado, plegada dentro de una región del espacio y del tiempo (Bohm, 1992). Esta es una nueva forma de concebir el lugar de lo propiamente humano, atado a la suerte de la biosfera y del universo que nos configura, y en

³⁹ Para una ampliación de este concepto ver Varela, F (2000). *“El Fenómeno de la Vida”*. Dolmen. Santiago y Assman, H (2002), Narcea. Madrid.

cuyo devenir aportamos ciertas energías y movimientos. Por eso los conceptos caóticos y complejos han potenciado la orientación y soporte de los movimientos ecologistas.

Superar el proyecto mecanicista nos puede ayudar también a atrevernos a bucear en las aguas turbulentas de la pregunta ética, de las opciones y los caminos que tiene ante sí la especie humana para replantear la relación social que la ha envilecido y debilitado y la relación ineludible con la naturaleza, con la tierra y con todos los demás seres vivientes que siempre creímos estaban colocados a disposición de nuestra voluntad de dominio y enriquecimiento.

El problema es que las ciencias sociales occidentales constituyeron bases disciplinares muy ligadas a los enfoques normativos y formalizados que han sido tributarios de la lógica lineal heredada del mecanicismo Newtoniano lo que ha reducido, o confinado a algunas áreas del pensamiento, su capacidad explicativa de los procesos humanos y sociales.

Esto comporta un alto grado de rigidez fundado en la reproducción de los esquemas cartesianos que, en el caso de la interpretación de los procesos económicos, sociales y humanos, han estado acompañados de verdaderos giros ideológicos y justificaciones políticas para validar el enfoque fragmentario, el mismo que pretende imponer en el mundo de lo social la vigencia de unas leyes incuestionables que materializan su reinado en el mundo reducido del mercado, o de las transacciones sociales reglamentadas o de la experiencia humana más institucionalizada.

Hoy las ciencias sociales podrían evolucionar hacia estudios sociales complejos que se impliquen en la profundidad del problema del conjunto de la vida y de los procesos dinámicos que nos permitan comprender: "(...) la naturaleza de la realidad en general, y de la conciencia en particular, como un todo coherente, el cual nunca es estático ni completo, sino que es un proceso interminable de movimiento y despliegue" (Bohm, 1992: 2).

Al respecto, puede ser de mucha ayuda echar una ojeada al trabajo visionario del filósofo post-estructuralista francés Félix Guattari quien articula las diversas dimensiones de los procesos de subjetivación y de las múltiples relaciones que los humanos establecen en sus prácticas vitales, en su propuesta de "ecosofía" en la que integra "(...) los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana (...)" (Guattari, 1996: 8).

Coherente con ello, el interrogante por la actitud ética se traslada a las maneras de convertir en prácticas cotidianas el principio de la unidad compleja de todos los seres vivos. Ese mismo principio había sido propuesto hace más de 1.500 años por el filósofo Empédocles, y explicado como un sentimiento íntimo de comunión con la totalidad de la naturaleza⁴⁰.

⁴⁰ Empédocles es uno de los filósofos griegos pre-platónicos, nacido alrededor del año 475 o antes.

Ahora bien, en medio de estos fenómenos de la vida y del poder han ido desapareciendo las certezas; para mencionar solo una de las grandes dimensiones del problema: el principio de incertidumbre de Heisenberg y los desarrollos de la teoría cuántica derrumbaron, en el campo de las pequeñas distancias, nociones tan firmemente arraigadas como las del espacio y el tiempo definibles (Bohm, 1992: 65).

Las perspectivas de la complejidad y del caos entran en el acervo del pluralismo epistemológico y la convergencia crítica que adoptó la investigación que sirve de soporte a este libro para repensar la política de la vida, que cambie la hegemonía de la macropolítica binaria por la preeminencia de una micropolítica del acontecimiento que se constituya desde planos creativos de alta productividad. Esta especie de bio-mímesis⁴¹ tiene el sentido de que los fenómenos sociales se acerquen, comprendan y aprendan de los prodigiosos procesos de la vida íntegra, de los que hacemos parte, abandonen la “ceguera” que produce concebirse como sistemas estables y en equilibrio, para aprender a verse en la conciencia del movimiento y la transformación. Esto, sin duda, contribuye a plantear nuevas preguntas y líneas de investigación.

Epistemologías feministas

El valor del movimiento feminista como forma de resistencia en occidente ha sido documentado y analizado desde distintas ópticas, en las últimas décadas. Esta exposición se detendrá más adelante en las características e impactos de la resistencia feminista. En este capítulo solo presentaré algunas referencias a la importancia y los aportes de las epistemologías que se han edificado en el entorno del feminismo.

La discusión que propuso esta corriente de pensamiento se centró, en principio, en la crítica al androcentrismo, hijo del patriarcado, y al sesgo sexista que han tenido las prácticas de producción de conocimiento en los centros de poder científico. No se trataba solo de abrir el debate sobre la existencia de formas de conocimiento específicamente femeninas, sino, sobre todo, si se hace necesario un cambio profundo en los enfoques que guían las prácticas del conocer, que establecen unos valores canónicos hegemónicos, excluyendo saberes minoritarios e imponiendo una visión única del mundo.

La lucha de las científicas feministas en este plano se dio en dos direcciones, una por la inclusión y reconocimiento de las mujeres en el ámbito científico- del que estuvieron marginadas por siglos- y otra, en la búsqueda de transformaciones radicales en la manera de hacer ciencia y de producir conocimientos. En realidad, es este segundo

⁴¹ El filósofo y ecologista español Jorge Riechmann, dice al respecto de este concepto: “Desde hace decenios, ecólogos como Margalef, Odum o Commoner han propuesto que la economía humana debería imitar la ‘economía natural’ de los ecosistemas. El concepto de ‘biomímesis’ (imitar la naturaleza a la hora de reconstruir los sistemas productivos humanos, con el fin de hacerlos compatibles con la biosfera) recoge esta estrategia, y puede tener un papel clave a la hora de dotar de contenido a la idea más formal de sustentabilidad”. (Riechmann, 2003: 28).

aspecto el más fértil y en el que se han desarrollado trabajos de mayor proyección epistemológica desde la perspectiva de las distintas vertientes del feminismo.

Donna Haraway, por ejemplo, aboga por un conocimiento “situado”⁴², es decir un conocimiento que ocupe un lugar, que se apropie de él, lo que implica adoptar una posición política y ética. Con ello se rebela contra el racionalismo, pero también contra el relativismo. Habla de una “(...) epistemología y una política de los posicionamientos responsables y comprometidos” (Haraway, 1995: 338) como base de las teorías del punto de vista feminista. Que el conocimiento es siempre “situado”, o “en posición” lo demostraría, según argumenta, el papel de la ciencia colonial, o de la ciencia al servicio del exterminio nazi.

Es decir, el conocimiento es un lugar de lucha, en donde la historia de las tecnologías está vinculada a la supremacía masculina, y a otras posiciones de subyugación estructuradas por la raza, la nación o la clase. Por eso el conocimiento y las maneras del conocer no nos remiten a lugares neutros, sino a formas de vida, a órdenes sociales y políticos situados. La mujer, su cuerpo, sus formas de sujeción no pueden fijarse en una posición única y trascendental; no es un territorio de identidades esenciales. Se trata de posiciones contingentes, en el que “(...) todos los componentes del deseo son paradójicos y peligrosos” (Haraway, 1995: 321).

Según este punto de vista no caben análisis dicotómicos, sino búsqueda de resonancias; en donde el compromiso feminista es con los “posicionamientos móviles y las desvinculaciones apasionadas” (Ibíd.: 330) que descomponen las identidades asignadas por dispositivos semióticos de subjetivación dominantes. Así, asume una topología multidimensional de la subjetividad que le pregunta a las mujeres: “¿Cómo debería una situarse para ver en esta situación de tensiones, de resonancias, de transformaciones, de resistencias y de complicidades?” (Ibíd.: 335), ensayando una respuesta:

“(...) situarse desde todas partes y, por lo tanto, desde ningún lugar, liberarse de la interpretación, de ser representado, ser totalmente autocontenido o formalizable (...) No buscamos las reglas conocidas del falocentrismo (...) sino las que están regidas por la visión parcial y por la voz limitada (...) la conjunción de visiones parciales y voces titubeantes en una posición de sujeto colectivo. (Haraway, 1995: 338-339).

De esta forma, la epistemología feminista de Haraway aboga por el reconocimiento de las singularidades- que ella denomina “parcialidades”- y que deben primar sobre lo universal, como vía para acceder a nuevos conocimientos, siempre mediados por la vida, por los cuerpos complejos, por las metáforas en donde aparece “lo real” y la semiosis de lo que aceptamos como ciencia. El conocimiento así producido no es

⁴² Sobre el concepto de “conocimiento situado”, ver: Haraway, D. (1995), especialmente el Capítulo VII: “Conocimientos situados. La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”.

totalizante, ni cerrado; se aparta del dogma positivista y da lugar a lo cualitativo, a la traducción, a la interpretación⁴³.

Esta es también la mirada de otra teórica del feminismo, en este caso proveniente de la tendencia “queer”, Judith Butler, quien en su investigación sobre la situación humanitaria en la Franja de Gaza descubrió el funcionamiento de normas que diferencian las muertes tolerables, aquellas que se naturalizan como parte inevitable de la guerra, de aquellas que merecen el duelo. Esto significa que hay esquemas implícitos de conceptualización que definen lo que se puede admitir como realidad.

“Por supuesto aquí hay algo paradójico, pues estamos acostumbrados a oír, por ejemplo, que los métodos cuantitativos reinan en las ciencias sociales y que las aproximaciones cualitativas no “cuentan” para nada. Y aún así, en otras áreas de la vida, resulta extraordinario comprobar el nulo poder que tienen las cifras (...)” (Butler, J, 2011: 27 y 29).

La propuesta de esta tendencia feminista se centra en relevar el papel social de las diferencias y de las formas en que encarnan los puntos de vista minoritarios, con toda la implicación política que esto conlleva. Es una batalla en contra del racismo, la exclusión y la precariedad, así como de la necesidad de que se afirmen alianzas entre los minoritarios, a través de la diversidad y la igualdad, para combatir toda forma de discriminación, sea ésta étnica, sexual, nacional o religiosa. No es posible imaginar una vida emancipada si no se es consecuente con esta reflexión epistémica. Como dice Butler:

“Un compromiso para combatir tanto el racismo como la homofobia, combatir tanto la política anti-inmigración como las variadas formas de misoginia y la pobreza inducida (...) La libertad es una condición que depende de la igualdad para realizarse. Lo que está en juego es repensar y enfrentar los procesos de minorización en las nuevas condiciones globales” (Butler, 2011: 43 y 46).

La crítica al racionalismo de la ciencia occidental pasa por la intensidad con que estas epistemes asumen la resonancia de sensibilidades profundas. Así, logran hacerse a lentes de aproximación para establecer otra mirada de la relación de cada uno(a) con sus subjetividades, con sus cuerpos, temores y pasiones que quedan incorporados en el sistema de conocimiento, y ya no como una exterioridad que “perturbaría” las certezas objetivas. Eso permite avanzar en el reconocimiento de lo que hay en cada cual de herencia patriarcal, comprenderla como producto de imaginarios y procesos de subjetivación dura, de discursos y prácticas que hemos asimilado aceptando, las más de las veces, la naturalización que viene de la mano del lenguaje del poder.

⁴³ En palabras de Haraway: “El feminismo ama otra ciencia: las ciencias y las políticas de la interpretación, de la traducción, del tartamudeo y de lo parcialmente comprendido. El feminismo trata de las ciencias del sujeto múltiple con (como mínimo) doble visión. El feminismo trata de una visión crítica consecuente con un posicionamiento crítico en el espacio social generizado no homogéneo La traducción es siempre interpretativa (...)” (Haraway, D, 1995: 336).

Pero, igualmente, esta mirada recoge los aprendizajes que se derivan de los brotes de resistencia de las mujeres al poder patriarcal, así como de muchos hombres, que nos permitimos la relectura de enunciados que se daban por incontrovertibles. Lo cierto es que este es un campo de lucha por la humanización de nuestra humanidad (Morin, 2006) que ha introducido el feminismo y que se plantea seguirlo constituyendo en la multiplicidad de relaciones y encuentros que atraviesan las vidas de hombres y mujeres. Es en la vida misma que se combinan, de manera singular, las emociones, afectos y pensamientos que pueden hacer emerger nuevos sentidos de la solidaridad hombre-mujer y del reconocimiento de la multiplicidad de subjetividades y de prácticas que no se circunscriben al universo de lo hetero-normativo.

El arco iris de diferencias que configuran nuestros universos existenciales y, en medio de los cuales, se perfilan rebrotes de experiencias gilánicas (Eisler, 1990) está en la base de la reconfiguración del mundo social y de nuestra conjunción con la naturaleza. Con ello se llena de nuevos sentidos la actividad intelectual: deja de ser una competencia avasalladora en la que la producción de conocimiento y de ciencia abandona el precario escenario de una racionalidad escindida de la emocionalidad y de las sensaciones.

No solo el campo de producción de las ciencias duras ha estado completamente generizado, sino que el de las ciencias humanas y sociales ha sido igualmente colonizado por las certezas del método cartesiano, o por las simplificaciones estructurales del marxismo. El espacio que han ganado las mujeres, a fuerza de inteligencia, lucha y dedicación, crea un panorama esperanzador en el que irrumpe una visión más equitativa y una creciente colaboración en el mundo intelectual entre pares, sean hombres o mujeres, abriéndose también a las nuevas configuraciones subjetivas de cuerpos des-sujetados y perspectivas post-género.

En la historia de las sociedades gilánicas se da una forma distinta de concebir y ejercer el poder: un poder de realización, de afirmación, de expansión de la capacidad colectiva; no un poder de sojuzgamiento, de opresión de un sector de la sociedad sobre otra.⁴⁴ Por supuesto este tipo de organización derivaba en sociedades pacíficas, en donde se experimentaba el amor a la vida y a la naturaleza, ensanchadas por la presencia reconfortante del “espíritu femenino” traducido en la riqueza estética, en la concepción lúdica y abierta de la ciudad y en la repelencia por formas autoritarias o despóticas de gobierno.

La destrucción de Creta hace unos 3.200 años desató un cambio del orden cultural de inmensas proporciones. El punto de inflexión se da por el crecimiento demográfico y la supremacía militar de pueblos que habían adoptado a dioses guerreros masculinos

⁴⁴ “La visión de poder simbolizado por el Cáliz — para lo cual propongo el término poder de realización, distinguiéndolo del poder de dominación — obviamente refleja un tipo de organización social muy diversa de aquella a la que estamos acostumbrados (...) ella se encuadra en la otra alternativa para la organización humana: una sociedad de asociación en la cual ninguna mitad de la humanidad es dominada por la otra, y la diversidad no es igualada a la inferioridad o superioridad” (Eisler, 1990: 29).

y habían definido sistemas sociales fundados en la violencia. La supremacía masculina, amparada en la apropiación de las técnicas de la metalurgia, hizo de estas sociedades propulsoras de las guerras de expansión y conquista en busca de tierras más fértiles.

Por definición una sociedad militarizada establece regulaciones jerárquicas, se estratifica y se especializa en la producción de eficaces artefactos de destrucción. (Eisler, 1990: 39). Así sobrevino el fin de las sociedades igualitarias del cáliz y el comienzo del predominio de las sociedades patriarcales de la espada. Se resolvía de esta precaria manera el conflicto entre gilania y androcracia que marcó la nueva ruta de la civilización occidental, dominada por el androcentrismo que ha recorrido ya tres milenios y se encuentra hoy en plena crisis.

Son muchos siglos de dominación patriarcal en donde las experiencias vitales de las mujeres, incluidas en primer lugar su sexualidad, la maternidad y la cultura del enamoramiento fueron delineadas por las narraciones masculinas y por la construcción simbólica hegemónicas. Muchas de estas construcciones se fundaron en imaginarios de pretendida superioridad masculina y de sospechas sobre poderes ocultos de las mujeres que hacen peligrar la estabilidad de quienes han administrado tradicionalmente el conocimiento, la economía y la vida misma y que profundizaron la exclusión de las mujeres de la vida pública.

La cacería de brujas en las postrimerías de la edad media europea, asociada con la persecución a otras minorías, que la cultura dominante percibía como muy riesgosas, es la respuesta medrosa y a la vez agresiva de élites que cultivaron el patriarcado como la paradoja del temor al “otro” que se desconoce y del reconocimiento de un poder que ese otro tiene y que no se puede manejar o controlar por los medios habituales.

Jean Delumeau, dedica tres capítulos de su libro antológico sobre “el Miedo en Occidente” (Delumeau, 1989) a analizar la gran represión contra la brujería, ligada a las raíces del miedo a la mujer en el varón, esa especie de “ginofobia” o misoginia del poder patriarcal que merece explicaciones sociológicas más profundas que las intentadas por Sigmund Freud circunscritas a sus hipótesis sobre el “complejo de castración”⁴⁵. El fenómeno puede ser cuestionado más bien desde las dificultades del patriarcalismo para reconocer o asimilar la potencia de la diferencia que anida en la mujer, en su poder de producir la vida, en el misterio de su sexualidad que rebasa los estrechos límites de la satisfacción masculina y está en capacidad de encontrar caminos inexplorados para el deseo.

La figura femenina emerge como una figura subversiva y mágica. Subversiva en la medida en que encarna una fuerza que no es posible capturar por el patriarca en tanto resulta incodificable en términos de su manipulación. Las mujeres dan vida directamente y por eso aparecen más ligadas a la naturaleza y a sus secretos exhibiendo la

⁴⁵ Para una ampliación de esta tesis: ver: (Delumeau, 1989:475-476).

fuerza de la vida, mientras el patriarca se debate entre exhibir el poder de la violencia y el de la abstracción de su dominación.

Mágica, en el sentido de que en muchas civilizaciones tradicionales se le atribuyeron a menudo poderes adivinatorios o proféticos así como facultades para curar o dañar con el uso de yerbas o recetas que, se intuye, proviene de misterios de la madre naturaleza que solo ellas conocen, saberes esotéricos que tendrían su origen en su estrecha relación con la tierra, y con toda fuente de vida.

Así la mujer maneja hilos en zonas límite de la vida y de la muerte que los hombres, bajo la estructura patriarcal, no han podido descifrar y han preferido mantener oscurecidos y reprimir con distintas estrategias. Como no, si de esos poderes indescifrables provienen incluso cuestionamientos implícitos a muy caras ideas patriarcales tales como la soberanía incuestionable de la fuerza y la noción de patria⁴⁶.

El patriarcado medieval decidió exorcizar sus miedos demonizando a la mujer y a sus representaciones subversiva y mágica. Se embarcó en una larga y sangrienta campaña contra las brujas, esas figuras emblemáticas del poder femenino inescrutable e indomable. Para ello recurrió al miedo a la mujer largamente elaborado por el ascetismo cristiano (aunque no fue éste el que lo creó) que, ubicado dentro de las lógicas de poder del imperio romano, había renunciado al discurso revolucionario de Jesús explícito también en términos de igualdad entre el hombre y la mujer.

El miedo a la mujer derivó en todo caso en la mezcla de admiración y repulsa de los poderes patriarcales clásicos y medievales por el componente femenino de la sociedad y se condensó en el imaginario de impurezas y debilidades de ellas, de su doble condición de putas y madres, de seres venerados por dar la vida y temidos por anunciar la muerte o la desgracia de los hombres y a quienes era preferible mantener alejadas del sacerdocio y de las armas, es decir excluirlas de los ámbitos de los poderes de centro, espirituales y fácticos.

Es un hecho relevante que el movimiento feminista de occidente en sus orígenes se centrara en la lucha por la igualdad con los hombres y no pudiera romper la binariedad masculino- femenino, en la cual discurrió por muchos años antes de que irrumpieran los vientos frescos de propuestas como la del feminismo de la diferencia que hoy aportan enormemente a la discusión sobre la constitución de las subjetividades contemporáneas.

⁴⁶ La investigadora feminista colombiana Martha López, por ejemplo, señala que: "(...) la relación estrecha entre la madre y la tierra está presente en los mitos arcaicos que atribuyen a ese ligamen la fuerza de mutación posibilitadora del renacimiento, sólo la tierra como diosa madre es capaz de proveer un útero, un lugar de paso al cabo de la muerte donde renacemos como otro (...) La matria y no la patria son propiamente el ritornelo femenino de que se trata y que conserva la fuerza telúrica y tectónica de la Gran Diosa presente en las mitologías y en los relatos fundantes" (López, 2003). Sobre el concepto de "matria", ver también Victoria Sendón: "*Matria, el Horizonte de lo posible*" (2006).

En las agitadas décadas de mitad del siglo XX en Europa apenas se comenzaba a descubrir la complejidad de ese nuevo tipo de subjetividades singulares que se incuban en la tras escena de la definición del género y que no pueden comprenderse sin romper con la pretendida naturalización del hecho de “ser mujer” y plantearse el deslinde con todo tipo de estereotipos trascendentes que social y culturalmente, asignaron en la historia roles, modos de ser y modos de vivir lo femenino, como prolongación o en mera oposición al “ser varón” dominante.

La sociedad moderna, que remoja el patriarcado con sus lógicas racionalistas e ilustradas, prefiere invisibilizar a las mujeres, sustraerlas al máximo de la ciudadanía de derechos, subordinarlas, ridiculizar y obstaculizar su pretensión de irrumpir en lo público, minimizar su capacidad de tejer pacientemente los hilos del vínculo social, desconocer la potencia de sus singularidades, convertir su cuerpo en objeto de cambio e icono del mercado.

El prolongado ejercicio patriarcal ha sido un laboratorio permanente en donde los poderes despóticos han experimentado las más diversas formas de dominación sobre la vida cotidiana, sobre la sexualidad, la procreación, la crianza y han producido un tipo de familia que ha resultado ser muy funcional a los intereses prevalecientes. El orden patriarcal ha sido asimilado por los movimientos de intensificación de formas y tecnologías de poder que buscan el dominio total del ser humano y que han convertido el ejercicio de la política en una práctica permanente de poder sobre la vida íntegra, esto es en un orden biopolítico (Foucault, 1999) que coloca a las sociedades contemporáneas en el límite en el que está en juego el vivir mismo.

La vida biológica toma una relevancia inusitada entonces para el poder y pasa a ser uno de los problemas específicos de la soberanía, materializada en un sinfín de técnicas políticas para controlar su reproducción, para diagramar los territorios, para regular los asentamientos humanos, para intervenir en su longevidad, para disciplinar sus movilizaciones y desplazamientos.

Por este sendero la vida y el cuerpo de la mujer han sido transformados en objetos del bio-poder, pretendiendo despojar el profundo contenido público que tiene la reciente irrupción femenina, despolitizar su vida para politizar su sujeción, su maltrato y su muerte como un estandarte de que el control sobre los cuerpos y los ejercicios vitales va emergiendo como el espacio primero de reproducción de esta sociedad.

Por supuesto el escenario más claro de esta tendencia aparece en el marco de la guerra que es el catalizador por excelencia de la soberanía patriarcal. Allí el cuerpo de la mujer se convierte en territorio bélico, de conquista, de agresión física y simbólica, de humillación y aniquilamiento del enemigo. De ahí que las violaciones y, en general, la violencia sexual contra las mujeres se hayan convertido en herramienta de primera mano de los guerreros.

El horror de la violencia contra las mujeres que prevalece en el planeta, preñado de guerras y extensión por doquier de prácticas feminicidas, hacen evidente que las viejas formas de la soberanía del patriarca siguen expresándose a través del asesinato de la mujer, como símbolo terrible de que el hombre es el soberano y, como tal, la “ley viviente” y de que, no obstante los múltiples espacios que la resistencia femenina ha conquistado, el androcentrismo continúa codificando a la mujer a través de estas estrategias como objeto del biopoder.

De eso hace parte también el uso de dispositivos como el miedo, traduciendo el temor ancestral del varón patriarcal a la potencia vital femenina, con la utilización de formas de guerra preventiva para mantener su subordinación. De ahí el papel social de la violencia intrafamiliar, y especialmente de la violencia contra la mujer, que se constituye en un dispositivo para mantener el orden patriarcal.

Esto hace parte de la incapacidad que hemos incubado para aceptar al otro, al diferente, que se expresa a cada rato en actitudes de agresividad, que produce espacios en donde la afectación de los cuerpos transita por emociones como el odio, la envidia, la venganza y que pone en movimiento fuerzas brutales y polarizadas que se incorporan a las máquinas de subjetivación que buscan la homogenización y la desaparición de las diferencias, así sea a costa de la liquidación de los diferentes. Ahí se mantiene atrapado el patriarcado y las convulsiones de su crisis van incrementando la violencia, la discriminación y la sin-salida que ofrece.

Ante este panorama las mujeres han desarrollado variadas maneras y posibilidades de resistir desde la afirmación de la vida. Progresivamente se han ido constituyendo en una fuerza que basa su influjo social en la potencia de sus singularidades y en su capacidad de hacer irreductibles los flujos de deseo que despliega, expresados en la afirmación de las diferencias y en la búsqueda incesante de formas de actuar sin violencia para transformar el entorno. No es la violencia la particularidad del hacer femenino, aunque sus subjetividades estén atravesadas por estas formas sociales dominantes. No se tienen muchas noticias documentadas de formas organizadas de violencia femenina para transformar el impenetrable orden patriarcal.

Es del seno de las resistencias femeninas que ha emergido su capacidad de afectar al otro y de permitir que el deseo reaparezca continuamente en ellas; de exhibir su inmensa facultad de amar, de convencer y no de vencer. Desde esta perspectiva las experiencias de resistencias femeninas demuestran que la violencia no es intrínseca a la sustancia del ser humano y que son muchas las formas sociales que han logrado dejar su huella a partir de una convivencia pacífica.

Lo que va quedando claro es que la relación social violenta es resultado de un complejo sistema de agenciamientos subjetivos. De alguna manera ha sido una ardua construcción histórica que ha requerido de múltiples agentes para enunciarla, refinarla y sostenerla como parte esencial del andamiaje semiótico del poder. En el centro de

este proceso ha estado la relación entre el cuerpo y el poder; y por ende, la somatización de los miedos, la dominación de los cuerpos a partir del uso de los miedos.

Justamente es desde las resistencias a los miedos patriarcales que las mujeres lograron abrir espacios de debate y emergencia de nuevas subjetividades en torno a como se vive el amor, la sexualidad, la maternidad o el aborto; de cómo se narran y se despliegan nuevas sensibilidades que han producido subjetividades emergentes inesperadas, dando a luz nuevas aperturas vitales que decodifican los miedos masculinos y hacen posible la constitución de personalidades femeninas diversas que ya no son definidas por la mirada y el imaginario masculino.

La vida, esa que es reinventada cotidianamente por los seres humanos, ella misma, es eclosión de resistencias. Así las mujeres, a pesar de haber sido agredidas de tantas formas a través de la historia, de haber pretendido ser reducidas a formas de esclavitud y negación de su ser, han persistido en enunciar radicalmente la multiplicación de la diferencia.

De esa forma han abierto nuevos espacios para que la sociedad se reconstituya a sí misma y para replantear las relaciones con el hombre, contribuyendo a reinventar la noción del cuerpo, de la pareja, la familia, y la comunidad de tal manera que en ellos no se anide el miedo, ni se conviertan en terribles zonas de indiferencia donde cualquier arbitrariedad del poder es posible, sino que se erijan en poderes constituyentes, es decir en fuerzas que organizan positivamente nuevas formas de vida y de felicidad de la gente del común.

En estas luchas y en estos nuevos espacios resuenan los llamados espirituales y la fuerza asociativa de las sociedades gilánicas en donde se prescinde del dualismo insensato del poder dominante de la mitad de la humanidad y la exclusión y opresión de la otra. Con ello se abrirían las puertas de nuevas formas de existencia que hacen referencia tanto a una propuesta re-constituyente de la relación social hombre-mujer, como a un nuevo imaginario colectivo (Novo, 2007: 36).

La presencia vitalista de las mujeres, que ahondan en las éticas del cuidado, que descentran las subjetividades dominantes, que resignifican el amor, el dolor y proponen nuevos sentidos y velocidades a las resistencias, son a la vez una convocatoria a “pensarse a sí mismas(os)” y a dislocar los miedos atávicos sobre los cuales se edificó mucho del patriarcado asfixiante. Lo que hoy lideran las mujeres, en una lucha en el terreno de la cultura y las subjetividades, pacífica y persistente, es la recuperación de la diferencia y nuevas perspectivas para que emerja el orden implicado en trayectos de totalidades gilánicas.

En esta escena hay que reconocer la tensión permanente que se presenta por la compleja convivencia, tanto de la obediencia hegemónica al patriarcado, como de las diversas estrategias de resistencia con las que las mujeres introducen sus formas de afirmación y desobediencia, muchas veces de manera solapada. Las mujeres han sido

magistrales en el uso de lo que James Scott llama “la voz bajo el poder”, un amplio repertorio de formas opacas, borrosas, de debilitamiento de la legitimidad del patriarca que les permiten escapar de la absoluta dominación⁴⁷.

Aquí conviven la hegemonía y las resistencias en campos sociales complejos en los que son ciertas ambas manifestaciones, pues no hay que esperar una hegemonía total, ni un esplendor de las resistencias, particularmente cuando estas no se presentan en estado puro, sino que están permanentemente afectadas por el discurso y las prácticas hegemónicas, e incluso no pueden fugarse de su reproducción.

Para decirlo en otras palabras, muchas mujeres que despliegan prácticas resistentes, pueden comulgar, simultáneamente, con mucho del discurso patriarcal hegemónico y contribuir a su reproducción. Nada de extraño hay en esto como en ninguna de las manifestaciones resistentes, tal como se demostrará en este texto. En cambio, lo específico del aporte feminista a las epistemes del resistir puede encontrarse en la conjugación de lo conceptual y lo político en campos de fuerza gobernados por lo cultural, lo sensible y lo estético.

De allí surgen subjetividades y éticas nómadas que afilan la crítica a lo establecido, a lo inmovible, aproximándose dinámicamente a formas de conocimiento móviles, ligadas a la experiencia, conscientes de la contingencia de la vida humana y de las formas que adopta la presencia femenina. En esta lógica de “transposiciones” se trata de transponer la diferencia sexual, devenir mundo fusionándose con la naturaleza, transponer el deseo y propiciar un devenir ético a la manera de una ecología de las pertenencias múltiples: “(...) nuestra libertad ética debe dar un salto cualitativo para reconstruir la ética, la política y una nueva estética de todo el proceso. El método consiste en crear lazos transversales entre las categorías sin dejar de afrontar el “vértigo ético” que es el signo del cambio.” (Braidotti, 2009: 175). Por eso van cobrando tanta fuerza los giros metodológicos que reseña Piedrahita:

“Se ha recurrido a las “fabulaciones” propuestas por Donna Haraway (1995), la política de la “parodia” de Rosi Braidotti (2004) y las performances de diversas autoras feministas que utilizan el arte para expresar las violencias (...) así como los nuevos modos de subjetivación y la creación de nuevas figuras de afirmación” (Piedrahita, 2015: 90, 91).

Esta perspectiva que apuesta por el deseo activo de reinventar la subjetividad como un conjunto de valores mutantes, no soporta el dualismo o los antagonismos esenciales, apuesta por la identidad múltiple del deseo y se embarca en ensayos liminales que

⁴⁷ Scott alude aquí a múltiples repertorios en que se despliega la destreza verbal de los subordinados y que les permite “no solo controlar su ira sino conseguir una expresión indirecta de dignidad y auto-afirmación en el ámbito del discurso público (...) La realidad del poder implica que gran parte de la conducta política de los grupos subordinados requiere interpretación, precisamente porque actúan deliberadamente de manera críptica y opaca” (Scott, 2003:198-199).

hacen borrosos o intrascendentes los enunciados conceptuales lineales o positivos. Sus aportes radican en buscar nuevas formas de expresión de las subjetividades femeninas que se han desarrollado dentro del feminismo. Y las corrientes radicales (profundas) plantean la disolución del género (se hacen feministas post-género) subvirtiendo la noción del cuerpo para entenderlo como sistema de comunicación dado a la codificación (Haraway en su Manifiesto cyborg en 1985), o proponiendo una genealogía de la ontología del género (Buttler, 2001) que deconstruya la apariencia sustantiva de esta categoría.

Epistemologías emergentes-epistemologías del sur

Por último, se presenta en este capítulo una muy corta referencia al proyecto de reconstrucción del pensamiento social crítico, que ha venido emergiendo desde un conjunto de intelectuales Iberoamericanos, africanos y asiáticos y que algunos agrupan con la denominación de “epistemologías emergentes” o “Epistemologías del Sur” (De Sousa Santos, 2009). Se trata de una crítica a la concepción dominante del conocimiento gobernado por polaridades y dicotomías, que son una ruptura del sentido común.

Por eso, autores de esta corriente proponen un análisis crítico de las “lógicas de producción de no- existencia”- propias de la política colonial- que hicieron invisibles, o combatieron abiertamente, los conocimientos vernáculos de los territorios dominados. La alternativa propuesta a esta especie de “epistemicidio”⁴⁸ es la de una producción ecológica del conocimiento, que entraña un reconocimiento de lo diverso y un diálogo entre distintas vertientes del pensamiento.

Es un llamado a trascender las teorías críticas nacidas y desplegadas en los siglos XIX y XX, ligadas a los movimientos sociales anti- capitalistas, entre ellas las del socialismo obrero, sean marxistas o anarquistas, que habrían perdido su potencia ante los cambios en el modo de producción y por haberse mantenido inscritas dentro de la tradición eurocéntrica, con su pretendido universalismo y homogenización. Por eso este autor plantea que, en realidad no se propone una teoría general de la emancipación sino “una teoría general de la imposibilidad de una teoría general”.

Se podría afirmar que esta corriente identifica una transición epistémica, cuyo origen se puede encontrar en el agotamiento de los paradigmas de la modernidad occidental, especialmente en lo atinente al modelo de sociedad que postuló. Ello hizo evidente la crisis de los fundamentos del conocimiento social (Zemelman, 1987), ante la insuficiencia manifiesta en la razón moderna para explicar los nuevos y cambiantes

⁴⁸ “La epistemología del Sur, al mismo tiempo que denuncia el epistemicidio (la exclusión de los conocimientos usados por los grupos excluidos para llevar a cabo prácticas de resistencia), ofrece instrumentos analíticos que permiten, no solo recuperar conocimientos suprimidos o marginalizados, sino también identificar las condiciones que tornen posible construir nuevos conocimientos de resistencia y de producción de alternativas al capitalismo y al colonialismo globales. En eso consiste la propuesta de una ecología de saberes” (De Sousa, 2006,12).

escenarios y actores sociales y ante la rigidez del pensamiento crítico, cada vez más circunscrito a formular diagnósticos y menos exitoso para imaginar nuevos tipos de relaciones humanas y nuevas formas de asumir los problemas de la integración de la humanidad con la biosfera de la que hace parte.

El problema en cuestión es, en palabras de Aníbal Quijano (2000), el de la colonialidad del poder, que negó la validez de cualquier conocimiento o forma de saber que no estuviera dentro de los paradigmas del modelo civilizatorio de Occidente. La ciencia moderna trazó unos límites que produjeron un cierre epistemológico, levantó un edificio conceptual basado en la linealidad, el pensamiento binario y la imposibilidad de pensar la diferencia más allá de registrarla como algo infaliblemente inferior, objeto de domesticación y dominación.

Para hacer reductibles los saberes sociales singulares, se impuso el proyecto de modernización para los “no modernos” o “pre-modernos”, que trazaba la senda del desarrollo hacia las metas del bienestar marcadas por el modo de vida metropolitano. Esa línea del progreso definida por la implementación y expansión del modo de producción capitalista, y por la generalización de subjetividades compatibles con el consumo creciente y la racionalidad de mercado, se sostuvo sobre los ideales de democracia y ciudadanía construidos en los países centrales que fueron postulados como la alternativa para el “atraso” de los territorios colonizados⁴⁹.

Coincidiendo con Foucault en la potencia de resistencia que hay en las formas de conocimiento excluidas, las epistemologías emergentes plantean que los saberes subalternos son el punto de partida epistémico para una crítica radical de los paradigmas euro-céntricos.

“En opinión de Lander, las ciencias sociales y las humanidades que se enseñan en la mayor parte de nuestras universidades no solo arrastran la “herencia colonial” de sus paradigmas sino, lo que es peor, contribuyen a reforzar la hegemonía cultural, económica y política de occidente” (Castro- Gómez, 2007: 79).

La versatilidad en que se inspiran los movimientos y procesos sociales contemporáneos, así como la recuperación de su capacidad para crear otras relaciones posibles que tiendan puentes entre las tradiciones comunitarias y las prácticas de solidaridad y cooperación, estarían demostrando que de su seno es que se perfilan alternativas al capitalismo y a la organización colonial del mundo que se hacen presentes en las luchas pacíficas por la afirmación de la vida.

⁴⁹ “Los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales (Quijano; 2000: 203).

¿Hay vida después del capitalismo y de las relaciones coloniales, asimétricas por naturaleza? Esta es la pregunta que se desprende de las reflexiones de estos pensadores del Sur, que convocan a la desobediencia epistémica, a la ruptura con los imaginarios provenientes del “paradigma imperial” que no “descubrieron”, sino “inventaron” y acondicionaron el mundo de los colonizados (Mignolo, 2007)⁵⁰

La crítica a la colonialidad del saber inscribe unas pautas de lo que podría ser un paradigma emergente, que se pronuncia contra la escisión entre las ciencias naturales y las ciencias sociales: “todo el conocimiento natural es científico social” (De Sousa Santos, 2009: 41). Así mismo revalúa la primacía de lo global sobre lo local, indicando que “todo conocimiento es local y total” (ibid: 47), apostándole a una superación de esta dicotomía.

En esa misma dirección, la episteme emergente se propone superar otro dualismo en el conocer: sujeto-objeto; para ello asume que “todo el conocimiento es autoconocimiento” (ibid: 50). Este razonamiento desemboca en la propuesta de que “todo el conocimiento científico busca constituirse en sentido común” (ibid: 54). Quizás sea éste el más polémico de los emplazamientos que se hace al paradigma dominante, en tanto se propugna por una nueva relación entre lo sentido y lo pensado, en lo que algunos han dado en llamar lo “sentipensante”⁵¹.

El acento en los conocimientos y saberes subalternos y en esta nueva dimensión del sentido común, emparenta esta entrada epistémica con una relectura genealógica de la historia y la sociología de la vida cotidiana (Heller, 1972). En ella se incorporan claramente los énfasis en la subjetividad, en la cultura, en las posibilidades para la vida que se encuentran asentadas en la experiencia colectiva, en un conjunto de conocimientos sobre la vida en común, saberes comunitarios en los que se hace viva una revolución de las relaciones de proximidad.

Tal ruptura afecta igualmente la manera como nos relacionamos con los objetos que hemos creado, con el dinero, con el intercambio de bienes, con los espacios naturales en los que estamos inmersos, en fin, lo que Agnes Heller había denominado revolución de la vida cotidiana y que devienen sentido común emancipador. La propuesta de las epistemologías del sur es reinventar el sentido común, crear los campos para el diálogo con otros saberes y conocimientos, de tal forma de asignarle nuevo valor social a la

⁵⁰ A esta crítica radical a la modernidad colonial descrita por Walter Mignolo, se suma la reflexión de Enrique Dussel: “En esto consiste el “mito de la modernidad”, en un victimizar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimización, y atribuyéndole al sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado”) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización” (Dussel, 1994: 69-70).

⁵¹ Sentipensante es un neologismo que alude al mantenimiento del vínculo entre la razón y el sentimiento; hace referencia a un pensamiento gozoso y activo, con mil formas de expresión. Víctor Moncayo lo explica, en la presentación de la antología de los escritos del reconocido sociólogo Orlando Fals Borda: “En la cultura del Caribe colombiano (...) el hombre-hicotea (...) es también el hombre sentipensante que combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las (mal) formaciones que descuartizan esa armonía y poder decir la verdad (...)”. (Fals, 2009:9).

enorme experiencia vivencial de los pueblos. Es lo que De Sousa llama “la epistemología de los conocimientos ausentes”:

“La epistemología de los conocimientos ausentes parte de la premisa de que las prácticas sociales son prácticas de conocimientos. Las prácticas que no se fundamentan en la ciencia no son prácticas ignorantes, son antes prácticas de conocimientos rivales, alternativos. No hay ninguna razón apriorística para privilegiar una forma de conocimiento sobre cualquier otra. Más allá de eso ninguna de ellas, por sí sola, podrá garantizar la emergencia y el desarrollo de la solidaridad. El objetivo será antes la formación de constelaciones de conocimientos orientados por la creación de una plusvalía de solidaridad.” (De Sousa Santos, 2009: 88).

No se trata entonces de negar los conocimientos científicos, sino de relativizar su validez como único criterio de verdad y, en cambio, de revalorizar los conocimientos y saberes comunes así como de la urgencia de construir los espacios potenciales de intercambio de la diversidad de conocimientos puesto al servicio de nuevas formas del ser social. Es decir, una verdadera ecología de saberes de resistencia que puedan dar cuenta de la extraordinaria riqueza y complejidad de los mundos de la vida.

También importa reconocer que se trata de lógicas diferentes y paradójicas que postulan “existencias que son al mismo tiempo inexistencias, o inexistencias que son a la vez existencias” (Ranciere, 1996: 59). Hay pues que aprender en primer lugar sobre la actualidad de tales conocimientos y generar la capacidad para contar con una epistemología de los saberes emergentes, aprender a ir hacia ellos y convertirlos en nuevos puntos de partida para la emancipación⁵².

Hay aquí un firme llamado de atención para superar la herencia, los códigos y el lenguaje colonial, para plantear un pensamiento propio que sepa incorporar los enormes aportes del conocimiento occidental pero deslindándose de sus formulaciones unilaterales y sus pretensiones omnisapientes y, sobre todo, rescatando el caudal de la experiencia social, de las formas de vida y las maneras de nombrarla y pensarla que surgen en estos territorios.

Esto exige repensar las categorías y conceptos medulares de la modernidad, crear nuevos códigos, abandonar el fácil ejercicio de adjetivar los sustantivos dominantes que han dado forma al discurso moderno predominante (no basta, por ejemplo, con subrayar que la democracia es participativa o radical, hay que redefinir completamente la democracia). Lo que se abre paso es una especie de campo ontológico-político en

⁵² A este conjunto De Sousa lo bautiza “epistemología del sur” y lo define así: “Entiendo por epistemología del sur la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales.” (De Sousa Santos, 2009: 12).

donde confluyan las voces críticas del Sur emergente y de los territorios del Norte Global y en donde se incorporen las formas de saber provenientes de las luchas políticas minoritarias.

De esta forma: "(...) no es imposible pensar que los sujetos culturales y políticos emergentes en Latinoamérica logren una condición de alteridad activa y estable capaz de constituir las estructuras socio-naturales desde dentro, según las líneas de la descolonialidad, la relacionalidad y el pluriverso" (Escobar, 2012).

En resumen, hay que reinventar la transformación social y los procesos de liberación de la humanidad. Para ello hay que darle paso a las nuevas subjetividades de emancipación, permitir que fluyan y se hagan visibles los nuevos sujetos del cambio, así como los nuevos conceptos, y sus profundos sentidos, que han acuñado en novedosas formas de lucha. Éste es el significado de los acontecimientos resistentes que privilegian las formas micro-políticas y que se expresan como pequeñas revoluciones no violentas que transforman la vida cotidiana de millones de personas.

Allí se involucran y entrecruzan: la dignidad de los zapatistas y los indignados europeos; la política del afecto y el cuidado de los movimientos feministas; el respeto y la autodeterminación que han forjado las resistencias indígenas y afro-americanas; el poder de la diferencia y la estetización de la política que han impuesto los jóvenes y las minorías de opción sexual; la fuerza de una nueva relación con la tierra y la naturaleza que se despliega en todas las direcciones de los movimientos sociales empujada por el pensamiento ecologista y bio-diverso así como la inevitable proliferación de otras formas de producción, distribución y consumo en busca del bienestar y de reapropiación de lo común.

Toda esa multiplicidad no cabe en una sola teoría, en una sola manera de conocer, ni en una única escuela de pensamiento; requiere crear un territorio plural de resistencia epistémica, una convergencia crítica en donde florezca la ecología de saberes, fundada en los conocimientos locales, pero abierta a un nuevo cosmopolitismo que haga posible la globalización de las resistencias y que las redescubra como acontecimientos creativos.



PARTE 2

DERECHO DE RESISTENCIA, DESOBEDIENCIA CIVIL Y ANARQUISMO PACIFISTA

“El animal arranca la fusta de manos de su dueño y se castiga para convertirse en el dueño y no comprende que eso no es más que una ilusión producida por un nuevo nudo en la fusta”

F. Kafka

La construcción de la muralla china



En la lógica de esta investigación, la resistencia tiene un sentido inmanente, se auto-constituye, en cuanto a su capacidad de creación y de afianzamiento vital. Con ello se quiere indicar que la producción de la resistencia se presenta al interior mismo de los procesos de la vida, y es directamente constitutiva de nuevos espacios de fuerza que son los que van a desvelar y exteriorizar los poderes resistentes.

Este punto de vista entra en choque con el pensamiento de Hobbes que propone que el poder productivo constituyente de la sociedad, sea transferido obligatoriamente, por la vía de la representación al soberano estatal.

En este trabajo me declaro tributario, más bien, de la concepción de Spinoza, que proclama la capacidad (potencia) de la sociedad para constituir, a partir de su fuerza productiva, sus funciones de gobierno y organización. Con ello se destaca la potencia constitutiva de lo social, cuyo signo distintivo es la resistencia, una “potencia que se necesita como prefiguración de la liberación”

El mundo de los resistentes aprende constantemente (es aprendiente). Va profundizando y renovando sus convicciones a partir de los múltiples devenires en los que ingresa. El pensamiento y la acción de la resistencia van identificando aquellas formas que son capturadas o reducidas por los intereses de los poderes centrales. Al mismo tiempo crean zonas de tránsito entre las estrategias que se forjan en el universo macropolítico y las emergencias de nuevos territorios de vida que son el fruto del intenso ejercicio micropolítico que desarrollan.

En esa dirección, la segunda parte de la exposición, analiza las relaciones entre poder y resistencia, las maneras cómo las fuerzas dominantes se han movido en el juego de las representaciones y han ubicado en el centro el lugar para sus ejercicios de poder y control. Con ello nos adentramos en el surgimiento de la soberanía moderna, en el papel del derecho y en los procesos de codificación de la resistencia civil como positividad jurídica, como derecho de resistencia en el marco de la representación.

El capítulo tres abordará ampliamente el tema de la resistencia contra la tiranía en el tránsito del absolutismo europeo a la modernidad, pasando a la noción del derecho de resistencia civil, fraguado en el debate entre el contractualismo hobbesiano y la visión liberal de John Locke. Desde allí se indaga por las implicaciones que estas tensiones tuvieron en la construcción de las democracias modernas que, finalmente, fueron tuteladas por los imperativos categóricos kantianos, el primero de los cuales, es el del imperio trascendente de la ley.

La discusión planteada por John Rawls en torno a la posibilidad de introducir, con moderación, el reconocimiento del derecho de desobediencia civil en el constitucionalismo de hoy, y su contraste con la realidad de gran parte de las constituciones occidentales que lo penalizan, es el paso para tratar en el capítulo cuatro, la forma cómo se construyeron los conceptos y las formas prácticas de la desobediencia.

La riqueza práctica y conceptual de Henry David Thoreau, y la manera cómo la apropia y expande el Conde Tolstoi, desde su anarquismo pacifista de corte moral y religioso en Rusia, se abordan en los capítulos cinco y seis. Todos estos conceptos permiten comprender los hitos fundamentales que se van a constituir en herencia, adoptada más adelante por el concepto integral de las resistencias sociales no violentas, que aquí se defienden.

CAPÍTULO 3

PODER, POTENCIA Y DERECHO DE RESISTENCIA



“Cada hombre lleva en la mente una ciudad hecha solo de diferencias, una ciudad sin figuras y sin forma, y las ciudades particulares la rellenan”

I. Calvino
Las ciudades invisibles

A bordaré a continuación los conceptos que han codificado las prácticas y los discursos del poder, su relación con la potencia del ser humano, con las distintas formas de soberanía en las cuales se intenta representar el poder y las relaciones entre éste y el derecho de resistencia que de allí surgen.

Racionalidad de los poderes de centro.

Si se hace un deslinde con la mirada de la guerra y de su lógica bipolar, apuntan a definir los contornos y la densidad de relaciones sociales, edificadas sobre la riqueza de la diversidad y la potencia de la multiplicidad minoritaria. Esa pluralidad de fuerzas diferenciales, que contienen las resistencias sociales, son, por lo general, incorpóreas y difusas; se hacen tangibles por su capacidad de producir acontecimientos por donde irrumpe su singularidad, y desgarran el poder establecido.

Estas relaciones se configuran como paradojas donde en la superficie se avizora la impotencia manifiesta de multitud de manos desnudas que retan a soberbios y opulentos poderes armados, aunque en el espesor del entramado social y por vías poco reconocidas, son ellas las que van despejando las posibilidades para que la vida persista, en procesos complejos de reconstitución del poder.

La racionalidad de los poderes de centro está delimitada por la construcción de una topología que define órdenes establecidos, a partir de territorios cuya referencia es un centro unitario y totalizador; es desde allí que se generan las redistribuciones despóticas del territorio y de los cuerpos en el espacio del poder⁵³.

En los orígenes de la modernidad, Hobbes y Descartes buscan las claves del orden social en los principios del racionalismo. Desde una razón pragmática, Hobbes instauro el mito de la sociedad de naturaleza, según el cual allí se desarrollan unas condiciones que igualan a los hombres por su capacidad de dar muerte a los otros; una sociedad en la que la competencia por la vida coloca a unos contra otros, en donde la constante es el peligro de muerte; en fin, el prototipo de esta sociedad de naturaleza, sería el de un estado de guerra civil permanente.

La guerra de todos contra todos sería, en este sentido, una ley natural por cuanto en la búsqueda de su conservación, el hombre aprende a desconfiar de los demás y a competir contra los otros en defensa de su vida. Ahora bien, Hobbes no habla de que lo característico de esa guerra civil sea el que se den batallas a cada momento, se trata más bien de un estado de ánimo, de una “disposición” permanente a librar combates para preservar la vida.

⁵³ Para profundizar en esta topología del déspota, véase “Despotismo, nomadismo y revolución en Hobbes, Spinoza y Rousseau” (Garavito, 1999: 25-26).

“Pues así como la naturaleza del mal tiempo atmosférico no está en uno o dos aguaceros, sino en la tendencia a que estos continúen durante varios días, así también la naturaleza de la guerra no está en una batalla que de hecho tiene lugar, sino en la disposición a batallar”. (Hobbes, 1989: párrafo 7).

El autor no demuestra que ésta sea una situación histórica dada, no aporta ninguna prueba fáctica de que tal estado de naturaleza se presente como una realidad verificable en algún confín de las sociedades. Simplemente crea un artificio teórico para describir un prototipo representativo de una sociedad prefigurada por las necesidades más elementales, en donde no hay reglas, ni arte, ni gobierno organizado, (o sea, en donde en sentido estricto, no hay sociedad) que sirve de premisa para argumentar la inevitabilidad de un pacto entre los hombres que permita proporcionar seguridad y estabilidad a cambio de sometimiento⁵⁴.

La guerra larvada que describe, es un estado de inseguridad e inestabilidad incesante que produce zozobra y en el que la tendencia es a hacer enemigos por doquier. Ningún ser humano puede esperar una vida promisorio de un ambiente como éste; por el contrario, la pasión más persistente será el miedo a perder la vida o las pertenencias (Hobbes, 1989: 62).

Este estado de absoluta inseguridad es, a la vez, el reino de la total libertad, pero de una libertad miserable. Estas sociedades estarán en guerra perpetua entre los que roban y los robados, entre los soldados y ciudadanos de un país frente a los soldados y ciudadanos enemigos, o, simplemente en una guerra molecular, en la que cualquiera puede ser tu enemigo o tu matador.

El miedo será así un agenciamiento sobre el cual se acaballan las pasiones tristes, frías, de muerte, produciendo modos de ser que fracturan la confianza sobre la que puede construirse una sociabilidad saludable y que se imbrica con las dificultades extraordinarias para reconocer al otro. No se puede ensayar modos diversos de vivir la diferencia y el antagonismo, por cuanto se presupone la igualdad de las fuerzas, la minimización de lo diverso, permitiendo que éste emerja sólo como enemistad y confrontación. La guerra social permanente sería un efecto de la indiferenciación o de la debilidad con que se percibe lo diverso. En otras palabras: “El carácter aleatorio en la relación de fuerzas primitiva crea el estado de guerra” (Foucault, 2002: 89).

La concepción hobbesiana asigna a esta disposición o voluntad de guerra y a este miedo, y a sus representaciones, una capacidad productiva descomunal: engendrar el Leviatán, la soberanía, el Estado; y desde allí, la política y el Estado modernos, cargarán con la huella de la guerra a perpetuidad, ésta se reflejará en los modos de administrar, de establecer el orden, y aún de concebir la paz.

⁵⁴ Ideas expuestas por Hobbes en el capítulo 13 de su obra más conocida, “El Leviatán”: «De la condición natural de la humanidad, en lo concerniente a su felicidad y su miseria». Allí se afirma, por ejemplo: “Donde no hay un Poder común, no hay Ley: donde no hay Ley, no hay Injusticia” (Hobbes, 1989: 90).

Movidos por los miedos y por la amenaza latente, materializada en la capacidad del otro de ejercer la violencia en su contra, los hombres de esa sociedad sin Estado, se disponen a transferir a un ente soberano todo el poder de decisión, de organización, de gestión de los asuntos de todos y de cada uno. Se da vida, por acuerdo mutuo, al mecanismo de la delegación en donde el soberano representa el poder de los individuos y éstos se deben sentir integrados en él; esta especie de persona artificial y monstruosa (Leviatán) será la única garantía de sus derechos.

Hobbes lo subraya al describir la institución de la República: “La soberanía así constituida asume la personalidad de todos” (ibid: 88). La fórmula de esta soberanía, en cabeza de un hombre (monarquía), o de una Asamblea, está cifrada en la voluntad de los individuos de buscar una figura unitaria que los represente y les otorgue seguridad, es la fuente de la legitimidad del Estado, o sea, éste es producto de un pacto, de un contrato voluntario, no importa si tal pacto fue promovido por el terror, por la amenaza de muerte, o por la sin salida de quien está colocado ante la alternativa férrea de preferir la vida a cambio de la subordinación a la soberanía estatal. El enunciado de Hobbes es claro.

“Autorizo y concedo el derecho a gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera, y les des esa autoridad en todas sus acciones” (Hobbes, 1989: 144).

Lo único que debe estar presente para constituir la soberanía, es la voluntad de los de abajo, sean éstos los pusilánimes que calculan que agregar su voluntad al pacto los protege de la aniquilación, o, los que habiendo sido conquistados optan por vivir aceptando la nueva soberanía, o los que se deciden mansamente por aceptar tal delegación con la esperanza de un vivir más tranquilo y próspero. No es sencillamente la voluntad del poderoso, del conquistador, del dueño y señor de las armas; es la voluntad del subordinado la que cuenta para conformar la soberanía legítima.

Así, paradójicamente, la guerra abierta con combatientes armados, o la guerra a perpetuidad de todos contra todos, que es la base del miedo promotor del pacto hobbesiano, se diluye como fuente constituyente originaria del Estado para emerger como un contrato social de libres voluntades. Esta parte Hobbes la llama “soberanía por institución”. Tal contrato además es universal y obligatorio para todos los miembros de la sociedad, por tanto no cabe excusa para eximirse de él:

“(…) como el derecho de representar la persona de todos es dado a quien los hombres hacen su soberano, mediante un pacto establecido entre ellos mismos, y no entre el soberano y algunos de ellos, no puede haber quebrantamiento de convenio por parte del soberano; y, en consecuencia, ninguno de sus súbditos puede librarse de estar sujeto a él, alegando algún infringimiento de contrato por su parte” (Hobbes, 1989: 147).

También, por supuesto, de la derrota de un soberano en una guerra contra otro Estado, puede resurgir la soberanía cuando los ciudadanos del bando vencido en una guerra efectiva, acepten de manera sumisa, por el miedo o la impotencia, ser representados por los conquistadores. A esta clase de soberanía Hobbes lo denomina: “de adquisición” y lo considera igualmente legítimo⁵⁵. Lo importante es que se cumpla la serie “miedo, voluntad, soberanía”, serie que va a ser válida para la soberanía de institución, la de adquisición, o para cualquier forma en que se replique en la sociedad el poder soberano, como la soberanía patriarcal en la familia o matriarcal sobre los niños⁵⁶.

A pesar de este esfuerzo por hacer desaparecer la guerra como rasgo, siempre presente en la constitución de la soberanía, y su efecto sobre las relaciones sociales y sobre el derecho, la pretensión de la fundación voluntaria de la representación estatal no deja de ser un artilugio de la reputada filosofía política hobbesiana que trata de oscurecer la trama de violencia que subyace a los sistemas de poder y al edificio jurídico-institucional de la modernidad. Esta es la matriz bélica de la soberanía.

En principio, el sometimiento del ser humano al derecho soberano fue un sometimiento por la fuerza (la fuerza del derecho, que es la de la violencia del poderoso). En cualquier circunstancia, la violencia interviene en la fundación o conservación de las relaciones sociales de derecho. Si es como fundación, será el resultado de la legitimación de la victoria. Si es como conservación, se tratará de la violencia ejecutiva destinada a mantener el orden establecido, y en este caso tendrá un alto componente de violencia simbólica. En su investigación sobre la violencia, Walter Benjamin, teórico de la “Escuela de Frankfurt”, advierte que:

“(…) fundación de derecho equivale a fundación de poder y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, el principio de toda fundación mítica de derecho (...)”. (Benjamin, 1991).

Es en esta violencia, que se funda la soberanía moderna, donde se materializa la renuncia de los individuos al derecho a gobernarse, para trasladar la autonomía al soberano constituido. Allí se genera el punto de bifurcación que alumbró el derecho, en la forma de contrato, como derechos del poder estatal. Pero dicha relación contractual no surge como una ley natural, tal como lo quiso mostrar Hobbes, que se haría extensiva además hacia el conjunto de las relaciones humanas. No, el contrato social hobbesiano, es una

⁵⁵ A lo largo de la segunda parte de “Leviatán”, que se titula “De la República” (capítulos XVII al XX), Hobbes argumenta sobre la legitimidad del soberano, independientemente, del origen de la voluntad accedida por los súbditos. El poder del soberano no puede transferirse a otro sin su consentimiento; no puede enajenarlo; no puede ser acusado de injuria por ninguno de sus súbditos; él es el solo legislador y juez supremo de las controversias, y él es quien decide cuándo es la ocasión de hacer la guerra y de hacer la paz (Hobbes, 1989: 166).

⁵⁶ Véase el capítulo XX de “Leviatán”. “Del dominio patriarcal y del despótico”, o los títulos II y IX de la obra del mismo autor: “Tratado sobre el ciudadano”. (1999). También el artículo. “Hobbes: el Estado por adquisición o los límites del poder soberano” (Salas, 2005). Foucault, comenta al respecto: “y durante años (...) el niño va a obedecer a sus padres, a su madre, va a hacer exactamente lo que ésta le indique, porque de ella y solo de ella depende su vida. En consecuencia la madre va a ejercer su soberanía sobre él” (Foucault, 2002: 92-93).

relación despótica obligada por la asimetría de fuerzas, que lleva al débil o al derrotado a capitular presa del pánico, aceptando un pacto de servidumbre, mediado por una supuesta voluntariedad⁵⁷ que, en realidad, es un hecho contundente de dominación.

El contrato social según lo planteado por Hobbes, es un intento de racionalizar y naturalizar al Estado, construyendo pautas universales guiadas por pactos razonables y codificables jurídicamente, que se van erigiendo como capas que cubren los procesos de dominación. El contrato es la racionalización de la dominación⁵⁸.

En pleno Renacimiento, y antes que Hobbes, Maquiavelo había señalado que:

“La primera condición de un gobernante es conocer y comprender a los hombres, esto es, saber que estos son malos por naturaleza. Esta depravación no puede curarla la ley, sino la fuerza. El mejor fundamento del Estado es que posea buenas leyes y buenas armas. (Maquiavelo, 1997, 89).

A esto agregaba que no puede haber buenas leyes donde no hay buenos ejércitos y que cuando éstos existan es más que conveniente contar con buenas leyes. Sin embargo, fue el pensador florentino el primero en hablar del “arte del Estado”, y este arte lo equipara al de tomar, conservar e incrementar el poder, no ya como un despliegue de las capacidades individuales de los nobles, sino como una cuestión de la vida pública y política, una vida en la cual se seculariza incluso el factor suerte o “fortuna”, como él lo denomina.

Maquiavelo toma distancia de consideraciones de orden moral o religioso para centrar su atención en la obtención del objetivo político y en el concomitante despliegue del arte de la guerra, abstraídos ambos de los efectos de justicia, lealtad o crueldad que impliquen⁵⁹. La política es el fin, un fin en sí mismo, cuyo sujeto es el príncipe o gobernante; los medios son las leyes y las armas que deben ser usadas a discreción con el fin de mantener el orden del Estado; esto es, que la razón que rige la política es la “razón de Estado”.

⁵⁷ Garavito resume de la siguiente manera el eufemismo de la voluntad: “Para Hobbes, los pactos nacidos del temor o de la incapacidad son igualmente válidos y voluntarios porque el temor no reduce –según dice– la voluntad que admite el pacto. Es una explicación de la servidumbre voluntaria desde la perspectiva del poder político, es decir, es servidumbre voluntaria solo en la medida en que el peligro de aislamiento y muerte obliga a contratar” (Garavito, 2001, 31).

⁵⁸ “Un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría el derecho de representar a la persona de todos. Cada uno de ellos (...) debe autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres.” (Hobbes, Leviatán: 143).

⁵⁹ Consejos al príncipe: “Hay dos modos de defenderse: por la ley que es propia de los hombres y por la fuerza que es de las bestias. Cuando las leyes no alcanzan hay que usar la fuerza; (...) el príncipe no debe atarse a sus promesas si estas le traen perjuicios. Hay que representar el papel disimulando y fingiendo porque los hombres son débiles y cuando uno se propone engañar siempre encuentra a los tontos que le crean. Debe el príncipe tratar que lo tengan por piadoso, clemente, fiel a sus tratos y amante de la justicia pero al mismo tiempo actuar de modo contrario cuando le convenga”. (Maquiavelo, 1997: 90-91).

De esta manera, Maquiavelo postula una idea de fundación de la autoridad sobre un poder propio, inmanente a las fuerzas políticas en juego y no derivada de poderes trascendentes o divinos, y la muestra en toda la crudeza humana de la lucha por el poder del Estado. Esta sería la base para toda su propuesta republicana que quedaría consignada en su obra madura, en la que somete a crítica al poder soberano que pretenda basarse solamente en la fuerza, pues el poder tendría dos caras: el unitario del gobernante y el poder de los que obedecen.

El poder soberano está contenido en una relación que involucra la capacidad de los subordinados de relevarse de la obediencia y ofrecer resistencia; entonces no es autónomo por cuanto requiere de la participación de los de abajo; si éstos se deciden a vaciar la relación del contenido de aceptación de la servidumbre, simplemente la soberanía entra en crisis.

Por ello requiere desarrollar un arte para la negociación permanente con los gobernados, de tal manera que se reproduzca la obediencia y el consentimiento, y que no sea el miedo el único vínculo, sino la admiración, el reconocimiento de que el estamento gobernante está en capacidad de dirigir el territorio, y ambos vayan modulando las formas de gobierno y sacándolas de la rigidez de un simple gobierno de facto hacia formas de poder más flexibles y consistentes. En este punto Maquiavelo relativiza la naturaleza unilateral de la soberanía, dando pautas para lo que podría llamarse un gobierno republicano.

Esta bilateralidad de la soberanía moderna va a ser refinada y a expresarse como el fortalecimiento de la soberanía de la fuerza, que se soporta en el miedo a la muerte en los súbditos, al lado de la capacidad del soberano para mantener las expectativas de la organización de la vida. En ese arte de gobernar estaría la nueva “temporalidad constitutiva” de la moderna soberanía a la que hace alusión “El Príncipe”. Ésta es en esencia la construcción de un nuevo tipo de racionalidad del gobierno en general, que va dirigido a reforzar la soberanía del Estado por medio de ciertas prácticas que respondan a las preguntas que se derivan del método de un buen gobierno que puede ser aceptado por los gobernados, y ya no sólo por los intereses de dominio del príncipe, y de la garantía de su preeminencia en un territorio.

Es decir, en esto se expresa la ciencia del buen gobierno del Estado que es competencia de la política y que produce la circularidad propia del ejercicio de la soberanía moderna: las leyes representan el bien común, de ahí la obligación política y moral de la obediencia a las leyes; el papel del soberano, es asegurar el bien común, por tanto debe asegurar la obediencia. En últimas, como pensaba Maquiavelo, la garantía del bien común estaba en la conservación del poder por el príncipe (soberano). Pero eso requiere de algo más que leyes y que fuerza (en las que sigue radicando el fin de la soberanía), exige unas normas de buen gobierno condensadas en tácticas, en modos de hacer y conducir:

“(...) utilizar más bien tácticas que leyes, en último término utilizar las mismas leyes como tácticas. Actuar de tal modo y a través de un cierto número de medios para que éste o aquel fin pueda ser alcanzado” (Maquiavelo, 1997: 93).

Es un llamado a generar estrategias de acción, a definir meticulosamente lo que el poder hace o debe hacer para sostenerse, a dar pautas de ejercicio concreto del poder que permitan demostrar la potencia de este poder en manos de los seres humanos, que definen racionalmente los procedimientos y no los dejan en manos de la diosa fortuna, del destino o de cualquier fuerza no secularizada.

Es el surgimiento del poder como fuerza de gobierno, como fuerza estratégica, desplegada, tratando de intervenir en los territorios del orden cotidiano. No se limita, como en Hobbes, a ubicar el lugar central del poder y su naturaleza soberana. En ese sentido, Maquiavelo es revolucionario, brindando elementos para asentar el ímpetu republicano en la capacidad de responder a las demandas de los subordinados, en la movilidad gubernamental para ofrecer múltiples salidas a los problemas del hacer político, enfatizando su condición constituyente y móvil. Hobbes, en cambio esencializaría el poder, lo colocaría en el marco de leyes naturales de obediencia a un soberano que encarnaba la trascendencia humana; el Estado como el dios humanizado.

Las distintas concepciones del poder mostraron la multiplicidad de la génesis moderna, y habrían de expresarse en choques y revoluciones del tipo guerras civiles o religiosas que se extendieron por todo el siglo XVII⁶⁰. Fueron nociones y prácticas muy diversas de cómo podía implementarse la modernidad, que se saldaron con la hegemonía del orden estatal trascendente, obrando como forma de contención de las nuevas fuerzas sociales, económicas y culturales puestas en acción.

Sobrevendría entonces, el universo de las contra-reformas: la religiosa, que impuso el poder de la inquisición y que se efectuó también como una contra-reforma para liquidar el poder naciente de las mujeres (adoptando la forma de la cacería de brujas); o la contra-reforma económica ubicada como un cierto retorno al cierre feudal; o como la cultural, con su vuelta al barroquismo. Entonces, la paz abandona el cauce humanista marcado por Erasmo de Róterdam y se instala como procesos de alianzas y consolidación de los Estados nacionales. Mientras tanto, para la población, la paz se convierte sólo en un corolario del desgaste de la lucha incesante y una condición para retornar al pacto hobbesiano de sobrevivencia. Y con estas ideas, Europa se lanzó a la conquista exterior, a imponer este punto de vista, ahora como racismo, esclavismo y colonialismo, en la conquista de América y África.

⁶⁰ Se hace referencia aquí a acontecimientos como la Guerra Civil inglesa (1642-1645) que condujo al derrocamiento del rey Carlos I por las fuerzas parlamentarias puritanas de Cromwell y que se conoce también como la “revolución inglesa”. También se habla de la guerra de los treinta años en el centro de Europa (1618-1648), particularmente en Alemania, corazón territorial del continente, que se va a sellar con la paz de Westfalia (1648), considerada el origen del sistema internacional de los modernos Estados-nación occidentales.

El timón conceptual de esta forma que va adoptar la modernidad hegemónica, tiene que ver con el establecimiento de una red de mediaciones que fijaban órdenes pre-constituidos capaces de inscribir el despliegue de la vitalidad, por donde circulaba la emergencia de lo nuevo, en la alborada de la sociedad moderna. El racionalismo cartesiano se encarga de situar a la razón en el papel de mediador universal: solo mediante el pensamiento pueden reconocerse a la naturaleza y a la experiencia como fenómenos; el conocimiento se adscribe a una matriz de producción definida por un orden que obedecía leyes de causalidad y progresión; la ética misma no podía ser abordada sino mediante esta clase de esquema.

Al final, va a aparecer un mundo gobernado por la imposición de reglas y órdenes trascendentes, pre-constituidos, duales, que debían conducir a la formalización de los procesos del poder; a la instrumentalización de la ciencia, a la estructuración de la producción material alrededor de la teleología de la ganancia, o a la pacificación de los conflictos sociales.

De la potencia humana y la afirmación de libertad

En polémica con estas posiciones, irrumpe el pensamiento de la potencia humana de Baruj Spinoza⁶¹ quien propugnaba por una relación directa-- sin mediaciones-- con el mundo espiritual y natural y abogaba por el fluir de la capacidad humana, a la manera de una física social, opuesta a los fundamentos absolutos en los cuales se cimientan el ser individual y el contrato social. En esta visión, los poderes constituidos procurarán someter la molecularidad de las fuerzas sociales que configuran el campo de relaciones entre los seres humanos, así como su capacidad de generar movimientos inesperados o de tomar el camino del éxodo, de la fuga de las soberanías.

Esa vocación nómada de las fuerzas sociales, ese impulso de evitar ser territorializadas, era exaltada por Spinoza en su filosofía de la vida y de la libertad. Para él la relación cartesiana causa-efecto, su secuencialidad, en la que la causa es necesariamente previa y exterior al efecto, es el camino de la negación de la libertad; esto porque la libertad sólo ocurre como despliegue de potencias inmanentes, y no podrá ser engendrada por aquellas que están determinadas por causas exteriores, mucho menos las provenientes de la soberanía.

“Es él quien osa hacer lo que muchos tuvieron ganas de hacer, a saber, liberar completamente la causa inmanente de toda subordinación a otros procesos de causalidad: no hay más que una causa, ella es inmanente. Y esto tiene

⁶¹ Baruj Spinoza (1632-1677) fue el filósofo holandés de la potencia y de la afirmación de la vida. Fue contemporáneo de Descartes y de Leibniz, con quienes se puede decir que conforman la tríada de los grandes sustentadores de la filosofía racionalista en los albores de la modernidad. Sus dos obras más influyentes son: el *“Tratado teológico-político”* editado por primera vez en 1670 y la *“Ética demostrada según el orden geométrico”*, concluida en 1675, pero publicada solo después de su muerte.

una influencia sobre la práctica (...) Es una revolución conceptual extraordinaria” (Deleuze, 2008: 28).

De ahí deduce Spinoza una teoría del contrato muy alejada de la planteada por Hobbes, y más tarde, por Rousseau. El contrato por sí mismo, como causa externa, no puede producir libertad, en cambio desata formas despóticas donde el pueblo resulta luchando por su propia esclavitud. Esto para Spinoza es de una irracionalidad mayúscula.

Los hombres pueden asociarse libremente, por la sola necesidad de afirmar su ser, y no determinados por el miedo del vencido o el silencio del que acepta la sumisión. Es decir, la búsqueda del bien común- que conduce a la cooperación y la asociación- no puede derivarse de un acto de delegación, que legitima la cesión voluntaria de la potencia de la multitud a un soberano que la enajena.

El paso de la individualidad a la comunidad sería, en términos de Spinoza, un proceso constitutivo fundado en la imaginación y la creatividad, que no implica necesariamente estar codificado en la lógica de transferencia de potencia o cesión de derechos. El Estado, en esta acepción, no podría ser un ente ficticio que se impone sobre la sociedad reclamando que ostenta el pleno poder de obligar a todos por la fuerza y que tiene el pleno derecho sobre todos.

La comunidad política no podría estar edificada sobre la obediencia producida por la conquista o la pasividad; para Spinoza la asociación voluntaria no es resentimiento o resignación; se configura como extensión del poder de afirmar y no de someter; sobre la alegría de la plenitud y la fuerza de la doble afirmación y no sobre la negatividad radical. Y a ese estado lo denomina “estado de razón”, que evita que la potencia individual sea destruida, como puede darse en el estado de naturaleza, por el predominio de fuerzas físicas superiores.

El cuerpo político tampoco puede emerger simplemente de un estado civil engendrado por el contrato, si éste se constituye sólo para refugiarse de los peligros del estado de naturaleza, y sí, a él se llega empujado por el temor de retornar tal estado. Así, el estado de razón, que cimienta su concepción de la democracia, debería ser concebido como la paradoja del poder absoluto de la multitud:

“(...) la unión de todos los hombres que tiene pleno derecho a todo lo que está en su poder... Nadie, de hecho podrá nunca transferir a otros su poder, ni por consiguiente, su propio derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; y mucho menos se le concederá jamás un poder tan absoluto que pueda hacer lo que le venga en gana” (Spinoza, 1999: 215).

Spinoza presenta una dimensión de la política, y de la composición del poder social, que no fue la que acogió la modernidad occidental. La deriva spinoziana señala que no es el poder absoluto del soberano estatal el que debería definir la asociación de los seres humanos, sino la organización de la potencia de los miembros de la comunidad,

lo colectivo, lo público real, lo común, lo que estaría constituido permanentemente por las fuerzas de resistencia activa, inherentes a la vida.

Desde esta mirada, ¿qué es la potencia y cuál es su relación con el poder? Toda la teoría de Spinoza desarrolla la relación y oposición entre Potencia y poder, entendido este último como poder que tiende a ser trascendente y centralizado. En el pensamiento de la potencia, toda fuerza acarrea un poder de los cuerpos de afectar y ser afectados, poder que le corresponde y del que es inseparable. Ese poder de ser afectados se cumple siempre y necesariamente; es acto.

De lo que se trata es de gobernar las pasiones, de encauzar los afectos; en esto consiste el acto ético, que es, a su vez, un acto de autonomía y liberación que no puede depender de un gobierno exterior, mucho menos de un contrato. Dejarse dominar por las pasiones sólo conduce a la servidumbre, lleva a impedir la unidad humana y a obstruir la construcción de comunidad.

“A la impotencia humana para gobernar y reprimir los afectos la llamo servidumbre; porque el hombre sometido a los afectos, no depende de sí, sino de la fortuna, bajo cuya potestad se encuentra de tal manera que a menudo está compelido, aún viendo lo que es mejor, a hacer, sin embargo, lo que es peor” (Spinoza, 2002: 172, 196, 197).

La lógica de Spinoza constituye una teoría compleja acerca del origen del poder, desmitificándolo mediante la crítica a los lugares externos en los que ha sido cifrado y territorializado por las teorías trascendentalistas (el contrato, el Estado, la Ley). No, el poder radica en la potencia que produce la relación entre los cuerpos (y las mentes y espíritus que también los configuran); por tanto el poder está en cada uno y se despliega a la par con la realización de nuestra potencia de afectación, de relación, de combinación de fuerzas, allí se origina el lazo social.

Incrementar la potencia, o sufrir una disminución de ella, dependerá de la manera cómo se intercambien y se compongan esas afecciones, concebidas como relaciones vitales, mutantes, que se manifiestan como efectos de poder, fluyendo mediante las pasiones humanas. Si las pasiones que se recomponen son alegres y activas, se afirmará y crecerá la potencia de ser; si son tristes, la potencia disminuirá y sobrevendrá el desencuentro y el riesgo de la servidumbre⁶². Es el arte de la composición de las fuerzas y ello tiene un profundo significado político y de convergencia crítica. Por eso en las propuestas contemporáneas de emancipación adquieren relevancia políticas como la del amor, quizás la potencia alegre y activa de mayor impacto micropolítico.

⁶² “Cuando un cuerpo se encuentra con otro cuerpo distinto, o una idea con otra idea distinta, sucede o bien que las dos relaciones se componen formando un todo más poderoso, o bien que una de ellas descompone la otra y destruye la cohesión entre sus partes” (Deleuze, “Spinoza filosofía práctica”).

Las pasiones tristes o pasivas tienden a relacionarse con causas exteriores que intentan subordinar al sujeto, tal el caso de la guerra, de la envidia, del miedo suscitado por el poder central. En cambio, las pasiones gozosas son formas activas del deseo y tienen un carácter afirmativo del ser, dependen de emergencias creativas que se generan en la interioridad de los sujetos, y en las relaciones que establecen entre ellos. Por tanto, perfilan una dimensión ontológica de constitución de subjetividades que integran razón e imaginación en una tendencia del sujeto hacia la afirmación del ser. Así se pone en evidencia una capacidad deseante en búsqueda de la diferencia, en un esfuerzo por existir, que se autodefine en su capacidad de resistir a los poderes que lo sujetan.

En la cartografía spinoziana, a toda potencia le corresponde un poder o una aptitud. Toda potencia debe actualizarse, volverse acto, así como todo poder debe constituirse como capacidad que se efectúa; es decir, el poder sólo existe cuando se ejerce. De nada serviría contar con una potencia magnífica si ésta no se despliega en algún momento afectando las relaciones en los territorios concretos donde se ha forjado, procurando incrementar la fuerza activa del campo de resistencia que la ha originado.

La potencia de actuar o fuerza de existir aumenta o disminuye según la proporción de afecciones activas que contribuyen a cumplir ese poder cada instante. Es decir, naturaleza y razón se relacionan para producir y hacer circular la potencia, pero esto será posible si no se contraría nuestra propia naturaleza, en el entendido que para Spinoza “las cosas son cuerpos” y estos solo se expresan como acciones. Esa potencia, es una capacidad relacional de proliferación, de extensión de su facultad generativa y de afectación, que origina más y más relaciones y encuentros en los que se manifiesta el poder de la resistencia. La potencia de los resistentes habita en sus cuerpos como producto de las relaciones que establecen con otros, del despliegue de sus afectos, de la constitución y reconstitución de sus vínculos significativos; pero debe ser efectuada, convertida en fuerza de auto-transformación, en voluntad creativa de cambio.

Como la potencia está sustentada por el movimiento y la singularidad, ella estará determinada por el límite de la acción de los cuerpos, es decir, los cuerpos no tienen un límite distinto que el de su potencia de actuar, de actualizar su fuerza, en relación con otros cuerpos⁶³. Por tanto, los resistentes siempre están ensayando ampliar esos límites. La potencia es relacional y es acción sobre los afectos, o sea, sobre la capacidad de ser afectado y la posibilidad de afectar otros cuerpos con nuestros actos, que es lo que hace posible ser libres. En este sentido si se quisiera responder a la pregunta: ¿cuál es su potencia?, habría que responder: “hasta donde pueda ir”.

Esta indeterminación, esta probabilidad que define la pura potencia, es lo que explica la famosa sentencia de Spinoza: “nadie sabe lo que puede un cuerpo”. Tal es el origen natural del poder, que, según Spinoza, “se hace extensivo al derecho”.

⁶³ “Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, que también fue determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito (Lema III)” (Spinoza, 2002: 63).

Como el ser humano es un campo de fuerzas, existe siempre la posibilidad de que un individuo o un grupo de personas materialicen y ejerzan su poder constituyente o capacidad de constituirse en poder, y hacer efectiva así su potencia. Spinoza se atiene a una física de asociación en la que sería extraño insertar un contrato social trascendente y pleno de regulaciones externas.

Para Hobbes, en cambio, la mecánica social superpone al movimiento de la sociedad un contrato obligatorio y absoluto. El uno (Spinoza) lleva a la libertad y al perpetuo movimiento, el otro a la servidumbre voluntaria y la congelación del mundo social. Así, el sujeto político spinozista es difuso y móvil, sólo puede ser capturado temporal y parcialmente en instituciones, es una tendencia plural, una mera posibilidad. La racionalidad con la que puede constituirse una voluntad de todos depende de los límites, es fronteriza a la potencia de cada uno, y por ello requiere de la convivencia de las singularidades, donde se abre la potencia de la solidaridad, del encuentro.

La potencia es una fuerza que produce libertad y deviene respeto por el otro singular, que es el límite que define la potencia misma. Sólo entonces se crean espacios de poder efectivo. El poder sólo puede ser entendido como derivado de la potencia del ser, que se manifiesta como la libre actividad del cuerpo social, que Spinoza nombra como multitud, o confluencia de potencias singulares. El cuerpo social también define su potencia por su capacidad expansiva; lo que puede hacer ese cuerpo, es lo que le da su fuerza para constituir su espacio y su tiempo; su potencia es la capacidad de espacializar sus procesos de afirmación y propagación, o sea, su capacidad de existir a partir de sus fuerzas y de su poder de agenciar nuevas relaciones.

Puede entonces imaginarse una forma distinta del vivir comunitario y de fundación de la democracia como una afirmación de libertad colectiva relativa, solo en la medida en que se pueda afirmar la libertad singular de auto-regularse.⁶⁴ Es un espacio abierto, un espacio “entre”, un intervalo que solo puede configurarse como campo de fuerzas relacionadas. Esto hace contingente e inestable el poder de cualquier centro que se constituya como unidad soberana de referencia.

La potencia es irrepresentable e indelegable, de manera absoluta, al soberano, quien debería propender por restituir el pacto común sin lesionar el derecho natural que le otorga a cada ciudadano su propia potencia. Y tal potencia es avivada sólo en el medio más próximo y natural de los individuos, la comunidad; de tal forma que es el despliegue de la vida comunitaria en donde el ser humano aprende a convivir, a pactar, a comprender los efectos del ejercicio del poder natural, que no es ya solo la puesta en común de la potencia que cada quien tiene y puede desplegar, sino de la constitución comunitaria de lo nuevo, de lo que emerge como acontecimiento.

⁶⁴ “Para gozar de una vida dichosa y llena de tranquilidad los hombres han debido entenderse mutuamente y hacer por ejercitar comunalmente ese derecho sobre todas las cosas que cada uno recibió de la naturaleza: han debido renunciar a seguir la violencia de sus apetitos individuales y someterse a la voluntad y al poder de todos los hombres reunidos” (Spinoza, 1999: 170).

El encuentro humano se convierte en un campo de potencia, un espacio de lo que es posible realizar para aumentar y efectuar el poder de todos. Y como crítica a la construcción de la soberanía hobbesiana se levantan los ejercicios de libertad con los cuales se constituye la Asamblea democrática de ciudadanos. Ésta solo funciona a partir de la igualdad de derechos, que es igualdad de poderes y a la que se delega condicionalmente, y de manera equitativa, la potencia común.

“La sociedad en que domina este derecho se llama democracia la cual puede definirse: Asamblea general que posee comunalmente su derecho soberano sobre todo lo que cae en la esfera de su poder (...) en este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural, sino que lo cede a favor de la mayoría de la sociedad entera de que es una parte. Por este medio todos viene a ser iguales como antes en el estado natural” (Spinoza, 1999: 171,173)

De ahí emerge la virtud pública, la que establece la paz y para Spinoza, toda virtud es potencia. No hay en esta definición de la soberanía democrática, determinismo ni fatalismo, sólo confianza en la fuerza productiva de la potencia colectiva que está en capacidad de que convivan y se transformen las singularidades en bien común.

A la constelación de singularidades humanas, Spinoza la denomina “multitud”, una sociedad devenida de una pura potencialidad, dispuesta para los intercambios intensivos, abierta a la construcción de lo nuevo, que es la efectuación de su fuerza. Puede interpretarse como una especie de sujeto colectivo cuyo dinamismo es altamente productivo, que desarrolla capacidades constituyentes y que tiende a diluir todo poder centralizado.

De esta manera se cuestionan las certidumbres acerca del comportamiento social, las fronteras rígidas de lo colectivo, los absolutos de la comunidad política. Y por supuesto se replantea el problema del contrato social como poder y voluntad de todos como cesión temporal y condicionada y no como transferencia de poder al soberano en nombre de una etérea “voluntad general”.

En ese sentido, Spinoza inaugura una nueva visión del sujeto y de las subjetividades colectivas, dinamizadas por la vida real, por el mundo de los deseos, de los placeres y de las libres decisiones mediadas por la ética. Así emerge la ética no como una regulación externa sino como una intensidad capaz de correr los límites, de hacer valer lo que puede un cuerpo colectivo.

A esto es a lo que la filósofa feminista Rosi Braidotti denomina una “ética nómada” que se diferencia radicalmente de toda moralidad o imperativo trascendental que adopte la forma de norma unitaria o regla universal, pero que implica la fijación de los propios límites de contención y conducción de la fuerza de sus propias afecciones.

“Reconocer esto implica la necesidad de contener al otro, de contener el sufrimiento y la alegría de los otros en la expresión de la intensidad de nuestras

corrientes afectivas. De esto puede emerger una contención corporizada y en conexión como una categoría moral por encima y en contra de las normas jerárquicas de contención implicadas por las formas kantianas de la moral universal (...) Pues el cuerpo dicta a cada uno si ha alcanzado un umbral o un límite y cuando lo ha hecho” (Braidotti, 2009: 219-220).

Para que esto pueda operar, es indispensable contar con una visión no esencialista ni individualista del sujeto; concebirlo como un sujeto móvil, nómada, en permanente reconfiguración, en dependencia de las formas en que procesa los afectos y en que se reconoce como producto de la multiplicidad de subjetividades que lo atraviesan como ente relacional y social que es.

En ese sentido, la teoría de la potencia y los afectos es de suma importancia para construir el concepto de resistencia. Podríamos decir que la resistencia es potencia, y poder de ser afectados en la medida de crear un cuerpo social más potente capaz de transformar las pasiones pasivas- la tristeza, la ira, el resentimiento- en acciones gozosas como el amor o la solidaridad. Si esto es así la resistencia está ligada al devenir-sujeto gozoso, alegre y al despliegue de pasiones de afirmación de la vida; la resistencia esta ligada a la opción de proveer un estado impetuoso que potencie la vida y transforme la tristeza o afectación pasiva.

La potencia irrumpe así como resistencia, como desarrollo y organización del derecho de la multitud de singularidades humanas, que es, en otros términos, el derecho de la diferencia de la cual está hecha. Este es un mundo desdibujado, desvanecido, pero pleno de facultades que se abren radicalmente a prácticas de libertad. Esta posibilidad puede efectuarse por medio de tentativas, de esfuerzos (lo que Spinoza llama *conatus*) en donde van emergiendo las nuevas subjetividades, las nuevas maneras de existir y en donde los cuerpos individuales y sociales van descubriendo sus límites, aprendiendo qué es lo que esos cuerpos pueden, estructurando nuevos tiempos y nuevos espacios para devenir.

Tal efectucción no es una operación transitiva que va desde las afecciones tristes hacia los afectos activos, como en un proyecto, lineal, secuencial; es más bien un acontecimiento que se desata como novedad, como punto de quiebre ético y político que subsume los afectos pasivos en la medida en que se despliegan las fuerzas activas de la vida. Muchas veces la resistencia estalla como un entusiasmo, como una fuerza que la gente no había percibido, los resistentes comparten lo que antes no estaban dispuestos a compartir, la alegría supera el cansancio, la solidaridad se vuelve fraternidad, y en medio de las dificultades más agudas, irrumpe el grito, el canto colectivo y la revolución deviene fiesta.

Esta clase de acontecimiento es todo un arte del resistir que se constituye con los aprendizajes que se obtienen resistiendo; el conocimiento del resistir es quizás el afecto más poderoso, pues hace posible la modulación de las fuerzas, el reconocimiento de las fronteras, la decantación de las lecciones que quedan de cada tentativa. Así los es-

fuerzas (conatus) de sujetos y comunidades se acrecientan y dignifican gracias a cada intento de establecer organizaciones sociales significativas en donde se va descubriendo la riqueza que hay en la aparición de formas de organización y de encuentro de una mayor complejidad, en tanto se van obteniendo cada vez más claves para entender la potencia propia y los riesgos de disminuirla si hay una mala composición de fuerzas con sistemas de cuerpos divergentes.

La pregunta que hay en torno a cómo contribuir, por ejemplo, a transformar la desterritorialización que ahora encarnan los refugiados, desposeídos de ciudadanía, que es un nomadismo pleno de dolor y anuncio de la tragedia que ha invadido a la sociedad, y de la cual ya pocos podemos sentirnos exentos, puede comenzar a ser abordada desde el analizador que aporta esta visión de la potencia del resistir.

Esta situación liminal es un pasaje donde el desplazado, el desterrado, el empobrecido, está desprovisto de los atributos que lo constituían como miembro de una comunidad determinada y tampoco se han configurado en él los componentes de una nueva fuerza social comunitaria. Su potencia ha sido minada por los afectos tristes de la guerra que lo despojaron de su fuerza originaria, de los anclajes vitales y sus puntos de referencia a la territorialidad construida colectivamente.

Deshecho violentamente el vínculo social y los afectos que les producía su relación con la tierra y con lo comunitario, arrojado a ciudades extrañas en donde es capturado por subjetividades de individuación del tipo “sálvese quien pueda”, es muy difícil imaginar cómo pueden devenir en fuerzas activas, dinamizadoras de pasiones alegres. Pues bien, en eso radica la ciencia del resistir y para ello se requiere de ese afecto más poderoso del que habla Spinoza: el conocimiento acerca de la re-existencia.

El problema de la política de representación

He enfatizado que se resiste al poder centralizado que repudia la diferencia y establece dispositivos despóticos de ordenamiento. También había planteado la naturaleza opresiva de la concepción macropolítica dominante, así como su énfasis en las formas del poder representativo. Fueron Hobbes y Rousseau quienes, en Occidente, definieron las claves de ese poder de la representación, cifradas en el contrato social.

A pesar de los diferentes puntos de partida, estos dos pensadores de la modernidad, hallan en la razón el fundamento de la libertad que les permite a los hombres optar por el pacto que evite la destrucción de la sociedad y que lleve, por propia voluntad, a que hagan el tránsito entre el estado de naturaleza y el estado de civilidad.

Según este punto de vista, sólo las colectividades que han establecido representaciones racionales del mundo, pueden imaginarse un pacto originario que los aleje de la barbarie. Tal proceso racional está vinculado a la idea de un orden político definido por

la razón y a un discurso sobre el origen. Para Rousseau, la proposición: “los hombres nacen libres⁶⁵”, obligatoriamente deriva en la voluntad de suscribir el contrato.

Esta clase de libertad y de voluntad de contratar, es claramente divergente del absolutismo, por cuanto éste solo repara en la derivación de su poder de entes trascendentes, es decir, que no están en trance de discusión con ninguna fuerza terrenal. Pero, la idea rousseauiana, también crea un abismo frente a los pueblos considerados por la modernidad como salvajes; allí, donde prima la subordinación a la naturaleza, el servilismo o la esclavitud, habría que suponer que no se encontraría ninguna inclinación a la libertad y eso determinaría su incapacidad para salir del estado primitivo y, mucho menos, acceder a un contrato fundante del estado civil⁶⁶.

Con esto se abrió el camino del mesianismo moderno del que habla Todorov, que se expresó en primer lugar acerca de la misión que asume el ejército de Napoleón de “salvar a los demás” para imponer la verdad racional de las nuevas formas de poder, en el nivel europeo, pero que también estará presente en el espíritu de las guerras coloniales⁶⁷.

El pacto de civilidad de Rousseau no se restringe al contrato social con el cual pretende desplazarse al poder absoluto; según él, el orden social no proviene de la naturaleza sino que está fundado en convenciones; por tanto está ligado a la construcción de un lenguaje y de un entramado simbólico donde se representan las ideas que podían dar paso al consentimiento común. Y tiene como cimiento el acuerdo para la constitución del sujeto político pueblo, que es el sujeto de la moderna soberanía.

Antes que designar a un representante de la soberanía, los hombres deben deliberar acerca de qué es lo que los hace considerarse un pueblo, qué es lo que produce la comunidad social y despejar el terreno para la constitución de la comunidad política. En ese proceso, el contrato de la sociedad supone el surgimiento de la “voluntad general” que implica que cada asociado tendrá condiciones de igualdad para hacer parte del todo comunitario en la medida en que se entregue a ella con todos sus derechos, en plena libertad. Tal como se lee en el “Contrato Social”:

“Cada uno de nosotros pone en común a su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y al mismo tiempo recibimos cada

65 En *“El Contrato Social”*, publicado por primera vez en 1762, Rousseau afirma: “El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado. Tal cual se cree el amo de los demás, cuando, en verdad, no deja de ser tan esclavo como ellos”. (Rousseau, 2008, *El contrato social*, Libro primero, capítulo 1).

66 Escribe Rousseau: “Cuando veo multitudes de salvajes desnudos despreciar las voluptuosidades europeas y desafiar el hambre, el fuego, el acero y la muerte para no conservar más que su independencia, siento que no es a los esclavos, a los serviles, a quienes corresponde razonar sobre la libertad” (Rousseau, 2008).

67 Todorov anota que los promotores de las guerras revolucionarias “piden que se exporte a todas partes la fraternidad, por la fuerza de las armas si es preciso (...) Condorcet escribe que todos los pueblos deben “acercarse un día al estado de civilización al que han llegado los pueblos más ilustrados, los más libres y los más liberados de prejuicios, como los franceses y los angloamericanos.” (Todorov, 2012: 39,41).

miembro como parte indivisible del todo” (Rousseau, 2008: Contrato social. Libro 1, capítulo VI).

El Contrato, es al mismo tiempo la fundación de la unidad del sujeto público que Rousseau equipara con la noción de la polis griega, convertido ahora en el Estado republicano. Tal Estado adquiere forma activa en la soberanía, de cuya autoridad participan los miembros de la Asamblea de asociados, el pueblo, con el nombre de ciudadanos. El filósofo de la ilustración ve necesarias estas precisiones etimológicas para poner en marcha el conjunto de su teoría de la soberanía del pueblo, la necesidad de la democracia de los ciudadanos (Para Rousseau, preferiblemente directa) y el dispositivo político de la “voluntad general”⁶⁸.

Aunque lo que se conoce como la “Ilustración”, es un conjunto diverso de ideas que combatieron el absolutismo y no se encontrará en ella un pensamiento uniforme (heterogeneidad que se va a ver agudizada en medio de los avatares revolucionarios), en el pensamiento de Rousseau sobre el Contrato Social, se van delineando las claves de la macropolítica moderna.

Estas bases pueden resumirse así: el sujeto de la soberanía: el pueblo; el Estado como ente derivado del ejercicio soberano; el ciudadano como copartícipe del ejercicio de los derechos soberanos, y a la vez, súbdito de la autoridad estatal. Ese conjunto de relaciones daría como resultado la comunidad política republicana cuyo fundamento es la Constitución, cimiento del edificio jurídico legislativo y de la red institucional que regulan la potencia de la sociedad y la normalizan.

La lucidez del planteamiento rousseauiano está en alcanzar esos niveles de abstracción, que consiguen mistificar la potencia constitutiva de la sociedad moderna, y transcribirla en los códigos de las constituciones y las leyes. Así se intenta que el momento constitucional, en el cual se convalida el pacto, se canalice y se delimite en el acto representativo, y con ello todo lo que hay de telúrico en la resistencia anti-absolutista. Se da vía libre a las distintas instancias de mediación, de apropiación de la energía del proyecto revolucionario del humanismo, para desplegar la arquitectura jurídica, la técnica de la división de poderes, las ficciones lógicas sobre los derechos y los deberes, al mismo tiempo que se van organizando las tecnologías especializadas de dominio y sumisión.

En medio de la Revolución Francesa se agitaron ideas más radicales sobre la ciudadanía republicana que, manteniendo el linaje representativo, propugnaron por la mayor

⁶⁸ “Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de ciudad y toma ahora el de república o de cuerpo político, que es llamado por sus miembros Estado, cuando es pasivo; soberano, cuando es activo; poder, al compararlo a sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman en particular ciudadanos, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto sometidos a las leyes del Estado”. (Rousseau, *El Contrato social*. Libro 1. Capítulo 6).

participación popular posible. Es el caso del dirigente del ala izquierda⁶⁹ del Club de los Jacobinos, Robespierre, quien abogaba por una especie de democracia radical, fundada en una cultura republicana que buscaba la igualdad y se modulaba por la razón. Se trataba de crear el nuevo sujeto de los valores democráticos, el ciudadano comprometido con una ética de la libertad y una defensa práctica permanente de lo público, representado en la patria.

Robespierre hace su apuesta por la participación del pueblo, al que reconoce como “el soberano”; en ninguna decisión podía estar ausente el pueblo, sujeto constitutivo de la política, de la democracia y de la Nación; la administración pública tenía la obligación de aproximarse al soberano popular, el que además debía controlar directamente los asuntos del gobierno.

La ciudadanía estaba ligada al territorio; el solo hecho de ser nacido en suelo francés le asignaba derechos de ciudadano a toda persona y esa cualidad era universal, sin hacerla depender de sus posesiones o riquezas. Por eso se opuso al voto censitario que mantenía los privilegios de castas:

“Todos los hombres nacidos y domiciliados en Francia son miembros de la sociedad política que se llama la nación francesa, es decir, ciudadanos franceses (...) Los derechos unidos a este título no dependen ni de la fortuna que cada uno de ellos posee, ni de la cantidad del impuesto a la que está sometido, porque no es el impuesto lo que nos hace ciudadanos (...)”. (Robespierre, 2005: 217).

La defensa del espacio político que se constituyó alrededor de la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” aprobada en 1789 y ampliada en 1793, este fue el gran programa político de Robespierre⁷⁰. Para ello había que constituir un gobierno capaz de garantizar los derechos de los ciudadanos, al tiempo que el control popular sobre el gobierno debía impedir cualquier violación proveniente de agentes estatales; se trataba de construir la esfera de lo público en torno a los intereses populares, diferenciándolos claramente de los intereses privados. “El interés del pueblo es el bien público”, mientras que “el interés del hombre con poder es el bien privado”.

Su noción de la representación se apegaba a la máxima presencia de la voluntad popular y a la mínima delegación en mandatarios de los que desconfiaba profundamente. Se refería así a la actitud los diputados electos:

⁶⁹ Es en este período que se generaliza el uso del término “izquierda” para referirse a los más radicales de la Asamblea nacional francesa, ubicados justamente en esta ala del recinto de las sesiones. Allí se ubicaba Robespierre. Este era un sector de la coalición de “la Montaña” que se diferenciaba de los moderados componentes de la “Gironda”. La lucha estuvo siempre en torno a la defensa integral y radical de la declaración de los derechos del hombre de 1789 y de las formas de gobierno para reemplazar el Estado absolutista.

⁷⁰ “La declaración de los derechos es la constitución de todos los pueblos. Las demás leyes son mudables por su naturaleza y están subordinadas a ella (...) que el primer artículo sea la garantía formal de todos los derechos del hombre. Que el segundo diga que toda ley que los lastima es tiránica y nula (...) Que sea la primera lección que los padres den a sus hijos” (Robespierre, 2005: 218).

“Ved si ellos han hecho algo diferente que variar las formas del despotismo y los matices de la aristocracia (...) Han proclamado fastosamente la soberanía del pueblo y lo han encadenado. Todos se han puesto de acuerdo en tratar al pueblo como insensato e insumiso y a los funcionarios públicos como esencialmente sabios y virtuosos”. (Robespierre, 2005: 206-207).

Intuía la inminencia de la corrupción gubernamental, la tendencia de los Estados a ser cada vez más autónomos frente a sus ciudadanos, con el desbordamiento de su poder; desconfiaba de la separación y el supuesto equilibrio de poderes y volvía, una y otra vez, sobre la necesidad de fundar la soberanía del pueblo, en su propia fuerza. Clamaba por la máxima independencia de los individuos, las familias y las comunidades: “Dejad a las comunas el poder de regular ellas mismas sus propios asuntos, en todo aquello que no se refiere a la administración general de la república” (Ibid, 212) y señalaba la urgencia de buscar formas de disminuir la potencia de los gobiernos, es decir de buscar que gobiernen poco: “Huid de la manía antigua de los gobiernos de querer gobernar demasiado”. (Robespierre, 2005: 219).

No obstante, “el incorruptible” como lo denominaban sus partidarios se pronuncia por la confluencia entre la voluntad general (matriz de los sistemas representativos) y la fuerza pública. La coincidencia de estos dos factores proporcionaría un estado de libertad a los ciudadanos; esto no ocurriría si la ley no representase tal voluntad general o si los poderes constituidos usasen la fuerza para violar las leyes que representaren la voluntad general.

Esa confianza en la voluntad general condujo a estos revolucionarios radicales de Francia a sentirse investidos de toda autoridad para enfrentar las crisis del proceso con la mayor violencia, a abrogarse la legitimidad para distinguir a los amigos y a los enemigos irreconciliables de la revolución, a definir los que eran principios auténticos de los falsificados, a sentirse la misma encarnación del pueblo y de la Nación, con el derecho sagrado de ejecutar a los traidores para preservar la esencia de la revolución, que radicaba en ellos mismos. Lo trágico de esta generación, que abrió tantas puertas para pensar la modernidad, para encontrar sistemas sustitutivos de las monarquías feudales y absolutistas, fue que dejó entrever qué tan preñada de totalitarismo, podía estar la democracia representativa desde sus primeros pasos.

Robespierre, quien encabezó por momentos el “Comité de Salvación Pública”⁷¹ implementó los once meses del “terror revolucionario”, justificado en la necesidad de defender la República contra los enemigos internos y externos de la Nación. En estos

⁷¹ El 6 de Abril de 1793, la Convención Nacional, órgano legislativo de la República francesa naciente creó una comisión de su seno, “el comité de salvación pública”, conformado por diputados electos cada mes por esta asamblea, cuya función era comunicar con rapidez al órgano legislativo con el Consejo Ejecutivo, subordinarlo y controlarlo, así como tomar las medias adecuadas para la defensa. Los defensores de este comité, señalan que no se trató de una institución dictatorial, ni de un gobierno provisional- como proponía Danton- ni de un ministerio, sino de un órgano provisional que significaba la preeminencia del legislativo sobre los demás poderes de la República. (Ver: Robespierre, 2005: 227).

convulsos y confusos años de la consolidación del poder republicano, con una Francia asediada por los amigos de la restauración monárquica, por las potencias extranjeras que le declararon la guerra y por la oposición interna entre los partidarios de la revolución, Robespierre proclama la “teoría del gobierno revolucionario”⁷².

En ella establece una diferencia entre los tiempos revolucionarios, que son tiempos de guerra, y los tiempos normales que implanta un gobierno constitucional para preservar la república. La revolución desata “la guerra de la libertad contra sus enemigos” y requiere de una juridicidad específica, que bien pueden identificarse hoy con la facultad que se otorga al soberano para ejercer los “estados de excepción”, que autoriza al gobierno revolucionario a ser “más activo en su marcha y más libre en sus movimientos que el gobierno ordinario” y no por eso menos legítimo, porque “está apoyado en la más santa de todas las leyes: la libertad del pueblo”. Es un gobierno que adopta medidas de necesidad, sobre la base del trazado de la línea divisoria entre amigos y enemigos.

La teoría del gobierno revolucionario contribuyó a profundizar las divisiones entre los afectos a la República, desató pasiones de muerte que terminaron consumiendo la energía de la revolución y liquidando a los mismos revolucionarios que fueron cayendo también víctimas del terror que habían promulgado⁷³, porque, ¿quien puede definir cuándo cesa la persecución de enemigos difusos? Gran parte de las veces, simplemente representaban puntos de vista distintos en asuntos coyunturales, o en interpretaciones diferentes acerca del rumbo de la revolución.

El período del terror pareció ratificar el mito de que la revolución devora a sus hijos, mito que se iba a ver reeditado en la Revolución Soviética, la Revolución China, y las revoluciones latinoamericanas del siglo XX, cuyas lecciones apuntan a mostrar los peligros de implementar la concepción binaria amigo-enemigo, su proximidad con el reclamo de poderes especiales para los soberanos estatales (siempre “provisionales”, mientras subsiste el “estado de necesidad”) y las débiles fronteras que hay entre esto y el paso a gobiernos abiertamente autoritarios o totalitarios.

⁷² En el discurso pronunciado por Robespierre en la Convención el 25 de Diciembre de 1793 en nombre del Comité de salvación pública, defiende el terror como ejercicio fundacional, como un verdadero estado de excepción para defender la república de sus enemigos, proclamando que: “El principio del gobierno constitucional es conservar la República; la del gobierno revolucionario es fundarla. El gobierno constitucional se ocupa principalmente de la libertad civil; y el gobierno revolucionario de la libertad pública. Bajo el régimen constitucional es suficiente con proteger a los individuos de los abusos del poder público; bajo el régimen revolucionario, el propio poder público está obligado a defenderse contra todas las facciones que le ataquen. El gobierno revolucionario debe a los buenos ciudadanos toda la protección nacional; a los enemigos del pueblo no les debe sino la muerte”. (Robespierre, 2005: 233).

⁷³ El llamado “terror revolucionario” fue el período comprendido entre el 5 de septiembre de 1793 y el 9 de junio de 1794. Algunos calculan en 35.000 los muertos de este período. Robespierre aludía a él de la siguiente manera en su discurso del 5 de febrero de 1794: “El terror no es otra cosa que la justicia pronta, severa, inflexible”. El gran terror va desde la ley del 10 de junio de 1794 (22 de Prairial del año II, según la nomenclatura de la revolución) al 27 de julio del mismo año (9 de Termidor); en estos dos meses se produjeron según los historiadores de la revolución, 1366 muertos, los últimos de los cuales fueron el propio Robespierre, su amigo Saint-Just y 26 partidarios, decapitados tras el golpe de Estado de los girondinos.

Representación, liberalismo y derecho de resistencia

Hasta aquí se ha hecho un recorrido por las principales corrientes que dieron origen al pensamiento moderno de Occidente en torno al problema del poder y su énfasis en el proyecto de democracia delegada o representativa. El problema del Estado se va erigiendo en el núcleo de las preocupaciones de Occidente como el espacio de la soberanía, aunque se generalice la retórica del pueblo como sujeto soberano.

En realidad el uso de la categoría política pueblo va a seguir manteniendo una doble interpretación: la que se incluye en los discursos constitucionales para legitimar la soberanía y la que tiene un uso corriente entre las clases poderosas, para ejercer segregación y, hasta cierto punto connotaciones racistas: en ésta el pueblo es la masa de pobres, desarraigados, los dominados, constituida por toda clase de gente peligrosa, o cuando menos sospechosa para el poder.

En esas condiciones, si el ciudadano es el súbdito del soberano estatal, la comunidad política debe ser rigurosamente codificada y jurídicamente normalizada. El derecho fue, al mismo tiempo, el principal instrumento de crítica al absolutismo monárquico y la forma privilegiada de institucionalización de la representación. La ciencia jurídica operó en la modernidad como el principal analizador del poder⁷⁴, se convirtió en el edificio normativo que opacó las maneras concretas de funcionamiento del poder, para hacerlo representar como un hecho jurídico, constructor de un orden con pretensiones de universalidad e igualdad.

Las técnicas jurídicas, su semántica, su gramática se instauraron como el sistema de representación del poder por excelencia. El poder naciente de la burguesía, su lucha contra la monarquía, su ascenso e instauración como forma de poder moderno, se representaron tomando la arquitectura de leyes y normas de las que habían hecho uso y abuso las propias monarquías europeas, pero ahora, adoptando el discurso del derecho y de los derechos, como la gramática predilecta, garantía de la libertad individual.

Los Estados modernos comenzaron a constituir un orden institucional representativo, que inscribía la criatura humana en la relación Nación-Ciudadanía. En la Nación estaba depositada la soberanía representada por un soberano colectivo, un cuerpo social que encarnaba en el Estado, que instauraba y mantenía el orden público mediante un régimen institucional gobernado por leyes universales y necesarias del vínculo y mandato de todos los habitantes de los territorios nacionales.

⁷⁴ Foucault señala al respecto que: "El mecanismo teórico a partir del cual se efectuó la crítica de la institución monárquica (...) fue el instrumento del derecho, que había sido establecido por la propia monarquía. En otros términos, Occidente no tuvo nunca otro sistema de representación, de formulación y de análisis del poder que el del derecho, el sistema de la ley (...) Creo que ahora debemos desembarazarnos de esa concepción jurídica del poder, de esa concepción del poder a partir de la ley y el soberano, a partir de la regla y la prohibición, si queremos proceder a un análisis no ya de la representación del poder sino del funcionamiento real del poder". (Foucault, 1999: 238-239).

En adelante, tal como lo estructuró la concepción rousseauiana, se concretaba la cesión de los derechos de cada ciudadano en el Estado, por tanto, las leyes, las prohibiciones, las obligaciones, debían ser inobjetables y asumidas con obediencia por toda la comunidad; esto por cuanto cada uno las ha aceptado voluntariamente, de alguna manera se las ha auto-impuesto, en la medida en que todos hacemos parte del soberano, o para decirlo con la retórica contractual, cada uno es el Estado.

El discurso de los derechos copó la noción de ciudadanía; ésta se fue concibiendo fundamentalmente como el derecho a tener derechos, el reconocimiento mediante el cual los miembros de la Nación se inscribían en la sociedad como sujetos de derecho: podían participar en la vida pública y acceder al reconocimiento y protección estatal de sus Derechos Humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales⁷⁵. Así, los hombres se hacían ciudadanos mediante su sumisión a las leyes y mandatos, y el Estado-Nación les garantizaba sus correspondientes derechos.

Esta noción de soberanía popular y su forma representada- si se quiere alienada- en el derecho, en la regla, en la delegación, va a ser la base del liberalismo político, uno de cuyos teóricos, John Locke⁷⁶, la usó además para formular unas primeras acepciones del derecho inalienable de resistencia, vinculado al derecho a la legítima defensa, que aún hoy conservan vigencia en la literatura y la práctica de los Derechos Humanos. Vale aclarar que en las preocupaciones centrales de Locke no estaba hacerse a una gran teoría del Estado; su énfasis y el del liberalismo va a estar centrado en la construcción de unos principios de gobierno, y más precisamente, del “gobierno civil” que proporcionen una racionalidad liberal, una razón gubernamental⁷⁷ de corte liberal.

Lo interesante de esta opción estratégica es que, en teóricos como Locke, está ligada a su proyecto filosófico empirista donde emerge el sujeto moderno definido por su capacidad de hacer elecciones individuales libres, que abren la posibilidad a los sujetos de sustituir una elección por otra, conforme a sus preferencias. Esta teoría se aparta de las consideraciones pre-modernas que ataban el libre albedrío al pecado, a la oposición entre el alma y el cuerpo, a la tutela de la iglesia, o a la de la comunidad.

Para el pensamiento occidental moderno, a partir del empirismo de Locke y de Hume se define el “sujeto de las elecciones individuales a la vez irreductibles e intransmisi-

⁷⁵ Véase, “El Estado Nacional Europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y la ciudadanía. La inclusión del otro. Estudios de teoría política”. (Habermas, 1999: 87-91).

⁷⁶ John Locke (1632-1704), es uno de los precursores del pensamiento filosófico y político liberal de occidente. Cuando sobreviene la llamada “revolución gloriosa” de 1.688 que depone a Jacobo II y hace posible la monarquía constitucional de Guillermo de Orange, se imponen las limitaciones al poder de la Corona y la supremacía del poder legislativo. En este contexto se desarrolla el debate sobre el origen de la comunidad política y la libertad natural y política de los individuos. A partir de 1689 aparecerán las obras fundamentales de este filósofo: “Dos tratados sobre el gobierno civil” y su “Carta sobre la tolerancia”, publicados ese año y, en 1690, su “Ensayo sobre el entendimiento humano” en donde expone con amplitud su crítica al absolutismo, su método basado en la experiencia, su concepción de las libertades y su teoría sobre la resistencia civil al despotismo.

⁷⁷ Ver al respecto la discusión sobre una definición de una racionalidad gubernamental autónoma en la vocación del liberalismo. (Foucault; 2007: 117).

bles⁷⁸, que es una novedad que parte aguas en la filosofía occidental y que da origen a la noción de interés, como opción referida y reservada al sujeto mismo. Para el liberalismo el interés es constitutivo del sujeto, en tanto él es la base de todo principio contractual: la gente se dispone al Contrato Social, porque es la mejor manera de preservar sus intereses; es decir, el contrato mismo es de su interés. Por ello, el sujeto de derecho confluye con el sujeto de interés, aunque estos sujetos, para el liberalismo, no sean sustituibles uno por otro, si se comienza a producir argumentos que propician la subordinación de la política a la economía.

La discusión en medio de la cual Locke forja su proyecto anti-absolutista y decanta su discurso de la resistencia civil, se opone a la idea de que hay alguien, un “uno” que tiene “el poder supremo del padre”.

Ya Grocio⁷⁹, en su “derecho de guerra y paz” había dejado abierta la posibilidad de que el individuo, en uso de su libertad, tuviera la facultad de renunciar a su independencia individual y hacerse esclavo, éste sería pues un ámbito legítimo del contrato. Tal sería el caso extremo de un pacto de sujeción por el cual un hombre decide transferir a otros, por completo, el gobierno de sí que venía ejerciendo en el estado de naturaleza del que proviene.

Este punto de vista radicalmente individualista sitúa en la persona y no en la comunidad el sujeto del pacto, reivindicando únicamente el derecho natural de cada uno de preservar la propia vida y de respetar las libertades de los otros. Aquí no hay asomo de la justicia distributiva defendida por los representantes del pensamiento intelectualista comunitario como el granadino Francisco de Suárez y el italiano Tomás de Aquino⁸⁰. Para este último, si se atiende a la ley natural, el hombre es libre de actuar, pues mantenerse dentro de la ley natural, es exactamente guiarse por los principios morales que

⁷⁸ En el análisis sobre el nacimiento de la biopolítica y el problema del “homo oeconomicus”, Foucault anota: “Creo que lo fundamental en esta filosofía empírica inglesa (...) es el hecho de poner de relieve algo que no existía en absoluto: la idea de un sujeto de interés, y me refiero a un sujeto como principio de interés, como punto de partida de un interés o lugar de una mecánica de los intereses (...) lo importante es que el interés aparece, y por primera vez, como una forma de voluntad, una forma de voluntad, a la vez inmediata y absolutamente subjetiva” (Foucault, 2007: 313).

⁷⁹ Hugo Grocio (1583-1645) fue un filósofo holandés, que dio continuidad a los planteamientos de Francisco de Vitoria sobre la paz y el derecho internacional, difundiendo los planteamientos de la escuela de Salamanca ligados a ideas como la guerra justa y el derecho de gentes, fundadas en el derecho natural. El mayor desarrollo de estos planteamientos se encuentra en su obra “*Sobre el derecho de guerra y paz*” (“*De iuri belli ac pacis*”), editado por primera vez en París en 1625. Hay edición española de editorial Reus, Madrid, que data de 1925. En él propone el paso al derecho positivo, racional, de las normas emanadas del derecho natural sobre la guerra y la paz; para garantizar tal derecho se plantea partidario del Estado absoluto, que esté en capacidad de expandir la paz y el orden, junto al comercio.

⁸⁰ Francisco de Suárez (1548-1617), fue un intelectual tomista, enfático en plantear el origen popular del pacto social y de la soberanía. Este jesuita señalaba que la autoridad era dada por Dios a la comunidad política íntegra y no a unos pocos individuos, oponiéndose así al despotismo ilustrado y al absolutismo monárquico tan enquistado en el siglo XVI y comienzos del XVII en España y Europa. Su principal obra: “*Tractatus de legibus ac Deo legislatore*”, impreso en Londres en 1679 y editado en español por el Consejo superior de investigaciones científicas del Instituto Francisco de Vitoria en 1977, donde refuta la teoría patriarcal y el derecho divino de los monarcas, de tal manera que la comunidad política no es de origen divino sino humano.

se desprenden de la naturaleza, de tal manera que hay reglas morales que no son de libre elección, que están dadas, que constituyen un pacto implícito.

Justamente, Suárez había indicado que la dominación de un hombre sobre otros se opone a la ley natural y configura una tiranía. El orden natural define la capacidad de los hombres de construir su régimen político para procurar el bien común; cualquier poder soberano proviene de la transferencia de este poder natural de la comunidad, bien sea a un individuo o a una asamblea, y solo es legítimo si cuenta con la investidura de ésta. No son los individuos, sino toda la comunidad la que puede hacerse representar en un soberano y alienar temporal y parcialmente su libertad natural.

El discurso liberal va a ir tomando forma en esta discusión acerca del entrelazamiento entre el derecho y la libertad naturales con el derecho positivo. El papel de John Locke va a ser decisivo a este respecto, en especial por su énfasis en la secularización de estas nociones y en las bases modernas que va a dar a la comprensión del derecho de resistencia, en el marco de su teoría de la obligación política. El parentesco entre la concepción individualista de Hobbes y el individualismo posesivo de Locke⁸¹, incorporado plenamente al proyecto liberal del poder, va a ser sistematizado por el autor de los “dos ensayos sobre el gobierno civil”, imprimiendo todo el peso normativo-- que es el lenguaje de la obligación-- para definir la idea de obediencia a la autoridad, así como las condiciones para que pueda ocurrir, legítimamente, la resistencia.

Es decir, en Locke se aprecia un giro eminentemente subjetivo: la libertad individual ya no depende de las virtudes, a la manera aristotélica, sino de la capacidad del sujeto para tomar decisiones autónomas; esto es un giro fundamental hacia la subjetivización de la libertad para hacer parte del Contrato Social, que es plenamente moderno.

Pero, ¿como se puede asegurar la sujeción de individuos críticos y autónomos, si ya no se tiene el ligamento de la religión o de la moral trascendente? El problema del individualismo, es que la libertad subjetiva abre muchos márgenes y vacíos para la conformación de la comunidad política y de la obediencia u obligación con la cual debe contar la nueva soberanía. Hobbes lo resolvió constituyendo un soberano estatal diferenciado y en condición de completa exterioridad del individuo.

La condición de posibilidad del individualismo posesivo de Hobbes es el absolutismo; el Leviatán como el otro absoluto es la garantía de la existencia del individuo. Locke toma una dirección muy distinta de esta paradoja hobbesiana e intenta definir el momento unificador de las voluntades, que no es otro que el de la construcción de una normatividad legitimada desde las subjetividades individuales, constituidas alrededor

⁸¹ En la “Teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke” del canadiense Macpherson se lee: “Según la concepción del individualismo posesivo, el individuo no accedería a su libertad más que en la medida en que se comprende a sí mismo como propietario de su persona y de sus propias capacidades, antes que como un todo moral o como una parte del todo social. Esta visión, estrechamente vinculada al desarrollo de las relaciones de mercado, queda expuesta en las grandes teorías sistemáticas de la obligación política (Hobbes y Locke), así como en las ideas de los radicales “levellers” y de Harrington”. (Macpherson, 2005, Presentación).

de los intereses, uno de los cuales se torna fundamental: la propiedad. Y la comunidad política, o sociedad civil como él la denomina, se justifica en el deseo natural de asegurar esa propiedad, como derecho natural que, por tanto antecede al Estado.

El contractualismo de Locke es opuesto al contrato hobbesiano, pues la coacción del soberano sólo es posible, legítimamente, mediante el consentimiento expreso y formal de parte de los individuos y siempre que su fin sea asegurar la propiedad individual y el bien común; nada hay por encima de ello. Esto está vinculado a la idea de Locke sobre la propiedad individual que, en su concepto, proviene del trabajo creador que produce posesiones lícitas y otorga derechos individuales conforme a las leyes de la sociedad de naturaleza⁸²; todo lo que excede estos frutos apropiados del trabajo individual, es propiedad común, que, en el estado de naturaleza, es propiedad de nadie.

En cierta medida Locke deja entrever que la sociedad de intercambio es un escenario pre-político sobre el que se funda la condición de lo político⁸³. El Estado sería el resultado normativo, la condición jurídica para otorgar todas las garantías al trabajo y a la propiedad, por eso hay que poner todo tipo de condicionamientos, de regulaciones para subordinarlo o controlarlo.

Lo contrario, el control abusivo (no atendido a derecho) por parte del Estado sobre la sociedad civil, que es a la vez el nicho del trabajo y de la propiedad y el sustrato fundante de la sociedad política, es lo que en adelante no va a aceptar la doctrina del liberalismo clásico⁸⁴. Con esta premisa, la delegación que la sociedad civil hace a unos representantes, es de carácter fiduciario, revocable, por cuanto constituye un poder político limitado, remitido al cumplimiento de los objetivos del bienestar de todos y cada uno de los individuos, del disfrute pacífico de sus vidas, de sus propiedades y de su libertad individual.

En eso consiste el contrato y hay que observarlo con regularidad para que se tomen previsiones por parte de la sociedad civil. Por ello se establece la división de poderes, dándole primacía a la cámara legislativa; señalando taxativamente que la legitimidad

⁸² En el capítulo V “de la propiedad”, de su “Segundo tratado sobre el gobierno civil”, Locke precisa: “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquiera cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo y ello hace que no tengan ya derecho los demás hombres”. (Locke, 1997, numeral 27).

⁸³ En el capítulo 9 (“De los fines de la sociedad política y del gobierno”) de su “Segundo tratado sobre el gobierno civil” Locke es taxativo sobre los móviles humanos para constitución de la comunidad política: “(...) el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza”. (Locke, 1997, numeral 124).

⁸⁴ Sobre esta interpretación de la relación entre propiedad y trabajo con la doctrina del liberalismo en Locke, ver: Carlos Peña: “Locke y la filosofía política” en Revista de Ciencia Política, volumen 24 No.2, pp. 133-141, 2004, Santiago. También el ensayo de Oscar Godoy: “Absolutismo, tiranía y resistencia civil en el pensamiento político de John Locke” en la revista “Estudios Públicos” (No. 96, 2004: 247-280).

del representante depende de su acatamiento del imperio de la ley y del cumplimiento de los fines del contrato.

Por eso la oposición radical de Locke a la monarquía absoluta; con ella no hay, ni puede haber lugar a un consenso, pues su poder es ilimitado y peligroso para la sociedad, pues en realidad no está sujeto a otra ley que la del mismo monarca, por tanto, no es una fuerza política- en tanto no surgió de la sociedad civil-, ni ha sido autorizado por ésta y se encuentra más bien en guerra contra ella, dado que: “La fuerza ilegal contra la persona física de un ser humano genera un estado de guerra, tanto si existe como si no existe un juez común” (Locke, 1997: 43).

La tiranía es, por supuesto, para Locke peor que la sociedad de naturaleza, por ende peor que la monarquía absoluta, por cuanto ésta, al ser exterior a la sociedad civil, no había hecho posible a la sociedad salir de su estado de naturaleza, es decir, la mantenía en una situación pre-política. El monarca no es otra cosa que una persona privada que se ha hecho al poder y usa la fuerza pública para su servicio, en abierta guerra con la sociedad civil.

En el caso de la tiranía, ante la imposibilidad de defender su derecho, es la sociedad la que debe declararse en estado de naturaleza frente al tirano, o sea, retornar a una situación constituyente para refundar la comunidad política. Y si “donde termina la ley, comienza la tiranía”, entonces el tirano cesa de ser un magistrado y, “al estar actuando sin autoridad, puede hacerse frente igual que a cualquier hombre que por la fuerza invade los derechos de otro”. De ahí que Locke señale que, ante una situación de tiranía, “se clama al cielo” y la sociedad adquiere pleno derecho de resistir y oponer la fuerza civil contra la fuerza injusta; por tanto, los ciudadanos deben asumir “lo antes que puedan” su función de instituir un nuevo régimen político, rescatando en primer término su función legislativa, para proveerse a sí mismos la seguridad y la garantía a las libertades, que habían sido el fundamento para salir del estado de naturaleza y dar pie a la sociedad civil o política que violó el tirano.

Nace así el derecho de resistencia moderno, su fundamento es el derecho de legítima defensa contra la tiranía: “Un pueblo que es maltratado y cuyos derechos no son respetados estará siempre listo para, en cualquier ocasión, sacudirse de encima la carga que pesa sobre él”. Es decir, cuando lo que está en peligro es la propiedad, en el sentido amplio que propone Locke, la resistencia civil está justificada y entonces “no es extraño que el pueblo se levante y trate de poner el gobierno en manos de quien pueda garantizarle los fines para los que todo gobierno fue en un principio establecido”. (Locke, 1997: numeral 224-225).

La consecuencia de una resistencia civil exitosa es la “disolución del gobierno”, porque en el contrato propuesto lo que el individuo ha transferido, es solo una parte de sus derechos naturales (no es una alienación plena del gobierno de sí, como en Grocio, o en Hobbes) y esa transferencia no se ha hecho a un soberano (individual o plural), sino a la comunidad política, a la sociedad civil. Por consiguiente, cuando el contrato se rom-

pe, el individuo vuelve a discutir el contrato con la sociedad para redefinir la manera de reestructurar el pacto de sesión de parte de sus derechos naturales al gobierno. Y para ello recurre a su facultad de reestructurar el régimen al que se le va a entregar la fiducia, conforme a la voluntad mayoritaria.

Mantener abierto el derecho de resistencia, es la mejor garantía de que el gobierno esté atento a cumplir con los objetivos de la delegación y para que el pueblo practique una obediencia condicionada al mandatario. No es sujeción resignada, es participación activa en la conformación del cuerpo legislativo, en el pronunciamiento sobre las leyes en las cuales se consignan los fines de la sociedad política que se ha constituido y en el escrutinio permanente de los actos del gobierno configurado por el consentimiento del conjunto de la sociedad civil.

Dicho esto, es necesario anotar que la propuesta de Locke sobre la resistencia va a detenerse en una serie de condiciones para que tal derecho se ejerza legítimamente. Al responder a las preguntas: “¿Podrán los súbditos oponerse a los mandatos de un príncipe? ¿Se le podrá ofrecer resistencia siempre que un súbdito se considere ofendido y sienta que se le ha tratado injustamente?” (Locke, 1977: capítulo 18. Numeral 203). La respuesta del autor es, en toda la línea conservadora y normativa. Dedicará una buena parte del texto a señalar todas las precauciones para que la resistencia no derive en anarquía, en rebelión o en revolución.

Se preocupará de establecer taxativamente las situaciones que ameritan la resistencia civil y la disolución de los gobiernos, estableciendo múltiples reservas aún en casos de arbitrariedades que constituyan violaciones al pacto fundante, procurando señalar grados de gravedad que merecerían o no el ejercicio de la resistencia. Igualmente va a detenerse en deslindar su propuesta de resistencia de las formas más radicales de levantamiento popular, indicando que son precisamente los gobiernos ilegítimos y sus acciones tiránicas las que pueden calificarse de rebeliones, por cuanto se alzan contra el mandato constituyente. Entonces no cualquier falta del mandatario justifica la resistencia, pues: “Solo puede emplearse la fuerza contra otra fuerza que sea injusta e ilegal; quien ofrezca resistencia en cualquier otro caso, hará recaer sobre sí la justa condena de Dios y del hombre” (Locke, 1977: numeral 204).

De este modo el autor convoca a la tranquilidad, pues no habrá peligro de que se desborde la resistencia civil, porque: “a pesar de esta resistencia la persona y la autoridad del rey siguen aseguradas y de este modo no hay peligro para el gobernante o para el gobierno” (Ibid: numeral 206). En realidad, el espíritu de la resistencia civil planteada por Locke enfatiza en la necesidad de regresar al contrato original, de conservar la esencia del momento constituyente. Es una visión restauradora que se propone salvaguardar los principios y normas de origen que constituyeron el pacto político, para retornar a un gobierno legítimo, consentido plenamente por la sociedad civil, que se atenga a las reglas del derecho, tanto en la carta de garantías fundamentales (Constitución), como en la normativa procedimental, que se va haciendo más y más decisiva en la distinción de los gobiernos apartados de la tiranía.

Este es también un concepto plenamente moderno de la democracia representativa. En este sentido, resistir implica reconocer que el tirano se ha colocado en situación de guerra contra la sociedad, y si apeláramos a las formas modernas de nombrar estas situaciones, se diría que se resiste a una especie de golpe de Estado propinado por el mismo ejecutivo (“auto-golpe”) que, por ejemplo, procede a cerrar el Congreso o a suspender las garantías constitucionales, gobernando mediante la excepcionalidad que conculca los derechos de la población. Eso mismo ocurre si la autoridad legítima local es suprimida por la invasión de una potencia extranjera.

Pero, lo que distingue a la resistencia civil de otras formas de conservar el orden político consensuado, es que Locke la plantea como una acción popular, un levantamiento de los de abajo para recomponer la legitimidad, por ello no se trata de una acción restauradora desde arriba. Se podría calificar de conservadurismo resistente el de Locke, que recurre a la movilización para recomponer unas condiciones básicas del acuerdo político que han sido subvertidas por acciones extremas del gobernante que colocan en riesgo los principios en que se ha fundado la comunidad política. Además, limita al máximo las condiciones para hacer aceptable esa razón extrema que conlleva la resistencia civil, restringiendo su legitimidad sólo para combatir la violación del contrato (que busca el bien común) y que implica la corrupción de la comunidad política establecida por quienes gobiernan por encima de la ley; es decir, sólo la tiranía justifica la resistencia civil.

Locke establece una especie de casuística de las situaciones que dan mérito al ejercicio del derecho a la resistencia: cuando se intenta imponérsele a la sociedad civil un gobierno por la fuerza o sin su consentimiento; cuando las actuaciones ilegales se extienden contra la mayoría del pueblo, o cuando ciertas actuaciones del gobernante amenazan a todos y se ponen en riesgo sus propiedades; cuando una larga cadena de sucesos deja claros los propósitos del gobernante de incurrir sistemáticamente en violaciones a la ley. También cuando el ejecutivo ha clausurado el poder legislativo, o éste se ha corrompido o ha cesado en sus funciones. Lo importante es que se establece un espacio político para la resistencia civil y un sujeto de ella: el pueblo, a la vez único depositario de la soberanía. Y, aunque en su énfasis conservador establece como límite de la resistencia la recomposición del orden perdido, no puede cerrar completamente las puertas para que ella funcione como productora de nuevo poder de la comunidad ⁸⁵.

No obstante, no es posible afirmar que tal concepción del derecho de resistencia haya sido tomado como una norma general incorporada a la mayoría de las constituciones modernas ni a los grandes pactos internacionales, siendo el reconocimiento de tal derecho liberal más bien la excepción, o habiéndose resignificado e incluso renombrado para atajar cualquier potencial pretensión revolucionaria de la que pudiera estar im-

⁸⁵ Locke hace una exposición detallada de estas circunstancias que justifican la resistencia y de sus consecuencias en el establecimiento de la legitimidad mediante la conformación de un nuevo régimen político en los capítulos 18 (“de la tiranía”) y 19 (“de la disolución del gobierno”) de su obra *“Segundo Tratado sobre el gobierno civil”* que ha sido citada extensamente en este apartado del texto.

pregnado⁸⁶. Es más, como anota Vitale (2010:41), Locke nunca dejó claro si tal derecho de resistencia debía elevarse a la condición de derecho positivo, sino que más bien era una apelación a la oposición de la fuerza de la sociedad civil contra la fuerza ilegítima del gobernante, como una cuestión de hecho.

A fines del siglo XVIII la constitución jacobina, la misma que dio rango constitucional a la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano, producto de la revolución francesa, incluyó como derecho, en su artículo 33: “La resistencia a la opresión es la consecuencia de los demás derechos del hombre”. Esto es más específico en el artículo 35. “Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es, para el pueblo y para cada una de sus porciones, el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes”. La declaración de independencia de Estados Unidos en 1776 también proclamaba el “derecho y el deber” de derrocar al gobierno despótico y “procurarse nuevos guardianes para su seguridad futura”. Este intento de positivización del derecho de resistencia no sobrevivió a las reformas constitucionales precedentes de la restauración monárquica en Francia, ni tomó tal ímpetu en las posteriores constituciones republicanas.

En la actualidad varios procesos constituyentes en América Latina han retomado esta saga. Valga el ejemplo de la constitución ecuatoriana de 2008 que en su artículo 98 consignó que: “Los individuos y los colectivos podrán ejercer el derecho a la resistencia frente a acciones y omisiones del poder público o de las personas naturales o jurídicas no estatales que vulneren o puedan vulnerar sus derechos constitucionales, y demandar el reconocimiento de nuevos derechos”.

La tendencia del liberalismo fue la de afinar las garantías legales dentro del orden constituido para ejercer la oposición antes que consagrar el derecho de resistencia, que podría parecer contradictorio en el sentido de que no luce coherente incorporar, al texto que regula el orden institucional, un artículo que abriera la posibilidad de una reorganización del pacto, por fuera de tal orden. Más bien se ha preferido incorporar mecanismos de revisión constitucional de las leyes o de reforma de la carta básica.

El poder constituyente de la sociedad se va remitiendo a las formas jurídicas y el régimen político tiende a naturalizarse, pretendiendo que la legitimación sea un proceso circular que se alimenta y reproduce a sí mismo, especialmente a partir del derecho. Por tanto, el ámbito de la resistencia se torna en un problema de inestabilidad para el sistema de poder, en una amenaza para el funcionamiento de las técnicas de gobierno.

En consecuencia se cancela el lazo que originalmente planteó Locke entre resistencia civil y poder constituyente, se borra la operación de legitimación y acotación que inten-

⁸⁶ Por el contrario, en el refinamiento de la teoría que da base al régimen democrático liberal occidental, autores paradigmáticos como Kant sentenciaron que el Estado de derecho es aquel en que los ciudadanos pueden discutir todas las cuestiones públicas, pero en el que lo que es indiscutible es la obediencia a la ley emanada del soberano, así sea esta injusta. Mientras esté vigente es de obligatorio cumplimiento.

tó este liberalismo inaugural (que adscribió y reguló la resistencia en el espacio de los derechos productores de legitimidad) y se lo va arrojando a la exterioridad del aparato jurídico. La resistencia se va desdibujando en la arquitectura jurídica, se va repeliendo su nominación como derecho frente al hecho histórico de la dominación despótica, y más bien, se le va incorporando al campo del “enemigo”, nombrándola negativamente como delito político, en la mayoría de los casos como “rebelión” o “asonada”, con tratamientos penales especiales, pero que al fin y al cabo criminalizan este tipo de acción de sectores de la sociedad contra los gobiernos ilegítimos⁸⁷.

Lo que intentó Locke, fue por el contrario, reconocer que un gobierno ilegítimo puede producir revoluciones radicales y que una salida liberal consiste en propiciar una resistencia incorporada a la lógica del poder y de la legalidad, restauradora de legitimidades, refractaria a la revolución, capaz de convertirse en un paréntesis creativo que repotencie el régimen, que lo reconozca como sustancia de su acción política, incluyendo acciones drásticas como las de la resistencia civil que confluyen en una disolución del gobierno tiránico. La rebelión es una cosa punible pues aquellos que “erigieren de nuevo la fuerza opuestamente a las leyes, incurrirán en el rebellare, que quiere decir volver al estado de guerra, y serán propiamente rebeldes” (Locke, 1997: numeral 213).

Esto quiere decir que según él quienes contribuyen de manera manifiesta a la rebelión son quienes no comprenden que la mejor manera de reducirla, es restituir la legitimidad del mandato y apartar a los tiranos. Se trataría de una resistencia preventiva, cuando se está al límite del colapso del régimen político. El debate se ha extendido a las consideraciones del liberalismo contemporáneo⁸⁸.

La posición del pensador norteamericano John Rawls, es más fiel al discurso lockeano; comprende que quien, como persona o grupo que expresa una minoría, ha recurrido todos los espacios legales creados por la Constitución y las leyes para exponer las ofensas de que ha sido objeto por parte del gobierno sin obtener una respuesta adecuada, y ha asumido una acción de resistencia, decidiéndose a violar una ley que considera injusta, está tomando una posición política que, si bien ilegal, puede ser legítima por cuanto no es un mero reclamo privado.

Esa forma de resistencia, es un “instrumento intermedio”, llámese desobediencia civil u objeción de conciencia, que es algo así como un último intento por mantener el contencioso dentro de los límites del reconocimiento del poder público constituido, a

⁸⁷ En “*Resistencia. Capturas y fugas del poder*”, Jaime Nieto hace referencia a este proceso de precarización jurídica de la resistencia: “Así, desde la lógica del derecho como verdad del poder, la resistencia deviene en delito político y en tanto tal es criminalizada como rebelión y más tarde, como en la actualidad, como terrorismo (...) De esta forma la resistencia como delito político, es la resistencia criminalizada” (Nieto, 2008: 68).

⁸⁸ Una exposición detallada de este debate se encuentra en Vitale, E. Op.cit, pp. 42-47. También puede seguirse la argumentación jurídica sobre la conveniencia o no de la constitucionalización de las formas de resistencia al poder público fundadas en motivos de justicia en Ugartemendia J. “*El derecho de resistencia y su constitucionalización*” en “Revista de estudios políticos. Nueva época” (No. 103. Pp. 213-245. 1999).

pesar de haber pasado las fronteras de la legalidad formal que prescriben obediencia al sistema positivo de normas vigentes.

Para el liberalismo la disputa por la legitimidad de la resistencia se ha ido circunscribiendo a la aceptación sólo de ciertas herramientas de la sociedad civil formal que no se colocan completamente por fuera de la fidelidad al orden constituido. Sobre este problema del trámite de los disensos en el marco de una democracia constitucional, y la posibilidad de lidiar con formas de ilegalidad de la protesta ciudadana J. Rawls escribe:

“La teoría de la desobediencia civil enriquece una concepción puramente legalista de la democracia constitucional. Ésta intenta formular los motivos mediante los cuales es posible disentir de la autoridad democrática legítima mediante acciones que, a pesar de haber sido declaradas contrarias a la ley siguen expresando una fidelidad a ésta y un llamado a los principios políticos fundamentales de un régimen democrático. Por ello es posible agregar a las formas jurídicas del constitucionalismo ciertas modalidades de protesta ilegal que no violan los objetivos de una constitución democrática, a la luz de los principios por los que está guiado el disenso”. (Rawls, 1979: 427-428).

El derecho al disenso y el amplio espacio para la discusión razonada, así como para dar cabida a acciones drásticas (como la desobediencia o la objeción de conciencia) de los sectores que, manifestando su lealtad al régimen, se oponen a medidas consideradas ofensivas por parte de los gobiernos, sería la mejor forma para impedir que cristalicen facciones auténticamente rebeldes. Esta aclaración es pertinente para Rawls porque es fácil el expediente de reducir la legitimidad a la legalidad, camino por el que se confunde el tratamiento a los desobedientes que van siendo convertidos, por los gobiernos, en delincuentes.

Según esta perspectiva, un ataque del gobierno a estas posiciones disidentes, en lógica de guerra, agudiza la confrontación, hace imposible su tratamiento dentro de los marcos constitucionales, provoca reacciones violentas y desórdenes de una resistencia que, en principio, sólo se planteaba defender o mejorar la democracia constitucional.

Se observa cómo en los autores liberales contemporáneos va surgiendo una moderación considerable en la inclusión del derecho de resistencia en el pacto constitucional y se va imponiendo el punto de vista de Kant al respecto, contenido en obras como la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres” (1785), que es mucho más drástico. En concepto del filósofo alemán la obediencia al poder constituido, es un “imperativo categórico⁸⁹”: “obedeced a la autoridad que tiene poder sobre vosotros”, siendo esta obediencia una obligación jurídica incondicional.

⁸⁹ Para Kant un imperativo categórico es aquel que declara una acción objetivamente necesaria en sí misma que tiene un valor irrefutable (apodíctico) y práctico de naturaleza obligatoria, que son mandatos o leyes morales. Esto se expresa en leyes prácticas, que son mandatos incondicionados. “El imperativo no contiene, aparte de la ley más

Por consiguiente, si se considera desde “el punto de vista de la razón”, sería contradictorio que un principio como el de la obediencia al poder fuera objetivamente necesario como ley universal, y, sin embargo, no valiera subjetivamente también en toda su universalidad, dando paso a la prescripción de excepciones como la del derecho de resistencia. Esta es la fuente de las posiciones predominantes que se decidieron a excluir cualquier forma de resistencia civil del derecho positivo. Ahora bien, esto debe ser conciliado con la idea kantiana de autonomía y de libertad, como expresiones de la capacidad racional del ser humano moderno para auto-legislarse, concordancia que sólo puede explicarse desde el imperativo categórico de la moralidad que hace asimilables la voluntad libre y la voluntad sometida, siempre que se trate de leyes morales:

“¿Qué puede ser entonces la libertad de la voluntad sino autonomía, es decir, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Ahora bien, la proposición la voluntad es, en todas sus acciones, una ley para sí misma caracteriza únicamente el principio de actuar sólo según aquella máxima que puede presentarse como una ley universal. Justamente ésta es la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad. En consecuencia, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son la misma cosa”. (Kant: Metafísica de las costumbres).

Se trata entonces del deber de la obediencia a la ley como principio moral auto-impuesto. Para cumplir con el deber moral de obrar bien no queda otro camino que respetar la ley, no es suficiente, incluso es indiferente, si lo que se busca son fines considerados buenos: “el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley”, propone Kant. Y como es un imperativo categórico, pues se debe actuar conforme a él; su cumplimiento es terminante e incondicional no importa que finalidad se persiga, sólo queda cumplirlo. Esto es lo que corresponde a la moralidad moderna.

Allí no cabría un derecho positivo de resistencia sino que habría que apuntar a que los mecanismos constitucionales y legales funcionaran con plena efectividad para garantizar el respeto a los derechos de todos y evitar la ruptura por parte del gobernante del orden constituido. En esta dirección lo que se requiere es un perfeccionamiento de los mecanismos y procedimientos de control constitucional o de observancia de que los gobiernos cumplan con los principios de transparencia, oportunidad e inclusión de las demandas de la ciudadanía.

Así, la defensa del orden constitucional, antes que por la presión de la resistencia, debería estar dada por una continuidad en la extensión de los derechos. La cuestión, para la visión kantiana, es cómo ha de mantenerse coherencia en las vías que impone la

que la máxima de adaptarse a esa ley y esta no se encuentra limitada por ninguna condición, no queda entonces más que la universalidad de una ley general”. “Por consiguiente, sólo hay un imperativo categórico y dice así: obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal”. Además: “la necesidad objetiva de una acción obligatoria se llama deber”. Y este concepto lo ata Kant al de dignidad: “(...) la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esa capacidad de ser legisladora universal, aunque bajo la condición de estar al mismo tiempo sometida a esa legislación”. (Kant, “Metafísica de las costumbres”).

razón práctica, sosteniendo una lógica en los asuntos de las relaciones entre el gobierno constitucional y las demandas de la población, pues romper tal razonabilidad sólo puede producir desgracias. Como lo resume el tratadista del derecho, Luigi Ferrajoli, teórico contemporáneo del garantismo jurídico: “Ninguna resistencia es legítima, mucho menos si es violenta; tanto menos cuando pueden ejercerse con normalidad las funciones y las instituciones de garantía secundaria” (Ferrajoli, 2007: Vol II).

El problema se hace más complejo para estos puntos de vista cuando la ampliación del campo de los derechos involucra, como suele ocurrir, el despliegue de movimientos sociales que exigen transformaciones profundas o la incorporación de nuevos derechos no contemplados en las constituciones vigentes. Estos movimientos pueden llegar a configurar campos políticos de resistencia que presionan por reformas o por la inclusión de sectores no reconocidos, o por la codificación de derechos emergentes tal como ha sucedido con la irrupción de la lucha por los derechos sociales o por los derechos de minorías étnicas, religiosas, etarias o de condición sexual, que denotan vacíos en la Constitución y en las leyes, o indican que no se está llevando a sus consecuencias jurídicas el orden prescrito.

En estos casos, la vertiente de la teoría liberal que no concibe una positivización del derecho de resistencia, reconoce la función motriz de quienes se levantan contra derechos injustos y se pronuncian por un perfeccionamiento del régimen, aún con formas de resistencia ilegales, pero que se erigen como un deber moral. En esta situación los resistentes deben tener claro que, mientras sus reivindicaciones no sean contempladas en el ordenamiento jurídico, deben atenerse a las consecuencias sancionatorias, por cuanto no pueden invocar a su favor el derecho mismo, que están cuestionando, pero que es la norma vigente.⁹⁰

Aquí hay un reconocimiento meramente moral, mas no jurídico, de la posibilidad de resistir para referirse a quienes aceptan desenvolverse en los marcos del Estado constitucional. Mucho menos se da la posibilidad de aceptar como un derecho positivo el resistir contra el Estado formalmente constituido, en una posición abiertamente contraria al reconocimiento que se ha mencionado del derecho en algunas Constituciones modernas, en Constituciones recientes y en la misma Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas en 1948⁹¹.

En la apreciación de estirpe kantiana, la no aceptación jurídica del derecho de resistencia impide que éste sea garantizado; para ella la única forma de que un ciudadano

⁹⁰ Como dice Ferrajoli: “En este caso, la desobediencia es un deber moral, aunque antijurídico, que tiene aquel que desobedece y que asume la responsabilidad, exponiéndose a las sanciones que el propio derecho tiene previstas en caso de violaciones al mismo”. (Ferrajoli, 2007, Vol. II: 104).

⁹¹ En el artículo 51 de la declaración Universal de los Derechos Humanos se reconoce el derecho de resistencia, ligado al derecho de legítima defensa al afirmar que “Ninguna disposición de esta Carta menoscabará el derecho inmanente de legítima defensa, individual o colectiva, en caso de ataque armado contra un miembro de las Naciones Unidas”.

pueda disfrutar de un derecho, es que se haya generado el deber de respetarlo y que haya universalidad y reciprocidad de la obligación; esto implica que debe estar inscrito en la ley positiva. Esta visión contractualista señala el camino de la constitución de la voluntad general como única solución justa para todos, pues en él se consigue que la legislación obligue a todas las partes, y esto es exigible por cuanto todos han sido co-legisladores del pacto fundante.

Así, en términos normativos, el Estado de Derecho hace posible que se exprese la libertad de la comunidad política en donde todos conservan el derecho a actuar obedeciendo las leyes que ellos mismos han contribuido a elaborar. De esa co-legislación es que surge propiamente la voluntad general, esto es, el sujeto político pueblo. Dentro de tal voluntad cualquier actor puede exigir a cualquier otro, incluido el gobierno, la satisfacción de sus obligaciones, sin que por ello contradiga la libertad jurídica, ni el principio de soberanía que ha sido edificado en la noción kantiana, justamente para respetar y hacer respetar los Derechos Humanos.

Concebida la soberanía como derecho original a decidir su propia constitución, en un proceso de argumentación razonable y en un procedimiento público, no cabe en ella un derecho de resistencia, ya que sería crear el contrasentido de resistirse a sí mismo, o de entrar en pugnacidad con la voluntad general de cuya conformación se hace parte.

Por el contrario, para los liberales partidarios de incluir el derecho de resistencia en el derecho positivo, se propende por asegurar la pervivencia de la Constitución contra todo intento de los grupos que gobiernan de subvertir el propio orden constitucional; estos tenderán a cuidarse de incurrir en el ejercicio de un derecho injusto si saben de la legalidad de una resistencia emprendida por causas legítimas.

Además esto contribuiría a una acción propedéutica y pedagógica en la formación ciudadana, en el sentido de la seguridad que se otorga a la sociedad civil de que se cuenta con una Constitución viva que admite el ejercicio de los derechos a aquellos que se percaten de que se está presentando una especie de legalidad no constitucional, o anti-constitucional, que debe ser detenida con acciones de fuerza para revertir al orden originario que ha sido legislado por la voluntad general. No sería por tanto una actitud suicida sino la posibilidad de revitalizar el contrato social a partir de la activa participación de sus miembros y que éstos, al ejercer una activa y constructiva ciudadanía, no pueden ser confundidos con simples delincuentes que violan la ley o con revolucionarios que pretendan deshacer todo el sistema político establecido.

En esta línea argumental, caben diferentes modalidades de resistencia como la que se opone a una invasión extranjera, caso en el cual se recurre al derecho de los pueblos a dotarse de su propia Constitución y a defenderla, tal como se establece en la Declaración Universal de Derechos.

Del mismo rango es la resistencia no violenta a golpes de Estado en cuyo caso “gobierno y pueblo son solidarios, al menos ocasionalmente, frente a los golpistas” (López M, 2004:

1022-1024), concebida para defender órdenes democráticos amenazados por un levantamiento o rebelión militar contra un gobierno constituido y que propende por un poder más opresivo que el vigente. Allí, como bien anota la Enciclopedia de Paz y Conflictos, la legalidad está de parte de quienes resisten a los golpistas y se diferencia de la resistencia contra dictaduras establecidas porque éstas han “(...) tenido tiempo para crear e imponer su propia legalidad formal (...) (por lo que) en este caso habría que hablar de desobediencia cívica, como otro caso distinto de la lucha noviolenta” (ibid: 1022).

En síntesis, se puede decir que la resistencia civil se ha debatido, en la modernidad, entre su reconocimiento y codificación jurídica como un derecho positivo, cosa cada vez más alejada del constitucionalismo contemporáneo, de una parte, y su tendencia a ser reprimida, excluida como derecho y tratada penalmente. No obstante, se ha arraigado en las prácticas de lucha más reconocidas y eficaces con las que la sociedad lucha contra las arbitrariedades de los Estados; las distintas formas y métodos de la resistencia civil han marcado senderos por donde se ha hecho contención y se le han establecido límites al poder omnímodo del leviatán.

La resistencia civil está atada a la lucha por el establecimiento de un Contrato Social fundado en la soberanía popular y por ampliar las consecuencias jurídicas de él a— mediante la extensión de los derechos sociales, civiles y políticos, así como por conseguir su garantía. Ha tomado especial relevancia en casos en los cuales el poder central se desborda y adopta la forma de dictadura militar y violencia abierta contra la población, o cuando el estado de guerra o conmoción interior desata el imperio de los estados de excepción y abre el juego de legitimidades cuestionando la autoridad prevaleciente. Véase al respecto la caracterización que hace el texto de Michael Randle (cuyo subtítulo es precisamente: “La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos”):

“La resistencia civil es un método de lucha política basada en la idea de que los gobiernos dependen en último término de la colaboración, o por lo menos de la obediencia de la mayoría de la población, y de la lealtad de los militares, la policía y los servicios de seguridad civil...funciona a base de movilizar a la población civil para que retire ese consenso, de procurar socavar las fuentes del poder oponente y de hacerse con el apoyo de terceras partes” (Randle, 1998: 25).

La resistencia civil moderna, es civil por su oposición a los representantes de la sociedad política (gobiernos, instituciones estatales conformadas por medio de mayorías), en particular cuando estos transgreden el pacto constitucional, y porque su núcleo es la movilización ciudadana constituida en sujeto político visible. Se mantiene así inscrita en la relación sociedad civil-Estado; por tanto, su ámbito es el de la macro-política de

representación y su lógica es la de la oposición de los ciudadanos a los aparatos molarres, aplastantes del Estado⁹².

Se trata de acciones colectivas de resistencia política al poder que se desarrollan en clave de protesta y de no-colaboración con un gobierno que se considera ilegítimo y que ha caído en una crisis de gobernabilidad que lo lleva a recurrir cada vez más abierta y sistemáticamente a la violencia contra los ciudadanos, lo que a su vez profundiza su crisis de consentimiento por consenso.

La forma predominante de resistencia civil, hoy es la de estar inscrita en el amplio término de la acción noviolenta, que supera las formas de disidencia individual (son acciones de grupos ciudadanos que llegan a involucrar multitudes) y que renuncia a cualquier recurso sistemático a la violencia, deslindándose claramente de las tentativas insurreccionales, o de las oposiciones armadas a regímenes políticos, del tipo guerrillas revolucionarias o configuración de formas de autodefensa militar o paramilitar de corte miliciano⁹³.

Es muy amplio el repertorio de formas de proceder en clave de acción noviolenta, dentro de las que se encuentra la resistencia civil pacífica; todas dependen de la creatividad y la voluntad de lucha de la gente. Dentro del espíritu de la no-colaboración con el poder central, se han destacado, en momentos de duras crisis políticas, instrumentos de gran impacto como la desobediencia civil y la objeción de conciencia que abordaré en detalle más adelante.

⁹² Es adecuada, sin embargo, la anotación de Randle: "(...) la resistencia civil en tanto que se relaciona con la macropolítica y la estrategia, no deberíamos pasar por alto la contribución a la política de la vida cotidiana. Vemos por ejemplo cómo, desde el resurgimiento en la posguerra de la resistencia civil en Europa occidental y los Estados Unidos, un amplio abanico de grupos y campañas han recurrido a ella, desde la gente sin hogar que se ha apropiado de casas vacías, hasta las mujeres que han bloqueado arterias de mucho tráfico en refuerzo de sus demandas de cruces peatonales (...) lo que se está jugando es cómo puede la gente lograr un mayor control sobre su vida" (Randle, 1998: 16).

⁹³ En este punto coincido con Randle en la definición de este tipo de resistencia civil macropolítica a la luz de la experiencia contemporánea: "Dos características importantes de la resistencia civil, tal como la definimos aquí, son que se trata de una acción colectiva y que evita cualquier recurso sistemático a la violencia. De ese modo se diferencia de la disidencia individual por un lado y de las formas de resistencia colectiva que incluyen una acción militar por el otro. Esto no implica que la resistencia civil exija la aceptación de una ética pacifista o no violenta, pero la diferencia sin más como fenómeno social de la insurrección armada, la guerra de guerrillas o la guerra convencional" (Randle, 1998: 25).

CAPÍTULO 4

MÁS ALLÁ DE LA SERVIDUMBRE: LA IRRUPCIÓN DE LA
DESOBEDIENCIA CIVIL



“Y conste que lo venidero nunca se anima a ser presente del todo sin antes ensayarse y que ese ensayo es la esperanza. ¡Bendita seas, esperanza, memoria del futuro, olorcito de lo por venir, palote de Dios”.

J.L. Borges.
El tamaño de mi esperanza

La relación entre poder y obediencia ha sido ampliamente documentada. La obediencia es vista como el par binario de la autoridad. Esta concepción ha sido inscrita en mitos y en discursos filosóficos y permea toda la teoría del poder y de la política en Occidente. Los pueblos han estado conminados a buscar su camino hacia la libertad o a ser destinados a que se les marque el camino y se les imponga la obediencia. De la dualidad autoridad-obediencia se desprende la contraposición dialéctica obediencia-desobediencia, que emerge, esta última, como un desafío a los poderes constituidos conllevando la responsabilidad de buscar activa y permanentemente la libertad⁹⁴.

Este capítulo comienza abordando el problema de la “potencia-de-no”. ¿Cuál es la potencia de la sustracción? ¿Es acaso una potencia negativa? Para ello, se indaga por la carga de resistencia que puede haber implicada en la decisión de la no servidumbre que se deduce del razonamiento de Étienne de La Boétie. De esta manera se abre el análisis de las propuestas de desobediencia civil y de no violencia, que se abordarán en los siguientes capítulos.

Para avanzar en el análisis, se toma como referencia el texto de de La Boétie “Discurso sobre la servidumbre voluntaria”, siguiendo sus planteamientos incisivos acerca de un poder soberano construido sobre la incorporación de las potencias de los siervos. Este poder es capaz de reproducirse y ampliarse mediante procesos de subjetivación que permiten que el Uno (soberano) se adhiera en las mentes y los cuerpos dóciles de los dominados.

La pregunta es, ¿cómo iniciar el éxodo desde el cuerpo político soberano, abandonar la servidumbre y vaciar de potencia el campo de la soberanía? Esto, sobre la base de comprender que el poder no proviene del centro, sino de la multiplicidad que anida en la periferia. Ya a esta altura, ha ido emergiendo la pregunta por la relación entre el deseo, individual y colectivo, y la servidumbre voluntaria. ¿Se desea al amo, se desea el sometimiento?

Ante la extensión de las prácticas de opresión del poder soberano, que se va especializando en incorporar la obediencia como imperativo categórico, se vislumbra la alternativa de la no colaboración como trayecto para el exilio del férreo campo político constituido por el despotismo.

Si el deber de obedecer es el que define la relación entre el Estado y la ciudadanía moderna, si es ésta la inscripción decisiva en la configuración del cuerpo político de un soberano que reclama y requiere servidumbre no solo producto de la coacción, sino aquella que es ofrecida mansamente por el súbdito, entonces, ¿qué lugar puede ocupar la insubordinación del ciudadano?, ¿tienen cabida la constitución de otros deberes

⁹⁴ Castoriadis lo resume así, en sus implicaciones actuales: “¿Será el hombre moderno capaz de luchar contra su tendencia a ser pasivo, a permanecer en silencio? Tucídides decía que: Es la libertad o la tranquilidad. Tienes que elegir. Serás libre o estarás tranquilo. No puedes tener ambas cosas (...)” (Castoriadis, 2004; 311).

como el de la desobediencia civil que plantea Thoreau, sin que sean simplemente categorizados como rebeldías al exterior del cuerpo político?, ¿puede imaginarse una acción colectiva diferente a la que convoca el Estado como colaboración, sin que se desquicien los fundamentos del pacto político constituyente?

Estos son los problemas que se abordarán en este capítulo. Iremos de la mano de La Boétie, a las proclamas y escritos del norteamericano Henry David Thoreau, de sus lazos con el trascendentalismo de Emerson, de su diálogo con la literatura de Melville, para dejar abiertos los vínculos con en el anarco-cristianismo de Tolstoi en Rusia. Se tratará de dilucidar este importante hito en la construcción del planteamiento jurídico-político de los ciudadanos modernos que cuestiona la exclusividad de la atribución de los asuntos públicos al Estado, que controvierte el axioma de la obediencia absoluta y le otorga a la población la prerrogativa de desobedecer lo que, en su criterio, vaya en contra de los principios morales, que se suponen consagrados en el Contrato Social original.

Por tanto, se mostrarán los nudos que articulan espacios tan disímiles como los que fueron trazados por las luchas vinculadas al derecho de resistencia, con el impulso profundo que viene del discurso de La Boétie para imaginar itinerarios de no servidumbre.

Es una confluencia de procesos no lineales, que se han desarrollado con manifestaciones de acciones micro-políticas y de creación de nuevos espacios de representación que le fueron dando forma a la idea de la ciudadanía que adoptó la modernidad madura.

A esta bifurcación en los procesos de resistencia que implican un diálogo distinto entre gobernantes y gobernados, así como a las nuevas perspectivas que para la configuración de las resistencias sociales contemporáneas plantean los trayectos de la desobediencia civil, es a lo que se dedicarán las siguientes páginas.

La “potencia-de-no” como resistencia

Las relaciones entre poder y obediencia, entre soberanía y servidumbre voluntaria, son axiomáticas. La Boétie plantea una forma de resistencia de una potencia profunda y sutil: una vez descubierto “el secreto y el procedimiento oculto de la dominación, el sostén y fundamento de la tiranía”, hay que proceder a deshabitarlas, renunciando a servir por propia voluntad. Michel de Montaigne⁹⁵ resume en sus Ensayos la revelación

⁹⁵ Michel de Montaigne (1533- 1595), autor de los célebres “*Ensayos*” (primera edición completa en 1595) obra de gran influencia en el Renacimiento francés, fue entrañable amigo de Étienne de La Boétie quien le legó su biblioteca y la toma de decisión sobre la publicación de su obra. El discurso de la servidumbre voluntaria fue finalmente publicada en 1576, tras diversos aplazamiento de Montaigne en atención a las circunstancias políticas de la guerra religiosa en Europa.

clave de La Boétie, dotada de una sencillez total: “Eran siervos del Uno porque no sabían pronunciar una sola sílaba, esto es no” (Montaigne, 2007:200).

¿Cuál es entonces la potencia del no, el poder resistente de la negación a la servidumbre? Para aportar otros elementos al análisis del discurso de La Boétie, hagamos un breve retorno a los griegos, como ha sido recurrente en la parábola de occidente. Allí nos encontramos con el giro platónico y aristotélico frente a la obediencia. El ámbito del platonismo va a ser el de la representación que define al mundo no por sus relaciones intrínsecas, o por su red de relaciones de interioridad y exterioridad, sino en referencia al modelo que funge de fundamento. Y tal fundamento es la ley; este es el modelo a seguir; en adelante se debe descubrir las leyes para explicar los grandes fenómenos y trasladar la representación hasta los ámbitos más pequeños, jerarquizándolos con el fin de hacerlos gobernables, corrigiendo las divergencias, y adaptando al modelo lo que esté fuera del orden.

Quien lleva más lejos esta empresa es, sin duda, Aristóteles que especifica las formas de operar de la representación y desarrolla a fondo el método de la división de funciones y asignación de roles para que los modelos funcionen a la manera de órdenes trascendentes. Las jerarquías, en esta separación funcional, son claves, asumiendo que el alma es superior al cuerpo y que la inteligencia prevalece sobre otras funciones corporales; aquellos seres humanos que han sido naturalmente dotados para ejercer las funciones superiores, están destinados a mandar, los otros, las partes subordinadas a obedecer⁹⁶.

La obediencia del esclavo, la mujer o el súbdito es natural, y además necesaria y útil, como lo plantea en el libro I de “La política”:

“La autoridad y la obediencia no son sólo cosas necesarias, sino que son eminentemente útiles. Algunos seres, desde el momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar; aunque en grados muy diversos en ambos casos (...)”. (Aristóteles, “La política”, 1981: Libro primero, capítulo II, 2).

Este es el pensamiento aristotélico que va a ser asumido y refinado por los pensadores cristianos del Medioevo. Es la naturaleza la que establece la diferencia entre los cuerpos libres y esclavos, y es derecho natural de los señores exigir obediencia a los no libres. Pero esto se traduce también en la relación entre los llamados hombres libres, cuyo ejercicio de mando o subordinación depende del tipo de régimen político que se den.

Si el modelo es monárquico, el Uno soberano reducirá a la obediencia a los demás; si es aristocrático, una minoría mandará sobre los otros; si es una República o democracia, será la mayoría la que ordene. Esto tratándose de los regímenes llamados por

⁹⁶ “(...) es conforme a la naturaleza y conveniente que el cuerpo sea regido por el alma y la parte afectiva por la inteligencia y la parte dotada de razón (...) Y todavía en la relación de macho a hembra, uno es superior y otro inferior por naturaleza, uno manda y otro obedece. Y esto mismo ocurre necesariamente entre todos los hombres.”(Aristóteles, 1981: 63).

Aristóteles “puros”, porque si se trata de los regímenes “impuros” como la tiranía (gobierno personal del monarca), la oligarquía (gobierno en el cual manda el interés de los adinerados) o la demagogia (en donde se ofrece el mando del bien particular de los pobres), las relaciones de mando y obediencia se alteran y se dificulta el gobierno, porque no se está actuando conforme al bien de la comunidad.

En este análisis se pone en juego el método de Aristóteles aplicado en cada ámbito de la vida: se aíslan los modos más generales y sobresalientes de un fenómeno, se descomponen separando las funciones, para luego re-articlarlo en una serie de propiedades distinguibles y correlativas. De esta manera se opacan las relaciones, para destacar los medios por los cuales un fenómeno pertenece a otra cosa más general. Así, a quien se le asigna la función de obedecer no tiene otro lugar donde ser ubicado, pues es la naturaleza, o la primacía del cuerpo sobre la mente, o cualesquier otra característica particular, los que operan para que ese ser subordinado pertenezca, de ese modo específico, a la sociedad.

Lo mismo ocurre con los aristócratas, o con los ciudadanos, de tal manera que la ciudadanía en general, sólo puede evidenciarse por las formas de vivir la política en cada régimen de gobierno. Únicamente después de comprender las formas cómo se descompone la ciudadanía, conforme al lugar que le asigne el régimen en que se desenvuelve, es posible definir las cualidades que la distinguen y caracterizan como ciudadanía⁹⁷.

Es conveniente recordar que en los orígenes del pensamiento moderno, Hobbes describe al pueblo, base de la soberanía, como sujeto de la obediencia y de la centralización por el Uno estatal e intenta, siguiendo la lógica aristotélica, dar una potencia trascendente al Leviatán. Deja entrever que siempre habrá unas fuerzas diferenciales que no podrán ser sometidas fácilmente a la condición unitaria en torno al soberano, que son fuerzas de la diversidad y la multiplicidad resistentes a la centralidad. La misión del Leviatán sería la de reintegrar la relación entre el cuerpo soberano y sus miembros, a la manera aristotélica de la relación entre los miembros individuales del cuerpo humano y el hombre entero.

Como el soberano pretende representar la universalidad de la comunidad política, no puede admitir la pluralidad de las formas de comunidad, o simplemente que existan miembros no integrados al cuerpo. Para él, esto sería tanto como admitir que puede haber un brazo, o un ojo por ahí viviendo una vida independiente; eso sería negar la misma razón de ser de la existencia del cuerpo integrador y distribuidor de funciones. Pero el Leviatán hobbesiano se niega a acoger, en un aspecto, otra de las posibilidades abiertas por la misma racionalidad aristotélica: la de “pensar el acto de la potencia-de-no”. Dice Aristóteles en “Sobre la interpretación” (“De interpretatione”):

“(…) porque lo que es potente no está siempre en acto, también la negación le pertenece: en efecto, puede también no caminar lo que es capaz de caminar y puede no ver aquello que puede ver” (Aristóteles: 21b-14-16).

⁹⁷ Para entender elementos de éste método véase: Aristóteles, De ánima, citado por Agamben, (2007: 504-505).

Este es un punto de vista ajeno a la concepción de un poder siempre efectuado y que sólo puede tener campo de acción en el centro estatal. Según el pensamiento de Hobbes, el monopolio del poder es irreductible; es inevitable que allí se concentren el poder y la potencia sociales, lo que hace indispensable el pacto de consentimiento para la configuración del Uno. En cambio, la ventana abierta por esta reflexión aristotélica está referida al plano de la potencia que Aristóteles conjuga con el de la enunciación de modo, clave para su método. Con una advertencia: mientras en su lógica modal los enunciados de afirmación y negación se excluyen, en esta dimensión de la potencia, pueden convivir, sin que necesariamente uno cancele al otro.

Es de particular significación para el problema de la resistencia, y en particular para la teoría de la desobediencia civil, tener en cuenta esta “potencia-de-no”, que no es una mera negatividad, puesto que el sujeto autónomo, en medio de su acción puede conservarla, no anularla, y como dice Agamben “podrá, o no, pasar al acto”.

Para decirlo de otra manera, el acto de ciudadanía de un desobediente podría efectuarse conservando su “potencia-de-no”. Por tanto, en la misma acción de relacionarse con el Estado en ejercicio de sus derechos y en cumplimiento de sus obligaciones (o de gestionar directamente sus derechos), que es lo que lo constituye como ciudadano, puede no agotar, y por el contrario, acrecentar su “potencia-de-no”.

Para un desobediente, o un resistente, sería la posibilidad de conservar el poder constituyente en el poder constituido. Esto, en términos del filósofo italiano significaría que la multiplicidad social (la “multitud” como él la denomina) sería “la forma genérica de existencia de la potencia, que de este modo siempre se mantiene en la proximidad esencial con el acto. (Agamben, 2007: 479).⁹⁸

Lo anterior entraría en consonancia con la idea de Spinoza, que se planteó en los primeros capítulos, en cuanto no existe otro límite para las cosas y los procesos que el de su propia potencia y capacidad de acción. De tal manera que el resistir, mediante la desobediencia, la objeción de conciencia, la insumisión o la revolución, depende del despliegue creativo de los resistentes, y eso incluye, las formas innovadoras del uso de la sílaba “no” de la que hablaba Montaigne.

Por eso se afirma que el “discurso sobre la servidumbre voluntaria” brinda las bases de para comprender el poder constituyente de otra manera, de cuestionar el pacto social que establece la soberanía y que ilumina la teoría de la desobediencia, pero -aun más allá- va a sentar los precedentes para cuestionar la filosofía del poder de Hobbes y todas sus derivaciones.

⁹⁸ Para alimentar esta discusión fundamental en la búsqueda de enfoques novedosos sobre el problema de la desobediencia, la insumisión y la resistencia, en clave de potencia y de poder constituyente he usado, en este apartado algunos de los estudios de Giorgio Agamben en su libro *“La potencia del pensamiento”* (2007) particularmente los capítulos “La obra del hombre”; “la inmanencia absoluta” y el que le da el nombre al libro: “La potencia del pensamiento” (Agamben 2007: 351-360; 465-480 y 481-522).

Desertar de la servidumbre voluntaria. El “contra-uno”

Hombres como Eichmann y Hoess, el comandante del campo de concentración de Auschwitz (donde fueron asesinados dos millones y medio de personas), explican su participación en estos crímenes contra la humanidad aduciendo su incapacidad para pensar por sí mismos, aceptando una total heteronomía moral que les permitía ser obedientes únicamente. “¡Führer ordena, nosotros te seguimos!” era la expresión que sellaba ese “compromiso solemne”. La desobediencia era “algo imposible, impensable”, como recuerda Hoess, quien añade que a la orden de aniquilamiento emitida por Himmler, “(...) algunos oficiales hasta “protestaron” o “gruñeron”, pero “(...) no hubo un solo caso en que se negaran a obedecer” (Hoess, 1979: 147-149).

Este es un punto crucial en verdad. Cuando Étienne de La Boétie acuña el concepto de “servidumbre voluntaria” a mediados del siglo XVI está develando la existencia de un aspecto subjetivo determinante en la configuración del poder, sin el que éste no puede existir. Sin la voluntad, sin el consentimiento de los individuos, el poder estaría vacío. El asentimiento subjetivo es la otra cara del funcionamiento de la soberanía. Si una buena parte de los oficiales nazis hubieran tenido la determinación de decirle a Hitler o a Himmler, o al oficial a cargo, ante una atrocidad como la de exterminar a todos los judíos de Europa, de decirle: “Führer, no te seguimos”, todo el esquema de la soberanía hitleriana se hubiera redefinido.

Es verdad que se dieron algunas conspiraciones dentro de ciertos círculos de la oficialidad nazi y hasta algunos intentos de asesinato del dictador. Pero, como ya planteaba La Boétie, el problema no es suprimir al tirano (mediante el “tiranicidio” que defendieron en su época intelectuales como Juan de Mariana), pues a éste puede sucederle rápidamente otro tirano. Lo decisivo es minar las bases de la tiranía o de los gobiernos injustos, cuestionando y convirtiendo en condicional la colaboración con el soberano.

Retirar el consentimiento al soberano anula el fundamento de su poder, porque significa desertar de la servidumbre voluntaria para recomponer las fuerzas del poder en juego. Esta posición va a influir en la construcción de los proyectos contractualistas de la modernidad occidental, que al plantear el papel constituyente de la soberanía popular, o el reconocimiento de legitimidad al soberano sólo si expresa la “voluntad general” (Rousseau), relativizan la incondicionalidad del apoyo político y ponen freno al asentimiento absoluto de la autoridad. Un consentimiento ilimitado del poder soberano es equivalente a una complicidad a toda prueba con las acciones del gobernante. Tal como plantea Agamben, la pregunta que habría que hacerse es: “¿cuál es el punto en que la servidumbre voluntaria de los individuos se comunica con el poder objetivo?” (Agamben, 2003: 15).

A propósito de este tópico, se hace necesario volver a la relación entre las grandes estructuras de poder y la capacidad que ganen los sujetos para manifestar sus opciones,

es decir, la individuación del poder; así como el vínculo entre el edificio jurídico y los procesos de normalización, de un lado, y la sujeción de los seres humanos singulares del otro, esta relación que aparece bastante oscurecida en las prácticas y los entornos que crean los regímenes totalitarios que se han mencionado.

En el “Discurso de la servidumbre voluntaria, o el contra-uno” se pueden hallar algunos de los fundamentos que ayudan a develar estas relaciones y que alumbran algunas de las teorías contemporáneas de la desobediencia civil y de la noviolencia activa. Esto porque desde allí se hace posible un desplazamiento del foco de atención y análisis del poder, descentrándolo de la omnipotencia de los poderes centrales, para colocarlo en la potencia propia de los ciudadanos. La pregunta inicial de La Boétie es de alto significado:

“(…)¿cómo puede ocurrir que tantos hombres, tantas aldeas, tantas ciudades, tantas naciones, sufran de cuando en cuando un tirano solo, que no tiene más poder que el que se da él mismo; que no tiene más poder que su causar daño, y en tanto que aquéllos han de querer sufrirlo. (La Boétie 2007: 6).

Pero para llegar a ello es necesario recorrer un buen trecho histórico: el que está demarcado por el acontecimiento de descubrir la libertad por parte de la humanidad en trance de modernidad, que es, al mismo tiempo el acontecimiento que la lleva a reconocer su poder. La fuerza inmanente de la sociedad, es la que produce las potencias que tienden a organizarse y distribuirse en formas particulares, en instituciones y espacios de gobierno; por eso ella es generadora de agrupamientos y formas de unidad relativa.

Es el artificio político de pretender un soberano que representa la esencia del poder y que puede ser un UNO (que, en última instancia, es el poder revelado), lo que lleva a esa alienación de la fuerza y de la potencia de la gente, a esa sensación de impotencia, a ese deseo de sumirse en un mimetismo inactivo, cómodo y cómplice.

El discurso de La Boétie avanza en la reapropiación de los poderes constituyentes del pueblo, de su capacidad de creación y de su voluntad para incidir en la reconstitución de las nociones de autoridad, de gobierno, de soberanía. Es éste el espíritu republicano que fue genrándose durante decenios para aclarar, ya en la democracia moderna, que ni las leyes, ni la autoridad proceden de un espacio distinto al de la asamblea de los ciudadanos que deciden tener su constitución.

Es la confluencia del deseo colectivo y la instauración parcial de órdenes institucionales que, llevados al estatus de soberanía, procuran convertirse en poderes trascendentes que proceden a oponer orden y deseo y, con mucha frecuencia, degeneran en crisis violentas y en guerras civiles. Cuando eso pasa se reaviva y se exterioriza el deseo de apartarse de la condición de siervo del poder, de defecionar de la soberanía. Ello se manifiesta, primariamente, como un deseo de “estar en contra”.

Y es que no puede ser más que natural la voluntad a resistirse a la humillación, a la explotación, a la imposición violenta. Lo que parece ir contra el sentido común es que se mantenga el pacto voluntario de servidumbre con una autoridad despótica cuando hay tantas razones que justifican la rebeldía.

Sin embargo, esta es la lógica impuesta por la soberanía: la obediencia es natural, porque de ella emana el orden; como autoridad patriarcal el Estado hace la pedagogía de la obediencia diciéndonos: necesito restringir tus libertades “por tu propio bien” y, además, necesito contar con tu voluntad para ello; es indispensable que haya aceptación voluntaria de la constrictión para que la soberanía moderna funcione.

Es tan absurdo este giro dialéctico que el interrogante que adquiere actualidad no es por qué la gente resiste y desobedece, sino por qué no lo hace, o lo hace con tan poca frecuencia y en tan baja intensidad⁹⁹. Para La Boétie, la obediencia a un poder injusto, o, si se quiere, la obediencia injustificada, son llanamente un escándalo que debe provocar indignación. De ahí que, junto a la capacidad de asombro y a la fuerza creativa, la capacidad de indignarse sea uno de los afectos fundamentales para restituir la acción política a los sometidos.

Es sabido que en la mentalidad republicana, crear las condiciones para la garantía de los derechos y dotar a los ciudadanos de instrumentos legislativos y jurídicos para que puedan agenciar los asuntos públicos, están en la médula de la democratización, pero eso no se consigue sin rehacer su dignidad cívica. Además ésta es una reacción vital ante el monopolio del poder de quien (hombre o asamblea) niega lo público, cuando se constituye en el Uno y hace “(...) difícil creer que haya nada de público en este gobierno donde todo es de uno” (La Boétie 2007: 6).

La indignación es la entrada a los trayectos que nos hacen desertar de la servidumbre voluntaria; en eso coincidirán muchos de los pensadores, de los dirigentes de movimientos sociales y de los participantes en cuanto foco de resistencia se va encendiendo en el mundo moderno. Así, hace solo unos años, unos meses, resonaba esta palabra, hermanada con la del joven sabio francés del siglo XVI, pronunciada ahora por Sábato: “cuando demasiadas esperanzas se han quebrado en el corazón de los hombres” y “nos percatamos que ya no se puede avanzar más por el mismo camino” entonces hay que abominar la resignación y la pasividad que nacen del miedo, porque:

“Resignarse es una cobardía, es el sentimiento que justifica el abandono de aquello por lo cual vale la pena luchar, es, de alguna manera, una indignidad”, porque “es seguro que ya están entre nosotros los habitantes de otra manera de vivir” (Sábato, 2000: 141, 142, 145).

⁹⁹ En el “*Anti-edipo*” Deleuze y Guattari retoman éste asunto así: “(...) el problema fundamental de la filosofía política es aún, precisamente, aquel que vio con tanta claridad Spinoza (y redescubrió Wilhelm Reich): “¿porqué pelean tan tercamente los hombres por su servidumbre, como si fuera su salvación?” (Deleuze y Guattari, 1985: 29).

También hay resonancia con el llamado de Hessel, el viejo combatiente de la resistencia francesa, en el que aclara que “el motivo de la resistencia es la indignación”, ese sentimiento equivalente a un “valor precioso”, por tanto nos invoca:

“(…) os deseo a todos, a cada uno de vosotros que tengáis vuestro motivo de indignación (…) cuando algo me indigna, como a mí me indignó el nazismo, te conviertes en alguien militante, fuerte y comprometido. Pasas a formar parte de esa gran corriente de la historia, y la gran corriente debe seguir gracias a cada uno (…) nosotros les decimos: coged el relevo, ¡indignaos! (Hessel, 2011: 26).

El contexto en que se escribe el “contra Uno”, en medio de la cultura medieval en decadencia, es el del esplendor de la doctrina de Maquiavelo que, conociendo la potencia constituyente de los de abajo, aboga por una reconstitución realista de la esfera política con una soberanía investida por el pueblo que anuncia un nueva clase de orden gubernamental y territorial. Y es también, un poco después, el de la reflexión profunda y revolucionaria de Spinoza, que se han tratado en diversos pasajes de este texto¹⁰⁰.

La Boétie clama ante todo por la toma de conciencia acerca de la aberración que constituye el hecho de que el poder del Uno no esté tanto en su propia fuerza, sino que esté soportado sobre la voluntad de servirle, que le renuevan a diario sus gobernados, que no deja de sorprender e indignar, puesto que “(…) lo que tiene de más sobre todos vosotros son las prerrogativas que le habéis otorgado para que os destruya”¹⁰¹.

No estamos ante un alegato jurídico en torno a los derechos, a excepción del de la resistencia para conservar la libertad, ni de un programa político para la refundación del régimen. Es una apelación a la conciencia para que se objete la servidumbre; en otras palabras es un llamado a la objeción de conciencia para sustraerse de la cooperación con el Uno, cuyo efecto puede ser de una enorme potencia política: la reconstitución de lo público.

Ahora bien, la indignación más visceral está suscitada por la manera natural como la gente asume su servidumbre. ¿Por qué el pueblo no se percató de esa condición? Porque el Uno ha podido crear una especie de doble naturaleza en la que la verdad de su endeblez es opacada por los fastos del poder y la permanente exhibición de su aparato coactivo, de tal manera que el pueblo se obnubila y pierde su libertad para comprender que su miseria emerge de la servidumbre, asumiendo como gran fuerza

¹⁰⁰ Para una ampliación de la relación del discurso de Maquiavelo y el de Spinoza, en torno de la cuestión del interés político de la sociedad civil y la tendencia a su “despolitización” en la sociedad moderna, puede leerse el texto de Andrea B. Pac *“Interés ético e interés político: Estado y sociedad civil en la filosofía de Spinoza”* (2005: 55-61).

¹⁰¹ Así se lee en uno de los pasajes del Discurso: “Hecho extraordinario y, sin embargo, tan común- y por esta razón hay que dolerse más y sorprenderse menos- es ver un millón de hombres servir miserablemente, teniendo el cuello bajo el yugo, no constreñidos por una fuerza muy grande, sino que en cierto modo (parecen encantados y prendados por el solo nombre de UNO, del cual no deben ni respetar el poder, puesto que está solo, ni amar las cualidades, puesto que es, en su opinión, inhumano y salvaje. (La Boétie 2007: 7).

del soberano lo que en realidad no es más que impotencia. Y esto se convierte en la debilidad de los siervos y en la fortaleza del Uno.

Esta falta de libertad es la mayor injusticia. Por ello, el objeto de la insubordinación es rescatar esa libertad, que es la condición natural de los hombres¹⁰², que les otorga la posibilidad de colaborar entre ellos, de compartir los dones de la naturaleza, como compañeros, y que bloquearía cualquier intento de esclavizar a los otros.

“Así pues, si esta buena madre nos ha dado a todos toda la tierra por morada, nos ha alojado, en cierto modo, en una misma casa, nos ha configurado a todos de la misma masa, a fin de que cada uno se pueda mirar y reconocer en el otro; si nos ha dado a todos en común este gran don de la voz y de la palabra para unirnos íntimamente y fraternizar más, y hacer, por la habitual y mutua declaración de nuestros pensamientos, una comunión de nuestras voluntades; (...) no hay dudas que somos todos libres, porque todos somos compañeros, y no puede caber en la mente de nadie que la naturaleza haya colocado a algunos en esclavitud, habiéndonos colocado a todos en comunidad”. (La Boétie 2007: 17).

El tratado sobre la servidumbre voluntaria logra un cuadro de contraste entre la soledad y la falta de amigos del Uno, y la fuerza de la comunidad que, desgraciadamente ignora su poder. De esto deriva su desgracia que la lleva a perder lo que es suyo por derecho natural y a la peor humillación, la de permanecer inclinados, la de no dar pruebas de su valor rebelándose, demostrando que se tiene respeto por uno mismo.

Para La Boétie, la ruptura del vínculo de sujeción, la no-servidumbre, la defección del poder central, todos son senderos de dignidad para adquirir la posibilidad de definir, por mano propia, las mejores condiciones de existencia para aprovechar la fuerza colectiva y la comunión de las voluntades, una vez descargadas de la abyección. Es un discurso dirigido a los silenciosos, a los resignados, a los inactivos, para que recuperen la palabra y la estima, para que dejen de aceptar las condiciones de oprobio que se les imponen, es decir para que reconozcan y ejerzan su poder.

Es un entramado de ideas y procesos que pueden emprenderse para desertar de la servidumbre, desmitificando la totalización del poder y descentrando su ubicación, denunciando la naturaleza parasitaria del Uno y anunciando que hay poder en la multiplicidad que habita en los sometidos, o mejor, una potencia interior en ésta (el poder no viene de afuera, del centro) que una vez asumida, puede desplegarse con intensidad.

¹⁰² Nótese que La Boétie se refiere a la libertad natural y que en esto difiere de lo que sería el discurso republicano de la libertad que postula con frecuencia la distinción entre los que están hechos para la libertad y los que están hechos para la servidumbre. La Boétie, para el que todos los hombres son, por naturaleza, libres está más próximo al discurso del derecho natural; de ahí que algunos autores consideren una aporía pensar en el encuentro entre el discurso del derecho natural de La Boétie y el republicanismo. Al efecto ver el artículo de Jean Terrel “Republicanism and derecho natural en el discurso de la servidumbre voluntaria. Un encuentro aporético” (2009:30).

Para ello, es vital decirse la verdad a uno mismo, ser capaz del dominio de sí, (enkrateia para los griegos); no seguir haciendo el juego inverso al poder, dando por virtud lo que es un defecto o, simplemente una necesidad, ya que terminaríamos por llenar de falsas virtudes al Uno, (“encubriendo al ladrón que nos roba”) y agigantando nuestra impotencia para hacernos partícipes de nuestra vergüenza y artífices de nuestro sometimiento.

Entonces, ¿de dónde surge esa voluntad suicida? De la confianza en un consentimiento falseado que es, en buena medida, el producto de la voluntad y las argucias del soberano que se aprovecha de las condiciones sociales injustas que él mismo ha creado. Consigue así avivar, por medio de la educación y de las prácticas pedagógicas del trabajo y el castigo, el hábito de obedecer: “(...) la primera razón por la que los hombres sirven voluntariamente es porque nacen siervos y son educados como tales” (La Boétie, 2007: 27).

Pero también radica en la ceguera de los sometidos que lo siguen avalando, en su permisividad para que se congele su deseo, para que éste se desactive, asumiendo la posición gregaria, de rebaño, que permite el camino fácil de dejar de pensar¹⁰³, de negarse a hacer un esfuerzo por el análisis crítico, proveniente de su propia cabeza, a cambio del ejercicio, cómodo y liviano, de la obediencia.

Por tanto no es extraño que, como dice Onfray, se pase al “disfrute del poder ejercido por los amos” que además se codifica en clave de grandes ideales y se institucionaliza como acuerdo general. Un pacto social que oculta la impudicia de un contrato cuyo precio es la libertad y, de alguna forma, la pérdida de humanidad del 99% de los pretendidos suscriptores, mientras los felones impulsores del acuerdo suelen aparecer como libertadores:

“Nunca el disfrute del poder que se ejerce sobre otro se expresa en la desnudez de su mero ejercicio. Siempre se justifica en virtud de universales, de trascendencias que exigen y necesitan, para bien de quienes los sufren, lo Justo, lo Verdadero, lo Bello, la Ley, el Estado, el Saber, el Orden, la Seguridad, el Derecho, la Moral y otras mitologías con las que se perpetúan los sometimientos” (Onfray, 2011: 198).

Lo desconcertante es que quienes sufren este poder acepten ese juego tramposo de distribución entre poder y servidumbre, teniendo en sus manos la elución de las reglas que lo han colocado en situación de sometimiento. “Decidíos a no servir y seréis libres” dice La Boétie, entonces, ¿por qué es tan difícil tomar una decisión tan a la mano?, ¿por

¹⁰³ Doscientos treinta años después de planteada esta visión de La Boétie, Kant hacía una consideración del mismo orden: el hombre se mantendrá en la minoría de edad, de la que él mismo es responsable, mientras no sea capaz, o no quiera, conducirse a sí mismo y no haga uso de su propia razón. “La causa de ello no radica, dice Kant, en un defecto del entendimiento, sino en una falta de decisión y coraje para valerse de él sin la dirección de otro. Ten el coraje de valerte de tu entendimiento. Tal el lema de la ilustración”. (Kant, 2002: 46).

qué ese miedo a la libertad y, en cambio, esa persistencia en asumir el camino de la servidumbre?

Renunciar a la servidumbre voluntaria, es una acción de producción subjetiva, es asumirse como sujeto pensante que toma opciones éticas y políticas, que actúa libremente para retirar el apoyo al soberano. Esta es una acción simple, de fácil ejecución que consiste en omitir el acatamiento a la voluntad del soberano. Basta con dejar de ser obsecuente e ignorar al soberano, desacatando las órdenes o incumpliendo lo que nos pide que hagamos. Ni siquiera se trata de hacer lo que está prohibido, sino de no prestarse para ser ejecutor de mandatos. Asumir la no-servidumbre es omitir, antes que cometer¹⁰⁴.

En este punto hay un problema de circulación del deseo individual y colectivo que se concibe como un deseo de servidumbre, como un ansia de ser sujeto de sujeción: “La libertad sola no la desean los hombres por la sencilla razón, a mi entender, de que si la desearan, la tendrían. Es como si rehusaran a realizar esta bella adquisición, tan sólo porque es demasiado fácil”. (La Boétie, 2007: 9).

El autor francés lo nomina también como un problema inherente a la cultura, ya que habla de que “la causa primera de la servidumbre voluntaria es la costumbre” (Ibid: 28) que se va asentando como una aceptación de transferencia de la potencia propia hacia el tirano, que así puede ir instaurando en las mentalidades de los siervos no solo el miedo, sino una interioridad espiritual favorable a la dominación.

De esta manera el dispositivo jurídico y político de la coacción encuentra un espacio vacío, cada vez más débil en su resistencia, que doblaga el deseo de desobedecer y consigue “hacer desear” la servidumbre. Este deseo es equivalente a transferir el poder al Uno, que lo va a reproducir circularmente creando todos los mecanismos disponibles para enseñar a servir. Siglos más adelante, Foucault sistematizaría las tecnologías del gobierno de la conducta como esa sofisticada malla de procesos de subjetivación desde el centro y que denominó “gubernamentalidad”. Su origen en las sociedades de soberanía está en este juego entre poder y servidumbre que develara La Boétie.

Es conveniente a los poderosos instalar en la cultura hábitos como “tragar y no encontrar amargo el veneno de la servidumbre” (Ibid.). O sea, volver deseable el veneno para transformar la potencia del siervo, y producir un verdadero deseo de sometimiento¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Para una ampliación del significado jurídico- político de los principios que guían la defección del poder como retiro de la colaboración, puede verse el artículo de: Hourya Bentouhami: “Discurso de la servidumbre voluntaria de La Boétie y Desobediencia civil de Thoreau. Miradas cruzadas” (2009:116-120).

¹⁰⁵ En el contexto latinoamericano, un cronista neogranadino de mediados del siglo XIX, Venancio Ortiz, describía la reproducción de la servidumbre voluntaria por estas tierras en los siguientes términos: “El pueblo granadino es manso, i por lo mismo un pequeño número pude oprimir a centenares de hombres sin que estos se rebelen (...) un revolucionario puede tratarlos con crueldad horrible sin temor de que se resuelvan a libertarse de él (...) i el día que los lleva a combatir combaten como leones sin saber por qué; i si son tomados prisioneros por los contrarios siguen combatiendo contra los que habían sido sus compañeros, i mueren y dan la muerte sin pararse a examinar por qué

Al final, la causa es este desplazamiento del deseo, desde el querer natural de oponerse a la opresión hacia una naturalización del deseo de servir, que atribuye La Boétie a la costumbre.

Es el tirano quien se apodera de ese movimiento para potenciar su impotencia y hacer de ésta una fortaleza; para incorporar al cuerpo del soberano, los cuerpos dóciles de los siervos y ponerlos a su entero servicio. Esta incorporación no es del mismo tipo que la que existe en la relación amo-esclavo, porque estos cuerpos siguen siendo múltiples y no son propiedad privada del soberano.

Es más, al ser aceptado como norma de obediencia, al consentir el súbdito hacer parte del cuerpo soberano, es éste el que se incorpora al cuerpo sometido, y lo gobierna desde adentro, hace que entren a formar parte del Uno, disuelve su multiplicidad, los homogeniza y, desde ese lugar, logra la paradoja más enorme: cada cual encarna la dualidad de la soberanía y efectúa la tiranización de sí mismo, dando una dimensión de inmanencia a la dominación, al tiempo que la soberanía abstracta sigue siendo un poder trascendente.

La complejidad se hace aún más profunda si se tiene en cuenta que, aún con esta doble sumisión (la de fuera y la que se incorpora como propia al interior de la subjetividad) no es posible eliminar completamente la potencia de resistencia. El lugar de la política se traslada a la subjetividad. El cuerpo soberano con su edificio de leyes y de prisiones acrecienta su capacidad de coacción física y simbólica, se ubica cada vez más como un poder trascendente que reemplaza el lugar de lo sagrado, pero va configurando una detallada máquina de subjetivación.

Este cuerpo va incorporando las formas de vida concretas, las instituciones de influjo más cotidiano al Uno soberano; se va instalando en ellas con plena naturalidad, se va haciendo costumbre, va siendo reabsorbida por toda la epidermis social, con toda su extensión capilar y va haciendo equivalente el cuerpo social al cuerpo del Uno soberano. Ese parece ser el “secreto y el procedimiento oculto de la dominación” al que hace referencia La Boétie (Ibíd.: 44). Es un proceso de “colonización de las subjetividades” como lo describiera Jospe en la “Crítica de la razón teológica-capitalista” (2012: 167-168).

Entonces, la potencia del soberano es derivada, de alguna manera es prestada, y su capacidad de apropiación del cuerpo del sometido depende de la complicidad y la colaboración que le preste el súbdito. Ahí radican su fortaleza y su debilidad; porque si logra mantenerse en la mente del dominado, si consigue limitar su autonomía, evitar su razonamiento, alimentar su cobardía, conseguir que nunca salga de su minoría de edad, tiene su reinado asegurado. Pero depende de eso, estrictamente; si los otros se disponen a desertar de su servidumbre, el poder que le habían transferido estará com-

(...) con un pueblo así todo se puede hacer porque cada hombre es una máquina que se mueve al impulso de otra voluntad” (Ortiz, 1855. Citado en Silva, 2013: 16).

pletamente amenazado y, así recurra a todo el aparato de leyes, a la policía secreta y al poder de muerte de sus ejércitos, su fin estará próximo.

Su potencia depende de la impotencia, o de la falta de efectuación de la potencia de los siervos. El poder del soberano no es una facultad inmanente en él. Esta potencia no es inherente a él, ni propio de su naturaleza. Eso es lo que quiere decir La Boétie y en eso es más visionario y radical en el análisis del poder que la mayoría de los teóricos de la ilustración¹⁰⁶, e incluso que de los más refinados pensadores del siglo XIX que se detuvieron a analizar y a proponer la desobediencia, ya en su forma contemporánea de desobediencia civil.

La Boétie descubre el proceso de configuración del cuerpo político del soberano, a partir de los cuerpos cooptados, de aquellos que se abren a la instauración en sus mentes del orden de su propia dominación, y con ello la disponibilidad de todo su cuerpo en acción para su servicio¹⁰⁷. Cuerpos dóciles que se transforman para estar dispuestos para las órdenes de la autoridad, incluyendo “matar judíos”; ¿de dónde salieron los voluntarios para los batallones SS, o para ser esbirros en los campos de concentración? ¿De dónde salen los soldados para las guerras injustas, o los miembros de las fuerzas policiales que tienen como uno de sus métodos la tortura, como en Argentina o Chile durante la dictadura militar?

La servidumbre voluntaria implica que los siervos son quienes conforman estos contingentes, que no solo obedecen sino que desarrollan cierta creatividad que, en ocasiones, supera las órdenes dadas para mostrar que se está dispuesto a todo con el fin de complacer al tirano. Se quiere anticipar su deseo. Se practican las maneras más atroces de degollar a otros siervos, a sabiendas de que muy probablemente ese será el mismo destino del verdugo ocasional que ha aceptado ser convertido. El deseo y el cuerpo del siervo quedan así inscritos en el cuerpo político del soberano y la multiplicidad, de la que proviene el combatiente, desaparece en el Uno.

De la reflexión del “discurso sobre la servidumbre voluntaria” se puede inferir cómo se constituye entonces el Uno: mediante una vocación pragmática de la soberanía que lo provee de una potencia de unificación que le hace posible trazar vías de subsunción continua de los dominados en el universal que proyecta. En el siglo XIX, será Hegel quien aporte toda la racionalidad a la constitución de totalidad que sostiene al poder.

¹⁰⁶ Para similitudes y diferencias entre los discursos de Rousseau y La Boétie (y Maquiavelo) ver: “*El vicio monstruoso de la servidumbre voluntaria*” (2012, UNAM, Instituto de investigaciones jurídicas: 151-160 www.juridicas.unam.mx)

¹⁰⁷ En películas como “*La Ola*” (2008) se ejemplifica la fragilidad de las mentes dispuestas a ser colonizadas por el fascismo. Un experimento conocido como “la tercera ola” realizado en Palo Alto California por el profesor de historia Ron Jones en 1967, en el marco de su estudio sobre la Alemania Nazi, fue la base de este drama en que un profesor intenta demostrar lo fácil que puede resultar manipular a las masas. A través de su lema: “fuerza mediante la disciplina, fuerza mediante la comunidad, fuerza a través de la acción”, se propone que cada día los alumnos sigan obedientemente una nueva regla. La rapidez con que el autoritarismo cala en los estudiantes es pasmosa. Director: Dennis Gansel.

También el marxismo sería persistente en que es la potencia de la relación capital-trabajo la que va a crear el “todo” que unifica y subordina a su lógica. En últimas, se pretende demostrar la imposibilidad de una exterioridad al Uno, todo estaría subordinado a él como única garantía del funcionamiento social¹⁰⁸. De esta manera se estaría ante una sustancia tan poderosa que no habría posibilidad de autonomía por fuera de ella, la única posibilidad es estar subordinado a ella, servirle.

El Uno, el tirano, contra el que se levanta La Boétie, “el solo nombre de uno”, como él lo enuncia, es la representación de tal universal, el que incorpora, y a la vez, se materializa en el deseo de poder de los súbditos, integrándolos, y al mismo tiempo, segmentándolos, sometiendo a unos por medio de otros, creándoles el espejismo de hacer parte del poder, siempre que estén dispuestos a desaparecer, anulando su deseo e identidad para dedicarse a servirlo y complacerlo.

Esa función de fantasmagorización del siervo, de nombrarlo como existente para avallar su soberanía, pero mantenerlo solo como una entelequia, pasa por una estética de fragmentación y de mutilación. Se suprimen los afectos vinculantes para transarlos por los intereses más viles. Es, en realidad toda una técnica de desapropiación y alienación de la potencia humana para que emerja la potencia soberana, indiscutible e inapelable del Uno.

Queda por comprender cómo, en medio de tal sometimiento y asentimiento de la servidumbre, es posible resistir. La Boétie no plantea una confrontación abierta con el poder: “aún- dice- a este tirano sólo, no es menester combatirle, no hay necesidad de defenderse de él; por sí mismo se anula” (Ibid: 12). La inspiración del francés no es suficiente para que ofrezca un cuadro de las medidas prácticas de cómo sería posible que esta restauración del deseo colectivo de libertad, coincida en un momento histórico para producir el acontecimiento del vaciamiento del poder soberano. Él sólo tiene la certeza de que, una vez privado de la colaboración, el soberano se deshace, se desbarrata; podría decirse que tan pronto es retirado el aval que constituye la representación, el tirano se desvanece:

“Pero podéis libraros si ensayáis, no siquiera a libertaros, sino únicamente a querer serlo. Estad resueltos a no servir más y seréis libres. No deseo que le forcéis, ni que le hagáis descender de su puesto; sino únicamente no sostenerlo más, y le veréis como un gran coloso al que se ha quitado la base y, por su mismo peso, se viene abajo y se rompe”. (Ibid: 15).

En la práctica esta operación no parece ser tan sencilla puesto que requiere del despertar subjetivo de los dominados con el cual se hagan converger dos planos del acontecimiento resistente: la ruptura de la complicidad con el régimen despótico y el blo-

¹⁰⁸ Para una discusión más amplia sobre esta perspectiva ver el capítulo “Multiplicidad, totalidad y política” (Lazzarato 2006: 17-34).

queo de los dispositivos mediante los cuales el soberano se ha apropiado del cuerpo de los siervos para fusionarlo al cuerpo político; es decir un proceso de reapropiación del deseo y del cuerpo de los de abajo, para que dejen de ser espacios de servidumbre.

Por ello la deserción de la servidumbre, es la decisión de negarle al poder soberano su pretensión de seguir marcando la historia del deseo de los dominados, para escribir su historia, sin la tutela del tirano. Deleuze recuerda que “la verdadera historia es la historia del deseo” y que las transformaciones en los tipos de regímenes soberanos, está vinculada a la manera cómo los dominantes desean (un capitalista contemporáneo anhela de distinta manera que un mercader de esclavos). También de cómo pretenden activar esa forma del deseo en los dominados, los “derechos” que configuran para hacerlo y la capacidad de los dominados para resistir o su disposición a consentir la represión sobre sus propios deseos.

La sociedad moderna, además, ha establecido una distribución completamente nueva del deseo y la razón, manteniéndolos como territorios aislados, en donde lo que es realmente relevante es la organización del poder “porque la organización del poder es la manera en la que el deseo está ya de entrada en lo económico y fomenta las formas políticas de la represión” (Deleuze, 2005: 334).

Recuperar la libertad, dar pasos hacia la liberación del deseo, conlleva la decisión de emprender la resistencia al poder cuya primera forma es “desear no desear más” al soberano; esto desata procesos que minan la soberanía desde sus entrañas desorganizando sus estrategias, lo cual promueve su descomposición, haciendo evidente la impotencia del centro para imponer su deseo, o para continuar abusando de su poder fundado en el deseo de servidumbre.

Desde ahí se hace posible recrear el campo social a partir de la reapropiación del deseo en medio de una verdadera lucha contra el espíritu que anima la servidumbre voluntaria, contra la debilidad de carácter, contra la resignación y la auto-compasión. Así podrán ponerse en evidencia la demencia que hay en el fondo de las formas eficaces de funcionamiento del poder central; comenzando por lo que denunciaba La Boétie: la total irracionalidad de la servidumbre voluntaria.

En efecto, desear la dominación, es poner el mundo de cabeza, pero este contrasentido delirante se ha naturalizado y hay que desterrarlo, restableciendo el deseo, en toda su multiplicidad, como el lugar de la potencia de la sociedad, centro de la insumisión y la refundación del vínculo social como acontecimientos que desnudan y deshacen el poder del Uno.

Por esa vía el poder soberano simplemente “se consume a sí mismo y se convierte en algo sin forma y que deja de ser fuego” (La Boétie, 2007: 12). Es una lógica contundente: si la soberanía es una relación de servidumbre, que le asigna poder sobre los cuerpos de los siervos para constituir el cuerpo político, al determinarse esos cuerpos a entrar en otra relación, sea ésta otro tipo de cuerpo político, o simplemente dejar de

considerarse parte del cuerpo soberano, el poder despótico deja de existir, o se lanza por el abismo que lo conduce a su extinción y por ende tiende a desaparecer.

La no-servidumbre como resistencia

Esta puesta en la escena política de una crítica radical de la soberanía, propulsando la autonomía de la gente, y dando un giro de acción positiva a la capacidad de decir “no”, ha inspirado las más variadas formas de resistencia de la modernidad. Su huella se encontrará en la configuración del “derecho de resistencia”, pero releído no desde las formas jurídicas, sino ante todo desde la potencia.

La tesis de La Boétie, tanto como la de Spinoza, es que la libertad sigue siendo un derecho natural que no se archiva una vez constituida la sociedad política, tanto es así que la nuez del poder del soberano es su capacidad para constituir su cuerpo político a partir de la potencia de los cuerpos serviles. Por tanto, en los ejercicios de resistencia, es posible recuperar esa potencia y desertar con ella del cuerpo político que la había alienado.

Es decir, se estaría en la órbita de lo planteado en el “tratado teológico político” de Baruj Spinoza: “Cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede”. Y éste sería un derecho irrenunciable; por ello no caben las suposiciones del Leviatán de Hobbes de que “los hombres estarían dispuestos a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de su derecho a la paz y la defensa propia”.

Esto significa pasar del no lugar del deseo, de ese espacio universal de la soberanía que escribe sobre las mentes y los cuerpos la servidumbre, a retomar la producción rizomática del deseo, buscando otras conexiones, otros territorios de liberación. Por consiguiente, es imprescindible hacer el trayecto de fuga para exiliarse del espacio vacío en donde la soberanía inscribe el deber ser, el imperativo categórico de obediencia, tal como está ilustrado en la metáfora del rastrillo que escribe y sobre-escribe el cuerpo del prisionero en la novela de Kafka “En la colonia penitenciaria”¹⁰⁹. En esas condiciones el “derecho de resistencia” se relativiza hasta entrar en las entrañas del repertorio de las posibilidades tácticas que contribuyen a conquistar potencia social para emprender el éxodo y el vaciamiento del lugar de la soberanía despótica.

¹⁰⁹ La novela corta de Kafka “*En la colonia penal*” es un relato en un establecimiento carcelario. Allí el antiguo comandante había hecho una innovación: la tortura perfecta contra la desobediencia de los insumisos, consistente en una máquina (un rastrillo) que inscribía en la espalda del condenado el mandamiento que había violado. Un apartado describe el castigo así: “El rastrillo comienza a escribir. Apenas termine el primer escrito en el dorso del individuo, la capa de algodón gira y hace rodar el cuerpo lentamente sobre un costado, para que el Rastrillo le decore otro espacio (...) Así sigue inscribiendo, cada vez más hondo, durante doce horas (...) A este condenado, por ejemplo —el oficial señaló al hombre—, le será escrito sobre el cuerpo: ¡Honra a tus superiores!” (Kafka 2000:181, 189). Se puede analizar la metáfora como una expresión de que “El lenguaje ni siquiera está hecho para que se crea en él, sino para obedecer y hacer que se obedezca” (Deleuze y Guattari, 1985: 81). Además, desde esta mirada, esta es una representación de cómo de la máquina soberana introduce con violencia la producción en el deseo, y a la vez, inserta a la fuerza el deseo en la producción y la reproducción sociales. Para una ampliación de este análisis se puede ver: “*La máquina Kafka: una ruptura con el inconsciente*” (Betancurt, 2006)

También se halla su rastro en las propuestas de la desobediencia civil como insubordinación del ciudadano, como la entiende Thoreau, o como acción concertada de la sociedad civil como la ve Hanna Arendt, quienes redimensionan la no colaboración que pregona La Boétie. En ellos, la órbita de los asuntos públicos no está endosada al Estado incondicionalmente y los ciudadanos pueden negarse a obedecer todo aquello que considere que lesiona el pacto original.

Esta es una recuperación limitada del discurso de la servidumbre voluntaria que estaría más próxima de una lectura desde el derecho de la “potencia- de- no” de Aristóteles y de su reelaboración democrático-liberal. En este caso se pretende establecer una situación de equilibrio o proporcionalidad entre la potencia que se cede al soberano y la potencia que se gana en el ejercicio de la desobediencia que impone límites y condiciones a la tentación de abuso del poder por el Uno.

De alguna manera, esto es una sustracción de un grado de potencia que alimenta al soberano y por tanto interroga su condición de Uno indiscutible mediante una acción de omisión que, sin embargo, puede también hacer posible encontrar una “interdependencia estable” entre sociedad y Estado, que es garantía de la existencia misma de la soberanía reconfigurada.

Allí hay un juego que no es meramente político, sino que implica una disputa en el plano moral. Por eso tal ejercicio está ligado con las bases de la objeción de conciencia- apela directamente a esta categoría moral- de aquellos para quienes es insoportable ofender sus propias convicciones, para quienes aborrecen la servidumbre.

De igual manera, se percibe la huella del “Discurso sobre la servidumbre voluntaria” en la formidable construcción que en el siglo XX va a desarrollar Gandhi acerca de la fuerza de la no violencia, con el soporte moral de la satyagraha, su decisión de no colaboración y su obstinada confianza en la fuerza de la verdad. También con su actualización del pacifismo, con su profundo respeto a toda forma de vida (aihmsa) y la negación de toda clase de violencia. En él, como en La Boétie hay una negación de la condición de servidumbre y un abogar por formas de liberación como un mínimo ético, como conducta indispensable para vivir en sociedad.

La talla moral e intelectual de Gandhi, sus metodologías y tácticas exitosas para empujar la soberanía colonial británica, así como el influjo benéfico que ha traído para toda la humanidad su concepción del poder, que se concreta en la decisión ética de adecuar fines y medios, hermana esta teoría con el sustrato pacifista que ya está presente en el “discurso sobre la servidumbre voluntaria”.

Es necesario recordar que La Boétie se contagia de la peste, que lo conduciría tempranamente a la tumba, intentando, al lado de L’Hospital y otros, frenar el desangre de la guerra religiosa que vivía Francia entonces. Y, al igual que Gandhi, tantos años después, su propuesta no era para nada inofensiva o ingenua frente al poder avasallante.

La Boétie y Gandhi tenían plena razón en su lógica de que el mayor daño que se puede causar al Uno soberano, pues es insostenible para su existencia, es promover la desobediencia a su autoridad, ya que esto es directamente proporcional a la disminución de su capacidad de agresión. Esto se da en dos sentidos: primero porque su aparato punitivo va perdiendo la disponibilidad de manos a su servicio, y segundo, porque la justicia de las causas que movilizan a quienes estaban en servidumbre es el reverso de la violencia que entraña la injusticia monumental de la tiranía.

Lo que se desmorona así es la soberanía que encarna la violencia y para que eso ocurra no puede desplegarse una estrategia especular a la del Uno. Por eso uno de sus pilares será la renuncia a la agresión y a la violencia contra los poderosos, deshabitando el campo de la confrontación amigo-enemigo. Gandhi va a proponer, incluso, la búsqueda de la transformación del contrario por medio del amor, lo que marcaría la imposibilidad de plantearse su eliminación física.

La Boétie no llega a una declaración en ese sentido; él ve la soledad del tirano¹¹⁰, su refracción a la amistad, y postula una reconstitución social con base en la fraternidad y la solidaridad, algo así como una sociedad en donde el vínculo primario sea la amistad, alejándola así de cualquier imagen cercana a la del Uno. La prueba de esto, diría el francés, es que “todos somos libres porque somos compañeros”.

En ese sentido, el eco de La Boétie resuena en las experiencias más profundas de emancipación social; es, en toda la extensión de la palabra, un revolucionario, visionario como el que más. Entiende que no basta con sustraerse del poder central sino que hay que imaginar una nueva forma de vida en comunidad, establecida sobre otra manera de distribuir el poder, en donde no haya un monopolio de Uno sino una convivencia amistosa de la multiplicidad humana.

Por su denuncia del soberano todo poderoso e inútil (no es necesario el Uno para la vida de la comunidad), La Boétie anticipa muchas de las propuestas libertarias que anidarían en los siglos XIX y XX y que, una y otra vez derrotadas, renacen en el siglo XXI. No da mayores indicios de cómo puede ocurrir un desplazamiento colectivo, en escala de sociedad, del deseo colectivo de no servidumbre, para constituir una confluencia, una unidad de los muchos, de los diversos, antes que un universal que se materialice en un soberano.

El Uno está solo; la comunidad es el arraigo de la amistad, dice La Boétie. Pero, ¿acaso desaparecen las pulsiones egoístas, los intereses individualistas? ¿No fue el uso que hizo de ellas el Uno, el que le hizo posible incorporarse al cuerpo y a los pensamientos de los siervos e integrarlos a su cuerpo político totalizante haciéndolos sus oídos y sus brazos?

¹¹⁰ “No puede haber amistad allí donde está la crueldad, allí donde está la deslealtad, allí donde está la injusticia; y entre los malvados, cuando se reúnen, es un complot y no una compañía; no se quieren entre ellos, sino que se temen, no son amigos, sino que son cómplices”. (La Boétie, 2007: 11).

En efecto, con el devenir moderno nos encontramos con una sociedad alienada y fragmentada en donde no parece que el deseo de servidumbre sea un tipo de amor desinteresado hacia el opresor. El Uno se ha relacionado de otra manera con el deseo de los individuos, se ha convertido en una poderosa máquina de subjetivación que “da” satisfacciones para recibir obediencia. Integra la oferta de seguridad que alimenta el deseo de estabilidad y de superación del miedo, ofreciendo además vinculación al mercado como la meca de la circulación del deseo individual. Romper este pacto de incorporación es un reto que no muchos deciden asumir.

Por ello “las mayorías silenciosas” siguen calladas, ciegas, navegando en su nube de oropel, mientras la razón práctica del sistema funcione, mientras éste pueda seguir produciendo carros y haciendo carreteras, mientras el marketing venda su felicidad a crédito y su amor de telenovela y sus vacaciones en la playa, no importa si hay que seguir sosteniendo al Leviatán corrupto y voraz, si hay que aceptar que reprima nuestros deseos más hondos, si hay que soportar su aparato militar y policial fascistas; en una palabra, si todo es a costa de reproducir la servidumbre voluntaria.

El poder central se ha gubernamentalizado, ha ensanchado sus técnicas de gobierno de las conductas, ha puesto a marchar la máquina de subjetivaciones instalando una verdadera fábrica de sujetos sujetados. El poder da poco, pero eso que ofrece lo convierte en sujetos efectivos, sobre- dimensionados, visibles, del consumo, de las instituciones y del mercado. Esa miseria deshumanizante que es la guerra, la ofrece transformada en fábrica de héroes y patriotas, de banderas y territorios ensanchados. Con todo eso hace subjetividades repotenciadas de obligación política que, más que consentimiento expreso, lo que factura son apegos, comodidades, intereses privados.

El embrujo del poder está en esos factores; ahora no se trata solo de “desear dejar de desear al tirano”, sino de su consecuencia inmediata: “desear dejar de recibir del soberano”. Sólo así será consecuente el movimiento de abandonar el no lugar del Uno y tomar la simple decisión de no darle nada, sellando con ello el principio de su fin.

El anuncio de que no se le va a otorgar más la dignidad, ni la jerarquía que con tanto esmero labró, de que no se le van a dar más brazos y oídos y ojos, que no se le va a dar más respeto ni a reconocer autoridad alguna, esos meros y sencillos hechos, invocarán la nueva comunalidad, el nuevo deseo de servir no al Uno, sino a la multiplicidad. Retoñarán los lazos de amistad franca y de solidaridad humana que en el siglo XVI podían aparecer como pura utopía y que aún hoy siguen planteándonos interrogantes acerca de su condición de posibilidad, sobre su factibilidad, sobre los caminos para su realización. Pero cada experiencia de las miles que a diario se emprenden para constituir nuevos mundos comunes, sustraídos de los regímenes despóticos, resonarán en la sensibilidad y la intensidad del “discurso sobre la servidumbre voluntaria”.

Al contrario de la separación tajante de los momentos políticos que concibe Hobbes, en donde se va evolucionando desde la sociedad de naturaleza, hacia la sociedad civil y el Estado, La Boétie no plantea que haya como una libertad natural negativa que

haya que integrar y domesticar en el cuerpo político producto del contrato. Reivindica más bien la naturaleza política de la libertad y no acepta que la única actividad política que se permita al siervo sea pactar su propia servidumbre para, luego, ser exigido de dedicarse a sus asuntos privados, como no sea para renovar periódicamente el contrato de su abyección.

La propuesta de La Boétie, es en realidad un llamado a re-politizar la sociedad, por la vía de la sustracción del pacto, de la supresión de la cesión del poder (que se ha hecho efectiva mediante la pasividad en que ha incurrido), del uso de su “potencia-de-no” y de la eliminación del monopolio de lo público por parte del soberano.

Desde que se originó la desobediencia civil, ha mostrado su rostro paradójico; en primer lugar porque debe incubarse y manifestarse al interior de un sistema político que, para llamarlo en términos de la teoría de la complejidad, es un sistema cerrado, lineal y de ciclo límite¹¹¹; es decir que es poco permeable a los intercambios con la vida, con el exterior, con el ambiente- en este caso social y político- de donde debe nutrirse. Entonces el desobediente civil choca contra la rigidez del sistema, que puede llegar a ser extrema, dependiendo del modelo de régimen, más autoritario o más abierto en cual se desarrolle, e introduce un elemento dinámico y no predecible. Con ello disloca el equilibrio que pretende tal régimen de soberanía, o de gubernamentalidad, que ha sido diseñado desde la racionalidad cartesiana, que aspira a un funcionamiento equilibrado de la máquina del poder.

De otra parte, las resistencias -tipo la desobediencia civil- proponen la paradoja de un desafío a la autoridad reconocida y legítima, inicialmente en un fragmento específico del espacio de poder. No por ello se plantea al desobediente una desvinculación plena del cuerpo político instituido, ni algo así como una auto-exclusión del pacto constitucional- por la vía de una insubordinación general- que lo sustraiga de la obediencia al soberano (lo que constituiría propiamente una rebelión) o colocarse en situación de subversión del orden establecido.

De esta manera, mientras el pacto hobbesiano pretende la lealtad absoluta del súbdito, y la no servidumbre de La Boétie propone un relevo radical de la lealtad al soberano- situándose afuera del cuerpo político-, la desobediencia civil se ubica en el límite de la legalidad, se declara sublevada contra una ley, una norma, o una decisión arbitraria, pero sin desconocer el ordenamiento jurídico-político vigente. O sea que el desobediente civil es portador de una anomalía del sistema, reside en él, pero al mismo tiempo está en posición de migrante. Se encuentra adentro y afuera a la vez, atado a las profundidades del régimen y creando efectos de superficie simultáneamente.

¹¹¹ Para una introducción a la lectura de la desobediencia desde algunos planteamientos de teóricos del caos ver: Martínez (2012: 203-204). Allí, luego de analizar el fenómeno desobediente a partir del libro “Las siete leyes del caos” (Briggs y Peat) y de traer la sentencia del escritor Oscar Wilde. “la desobediencia, a los ojos de cualquiera que haya leído la historia, es la virtud original del hombre”, concluye: “La desobediencia en la lógica de la teoría del caos, entonces, se constituye en la acción fundamental de todo acto creativo”.

También es paradójico que su nacimiento sea una expresión de la relación representativa del ámbito de la macro-política (la norma, la ley, la autoridad), pero que su acción se desenvuelva de manera privilegiada dentro de espacios micro-políticos (no cooperación, violación premeditada de un mandato, abstención política). Por último, sus propósitos manifiestan su incidencia en el ámbito representativo (modificación de decisiones del poder público), pero con un importante sustrato de fuga del poder, de vaciamiento de la autoridad, por tanto de construcción de espacios moleculares de resistencia.

Tras el rastro de la tradición anarco-individualista de Henry David Thoreau

La desobediencia civil adquiere entidad pública y reconocimiento mundial a partir de la acción política y de la obra de Henry David Thoreau en Los Estados Unidos. Su ensayo “Del deber de la desobediencia civil” fue publicado en 1849, con el título original de “Resistance to civil Government”¹¹² (resistencia al gobierno civil). Este es un corto opúsculo que, por su fuerza y claridad, se emparenta con el “Tratado de la servidumbre voluntaria”, recreando el dilema de la objeción moral a la obediencia exigida por gobiernos corruptos.

Estos gobiernos exigen a sus súbditos mantenerse leales al contrato originario, representado en este caso por la carta constitucional suscrita sólo siete décadas atrás en el marco del proceso de independencia anticolonial. Entonces, lo que se cuestiona es la legitimidad de la autoridad que, ante sus arbitrariedades, recurre al expediente de la legalidad. El entorno en que se gestan estas ideas, es el siguiente:

Thoreau se consideraba parte de la corriente de los “trascendentalistas”. El trascendentalismo surge en la costa Este norteamericana en la década de 1830 a 1840, período en que el Estado Nación se expandía hacia el Oeste y planeaba su incursión en México. En ese proyecto intelectual se involucra Thoreau, de la mano de su amigo Ralph Waldo Emerson¹¹³, escritor, vecino de su pueblo e impulsor de un grupo cultural e intelectual (el “Trascendental Club” 1836) enfrentado con el puritanismo conservador.

¹¹² Según el relato de María José Falcón y Tella, en Febrero de 1848 Thoreau (1817-1862) fue invitado a hacer una conferencia en el Liceo Concord, una pequeña escuela del pueblo donde nació en el Estado de Massachusetts. En ese momento ya era conocido por su negativa a pagar un impuesto que contribuía a sostener la guerra de anexión territorial contra México, infracción por la que había pasado una corta estancia en la cárcel. Su conferencia la tituló “*Los derechos y deberes del individuo en su relación con el Estado*”. Este texto fue publicado por la revista *Aesthetic Papers* con el nombre de “*Resistencia al gobierno civil*” y solamente después de su muerte se publica como “*Del deber de la desobediencia civil*” (1866) en un volumen que llevaba por nombre: “*Yankee en Canadá, with antislavery and reform papers*” (Falcon, 2000: 19-20). Para esta investigación he usado la edición colombiana del 2004 con traducción de Antonio Casado da Rocha y prologada por Henry Miller.

¹¹³ El poeta y ensayista Ralph Waldo Emerson (1803-1882) fue el representante más destacado de esta corriente. Se propuso fomentar en los individuos una mentalidad autónoma y libre, no dependiente de la tradición. Del grupo hacían parte también el teólogo y líder religioso William E. Channing (1780-1842), el escritor abolicionista Theodore Parker (1810-1860), el pedagogo y socialista utópico Bronson Alcott, (1799-1888), la periodista y activista revolucionaria, pionera del feminismo norteamericano Sarah Margaret Fuller (1810-1850), y el periodista y pastor de la Iglesia

Este grupo de pensadores, poetas y activistas se afiliaron a una especie de “teología natural”, subsidiaria del pragmatismo, que se planteaba encontrar el orden de la naturaleza y el conocimiento haciendo uso de la intuición y apelando a la sensibilidad, es decir, desarrollando la capacidad de un conocimiento intuitivo de la verdad.

Buscaban “una relación original con el universo” y crearon un acercamiento, si se quiere ecléctico, a muy diversas corrientes del pensamiento de entonces. Emerson, su principal exponente, conoció bien a los románticos ingleses Coleridge, Wordsworth y Carlyle y a los alemanes Goethe y Schelling. Coincidió con elementos del racionalismo kantiano, especialmente su propensión a conceptos a priori que contribuyeron a formular su idea de que “la naturaleza es trascendental” porque “existe primordialmente”, pero en especial en su afinidad acerca del concepto de una ética que nace de la verdad interior.

También se reconocen en Emerson y en Thoreau influencias del hinduismo (que le hizo estudiar a Emerson su amigo Max Müller) y del budismo¹¹⁴, de su llamado a explorar la fuerza interior del ser humano, de su capacidad para entrar en contacto con otras formas de la naturaleza, haciendo uso de la intuición y la observación para reconocerse en la energía cósmica que crea la vida¹¹⁵.

En ese sentido se inscribieron en prácticas de vida refugiadas en la simpleza de la proximidad con el mundo natural- algunas muy cercanas a la experiencia mística- en la autonomía y la ruptura de la dependencia de los avances tecnológicos y en la certeza de que de esas experiencia íntimas habrían de surgir nuevas formas de existencia y sociabilidad.

En su crítica a la tradición de la iglesia puritana fueron forjando una actitud de oposición al dogmatismo y de crítica radical al orden social, confluyendo en las luchas por la abolición de la esclavitud. Sus ideas se expanden con la publicación de la revista literaria y filosófica “The Dial”, y con la publicación de un sin número de discursos y ensayos¹¹⁶ que provocaron una amplia polémica en el mundo intelectual norteamericano. Adelantaron experimentos en el campo social como el de la utopía comunal de Brook Farm, en donde ponen a prueba una concepción que enaltecía el aprendizaje que el

Unitaria George Ripley (1802-1880). Véase por ejemplo el artículo de Margarita Rigal Aragón: “Una visión panorámica sobre la producción literaria norteamericana en la primera mitad del siglo XIX”. Universidad de Castilla La Mancha.

¹¹⁴ “Además de importar el romanticismo europeo, los trascendentalistas comenzaron a traducir los clásicos de Oriente, y un amigo inglés regaló a Thoreau lo que en su tiempo fue la mayor colección personal de libros orientales en toda América (Casado 2005: 113). “En todos sus escritos abundan las citas de Confucio y de los Vedas y, aunque su trasfondo cultural es el cristianismo protestante y los clásicos de Occidente, su pensamiento es bastante ecuménico” (Casado, 2006: 192).

¹¹⁵ Estas fuentes del pensamiento trascendentalista son abordadas en el texto de Juan Malpartida en la revista literaria ABCD las Artes y las Letras, 8-5-2010 .

¹¹⁶ La revista “The Dial”, de periodicidad trimestral, fue dirigida primero por Margaret Fuller (1840-1842), luego por el propio Emerson hasta 1844; aunque Thoreau dirigió una de sus ediciones (la correspondiente a Abril de 1843). En total vieron la luz 16 ediciones. En español se ha publicado el libro “Ralph Waldo Emerson. Obra ensayística” (2010).

ser humano debía hacer de la naturaleza y la posibilidad de establecer una relación con Dios directa, sin ninguna intermediación.

Esto va de la mano con las profundas convicciones políticas de los trascendentalistas, afines al ideal democrático, en un momento en que comienzan a predominar las ideas del liberalismo en Estados Unidos. Su asiento en Concord tiene mucho de simbólico, pues en esta población se habían dado las primeras luchas entre los ingleses y los norteamericanos que procuraban la independencia.

Los miembros de este club también tomaron partido por la igualdad, por el reconocimiento de los derechos civiles y por la abolición de la esclavitud en un momento crucial en que los Estados Unidos estaban abiertamente divididos en torno de este problema hasta el punto de que quince estados habían prohibido la esclavitud, mientras que en otros quince, esta práctica aberrante era protegida por la ley. Tampoco eran ajenos a ellos, especialmente a Thoreau, las experiencias de anarquistas y cristianos que habían ensayado varias formas de rechazo al servicio militar o se habían negado a pagar impuestos municipales, lo cual entrañaba una desconfianza radical del Estado. Al respecto Emerson ya había señalado que:

“Al tratar del Estado debemos recordar que sus instituciones no son aborígenes, aunque existieran antes de que nosotros nacióramos; que no son superiores al ciudadano; que cada una de ellas ha sido el acto de un solo hombre, pues cada ley y cada costumbre ha sido particular; que todas ellas son imitables y alterables, y que nosotros las podemos hacer igualmente buenas o mejores.” (Emerson, 2010).

Todo este ideario se va ver reflejado en su práctica política y social y, con particular énfasis en el proyecto Brook Farm, impulsado por el Club de los trascendentalistas, enfocado en la organización de la comunidad y en las formas alternativas de convivencia fraternal, completamente deslindadas del Estado, con lo cual configura un ambiente muy próximo a los postulados anarquistas.

En la ciudad de West Roxbury, Massachusetts, relativamente cercana a Concord, base del movimiento, se emprendió una experiencia de tipo mutua, a la manera de cooperativa, que funcionó durante seis años (1841-1847), promovida por Ripley que fundó un Instituto de agricultura y educación que sería el soporte del proyecto¹¹⁷. La educación estaba en el primer plano, siguiendo el gran sueño rousseauiano de fomentar desde allí la libertad, la igualdad y la cultura humanista.

En Brook Farm se implementó una comunidad de agricultores y artesanos, por cuyo trabajo todos recibían salarios iguales. Nathaniel Hawthorne fue uno de sus miem-

¹¹⁷ Para reconstruir estos contextos pueden consultarse las biografías escritas por Walter Harding: *“Days of Henry Thoreau”* (1967); la de Antonio Casado Rocha Et. Al *“Thoreau. Biografía esencial”* (Acuarela 2005) y la de Milton Weltzer. *“Henry David Thoreau. Una biografía”* (2006), entre otras.

bros ilustres, quien a partir de sus vivencias escribió una de sus novelas "The Blithdale Romance". En otra, *The Marble Farm*, se inspira en la figura de Thoreau para crear su personaje de Donatello. Aunque para Hawthorne la experiencia fue decepcionante, allí se desarrolló una práctica colectivista de corte socialista, una utopía, de las tantas que ocurrieron en suelo norteamericano, intentando construir un mundo propio, alejado del mercado totalizante que ya bullía en las ciudades de Los Estados Unidos.

En el territorio de Nueva Inglaterra, existía una tradición configurada por dos vertientes: una, la de los puritanos radicales que, perseguidos por las guerras religiosas inglesas, emigraron a Norteamérica buscando un remanso de paz y un refugio donde no se les juzgara por sus convicciones religiosas. Los cuáqueros y otros grupos anabaptistas hicieron lo propio en otras zonas y se fueron convirtiendo en columna vertebral de un pensamiento pacifista, antimilitarista y de profundas raigambres comunitarias.

No ocurrió lo mismo con los puritanos que, anclados en la región a donde llegaron los "padres peregrinos", primeros colonos ingleses, impusieron un régimen muy parecido a una teocracia, de gran intolerancia religiosa. En 1692 esto desembocaría en los juicios y ejecuciones del proceso conocido como las "brujas de Salem", en el que se persiguieron, torturaron y asesinaron a decenas de mujeres acusadas de brujería y de posesión diabólica¹¹⁸.

Nathaniel Hawthorne relata estos episodios ocurridos en su pueblo natal, y en el cual participaron algunos de sus ancestros, en una de sus novelas más conocidas: "La letra escarlata". Es contra esta herencia que se levantan los trascendentalistas, dando su lucha incluso en el plano religioso, pues algunos de sus miembros como Emerson y Ripley habían preferido crear la Iglesia Unitaria, en rebeldía al puritanismo prevaeciente en la región.

En esta geografía también existía un pasado disidente. Y en el inmenso territorio abierto de Los Estados Unidos, los disidentes podían emprender el desplazamiento desde los centros colonizados por los despotismos para intentar construir otras clases de comunidad. Roger Williams, por ejemplo, uno de los primeros en manifestar sus discrepancias con el poder establecido, decidió marcharse de la bahía de Massachusetts para fundar un nuevo asentamiento: Providence, hoy en el estado de Rhode Island.

Allí se propuso desarrollar una experiencia de convivencia respetuosa con los indígenas, establecer un nuevo diálogo con ellos que partía de reconocerlos y aprender su lengua; además se planteaba una organización social laica en ruptura con el purita-

¹¹⁸ Delumeau reseña el fenómeno así: "En Francia y en Alemania; más tarde en Massachusetts, la obsesión de la brujería estuvo acompañada, o se prolongó, a causa de fenómenos histéricos que se calificaron de "posesiones diabólicas" (...) En Salem, en tierra puritana, las desgraciadas víctimas que fueron ahorcadas en 1692 habían sido designadas del mismo modo por unas muchachas que sufrían crisis convulsivas como responsables de su posesión por el Maligno. Algunas raras ejecuciones de brujos o brujas tuvieron lugar todavía en el siglo XVIII en Occidente, pero los procesos de Salem fueron los últimos con ocasión de los cuales toda una comunidad creyó amenazada su existencia por los maleficios de la brujería" (Delumeau, 2002: 543).

nismo radical de la Nueva Inglaterra al que se enfrentó también la Iglesia unitaria de Emerson y Thoreau.

En Nueva Inglaterra se expande, en estos círculos, el cuestionamiento a esa institución aberrante que era la esclavitud y a la propensión a matar al diferente, por el color de su piel, o por sus creencias de fe. Este tipo de disidencia hizo muchos ensayos de huida del poder y de intento de renacimiento, en territorios emergentes disponibles hacia el Oeste, en donde se podían intentar otras formas de vida en mejores lugares para repensar el habitar.

Por ello eran posibles los experimentos de democracia agraria y de cooperación para sostener ideas de nuevos mundos. Eso fue lo que quisieron Williams y sus colonos de Providence- y lo que intentaron antes los cuáqueros, los menonitas y otras comunidades anabaptistas como los Amish -y es lo que van a probar los trascendentalistas en Brook Farm. Entre los años veinte y cincuenta del siglo XIX, también se hizo presente la influencia del germinal socialismo anarquista de Owen y Proudhon en Estados Unidos. Josiah Warren (1798-1874), por ejemplo, hizo parte de la colonia New Harmony fundada por Robert Owen en 1825 en territorio del Estado de Indiana.

154

Warren se marginó de tal experiencia por considerar que, incluso en esa clase de producción cooperativa, se implicaban formas de coacción sobre sus miembros. Él mismo se propuso impulsar las formas radicales de producción colectiva que implicaban la supresión de la renta y el interés monetario, en una versión norteamericana de la teoría de intercambios educativos de Proudhon¹¹⁹. Warren se dió a la tarea de fundar experimentos comunitarios anarquistas como “Utopía” y “Modern Times” en Long Island, a mediados de los años treinta, basados en acuerdos mutuos, despojados de toda estructura jerárquica.

Sus objetivos se movieron en torno de la posibilidad de otro tipo de soberanía (la del individuo), apartándose de las formas representativas, así fueran erigidas en nombre de la “soberanía del pueblo”. Apelan, más bien, a la democracia directa y a la organización horizontal de los intercambios. Este anarquismo norteamericano se expresaría en la prensa escrita como la iniciada con “The Peaceful Revolutionist” (1833) dirigida por Warren, o en sus escritos: True Civilization (1860) y los de algunos de sus herederos¹²⁰, que fueron prefigurando un movimiento social que buscaba el establecimiento de pequeñas comunidades agrícolas, que no admitían gobierno alguno, sino re-

¹¹⁹ Para ver la influencia de las nacientes ideas anarquistas en Estados Unidos, se puede consultar George Douglas Cole. “Historia del pensamiento socialista” Volumen 2. “Marxismo y anarquismo”: (1964:309-337). También: George Woodcock: “El anarquismo. Historia de las ideas libertarias” (1979:442) y Luis Bueno Ochoa: “Godwin y los orígenes del anarquismo individualista” (2008 :281-282).

¹²⁰ Los casos más relevantes son los de Stephen Pearl Andrews (1812-1886) que publicó en 1851 su libro “Constitución de un gobierno basado en la soberanía de los individuos”; Lysander Spooner (1808-1887), dedicado a la deconstrucción de las bases conceptuales del sistema financiero con su propuesta de “Un nuevo sistema bancario” (1873). (Bueno, 2008: 281-282).

gulaciones dadas por mecanismos de democracia directa y trueque de productores independientes.

En estos rebeldes existía la certidumbre de que todo se puede cambiar, de que es posible reconstruir el entorno vital y volver a comenzar, que es justamente el fermento donde se forjó el carácter indómito de amplias poblaciones dispuestas a explorar y abrir nuevas tierras. Igualmente hay mucho de ello en la apertura que, durante tanto tiempo, hubo en Norteamérica a los migrantes de todos los confines del planeta. Claro, este sueño americano tiene su contracara en la agresividad y la violencia con que se han roto muchas de estas esperanzas, manifiesta en el genocidio de las poblaciones indias, en el arrasamiento de las praderas y montañas vírgenes y de sus poblaciones naturales, en la esclavización de los negros en las guerras coloniales.

Estas pulsiones de muerte que acompañaron la llamada “conquista del Oeste”, las guerras expansionistas y la fratricida guerra de Secesión, están en el germen de la mentalidad imperialista y del mesianismo que van a regir la joven cultura norteamericana, cuyos dirigentes pronto se van a sentir ungidos por el “destino manifiesto” de dominación sobre el resto de América, y luego sobre el mundo entero. Utopías de transformación y moldeamiento de la mentalidad de imperio, tales son, cuando menos, dos de las manifestaciones paradójicas de la época del renacimiento norteamericano.

Este es el clima que se está urdiendo cuando Thoreau se deslumbra con las ideas de Emerson y quiere poner en práctica sus convicciones. En adelante su vida sería llevada con total plenitud e intensidad hasta que concluya, tempranamente, con su muerte causada por la tuberculosis, cuando apenas había cumplido 44 años de edad. En este periplo, la relación con Emerson y otros miembros del Club Trascendental no fue siempre de concordia y admiración mutua. Thoreau era un hombre independiente y firme en sus convicciones y manifestaba sus desacuerdos sin ningún tipo de diplomacia.

Algunos investigadores, como Harding, creen que hacia el final de sus días, Emerson participó de una corriente de aversión hacia Thoreau en la que estuvieron presentes varios allegados. No obstante, su discurso en el sepelio de Thoreau fue un panegírico que concluyó con la sentida expresión “¡Era un alma bella! Otros, como el prestigioso escritor Hawthorne, se sentían cuestionados por el estilo de vida vertical del desobediente de Concord, a quien se refiere en su diario en los siguientes términos:

“Thoreau desprecia el mundo y todo cuanto ofrece y, como el caso de otros humoristas, es un pelmazo intolerable...No es persona agradable y en su presencia uno se siente como avergonzado de tener algo de dinero, o una casa en la que vivir, o tanto como dos abrigos que ponerse, o haber escrito un libro que sea leído por el público. Su propio modo de vivir constituye hasta tal punto una crítica constante de cualquier otro estilo de vida tal y como el mundo lo aprueba” (Citado en Harding, 1967: 340).

Pero la vida sencilla, de la que era partidario Thoreau, no era un culto a la simplicidad, ni el retorno al pasado, sino el intento de imaginarse una existencia más elevada, moral y espiritual; una toma de distancia del facilismo tecnológico y del consumo exuberante que ya se dibujaban como modo de vida americano; es decir la búsqueda de otras claves para la llamada civilización, como va a intentar comprobarlo en su experiencia en Walden Pond.

Este desobediente fue un visionario que se adelantó en muchos aspectos a su tiempo. Prefiguró el ecologismo moderno, encontrando en su proximidad con la naturaleza y en la forma de vida de los indígenas otras disposiciones para la armonía y la preservación del medio ambiente; aportó elementos para refinar las luchas por los derechos de las minorías, tanto en su relación respetuosa con las comunidades indias originarias, como en su apoyo abierto a la lucha por la abolición de la esclavitud; señaló caminos para organizar la resistencia no violenta y fue pionero del comunitarismo ácrata en América¹²¹.

El notable prestigio de los trascendentalistas, un grupo en el que proliferaron grandes talentos, llegó a marcar un nuevo rumbo al debate académico en la escuela de Harvard y en todo el ámbito de Nueva Inglaterra; ellos expresan una concepción particular del papel de los intelectuales en la formación de la Nación. Revaluaban el lugar que se asignaba al arte, un arte que debería ser impugnador de las desavenencias estériles, propulsor de una nueva convivencia con los demás, consigo mismo y con la naturaleza.

Henry David Thoreau fue un escritor de gran talla, reconocido por sus pares; imprimió su sello de indignación y sus propuestas de reencuentro con la naturaleza y de emergencia de la fuerza del individuo a la naciente literatura norteamericana de la época. Sus cualidades como ensayista y poeta lo colocan al lado de Hawthorne, Melville, Emerson, y Whitman dentro de la plataforma básica de despegue de la literatura moderna en Estados Unidos.¹²²

En Nueva Inglaterra se estaban originando otras fuerzas creativas. En lucha contra la rigidez del pensamiento puritano, se reciben los vientos frescos del movimiento romántico europeo y se da comienzo a una revolución cultural, visible en las artes, que es el parangón de la revolución política que había acaecido con la guerra de independencia. Los escritores de este renacimiento, casi todos tocados de alguna manera por

¹²¹ Según Harding (1967:426) su mentor Emerson encontró tres grandes figuras de admiración para Thoreau: el capitán John Brown prototipo de valor e idealismo en su lucha anti-abolicionista; Joe Polis, el indio que le sirvió de guía a los bosques de Maine en 1857 y el poeta Walt Whitman.

¹²² En este aspecto puede consultarse el texto de F.O Matthiessen: "American Renaissance" (1941, Oxford University Press, New York). La investigadora Margarita Rigal avala la tesis de que no se trató de un "renacimiento", sino de un "nacimiento" de la moderna literatura estadounidense, pero concuerda con Matthiessen en que de ésta élite literaria hacían parte Emerson, Hawthorne, Thoreau, Melville, Whitman, Dickinson, que producen un fenómeno literario "equiparable en importancia al renacimiento europeo" (Rigal:109). Pero también cree que de este movimiento hicieron parte, a pesar de la dificultad para clasificarlos, Edgar Allan Poe (1809-1849), Harriet Elizabeth Beecher Stowe (1811-1896) autora del renombrado libro "*La cabaña del tío Tom*", entre otros autores que "proporcionan un enlace entre el idealismo romántico del "*first harvest*" ("La primera cosecha") y la cruda realidad del período de postguerra" (ibid: 113-114).

los trascendentalistas, descubren la interioridad como una relación que es producida, creada, y de alguna manera, implantada. Así lo propone Deleuze, refiriéndose a uno de los íconos de este período: Walt Whitman, indicando que en él “las relaciones son exteriores a sus términos (...) se plantean las relaciones como pudiendo y debiendo ser instauradas, inventadas” (Deleuze, 1996: 85).

En ese sentido existe una sintonía entre los ideales de igualdad y liberación planteados por la declaración de independencia, la pujanza del mundo moderno que se abría paso a toda velocidad en Norteamérica y el surgimiento de relaciones sociales más densas y complejas. Estas exigían ser leídas desde una estética que pusiera en contacto la grandeza y diversidad del paisaje, valorara la iniciativa de los individuos en las epopeyas por constituir los nuevos territorios y reflejara las luchas que continuaban su marcha por reconocer la humanidad de todos (esclavos, mujeres, indios, migrantes), además asumiendo la naturaleza como algo más que formas y contornos.

Este impulso lo arranca gente como James Cooper (“El último de los mohicanos”) o Washington Irving (muy conocido también por su estancia en la Alhambra de Granada) que se inspiran en la revolución americana o comienzan la crítica a las figuras tutelares de la política de la joven República.

La relación ambigua de Hawthorne con los trascendentalistas, que se expresó en las críticas a Thoreau y a la experiencia de Brook Farm, no hace que se aleje de algunos de los postulados de esta corriente, especialmente en su crítica al pasado puritano de la región con el que salda cuentas en “La letra escarlata”, novela de gran fuerza narrativa. En esta obra habla abiertamente del adulterio de los presbíteros, tema muy controvertido y casi secreto en aquel entonces, y con el pretexto de un retrato de la represión a la brujería, describe la situación social de la Nación que se estaba creando.

Establece un estrecho contacto con Melville, dedicado en principio a escribir acerca del universo marino y de los pescadores, hasta conseguir una de sus principales novelas con “Moby-Dick” (1851), referida al descubrimiento de los misterios naturales y de las frustraciones humanas. Un año más tarde publicaría Melville el cuento “Bartleby, el escribano”, texto que se analiza someramente más adelante, en referencia a la experiencia desobediente de Thoreau. A la par se publicaba por entregas (1852-1852) el relato que haría famosa a Beecher Stowe: “Uncle Tom’s Cabin or The Man that was a thing” (“La cabaña del tío Tom”), una denuncia de las condiciones miserables de la población negra esclava, y de la obsolescencia e inhumanidad de la institución esclavista, todo en el marco del ambiente que condujo a la Guerra Civil¹²³.

Entre este formidable grupo descolló el poeta Walt Whitman; un modernizador de la poesía en su forma y actualizador de sus contenidos. Dedicó buena parte de su vida

¹²³ El joven esclavo de la novela de Stowe atina a decir: (...)—¡Mi amo! ¿Y quién lo convirtió en mi amo? Eso es lo que me atormenta: ¿qué derecho tiene a poseerme? Yo soy tan hombre como él.”. (Stowe, Capítulo III).

(1851-1885) a su obra fundamental: "Leaves of grass" (Hojas de hierba), un canto a la naturaleza y al cuerpo humano, redactado en primera persona, ("I celebrate myself; and sing myself"¹²⁴), algo impensable hasta entonces en la literatura norteamericana.

También luchador abolicionista ("¡Great is Liberty. Great is Equality!"), porque además de ser un cantor por excelencia del yo y de la sexualidad, también lo fue de la fraternidad universal y de la igualdad entre los seres humanos. Whitman también es un transgresor de las formas literarias y un innovador del lenguaje. Es influido profundamente por Emerson, y alcanza a iniciar una amistad con Thoreau.

La relación de Thoreau y Walt Whitman se desarrolló alrededor de tópicos como el anticlericalismo y la libertad religiosa. Thoreau lo visitó en Brooklyn, junto a su amigo Bronson Alcott. Su admiración se hizo mayor cuando vinieron los ataques contra Whitman por su presunta homosexualidad, pero en especial por el escándalo puritano de sus alusiones poéticas a ella. Sin dudarle, Thoreau tomó partido abiertamente por Whitman y fortaleció su amistad con él. Para él los desobedientes y transgresores eran dignos de encomio moral, sinónimo de civilización, críticos de la violencia, firmes en sus convicciones y respetuosos de la opción individual de cada cual.

Es importante descubrir en todos estos escritores la potencia de la libertad de espíritu, el rumor del poder de los individuos dispuestos a alzarse contra la opresión del Estado. Para ellos se trata de abordar la cuestión del individuo como poder "superior e independiente" que debe ser reconocido como la única fuente de la cual deriva su autoridad el Estado. Así se entienden las palabras de Thoreau: "No habrá un Estado realmente libre e ilustrado hasta que no llegue a reconocer al individuo como un poder independiente y superior, del cual se deriva todo su poder y autoridad, y a tratarlo en consecuencia. (Thoreau, 2004: 156).

Sí, el problema para esta pléyade de escritores cercanos al individualismo anarquista-que verían en Thoreau a un literato y político de nueva factura, dispuesto a la acción- es la relación entre el poder del Estado y la potencia de los ciudadanos que brotaría, como un primer retoño, en el texto apasionado del "Deber de la desobediencia civil".

La desobediencia como deber de civilidad.

Al examinar la vida y obra de Thoreau, encontramos un revolucionario en plenitud; un anarco-pacifista que aunque despreció el arte de la política tal como se constituyó en la Norteamérica del siglo XIX- y en este sentido es considerado por algunos como "apolítico"-, en realidad abrió la política cotidiana a otras posibilidades. Su tendencia anarquista se evidencia en la condena rotunda del Estado. Para él los gobiernos, en el

¹²⁴ Estos son los primeros versos de "song of myself" ("canto de mí mismo") que en la traducción de Borges se lee como: "Yo me celebro y yo me canto; y todo cuanto es mío también es tuyo. Porque no hay un átomo de mi cuerpo que no te pertenezca" (Whitman, 1991:21).

mejor de los casos, son un mal recurso, y todos son, en alguna medida, un inconveniente. Lo dice, sin atenuantes en su breve tratado acerca de la desobediencia:

“El mejor gobierno es el que no gobierna en absoluto, y cuando los hombres estén preparados para él, éste será el tipo de gobierno que tendrán (...) En el mejor de los casos el gobierno no es más que una conveniencia, pero la mayoría de los gobiernos son inconvenientes por lo general, y todos lo han sido alguna vez. Las objeciones que se han alzado en contra de un ejército permanente- que son muchas y de peso y merecen prevalecer- pueden plantearse también contra un gobierno permanente” (Thoreau, 2004: 119-120).

Por eso su biógrafo Henry Miller llegó a decir que era un tipo de persona que “de haber proliferado, hubiera provocado la no existencia de los gobiernos” (Ibid, 107). Es probable que se encuentren algunos titubeos en su obra al respecto, pero siempre fueron alusiones condicionales a la posibilidad remota de que el Estado admita que el verdadero poder está en el pueblo. Esto requería que cada individuo pudiera decidir el tipo de gobierno merecedor de su confianza, lo cual sería una progresión hacia un auténtico respeto por el individuo:

“Me complazco imaginando un Estado que finalmente se permita ser justo con todos los hombres y tratar al individuo con el respeto de un vecino; que ni siquiera conciba incompatible con su propio bienestar el que unos pocos vivan a distancia, sin entrometerse ni ser sitiados por él, cumpliendo todos sus deberes como vecinos y semejantes (...) un Estado aún más glorioso y perfecto, que también he imaginado, pero que todavía no he visto en ningún lugar” (Ibid: 156-157).

Con “Del deber de la desobediencia civil”, Thoreau escaló un peldaño en su creciente radicalidad frente al Estado y sus abusos. En la medida en que va corroborando la infamia de la guerra expansionista y el imposible moral de la esclavitud, su visión va profundizando la crítica sin concesiones al poder inaudito obtenido por quienes controlan el Estado y ofrecen la muerte y la esclavitud como el costo natural del “progreso”. En su denuncia de la institución esclavista, será más inflexible su palabra consignada en textos como “La esclavitud en Massachusetts”, que exhorta directamente a violar una ley monstruosa y en la “Apología del capitán John Brown” en donde ya convoca a una abierta rebelión contra el Estado.

Estos escritos maduros, junto a su obra póstuma “Una vida sin principios”, harán ver el llamado a la desobediencia fiscal en 1849, como una moderada convocatoria de resistencia pasiva; aunque allí ya está contenida su declaración básica de principios, y con qué fuerza. Por eso se analizará en primera instancia este discurso para luego estudiar obras posteriores que son, sin duda, desarrollos de su posición expresada en la famosa conferencia de febrero de 1848 acerca de la resistencia al gobierno civil.

El texto, a propósito de los derechos y deberes de los individuos en su relación con el Estado, fue redactado a raíz de una breve detención por negarse a pagar impuestos que él consideraba fortalecerían los recursos para adelantar la guerra de agresión contra México¹²⁵. El 23 de julio de 1846 Thoreau acababa de regresar a Concord, después de su experiencia de Walden Pond, cuando fue requerido por el comisario del pueblo ante la negativa de cumplir con la obligación tributaria; por tal razón fue conducido a la cárcel.

El encendido discurso de Thoreau, fue provocado por la indignación ante la corrupción de un gobierno que no encarna el servicio a la sociedad, sino la pura arbitrariedad de un grupo de poder que da uso al Estado para alcanzar sus metas particulares: "(...) vean si no la presente guerra de México, obra de relativamente unos pocos individuos que usan el actual gobierno como instrumento a su servicio" (Ibid: 120). Y de eso saca una consecuencia idéntica a la de La Boétie: esto no podría darse sin la servidumbre voluntaria de la población:

"La existencia de gobiernos muestra así con cuanto éxito puede someterse a los hombres, que llegan hasta el punto de someterse a sí mismos para su propio beneficio (...) ¿Debe el ciudadano siquiera por un momento, o en el menor grado, delegar su conciencia en el legislador? Entonces ¿para qué tiene cada hombre su conciencia? Creo que debiéramos ser hombres antes que súbditos" (Ibid: 120-121; 122).

Para Thoreau, enfrentar este Leviatán intruso, e improductivo socialmente, requiere de una restauración y recomposición interior como la que predicaban los trascendentalistas. Sin este paso, sin alcanzar su libertad de pensamiento y acción, no va a ser posible resistir-sin violencia y con eficacia- a la fuerza del Estado y a su capacidad de dominar o corromper las mentes de los sometidos. Es conveniente develar la ilegitimidad de tal Estado y acudir a la conciencia de los ciudadanos para que obren de acuerdo con el principio moral de la justicia. Y esa moralidad, y esa justicia no está en la ley ("La ley nunca hizo a los hombres un ápice más justos")¹²⁶.

¹²⁵ En 1845 Estados Unidos se anexa Texas lo que provoca la guerra con México que se va a desarrollar entre 1846 y 1848 cuando invade el norte de México hasta capturar la capital. Como resultado de esa guerra anexionista se obliga al gobierno mexicano a firmar el tratado de Guadalupe-Hidalgo (1848) por el que Estados Unidos se queda con la mitad del territorio mexicano a cambio de una indemnización de 15 millones de dólares. Esto incluía los hoy estados de Nuevo México y California, éste último el de mayor valor estratégico por su enorme riqueza económica y por que habilitaba su salida al océano Pacífico, por el sur. Varios autores cifran en estos hechos el inicio de la etapa imperialista de la potencia norteamericana. "Este proceso imperialista -así le llama Jay Sexton en su libro *"Imperio y nación en América, siglo XIX"* (2011)- conllevó: la expulsión de los indios de sus tierras, la emigración y colonización de los blancos, la expansión de la esclavitud y la conquista de territorio a otros países (guerra con México)".

¹²⁶ Un desarrollo de la idea de la servidumbre frente al Estado se consigna en el siguiente pasaje del texto mencionado: "Un resultado común y natural del indebido respeto a la ley es que puedas ver una fila de soldados (...) marchando en admirable orden por colinas y valles hacia las guerras, en contra de su voluntad, ¡ay! En contra de su sentido común y de sus conciencias (...) 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? (Ibid: 123).

El discurso de Thoreau se hace más drástico: el Estado lo que ha aprendido es a “fabricar” sujetos, hombres “como el Estado americano sabe hacerlos”, muertos vivientes, zombies, cuerpos-máquinas, carne de cañón de los ejércitos permanentes. Para el autor, esta gente no tiene ningún valor cívico, son “hombres de paja” y, sin embargo, para el gobierno y ante la sociedad, son ellos el modelo de “buenos ciudadanos”.

En cambio, aquellos que mejor pueden servir, los que lo hacen con conciencia, necesariamente resultan oponiéndose al Estado, por tanto, éste los va a tratar como enemigos. El sendero de estos resistentes es, por supuesto, arduo, implica valor e integridad; renuncias y mucho de sabiduría. Los norteamericanos habrían podido optar por esta senda de la dignidad y de la mayoría de edad ciudadana, comprender tempranamente que el gobierno no es un sistema independiente, que su poder sólo radica en la gente, que depende de ella, de su buena voluntad y que “la obediencia no es ya una virtud”¹²⁷.

Desafortunadamente los norteamericanos decidieron no recorrer este trayecto como sociedad, por tanto desaprovecharon el acontecimiento de ver germinar una Nación y, muy rápido se acostumbraron a la servidumbre, aceptaron que sus cuerpos se transformaran en máquinas de guerra y de consumo. En esta lógica, autores como Miller creen que la sociedad norteamericana se hizo infeliz y se encuentra más trastornada y desesperada que nunca, sacrificando todo al vano imaginario de ser “la Nación más potente, más rica y más segura del mundo”, con la recóndita certeza de no ser superiores a otros pueblos de la Tierra y, en cambio sí de estar moralmente más atrasados y envilecidos que la mayoría.

Así, si Thoreau reencarnara ahora, pediría cuentas por el resultado del itinerario elegido por Estados Unidos y por qué gente como él pudo vivir plenamente en desobediencia y los demás apenas si pueden decir que respiran, que existen. Miller lo sintetiza así:

“En estos últimos cien años el Estado se ha convertido en una especie de Frankenstein. Nunca como hoy nos hizo menos falta el Estado, así como nunca nos ha tiranizado tanto. En todas partes el ciudadano ordinario tiene un código moral muy superior al del gobierno al que debe fidelidad. La falsa idea de que el Estado existe para protegernos se ha desintegrado mil veces. Sin embargo mientras el hombre carezca de seguridad y confianza en sí mismo el Estado prosperará, él puede exigir gracias al miedo y a la incertidumbre de cada uno de sus miembros” (Miller, en Thoreau, 2004: 113).

¹²⁷ Mario López Martínez en su *“Política sin violencia”* trae esta cita del sacerdote Lorenzo Millani: “la violencia no es ya una virtud” con la que deslegitima la guerra y la violencia, justificada por los capellanes católicos de las fuerzas armadas. López agrega a continuación refiriéndose la teoría ético-política de la no violencia, que coincide con estos razonamientos de Thoreau: “ (...) tanto el gobierno como el sistema dependen de la buena voluntad de los ciudadanos, de sus decisiones y de su apoyo. Es decir, el verdadero poder depende de la gente, de los ciudadanos, es pluralista no está concentrado.” (López, 2009: 218).

El llamamiento de Henry Thoreau a los ciudadanos es a dejar de ser instrumentos al servicio de cualquier Estado, a no asociarse con él, so pena de la deshonra, porque nada más que vergüenza causa considerarse leal a un gobierno que permite la esclavitud en su territorio. Ante esta iniquidad, ante el despotismo y la insoportable falta de acción al servicio del pueblo, Thoreau convoca a la resistencia y reclama el legítimo derecho a la revolución, a retirarle el respaldo y toda colaboración al gobierno¹²⁸. Para ello ha de apelarse al libre ejercicio del juicio y del sentido moral de la ciudadanía: la desobediencia es un imperativo ético, de principios, pues son éstos los que fueron abandonados completamente por un Estado como el norteamericano al convertirse en una maquinaria organizada para la opresión y el robo.

Esto es lo que el panfleto del “Deber de la desobediencia” patentiza al mencionar el inadmisibles sometimiento de la sexta parte de la población norteamericana a la esclavitud, legalmente reconocida por el Estado, así como el infame episodio de la guerra de conquista contra México, país al que mantienen bajo la ley marcial. Ante esto existe el “deber urgente” de que “los hombres honestos se rebelen y subleven”. Esto es, la obligación de hacer justicia “cueste lo que cueste”. Por tanto, “este pueblo debe cesar de mantener esclavos y de hacer la guerra en México, aunque ello le cueste su existencia como pueblo” (Ibid: 125-126).

El tono de diatriba del discurso lo va a hacer una de las piezas clásicas del género panfletario. Se expresa con rigurosidad y contundencia, sin asomo de búsqueda de transacción o compromiso en los asuntos medulares: ¡no se puede posponer la cuestión de la libertad a la cuestión del libre comercio! Y esto es de una urgencia manifiesta, de acción inmediata y directa; no se puede delegar esto en el voto porque: “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. Ellos serán entonces los únicos esclavos” (Ibid: 128, 129).

Por eso, para Thoreau, el ciudadano honrado no puede conformarse con apenas mantener una opinión o esperar a persuadir a la mayoría. En una crisis de la magnitud que está descrita en el panfleto, el pusilánime está enfrentado a tres alternativas: obedecer las leyes injustas sumiéndose en la ruindad; procurar reformarlas, y entre tanto, obedecerlas; o transgredirlas abiertamente¹²⁹. Thoreau no tiene dudas: obedecer es mantenerse en la peor condición servil en un asunto en que va de por medio la vida y la

¹²⁸ “¿Cómo le conviene comportarse a un hombre con este gobierno americano hoy?, pregunta Thoreau. 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 del esclavo. Todos los hombres reconocen el derecho a la revolución; esto es el derecho a resistirse y negarle lealtad al gobierno cuando su tiranía o su ineficacia sean grandes o insoportables”.

¹²⁹ La fórmula que emplea Thoreau es: “Existen leyes injustas: ¿nos contentaremos con obedecerlas?, o ¿nos esforzaremos en enmendarlas, obediéndolas mientras no tengamos éxito? ¿O las transgrediremos de una vez?” Y se va lanza en ristre contra el gobierno, que ahoga cualquier posibilidad de reforma: “(...) ¿porqué no está listo para anticiparse y proponer una reforma? ¿porqué no aprecia a su prudente minoría? ¿Porqué grita y se resiste antes de ser herido? (...) ¿porqué siempre crucifica a Cristo, y excomulga a Copérnico y a Lutero, y declara rebeldes a Washington y Franklin?” (Ibid: 133).

libertad. Reformar, es un imposible cuando es la propia Constitución la fuente del mal; además no se puede esperar a que en las instancias representativas se constituya “una mayoría de un voto de diferencia”. Por tanto:

“Si se requiere de ti que seas un agente de la injusticia para con otro, entonces digo: Rompe la ley. Has que tu vida sea una contra-fricción para detener la máquina (...) 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” (Ibid: 134,135).

Aquí hay implicaciones de teoría política de gran alcance. Más de un siglo después de esta declaración categórica de desobediencia a la ley, Hanna Arendt, aludiendo al efecto de esta forma de acción sobre la gran conmoción de los años sesenta del siglo XX, señalaba que esta clase de desafío a la autoridad establecida, y al más variado tipo de leyes, podía bien ser considerado el acontecimiento primordial de ese período¹³⁰.

La decisión transgresora lleva implicado el convencimiento ciudadano de que él no es tenido en cuenta y la percepción de que los canales de la representación se han averiado gravemente e incluso que se está ad portas de una grave violación general del pacto constitucional por parte del gobierno. O sea que lo que está en juego es la legitimidad del conjunto del sistema democrático que no puede ser circunscrito a los contornos del orden legal y normativo.

De allí se deduce que la ilegalidad de la desobediencia civil tiene su origen en la falta de legitimidad y consensualidad del sistema y que no se refiere tanto a la ruptura de una prohibición como a la decisión de no aceptar una orden, de omitir o negarse a seguir un mandato de la autoridad o de la ley.

Luego de esta prosa poderosa y subversiva, Thoreau se detiene en un asunto práctico: el sitio de mayor visibilidad para el encuentro directo entre el Estado y el ciudadano, es el de la oficina del recaudador de impuestos. La visita obligatoria a este lúgubre lugar, es la única cita a la que el Estado espera que el ciudadano se presente sin falta. En ese acto de obediencia, el Estado se juega la fuente de su sustento y la renovación de la lealtad de sus súbditos.

¹³⁰ Arendt trata ampliamente aspectos de la historia y de las implicaciones políticas de la desobediencia civil una vez se convirtió en un “fenómeno de masas” extendido por América, Europa y otras latitudes. En su texto “desobediencia civil” uno de los ensayos de su libro “Crisis de la República” en donde retoma el debate sobre las relaciones entre la moral, la política y la legalidad, destaca los diversos órdenes normativos que están implicados y cómo las contradicciones y encuentros entre ellos pueden verse condensados en la figura de la desobediencia civil. Allí se lee: “El desafío a la autoridad establecida, religiosa y secular, social y política, como fenómeno mundial, puede muy bien ser algún día considerado como el acontecimiento primordial de la última década (...) La desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse o bien de que ya no funcionan los canales normales de cambio y de que sus quejas no serán oídas o darán lugar a acciones ulteriores, o bien, por el contrario, de que el gobierno está a punto de cambiar y se ha embarcado y persiste en modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan abiertas a graves dudas” Arendt, 1998: 77, 82).

Existe en este trance no solo una convención financiera, sino un acto de reconocimiento de la soberanía; de tal manera que Thoreau encuentra allí un punto de alta sensibilidad por donde puede expresarse el malestar ciudadano y la ruptura de la colaboración con el gobierno. No acudir a la cita con el recaudador, ese es el momento de la negación del vínculo incondicional. Retirarse de la obligación tributaria, desconocer la autoridad impositiva del gobierno, desatar la resistencia al gobierno civil. En este momento Thoreau inventó y dio envergadura a la objeción de conciencia fiscal, la elevó a una forma de resistencia civil, le otorgó continuidad a La Boétie en su llamado a negarse a cooperar con el tirano¹³¹.

El autor percibe las consecuencias profundas de un acto tan simple: “cuando el súbdito ha rehusado ser leal, entonces la revolución se ha hecho realidad” (Ibid: 138). Y lo hace en término micro-políticos y pacifistas, con la lógica inversa que suelen usar los resistentes: “Una minoría es impotente mientras se conforma a la mayoría; ni siquiera es una minoría; pero es irresistible cuando se interpone con todo su peso” (Ibid: 137). No importa lo pequeña que pueda parecer una acción, lo valioso es que convulsione el cuerpo social, que atasque la máquina estatal. Por eso su certeza:

“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 América” (Ibid: 136).

Así define Thoreau lo que es “una revolución apacible”, y aunque no es concluyente acerca de la viabilidad o la utopía de tal resistencia pacífica, sí tiene total confianza en que una objeción fiscal de cientos de ciudadanos redundaría en apuntalar la paz, o mejor, sería un acto de paz, si se sabe que el incumplimiento y el no pago de la declaración de impuestos va a desfinanciar la guerra. La desobediencia tributaria desestimularía la violencia del Estado y se manifestaría en la protección de muchas vidas.

Pero, también sabe que un acto de desobediencia no pasa impune para el Estado, por consiguiente, se debe prever y estar dispuestos a asumir las consecuencias. Y si se trata de un ciudadano honrado, que con dificultad podría acumular patrimonio o atesorar riqueza, lo más probable es que el castigo sea la cárcel, pues habrá pocos bienes que embargar. En todo caso cualquier castigo es un costo menor al sinsentido de llegar a obedecer al Estado, de ser su cómplice en actos de brutal injusticia.

¹³¹ Dice Thoreau: “Me reúno con el gobierno americano o su representante (...) directamente, cara a cara, una vez al año- y no más- en la persona de su recaudador de impuestos; esta es la única manera en la que un hombre de mi posición necesariamente se lo encuentra; y entonces dice claramente: Reconóceme; y la manera más simple, más efectiva y- en la presente situación- más indispensable de tratar con él a este respecto, de expresar tu poca satisfacción y amor por él, es negarlo en ese preciso momento” (Ibid: 135).

De igual manera, no es difícil suponer que la desobediencia, siendo una acción tan sencilla, se les haga difícil a muchos ciudadanos que creen que no pueden prescindir de la protección del Estado y que son presas del miedo ante la posibilidad de la retaliación del Estado sobre sus personas y bienes, ante una evidencia de su insumisión. Esto, dice Thoreau, es más acuciante para los ricos a quienes aplica la norma de “a más dinero, menos virtud” y la lógica de que nadie va a ser desleal con quien lo ayuda a hacerse rico; por ello es el fundamento moral de estos individuos será muy precario.

Por ende, lo mejor para los resistentes es la frugalidad, la no acumulación, porque el Estado no permite que el ciudadano tenga una vida confortable y honesta al mismo tiempo. Entonces decide asumir el castigo por su desobediencia y va a la cárcel, “el lugar apropiado para los hombres justos, bajo un Estado que encarcela injustamente”, según su propia y afortunada definición. Y allí, al darse cuenta de que el Estado lo trata como enemigo, le pierde el poco respeto que aún podía tenerle.

Éste podría ser un ejemplo de la transformación de las coacciones en medios de creación; por cuanto, a partir de este episodio de represión, desencadena las formas de la desobediencia civil, llámese ella objeción fiscal, o sea, la convocatoria a la resistencia abierta. El concepto se libera y ya no pretende representar una mera oposición o una simple denuncia, sino que comienza a enunciar una serie de posibilidades que innovan la política y le restituyen la pasión.

En adelante la desobediencia civil se va a inscribir dentro de las coordenadas de las resistencias que producen nuevos comienzos y aperturas de otros mundos sociales. Ahora hay que encontrar el lugar de este concepto, no como algo que representa algo previo y se codifica como algo que debe ser alcanzado, o combatido, sino el campo que configura el conjunto de relaciones de éste con otros conceptos y otros modos y otras maneras de ser de la resistencia. Y tal vez sería inadecuado pretender una jerarquización entre esos conceptos y modos de existir de la resistencia, pues como se ha mostrado en el devenir histórico, no hay unos que valgan más que otros, y el arte que han aprendido los pueblos, es el de elegir combinaciones para hacer posibles acontecimientos transformadores.

Además Thoreau descubre allí su verdadera fuerza, la de la gente común, que no es la fuerza física, sino la capacidad de atenerse a su ley moral, el empeño en vivir de acuerdo a con su naturaleza. Todo movimiento de afirmación de la vida, toda conjugación de posibles maneras de asociarse, cooperar y resistir, dependen de esta fuerza inmanente. Así, esta tentativa permanente de aventurarse a encontrar su modo de existencia, no el que impone la convención social, el hábito, la ley o la autoridad, es otra manera radicalmente distinta de imaginar la política y el poder. Y todo esto es fundamento de la no violencia.

Lo primordial es la constitución ética y política del ser de la civilidad, el despliegue de su fuerza interior, la puesta en escena de su inmanencia; de ahí se desprende la crítica a cualquiera de las ideas representativas (el Leviatán soberano o la Asamblea que re-

presentaría la soberanía popular) que pretenden que hay un gran Uno que antecede, o que es condición del ser cívico. Lo que demuestra Thoreau, es que el poder inmanente del desobediente, es el poder de la multiplicidad, de las singularidades humanas que asumen su responsabilidad moral, ética y política de rebelarse. En ese sentido su desobediencia es la continuidad del contra-Uno de La Boétie.

Pero, atención: ni la obediencia ni la desobediencia son situaciones dadas, predeterminadas. Son elementos que adquieren formas, de acuerdo con la configuración de las fuerzas específicas puestas en funcionamiento y resultado de su combinación. Una sociedad como la alemana adoptó como identidad la servidumbre voluntaria al Gran Uno del régimen del III Reich, en condiciones particulares de tiempo, en medio de las potencias desatadas de la soberanía, de usos avanzados del juego macro-político, y contando con la resonancia devastadora de micro-poderes fascistas.

La desobediencia y cualquier otra forma de resistencia estaban allí ante dificultades inauditas. Sin embargo, acontecieron, y sin ellas no hubieran podido reconstituirse los tiempos y los espacios de la civilidad en Europa. Las desobediencias y objeciones de conciencia contemporáneas, las que se dieron a partir de Mayo del 68, pusieron en juego una combinación de “posibles” muy novedoso.

En la actualidad, existe un gran acumulado de potencias liberadoras de muy diverso signo; hay un desgaste manifiesto de las formas de representación de las soberanías, existen aprendizajes enormes de múltiples experiencias micro-políticas; también hay otra red de conceptos. Ya los liberales más lúcidos como J. Rawls, y los marxismos más renovadores y los republicanos más osados, reconocieron las prácticas de la desobediencia civil como susceptibles de diálogo con la gran política de representación.

A Thoreau, en cambio, le corresponde lidiar con otros ritmos, con conceptos menos elaborados; son los momentos de auge de los sistemas representativos en Norteamérica; la democracia representativa estadounidense se expande y comienza a mostrar su rostro más sombrío. Sin embargo, sigue esgrimiendo con fuerza su legitimación a partir del Contrato Social.

En esas condiciones es aún más meritoria la audacia y lucidez del “Deber de la desobediencia” donde se declara que el pacto social no puede ser abstracto, sino que tiene que estar suscrito en cada caso por cada individuo, debe ser actualizado constantemente para que sea válido. “Sepan todos por la presente que yo, Henry Thoreau, no deseo que se me considere como miembro de ninguna sociedad a la cual no me haya unido” (Ibid: 141-142). Eso es válido para cualquier institución, sea ella la Iglesia, el Club Trascendental, o la Escuela. No hay pactos universales e intemporales.

Thoreau plantea que podría estar dispuesto, por ejemplo, a mantener el pacto de colaboración social con la educación. Su objeción y desobediencia fiscal se remite a lo que él no ha pactado previamente, como apoyar o financiar las guerras de expansión, o respaldar con su obediencia la institución esclavista que admite su gobierno. Nada más,

ni nada menos, porque esa reflexión le es suficiente para afirmar: “Deseo simplemente negarle mi lealtad al Estado, retirarme y vivir deliberadamente lejos de él (...) De hecho le declaro tranquilamente la guerra al Estado, a mi manera.” (ibid: 149).

Esa es la clave: retirarse, fugarse del Estado; esa es su guerra: ignorarlo, hacerle el vacío, renunciar a la servidumbre. Entre el Estado y él “hay algo personal”, como dice la canción de Serrat. Esa es su posición que la refrenda como un deber individual, pues al actuar de esa forma: “solo hace lo que uno debe y lo que corresponde al momento”.

Si otros pagan sus impuestos y lo hacen por simpatía con el Estado, les advierte que están llevando su injusticia a un grado mayor, porque el Estado no está pidiéndoles, en este caso, simpatía por él, sólo obediencia fiscal. Y si lo hacen por proteger su interés particular, simplemente están negando la dimensión de lo público o confundiéndola, permitiendo que sea interferida, por un bien privado. Esa claridad elemental sobre la relación entre lo público y lo privado la planteó hace más de 160 años. Las teorías neoliberales de hoy retrotrajeron la discusión a niveles decimonónicos.

Ahora bien, esta decisión personal no significaba que deseara pelearse con algún hombre o Nación, ni que hubiese dejado de estar dispuesto a conformarse con las leyes que rigen el territorio, incluso las tributarias. Si se midiera con un rasero común, piensa él, hasta la Constitución, las leyes y el gobierno podrían ser valoradas como no tan malas. Pero desde el punto de vista de una cota moral siquiera un poco más exigente, no es posible convalidar o apoyar leyes y decisiones tan monstruosas, amparadas en que “hacen parte del pacto original”.

Por ello, lo más prudente para un hombre libre, es tomar distancia del gobierno, “dedicarle la menor cantidad posible de pensamientos”, ya que “no son mucho los momentos que vivo bajo un gobierno” (Ibid: 152). Aun así estaría dispuesto a reconocer la autoridad estatal, siempre que tenga el consentimiento de los gobernados y que el pacto reconozca que “no puede tener más derechos sobre mi persona y mi propiedad que los que yo le conceda” (Ibid: 156). Esa es la esencia del pensamiento de Thoreau en este momento, lo cual lo convierte en el referente de la desobediencia civil en el mundo; por ello lo recogen Tolstoi y Gandhi¹³², y también hace que se constituya otra faceta de la ciudadanía contemporánea, la del deber de civilidad, con toda su carga paradójica y su potencia micro-política.

Si seguimos a Spinoza en cuanto a la diferencia y la relación de la moral y de la ética, encontraremos en Thoreau una moralidad de estándares muy altos, que establece que en la jerarquía de principios, lo primero es la libertad y que, por tanto, no le atribuye igual rango de moralidad a la ley. Esta moralidad, que no es otra cosa que una razón inversa de la relación entre el alma y la corporalidad, no está dispuesta a admitir que

¹³² En una carta al presidente F. D. Roosevelt, el propio Gandhi le confesaba que dos de los pensadores que más influencia habían ejercido sobre su pensamiento habían sido Emerson y Thoreau.

todo vale igual: hay una jerarquía de los valores en donde la paz, la libertad y la dignidad tienen el primado.

Por consiguiente, el cuerpo debe obedecer esta superioridad del alma que no puede hacerse depender de valores materiales. La opción ética no puede acomodarse a sí, por ejemplo, como persona soy un privilegiado por las políticas del Estado; o a la consideración de si cuando me inclino a seguir los principios de mi alma puedo perder la protección que me ofrece el gobierno a cambio de obediencia. Esta es la moral individual que aconseja a Thoreau, que proviene de una fuerza y de un sentimiento interior que se traduce en una disciplina del bien para separarse del mal, por lo que deviene trascendencia de unos valores y de una esencia¹³³. De ahí su comodidad con los planteamientos religiosos de la iglesia unitaria, acuñados por su matriz trascendentalista.

Pero también, en su propuesta de la desobediencia civil nos encontramos con una ética íntegra; que está más allá del bien y del mal (asuntos que conciernen al arte de la moral), porque pone por encima de ellos a la vida. Es decir, la ética se plantea en proximidad ontológica con la vida misma, con los modos del existir.

Entonces desde el punto de vista ético, es inadmisibles un juicio del tipo “no se puede violar el acuerdo constitucional, así éste contenga principios injustos”, no solo porque la vida está por encima de la Constitución, sino porque si una Constitución admite la esclavitud o hace posible la guerra de agresión, es la Constitución misma la que sufre de grave anomalía y ya no se trata de la primacía del bien sobre el mal, sino que la naturaleza de la Carta es la que conduce a la falsedad, a la iniquidad. Por ende, aparejada a nuestra acción para reclamar una primacía de la vida, es indispensable denunciar la naturaleza de ese pacto constitucional, que es malo intrínsecamente, pues la arbitrariedad es su manera de ser.

Ante esa situación, la desobediencia es la única manera de preservar el ser ciudadano, de persistir en lo fundamental de la ciudadanía viva, no la de las fórmulas declarativas. Es menester apreciar la libertad, la paz y la dignidad en sí mismas, por su valor intrínseco y porque pueden manifestarse en la vida cotidiana de múltiples formas. Por ello es conveniente sopesar las maneras de ser ciudadano, con sentido práctico, casi como una etología, o sea, como un pensamiento práctico de las maneras de ser de este proyecto moderno, y ubicar allí el lugar de la desobediencia civil.

¹³³ En su esfuerzo por aclarar la distinción entre moral y ética, a partir del análisis de la filosofía de Spinoza, Deleuze resume así su planteamiento: “Una moral es una operación que nos devuelve a la esencia, y que lo hace a través de los valores. Ustedes ven bien que no es el punto de vista del ser (...) la moral implica siempre algo superior al ser. Lo que hay superior al ser es algo que juega el rol de lo Uno, del Bien. En efecto, la moral es la empresa de juzgar no solamente todo lo que es, sino al ser mismo. Ahora bien, no podemos juzgar sobre el ser más que en nombre de una instancia superior al ser (...) En una moral se trata siempre de realizar la esencia (...) Toda la concepción clásica del hombre consiste en invitarlo a reunirse con su esencia porque esa esencia es como una potencialidad que no está necesariamente realizada. Y la moral es el proceso de la realización de la esencia humana” (Deleuze, 2008: 70-71).

Ésta no puede convertirse en una esencia general, ya que solo tiene lugar en manifestaciones singulares. Hay desobediencias, y desobedientes; no se da una desobediencia civil en abstracto, sino en prácticas de existencia que es donde son puestas en relación las voces que disienten, entre sí, y se diferencian de los poderes fácticos que pretenden esencializar la obediencia.

El acto ético consiste justamente en reconocer las diferencias que fundan la disidencia (que se constituye por los diversos modos de existir). Saber valorar los puntos de unidad y de disyunción que hay en ellos y, al mismo tiempo, desarrollar la oposición, si se quiere el distanciamiento cualitativo, con modos de existir que son incompatibles con la vida, como la esclavitud o la guerra.

Aquí no se trata de juzgar unos valores (esa es tarea de la moral); se trata de la pregunta por el cómo: ¿cómo es posible que una Constitución democrática admita la esclavitud?, ¿qué hay implicado en un cuerpo político mayoritario para que pueda pasar por alto o concebir como un mal menor la guerra de agresión? Y esa comprensión ética de lo que puede ser un Leviatán que se presenta con distintos rostros, también es la pregunta por ¿de qué soy capaz como ciudadano libre ante el poder? “Nadie sabe lo que puede un cuerpo” fue el lema de Spinoza; pues bien, lo que deben responder los que se reclaman parte del cuerpo político de la ciudadanía, no es si son “ciudadanos de bien”, sino hasta dónde llega su fuerza para resistir las tendencias despóticas de los poderes de centro.

Thoreau organizó su vida de tal manera para probar lo que podía hacer para diferenciarse de modos de ser repelentes a la vida. Nadie sabe de antemano la manera cómo va a desplegar su potencia, sus capacidades físicas y cognitivas; eso sólo será el resultado de la manera cómo se organicen sus fuerzas, de las relaciones que sea capaz de establecer y de los campos relacionales que de allí emerjan, así como de que allí esté plasmado un modo propio de existir. Thoreau no se limitó a la crítica, abrió continuamente experimentaciones; exploró la soledad y promovió acciones apasionadas en las cuales midió su capacidad para hacer y también para soportar fuerzas adversas.

Él no solo planteó lo que quería, ante todo puso a prueba la potencia que tenía para apartarse del soberano y mostrar otra forma de ser ciudadano en un país que se pavoneaba de ser patria de ciudadanos libres, pero que en realidad se habían sumido en la servidumbre. En esa encrucijada, la posición de Thoreau fue plantearse un deber, el de desobedecer, y bien podría interpretarse como un deber moral y ético. Creó otra verdad y la convirtió en base de una teoría democrática, una ficción diferente a la establecida.

Su firme convicción moral, su denuncia, fueron cruciales en las circunstancias de la sociedad norteamericana que vivió, dispuesta a lanzarse al abismo del consumismo y la dominación de otros. Ya era significativo que surgiera un espíritu valiente empeñado en descifrar otros caminos de vida espiritual, de combate a la mezquindad y la pequeñez.

Pero Thoreau no se quedó allí, traspasó el límite de los discursos abstractos y de las consideraciones esenciales y dejó de hacerse la pregunta de los moralistas acerca del deber ser, definido por la supuesta esencia del hombre norteamericano, para probar lo que podía hacerse para revertir la vocación servil que conducía a la cooperación voluntaria con un régimen injusto.

Al dar el paso de la búsqueda trascendental de la esencia para colocarse en el campo de los posibles, del poder ser, de la potencia (o la “voluntad de potencia”, o “voluntad de crear” como decía Nietzsche), deja de ser simplemente un moralista que construye el significado del deber como una obligación trascendente y lo re-significa como un deber de civilidad, esto es como un despliegue de la potencia política del ciudadano. Aporta así a la reinención de la ciudadanía desde la micro-política, postulando el acontecimiento de la insumisión como un acto ético, esto es como un acto donde se comprueba lo que se puede hacer desde la fuerza interna para dislocar el poder del centro y para poner en funcionamiento nuevas relaciones que estimulen otras formas de existencia.

Este es un movimiento de actualización de la potencia que, en lugar de buscar la esencia del ser ciudadano prefigurado por la Constitución y las leyes, se atiende a la intensidad de las tentativas para poner nuevas fuerzas en movimiento. La noción del deber se llena de nuevos sentidos, abandonando su carga deontológica, para encarnar como concepto de transición a la espera de nuevos vocablos que den cuenta de la profundidad de la transformación que están ocasionado¹³⁴.

La desobediencia se constituye entonces en un analizador práctico de nuevos espacios políticos y, en ese sentido en la apertura a nuevos modos de la política. Porque redescubrir la potencia del ciudadano y apartarse de la esencialidad de la ley como factor decisivo de la constitución de ciudadanía, o sea, inclinarse por su sentido ético, antes que moral, va a tener consecuencias jurídicas y políticas profundas.

El desobediente emerge como sujeto político que influye en la sociedad a través de su voz y de su silencio; de su capacidad de afirmación ética y de su fuerza para decir no. De este modo crea conjunciones inéditas; pone en contacto territorios que, en lógica cartesiana, están segmentados por completo, que aparentemente nada tienen que ver entre sí. Y logra revelar la naturaleza de la política convencional, esa política regida por la configuración del Gran Uno, develando cómo está estructurada por un orden producto de la representación que, en su forma de operar, es en realidad un gran orden policial.

¹³⁴ Es muy oportuna la digresión de Deleuze en este sentido: “Para designar un nuevo concepto a veces ustedes tomarán una palabra corriente. Incluso se darán allí los mejores coqueteos. Solo que, implícitamente, esa palabra muy corriente tomará un sentido totalmente nuevo. A veces tomarán un sentido muy especial de una palabra corriente y cargarán ese sentido, otras veces les hará falta una palabra nueva” (Deleuze, 2008: 76).

Así, la desobediencia demuestra su facultad para convertirse en criba de análisis crítico del poder central, al poner en evidencia los mecanismos por los cuales se consigue la integración social y se exhibe el consenso que legitima al soberano. Queda claro que se trata de un conjunto de tecnologías por las cuales consigue desarrollar su capacidad para organizar las fuerzas dominantes, distribuir los espacios del control y de disciplina de los dominados, asignar funciones y concentrar la violencia legal. Por su puesto ello no está restringido a la represión, o a una mera gestión de la violencia física del Estado para mantener el orden. Es algo más sofisticado que lo habilita para convertirse en productor directo del orden y para garantizar una actividad constante de organización del campo del encuentro de los seres humanos que están bajo su soberanía. De ahí pueden deducirse momentos de unidad en torno al centro y de institución de algo como una comunidad o cuerpo político.

A eso es a lo que Occidente acostumbró llamar “la política”. El filósofo francés Jacques Rancière ha argumentado sobre el reduccionismo de la política al orden puramente gestor: “Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de legitimación de esta distribución. Propongo llamarlo policía” (Ranciere, 2011: 74).

Por su parte, la política que rebasa estos marcos de producción y administración del poder soberano, la que enaltece la acción parrhesiástica del desobediente que no duda en decir la verdad al tirano y de hablarle con franqueza a sus conciudadanos, sería aquella que desata la voz de los que no tienen voz. La desobediencia crea una ruptura en la política al reconfigurar el espacio del poder haciendo aparecer a los invisibles, a los que no han sido convocados, a los que no están incluidos en el consenso.

Y, paradójicamente aparecen para sustraerse, para desaparecer del ámbito reglado de la soberanía y desplazar el cuerpo político hacia un lugar externo al que le había sido asignado (el de la obediencia callada). Irrumpen también para dislocar el tiempo normalizado por los ritos de la representación y componer las nuevas temporalidades en fuga, hacia fuera de los límites del campo del poder constituido. Entonces, en todo sentido, la acción desobediente desata acontecimientos políticos que rehacen el mapa de fuerzas, dando paso a otros encuentros, otros ritmos, otros discursos, todos inesperados.

Por la vía de la resistencia desobediente la política asume entonces su dimensión renovadora, cinética, y en muchos sentidos, nómada. Abandona su reposo en los meandros de la burocracia partidista y de la gestión institucional que la han desnaturalizado para ponerse al servicio de la creación de nuevos tejidos que integren, que restituyan la unidad de lo diverso y que hagan entender la importancia de migrar, de tomar distancia de lo que ha sido instituido en torno del deber de la obediencia casi automática.

La política de la desobediencia rompe y desune la fibra que ata la malla del poder soberano, el consentimiento tácito que le otorga legitimidad; pero al mismo tiempo urde otros entramados, une puntos antes apartados y discrepantes. Thoreau, por ejemplo, destituye el campo constituido por la trama entre la obligación fiscal (económico) y el

del derecho de guerra del soberano (jurídico y político). Ambos puntos han sido conectados en el abstracto mundo de una ciudadanía prefigurada por la Constitución. Y crea un nuevo campo político, el de la objeción fiscal como forma de desobediencia civil que se entrelaza como deber ético, y a la vez como derecho de resistencia a la guerra.

Esto es una nueva composición de los lugares de la política, la ética y la economía. La democracia se convierte en el campo donde la gente constituye su capacidad para alzarse y pronunciar su verdad y hacerla acto; la democracia de ciudadanos que ejercen su derecho a conquistar un espacio para su discurso y su acción; por tanto no aceptan el enunciado de una democracia representada en el príncipe y en su asamblea de delegados y consejeros que imponen, sin más, obligaciones como la de financiar al Estado, como norma universal, en cualquier circunstancia.

Desde entonces la desobediencia no es la voz aislada de un espíritu que expresa indignación moral; ni el que simplemente evade una obligación tributaria por un desacuerdo imperceptible, ni el que se refugia del Estado por razones de conciencia, sino que se crean las condiciones de posibilidad para que sea todas estas acciones al tiempo, o que todas ellas- o cada una por separado- estén inscritas en un campo político que ha emergido y que inviste, politizando radicalmente, la disidencia. Son innumerables los casos que pueden documentarse al respecto, algunos de los cuales se verán más adelante de manera detallada.

El quid está en un territorio político que no existía, y que interrogará constantemente sobre la naturaleza de la comunidad política de la que se hace parte, sobre que tan comunes son los bienes que ha conquistado esa democracia y hasta sobre las perspectivas de otras formas de lo común. La obediencia y el consenso se habrán fracturado, se pondrán entonces nuevas fuerzas en juego, se moverán los sujetos de sus lugares habituales y se hará manifiesta la potencia política del disentimiento.

La resistencia como potencia interior de los desobedientes.

Antes de continuar con la evaluación de la propuesta de desobediencia civil en otros aspectos de su influencia contemporánea, se hará un pare en la dimensión espiritual de la experiencia desobediente, que es común a los principales exponentes mundiales de ésta. Sean Tolstoi, Gandhi, King, Lanza del Vasto, hay una incesante búsqueda de conexión con la naturaleza y con los inconmensurables pliegues del alma, generalmente relacionados con un intenso vínculo religioso o espiritual.

Todos ellos participaron de ejercicios individuales o colectivos de extrañamiento, intentos de formación de territorios autónomos, vírgenes, aptos para el reencuentro consigo mismos, para la reflexión y la prueba, unos, o la configuración de pequeñas comunidades autogestionarias, otros. En todo caso implicaban un desplazamiento del plano

convencional de la vida cotidiana, una migración territorial, un movimiento paradójico hacia la quietud y el silencio, para retornar con el mayor vigor a la acción pública y, por lo general colectiva.

La formación de la fuerza interior de Thoreau pasa por su experiencia en Walden Pond. Fue un movimiento de des-territorialización en busca de la autoformación del carácter, que tuvo también un alto contenido simbólico, como fuga del espacio cargado del utilitarismo crudo que empujaba el ideal del progreso norteamericano. Ya se mencionó cómo los principios de una sociedad pacífica basada en la autonomía y la libertad individuales, dispuesta a que cada ciudadano desarrollara aptitudes para hacerse a un pensamiento propio y tuviera como meta la búsqueda de su verdad, eran cada día menos bien recibidos por los ciudadanos, y menos aún por las élites dominantes.

A sus 28 años de edad, cuando Thoreau toma la decisión de internarse en los bosques a orillas del Lago Walden, en un terreno de su amigo Emerson, no muy distante de Concord, y construye su cabaña, iba en busca de la vida simple: se proponía “absorber toda la médula de la vida”, despejarla de todo lo superfluo, eliminar todo lo que “no fuera vida” propiamente, aislarla hasta “reducirla a sus términos inferiores”, o sea, hasta encontrar lo básico, lo nuclear. Quería experimentar lo que era la lucha por la sobrevivencia sin depender de la división del trabajo, reintegrar la vida productiva para que el hombre no fuera compuesto por fragmentos: una parte del sastre, otra del comerciante; había que intentar capacitarse para vivir sin esas prótesis¹³⁵.

Para Thoreau, la vida puede transcurrir sin las bisuterías que ofrece el consumo; se puede vivir sin tal cantidad de cosas que saturan, que polucionan nuestro horizonte, pero que también atan a un sistema; no solo son inútiles sino que nos hacen menos libres. El trabajo como meta cuasi religiosa de la existencia nos aparta del buen vivir¹³⁶. Se debe trabajar solo “lo justo para subsistir”; lo más importante es dedicar el mayor tiempo al arte de pensar y apuntar alto; para eso es necesario conservar las fuerzas, descansar y gozar más de los quehaceres diarios. Thoreau quería tiempo para leer y escribir y usar el menor esfuerzo en las labores de satisfacción de necesidades básicas. Buscaba la comunión íntima con la naturaleza, es decir una vida simple y pacífica:

“¡Sencillez, sencillez, sencillez! Os digo que vuestros asuntos sean dos o tres y no cien o mil; en lugar de un millón, contad media docena y llevad las cuentas con la uña del pulgar. (...) Estoy convencido de que si todos los hombres vivieran con tanta sencillez como yo lo hice, el hurto y el robo serían desconocidos.

¹³⁵ La referencia precisa de Thoreau sobre estos problemas es: “Pertenece a la comunidad. No sólo el sastre es la novena parte de un hombre; otro tanto es el predicador y el comerciante y el granjero. ¿Dónde ha de acabar esta división del trabajo? ¿A qué objetivo sirve al fin? Sin duda otro podría también pensar por mí, pero no es deseable que lo haga hasta el punto de evitar que piense por mí mismo”. (Thoreau, 2005).

¹³⁶ “En cuanto a las pirámides, dice Thoreau, no hay nada por lo que asombrarse tanto como del hecho de que pudiera haber tantos hombres degradados para gastar sus vidas en construir la tumba de un bobo ambicioso, que habría sido más sabio y viril ahogar en el Nilo”. (Thoreau, Walden)

Estos sólo tienen lugar en comunidades en que unos tienen más de lo suficiente, mientras que otros no tienen bastante". (Thoreau, 2005).

Su aislamiento voluntario era un viaje a su interior, liberado de las presiones de la vida social, quería demostrar que cada hombre o mujer puede bastarse a sí mismo, llevando una vida austera desprovista de las necesidades artificiales que ha creado el sistema y que, en ese entorno puede propiciarse de una vida plena y productiva. No era un ermitaño, era un ser profundo espiritualmente que quería crecer en su interioridad, pero también comprobar algunas de sus hipótesis acerca del mundo social.

Permaneció allí, como él mismo subraya en su libro por “dos años, dos meses y dos días” entre 1845 y 1847. En esta estancia concluyó la escritura de su libro de viajes por la geografía cercana a Concord que recopiló en “Una semana en los ríos Concord y Merrimac”, publicado en 1849, y recogió las observaciones que serían la base de su libro “Walden o la vida en los bosques”.¹³⁷

Walden es una declaración llena de poesía y amor a la vida; destaca todo lo que hay de espiritual en cada uno de los actos donde la naturaleza se hace presente, y replantea el problema de las temporalidades, puesto que con su crítica a la aceleración de la sociedad industrial, hace aproximaciones a lo que serían otros ritmos para los seres humanos, conforme a los tiempos naturales.

Por tanto, una crítica certera al modo de vida norteamericano que convirtió en axioma el ahorro y el trabajo constante como ideal puritano laicizado. Es la crítica a la mentalidad cuya meta más elevada es el éxito a toda costa, que no puede dejar un solo minuto de tiempo que no sea útil, porque el tiempo es oro. También su objeción a concebir la educación como pura ruta de ascenso en la escala social definida por los mayores ingresos monetarios, no como enriquecimiento espiritual.

El ensayo de Walden no fue producto del desenfado de un eremita, sino de una estimación profunda del significado que, para el deterioro de la vida humana y natural, conlleva el modelo de desarrollo industrial y de competencia a muerte. Su esfuerzo fue conquistar con su arduo trabajo sobre sí mismo, su libertad.

De estas búsquedas y este deseo manifiesto de resistir al vacío espiritual y ético de la sociedad industrial en expansión, surge una concepción de la desobediencia y de lo que hoy podría denominarse la dimensión ecológica de la política. También podría inferirse el esbozo de una nueva mirada sobre el ocio, que algunos asocian al elogio a la molicie que el revolucionario francés Paul Lafargue, el yerno de Marx, sistematizaría luego como “el derecho a la pereza”. Toda una crítica a la alienación del trabajo por el capital y todo un programa de racionalización de la técnica industrial al servicio de la

¹³⁷ La edición original de Walden se publicó en 1854. En este libro tomamos citas de la edición castellana “Walden. La vida en los bosques” (Cátedra, 2005).

liberación del tiempo para la recreación, el estudio y la expresión artística de la clase obrera¹³⁸.

Lafargue y Thoreau coinciden en la impugnación a las raíces del sistema de trabajo implantado por el capitalismo y proponen un nuevo enfoque que reduzca al mínimo las horas de la jornada laboral, y dediquen gran parte del tiempo a la creación, el vínculo con la naturaleza y la formación integral. Para el francés, éste es el camino para una auténtica reivindicación de los derechos sociales y de bienestar, en orientación contraria a la de los líderes del movimiento obrero socialista de entonces (el más destacado de ellos era Augusto Blanqui¹³⁹) que se inclinaban por hacer el énfasis en el derecho al trabajo.

El desobediente norteamericano veía en esta crítica del trabajo y del embrutecimiento que producían las jornadas extenuantes impuestas por el capital, una alternativa de liberación individual y una ocasión de introspección y autoformación. De ahí que propusiera invertir el precepto bíblico del trabajo y en lugar de trabajar toda la semana, reservando sólo un día para el descanso y la oración, le pareciera más prudente descansar, cultivarse a sí mismo o participar en actividades comunitarias durante seis días de la semana y el día restante dedicarlo al trabajo.

Thoreau creía que sólo era posible preservar la autonomía haciendo una gran economía de medios, porque “el hombre es rico según el número de cosas de que puede prescindir”. Así convocaba a suprimir las ansias de poseer y acaparar bienes materiales y dedicarse a buscar las mejores formas para el goce pleno de la vida, sin que ésta se convirtiera en una agobiante concatenación de jornadas laborales.

Es, por supuesto, un elogio al ocio, concebido estéticamente y políticamente como un acto de resistencia pacífica consistente en desocupar el lugar de la explotación para llenar la vida interior y afirmarla mediante un goce simple y limpio del existir. Obviamente esta posición, al igual que la de Lafargue, contradecían las teorías que tan laboriosamente había erigido el liberalismo económico de Manchester.

Thoreau complementaría su propuesta de autosuficiencia y economía de medios en su ensayo “Una vida sin principios” (1863) publicado póstumamente. Al final, el socialista francés y el anarco-pacifista norteamericano trazaron el boceto de una revolución social en este terreno, cuyos principales postulados serían recogidos por los anarquistas libertarios y por algunos sectores del socialismo marxista, pues consistía en controvertir uno de los fundamentos lógicos de la explotación de la población trabajadora.

¹³⁸ Ver Lafargue, P. “*El derecho a la pereza*” (edición en castellano de Fundamentos, 1977). La edición original en francés data de 1880 en el semanario socialista *L'Égalité*, Segunda serie. París.

¹³⁹ Augusto Blanqui fue el más importante dirigente socialista francés de la segunda mitad del siglo XIX. Su folleto “*El derecho al trabajo*” fue objeto de la crítica de Lafargue que respondió con su texto “*El derecho a la pereza*”.

Ahora bien, la vida simple de Thoreau en Walden Pond, es toda una práctica de ascesis tal como la concibieron los griegos clásicos, más cercana a la tradición de los estoicos que de la práctica cristiana del ascetismo que promulgaba una cierta renuncia a sí mismo y a la realidad circundante. Entonces, a pesar de que su formación estuvo ligada a proyectos de origen cristiano como la Iglesia Unitaria de Emerson, predominaron en él los principios del individualismo moderno y su decisión de adquirir el dominio de sí, no renunciando a la realidad ni a sí mismo, sino preparándose para acceder a la realidad y asimilando a ella el poder transformador de la verdad. Es lo que Foucault llama “un proceso de intensificación de la subjetividad”¹⁴⁰.

No se trataba de darse un tiempo para aprender discursos filosóficos mediante la mera lectura, sino de aprender vitalmente, de acceder a conocimientos superiores gracias a la práctica de un modo de vivir, experimentando otra manera de ser, diferenciada de la que estaba impuesta por la costumbre y por el poder.

En Walden estableció una relación práctica con lo más profundo de su ser; con un trabajo riguroso sobre sí mismo aprendió de sus límites y de su capacidad para desplegar su potencia, obteniendo la fuerza para pasar, del abordaje del problema de sí mismo, a estar preparado para hablarle a sus conciudadanos y participar de los asuntos públicos determinantes como los referidos a la esclavitud y a la guerra. No es casual que fue precisamente al retornar del lago Walden cuando emprendió su proceso de desobediencia civil.

Su ejercicio práctico, al entrar en contacto con la política, le hizo posible aclarar su crítica al engaño del poder y ocupar un lugar como sujeto transfigurado, constituido por sí mismo, para adentrarse en otra aventura: la de desafiar el discurso dominante y reconstituirse como sujeto público en la relación con los otros. Esto no es para decir qué es lo que se debe hacer en el orden político o de gobierno, sino para situarse en la exterioridad de esa política y de ese gobierno. No para liberar a los otros sujetos o pretender ser el apóstol de una desalienación de los siervos, sino simplemente para, en el ejercicio de la crítica, comprobar con su práctica de ascesis que es posible transformarse y avizorar otros rumbos. De esta manera Thoreau anuncia que su opción individual en la que tanto enfatiza en Walden, no es un desconocimiento de la necesidad de cooperación y de reconstrucción de la sociabilidad, comenzando porque tal cooperación significa que, para ganarse la vida, hay que estar juntos (Thoreau, 2005: 121).

¹⁴⁰ Al analizar las prácticas de los griegos clásicos y los elementos que sustentan las técnicas de sí, Foucault establece esta diferencia: “En la práctica cristiana, el ascetismo va siempre acompañado de cierta forma de renuncia a sí mismo y a la realidad, de la que el sí mismo forma parte, y a la que hay que renunciar para acceder a otro nivel de realidad (...) En la tradición filosófica inaugurada por el estoicismo (...) el objetivo final de la áskesis no es preparar al individuo para otra realidad, sino permitirle acceder a la realidad de este mundo. La palabra que describe tal actitud es, en griego, *paraskeuázo* (“prepararse”). La áskesis es un conjunto de prácticas mediante las cuales el individuo puede adquirir, asimilar la verdad, y transformarla en un principio de acción permanente (...) es un proceso de intensificación de la subjetividad” (Foucault, 1999: 460).

Casi un siglo después de publicado *Walden*, el psicólogo B.F. Skinner, uno de los padres de la corriente conductista, titulaba la novela dedicada a su utopía de una “sociedad científicamente construida” como: “*Walden Dos*”¹⁴¹ (1948), en clara alusión a la obra de Thoreau, de cuya concepción se quiere apartar completamente. Las últimas frases de la novela de Thoreau están llenas de esperanza, pero también de incertidumbre, acerca de lo que la humanidad puede transformar en el mundo por venir: “la luz que enceguece nuestros ojos es oscuridad para nosotros. Sólo alborea el día para el cual estamos despiertos. Hay aún muchos días por amanecer. El Sol no es sino una estrella de la mañana”. (Thoreau, 2005: último párrafo).

La novela de Skinner, que en algún momento menciona estas frases, concluye, en cambio, con un rotundo: “en el mundo todo marchaba bien” (Skinner, 1985: 282); con ello quería aludir al éxito de la “prueba piloto” puesta a andar por el gobierno autocrático de científicos que, de acuerdo con su relato, habían construido un nuevo mundo a partir de ejercicios de “ingeniería conductual”.

A pesar del uso del nombre de “*Walden*”, hay un abismo entre las dos obras. La concepción de Skinner es bien distinta al texto naturalista y ecológico que ofrece Thoreau. *Walden Dos*, se imagina una comunidad organizada alrededor de intereses individualistas, pero gestionados colectivamente mediante una investigación positivista de las necesidades que definirían qué es lo más conveniente para los habitantes.

De ahí en adelante lo que Skinner esboza es una sociedad de control, en donde se moldea la conducta de la gente mediante su proyecto de “condicionamiento instrumental” u operante. Esta es la presentación, en una narrativa de ficción, del proyecto de ingeniería social que propuso Skinner¹⁴² para manipular el comportamiento colectivo con el uso de tecnologías de direccionamiento de la conducta, así como de la creación de infraestructuras de adecuación de los movimientos y de los flujos de poblaciones masivas. Para él, la felicidad puede ser inducida por métodos de estímulo y de refuerzos condicionantes, sean estos positivos o negativos, y regulados por medio de una normalización detallada de la vida individual y colectiva.

Lo que inaugura Skinner no es nada parecido a la propuesta libertaria de Thoreau, es su refutación para, a la inversa, delinear un posible funcionamiento de las sociedades de control. Asignar a las ciencias del comportamiento la experimentación del encauzamiento de la conducta y consumir la tarea con un repertorio de reglamentaciones estrictas, de tal manera que el cuerpo jurídico global sea complementado por multiplicidad de reglamentos específicos, de manuales para el comportamiento en la vida

¹⁴¹ En este texto se consultó la edición argentina de B.F. Skinner. “*Walden Dos*”. Ediciones Orbis. 1985. Buenos Aires.

¹⁴² En el prólogo a la edición de 1985 escrito por Skinner en 1973, precisa su predicamento sobre ese tipo de “ingeniería del comportamiento” y cómo, de una utopía planteada por él en 1948, se habían generado las condiciones para que se hiciera realidad: “Aquella “ingeniería de la conducta” que tantas veces había mencionado en el libro era, por aquel entonces, poco más que ciencia ficción (...) La tecnología de la conducta había dejado de ser una quimera de la imaginación. Puesto que para muchos era ciertamente más que una realidad”. (Skinner, 1985: 6).

cotidiana, de recetas para el reciclaje de las “buenas costumbres”, en pautas que designan qué es lo más ventajoso para todos.

Este conjunto hace parte de las técnicas de subjetivación dominantes destinadas a aclimatar los espíritus y hacer dóciles los cuerpos. Todo lo opuesto al ascetismo libertario que propone Walden Pond, basado en tecnologías del yo para contribuir a la producción de un sujeto libre y autónomo. La propuesta de Skinner, es desplegar todas las potencias del conocimiento científico positivista para intervenir sobre la forma de existencia; es un proyecto biopolítico donde se va constituyendo un aparato semiótico y normativo que busca la obediencia automática, mediante una continua experimentación “con su propia vida” como dice uno de los personajes de la novela (ibid: 18).

Unas décadas antes de la novela de Skinner, Orwell había descrito los procesos que configuran una sociedad totalitaria en su novela 1984¹⁴³. Desde entonces se multiplicaron los procedimientos para disciplinar detalladamente los comportamientos de los seres humanos, para domar los impulsos, para reglamentar lo minúsculo. Ya a Skinner le parecía fundamental la mística de lo cotidiano que promoviera la importancia de las cosas pequeñas como forma para aclimatar el gobierno de los hombres¹⁴⁴. Contra el deseo incontrolado: las costumbres inducidas; y hay que inculcarlas desde la más tierna edad. Todos los equipamientos colectivos, los destinados a la pedagogía, los conventos, los cuarteles, quedan anexados a los mecanismos globales de subjetivación que difunden las recetas y adiestran en los códigos de conducta.

El proyecto skineriano ha madurado con el refinamiento de los procesos de producción de sujetos obedientes, disciplinados y funcionales al mercado de consumo que se produce a gran escala en la actual etapa de gobierno del marketing y del vaciamiento espiritual de la sociedad. El mismo Skinner, que murió apenas en 1990, no dejaría de admirarse por la evolución de los métodos de seducción y reforzamiento que los mercados y los Estados han logrado desarrollar para sujetar los cuerpos y adscribirlos a sistemas de control por medio de infinidad de procesos minuciosos.

Henry D. Thoreau fue fraguando su concepción en medio de pruebas muy exigentes. No se imaginó una utopía desde los laboratorios sociales del siglo XX, ni llegó a plantear una idea que no estuviera dispuesto a poner en práctica. No es el teórico de

¹⁴³ Orwell describe una sociedad cuyos miembros son vigilados y controlados a cada instante, o por lo menos esa es la sensación que se desprende de los procedimientos a los que eran sometidos los ciudadanos por el régimen. En el capítulo 1. Se lee: “Tenía usted que vivir -y en esto el hábito se convertía en un instinto- con la seguridad de que cualquier sonido emitido por usted sería registrado y escuchado por alguien y que, excepto en la oscuridad, todos sus movimientos serían observados (...) En realidad, nada era ilegal, ya que no existían leyes (...)” (Orwell : 6,7).

¹⁴⁴ En efecto, luego de elogiar el texto “*Lo pequeño es hermoso*” del economista británico E. F. Schumacher, Skinner hace una lectura desde su propuesta conductista: “Para inducir a la gente a adaptarse a unas nuevas formas de vida menos devoradoras y por tanto menos contaminadoras, no necesitamos hablar de frugalidad ni de austeridad como quien habla de sacrificio. Hay contingencias de reforzamiento en las que la gente sigue persiguiendo la felicidad (e incluso llega a alcanzarla), consumiendo mucho menos de lo que ahora consume. El análisis experimental de la conducta ha venido a demostrar de forma meridiana que lo que cuenta no es la cantidad de bienes de consumo (según apunta la ley de la oferta y de la demanda), sino la relación contingente entre los bienes y la conducta”. (Skinner, 1985: 9).

la desobediencia, es el desobediente, agenciador de acontecimientos creativos de la resistencia social.

Claro que hablaba de leyes, pero cuando en su *Walden* abordó este problema, las concibió como altas leyes (“Higher Laws”, tal como tituló el capítulo once), porque apuntaba a los valores, a los principios de vida, que son superiores a las leyes que se desprenden del aparato político-institucional. Este es su legado que no encuentra ninguna simetría con el diseño de un modelo para perfeccionar, desde una maquinaria de intervención y dirección del comportamiento, y la ingeniería de la producción de sujetos de la obediencia debida.

Desobedecer para abolir la esclavitud

La institución de la esclavitud fue una lanza en el corazón de la República estadounidense. Si algo sublevaba el espíritu de Thoreau y de los trascendentalistas era la ambigüedad cómplice de las élites del noreste norteamericano frente a la oronda legalidad del sistema esclavo en el suroeste. Tanto en “el deber de la desobediencia civil” como en “*Walden*”, hay una crítica sistemática de la escandalosa bajeza moral y a la inaceptable deshumanización de esta práctica horrenda.

Además del activismo permanente apoyando las campañas abolicionistas, Thoreau escribió varios textos, entre los que se destacaron “La esclavitud en Massachusetts” y “Apología del Capitán John Brown”. En ellos defendió el derecho a rebelarse. La indignación que lo acompañaba cada vez que se refería al tema, lo condujo a respaldar incondicionalmente a Brown, un alzado en armas contra los esclavistas, así como al Presidente Lincoln cuando inició la guerra contra los ejércitos Confederados que trataban de mantener a sangre y fuego la vigencia del esclavismo, al que todos los sectores de las élites llamaban con un pudoroso eufemismo: “la institución peculiar”.

Si bien él, como desobediente civil siempre actuó en la práctica de la no violencia, frente a la lucha contra la esclavitud, nunca condenó las acciones de cualquier tipo inspiradas por el intento de poner fin a esta abominación. Tal fue el caso de Brown, perseguido, y finalmente condenado, por actos sangrientos comprobados en sus ataques contra las grandes haciendas que explotaban la mano de obra esclava. Brown fue ejecutado como un criminal, pero Thoreau siempre lo apoyó e inició campañas para tratar de impedir la ejecución de la pena capital, porque lo consideraba un insurrecto en legítima actividad contra una injusticia monumental, al que no le habían dejado otra opción.

El desobediente de Concord denunció insistentemente la propensión a hacer compromisos entre los políticos para birlar la única salida justa: la eliminación completa del sistema esclavo. Esto no admitía transacciones como las que se pretendían en el Congreso y en los medios políticos partidistas. Ya era suficientemente perverso que en los

actos fundacionales de la nueva República se hubiera evadido el problema y aceptado la connivencia con el esclavismo.

Pero cuarenta años después del proceso de independencia, en 1820, el Estado de Missouri consigue ser admitido en la Unión como Estado esclavista, siendo un territorio que superaba la línea demarcatoria que proscribía la esclavitud en el pacto original. El acuerdo fue el mantenimiento del equilibrio en el Estado Federal, creando a Maine, como nuevo Estado no esclavista, segregándolo de Massachusetts. Una vergüenza que se iría extendiendo hasta mantener el empate de 15 Estados esclavistas y 15 que proscribían la esclavitud, ya en las vísperas de la Guerra de Secesión.

Como bien resume el texto de Casado, a eso había que añadir el problema de la fuga de esclavos que se refugiaban en el noreste (se supone territorio libre de esclavitud) o que se escapaban a Canadá. Para contener este fenómeno de grandes proporciones se llegó a un nuevo compromiso en el Congreso: la “Ley de esclavos fugitivos” que obligaba a capturarlos y devolverlos a los reclamantes, acreditados como “dueños legítimos”¹⁴⁵.

Esto, y la captura, juicio y devolución del esclavo evadido Anthony Burns, provocaron la reacción de Thoreau y su pronunciamiento en el discurso del 4 de julio de 1854, que es una crítica a la hipocresía y tibieza de la sociedad de Massachusetts que permaneció impasible frente a hechos tan antidemocráticos e inhumanos. Una vez más Thoreau convoca a la desobediencia frente a la injusticia y rebate el argumento de quienes destacan que, aún siendo una injusticia lo que se está presenciando, son disposiciones amparadas en la Constitución, por tanto no queda más remedio que acatarlas. A ellos se dirige con las siguientes palabras:

“No consideran si la Ley de Esclavos Fugitivos es justa, sino únicamente si es lo que ellos llaman constitucional. ¿Es constitucional la justicia o la injusticia? (...) Lo que se necesita son hombres, no políticos, hombres íntegros que reconozcan que existe una ley superior a la Constitución o a la decisión de la mayoría” (Thoreau y Coy, 2005: discurso del 4 de Julio 1854, publicado como “La esclavitud en Massachusetts”).

La conciencia y los principios por encima de las prescripciones legales, e incluso constitucionales, ese es el mensaje de este discurso el cual evidencia su menosprecio por la política de representación, por sus formas e instituciones. Además ataca a los órganos de justicia, se objeta el papel servil de la prensa, se censura la lógica de las refrendaciones mayoritarias, se impugna el papel de la iglesia y se ríe de la actuación de las fuer-

¹⁴⁵ El investigador de la vida de Thoreau, Juan José Coy documenta cómo el congresista republicano Henry Clay “(...) introdujo en el Congreso una propuesta de resolución de ocho puntos fundamentales. Cuatro de estos puntos se referían al tema del comercio de esclavos, y uno de ellos específicamente, la “Fugitive Slave Act” reforzaba las medidas de fuerza para que los negros evadidos, y aún refugiados en Estados libres, fueran devueltos a sus legítimos «propietarios». Sobre esta Ley de Esclavos Fugitivos el propio Emerson reflexionaba en su Diario: Esta sucia ley se ha promulgado, en pleno siglo xix, por gentes que saben leer y escribir. ¡Por Dios que no la obedeceré!» (Coy, “Desobediencia civil y otros escritos. Estudio preliminar. Henry Thoreau. Una introducción convencional”, 2005. Alianza editorial).

zas armadas que parecen ser eficientes sólo para saquear a México y capturar esclavos rebeldes.

Thoreau, es un resistente que no se resigna ante tanta degradación y anuncia: “no voy a rendirme tan rápidamente ante el mundo, opondré resistencia a la esclavitud, a la cobardía y a la falta de principios de los hombres del Norte”. Para él las leyes de la humanidad no imperan sobre las naturales, ni sobre su principio rector: la libertad. Sí se requiere ser anticonstitucional para ser anti-esclavista, pues que así sea, lo primero es honrar el compromiso de respetar la dignidad de todos los seres humanos.

A la implementación de la “ley de esclavos fugitivos”, se opone con furia Thoreau y halla en el caso del Capitán John Brown, otro motivo de enardecimiento. Brown había sido uno de los impulsores de las rutas de fuga de esclavos hacia el norte¹⁴⁶ y, para financiarlas, había incurrido en una serie de hechos delictivos que iban desde el robo de arsenales del ejército, hasta asesinatos en el marco de tumultos donde se protestaba por las disposiciones legales que favorecían la esclavitud.

Algunos biógrafos, como Harding, señalan que, al parecer, Thoreau no estaba suficientemente informado de la gravedad de hechos como los asesinatos de Kansas en los que estuvo directamente involucrado Brown; pero lo que es claro es que su interés manifiesto, era reivindicar el significado de la decisión de personajes como éstos, dispuestos a emprender una lucha sin capitulaciones contra la injusticia de la esclavitud.

Por eso, apenas se conoce del apresamiento de Brown el 18 de octubre de 1859, que culminaría en un juicio rápido y su ahorcamiento el 2 de diciembre del mismo año. Thoreau emprende una campaña, primero pidiendo un juicio justo y luego intentando movilizar a la gente contra su sentencia de muerte. En medio de esa campaña pronuncia su discurso: “Apología del capitán Brown”, el 30 de octubre en Concord.

Ese mismo discurso lo repetiría en los días siguientes en Boston y en Worcester. En él comienza haciendo un esbozo biográfico en donde sobresale la poca confianza que Brown había fincado en la institución militar, así como su decisión de que “nunca tendría nada que ver con una guerra (...) a no ser que fuera una guerra en favor de la libertad”.

Lo demás es una firme reivindicación de la vida de Brown como un hombre que decide, a pesar del peligro de muerte que corre, ser consecuente con sus convicciones libertarias que no le permitían reconocer “las leyes humanas injustas, sino que se en-

¹⁴⁶ A la Underground Railroad, Thoreau la llamaba “La única carretera libre”. Coy la define como un: “ferrocarril subterráneo (...que) constituyó una eficaz organización clandestina para facilitarles a los negros que así lo desearan evadirse de sus plantaciones del Sur, atravesar subrepticamente los Estados del Norte, y alcanzar la meta de la liberación en Canadá. Entre 1810 y 1850 se calcula que más de cien mil esclavos consiguieron la libertad por este procedimiento. Numerosos blancos del norte aportaban esfuerzo personal, dinero e instalaciones adecuadas para mantener esta organización. También colaboraron en ello numerosos blancos que, aunque del Sur, eran abolicionistas” (Thoreau y Coy, 2005).

frentaba a ellas siguiendo su conciencia”. Lo que él denominaría “una vida con principios”, en contravía del adormecimiento y la cobardía de la mayoría (a quienes dedicaría su última obra: “una vida sin principios”).

Para Thoreau lo irrevocable de la experiencia de Brown era que él había asumido la opción de colocarse entre el opresor y el oprimido y que ello se convalida porque: “un hombre tiene perfecto derecho a interferir por la fuerza contra el amo, como medio para rescatar al esclavo”. Eso y su irremisible decisión de no pactar con el tirano, provocan toda la admiración del de Concord por el Capitán, a quien llama un reformador, sin que haya que escandalizarse por los gritos que lo catalogan de “demente”, “descarriado” y “criminal”.

Cabe aquí la polémica ante la decisión de Thoreau de apoyar una causa armada. Lo primero es que no hay duda que, aunque se deslindó de los métodos usados, el desobediente no condenó el uso de la violencia en este caso. Por encima de métodos censurables, privilegió la nobleza de la causa y la urgencia de derrotar la esclavitud:

“No seré yo el primero que considere un error su método para liberar esclavos lo más rápidamente posible. Hablo por boca del esclavo cuando digo que prefiero la filantropía del Capitán Brown a esa otra filantropía que ni me dispara ni me libera”. (Ibid).

Lo que era insoportable era el quietismo de quienes llamaban a esperar que hubiera salidas desde los procedimientos representativos; eso ya lindaba en el encubrimiento y la colaboración. Era hacer parte de una violencia cotidiana, contra una minoría cautiva y sujeta por la fuerza, que no se quería llamar por su nombre. También era un problema moral, eso de darle prioridad a la propia protección de las personas y bienes de los no esclavos, dedicarle más atención a la discusión de los problemas de la economía y los negocios mientras la esclavitud seguía legalizada.

Ese era un asunto de vida o muerte para toda la República y para la conciencia de cada uno de sus ciudadanos. Como en el caso de la guerra contra México, una victoria militar de cualquier tipo, que mantuviera sin solución el problema de la población esclavizada, era la muerte del espíritu republicano proclamado en la independencia. Era incluso más acuciante que lo que impulsó a los estadounidenses a emprender la batalla contra la Corona británica. Entonces lo crucial no era si había muertes en la confrontación, tampoco se trataba de llamar a una guerra, sino de los costos que resultan inevitables para hacer prevalecer la dignidad y la libertad.

“Yo no deseo matar ni ser matado, dice Thoreau, pero puedo vislumbrar circunstancias en las cuales ambas cosas me resulten inevitables. Mantenemos la llamada paz de nuestra comunidad con pequeños actos de violencia cotidiana, ¡ahí está la porra del policía y las esposas!, ¡ahí tenemos la cárcel!, ¡ahí tenemos la horca!, ¡ahí tenemos al capellán del regimiento! Confiamos en vivir a salvo únicamente fuera del alcance de este ejército provisional. Por

tanto, nos protegemos a nosotros y a nuestros gallineros y mantenemos la esclavitud". (Ibid).

En esto, como en otros asuntos, el desobediente norteamericano resultó ser completamente heterodoxo y flexible en su pensamiento. Sin abandonar su vocación pacifista y noviolenta, sabía ubicarse en coyunturas trágicas como la vivida por Brown y la desgarrada sociedad de ese país en la segunda mitad del siglo XIX.

Esta etapa tenía su similitud con las circunstancias vividas por los resistentes al totalitarismo nazi que ya se analizaron ¿Cómo juzgar, desde la teoría, a las personas que se levantan a luchar por su libertad y que están siendo asesinadas o maltratadas injustamente? ¿Cómo asimilar a un simple bandido a un hombre como Brown que erigía sus causas de los esclavos y que decidía no esperar más para iniciar un camino que toda la sociedad debió emprender con mucha antelación para dignificar su discurrir?

Habría que reiterar que tal situación ocurría en un entorno donde los sectores mayoritarios de esa misma sociedad, habían preferido declarar la guerra a los pacifistas que tuvieron asiento temprano en esos territorios. Por eso ya habían perseguido a muerte a los cuáqueros que, por razones de conciencia, se habían declarado contra la esclavitud¹⁴⁷ y que también habían defendido a los indios, ganando con ello la animadversión de los puritanos en el poder que no habían tenido reparo en darles el mismo tratamiento que el prodigado a los esclavos evadidos.

Entonces se justificaba la acción urgente de hombres como Brown, pues lo reprochable era que la mayoría de los ciudadanos siguieran impávidos como si sólo tuvieran la tarea de aguardar. Y si las leyes eran un obstáculo principal, como lo habían sido hasta ahora, pues había que pasar sobre ellas porque éstas no debían imponerse "tan solo porque se hayan aprobado". En ese contexto Thoreau deja abierta una compuerta para considerar la probabilidad de un uso justo de las armas, con todos los interrogantes que plantea su práctica noviolenta:

"Sé que la masa de mis compatriotas piensan que el único uso justo que se puede hacer de los rifles Sharps y de los revólveres es librar duelos cuando otras naciones nos insultan, o cazar indios, o disparar a los esclavos fugitivos

¹⁴⁷ Los cuáqueros se proclamaron como abolicionistas desde mediados del siglo XVIII y propusieron diversas reformas sociales, como la que consigna en su diario el pacifista anarquista John Woolman (1720-1772) que abogaba por el completo abandono de la práctica del trabajo esclavo, pedía el boicot al consumo del azúcar (por usar mano de obra esclavizada), y exigía el mejoramiento de las condiciones de vida de los trabajadores textiles. El diario de John Woolman se publicó en 1774 y tuvo una gran influencia entre los reformadores del siglo XIX. Se le considera precursor de muchas de las tesis de los trascendentalistas. En español es posible leer algunos de sus ensayos como "Una petición por los pobres. Mensaje recordatorio y amonestación a los ricos" publicado originalmente en 1793 y editado en español en 2011 por raícescuáqueras.org. Sobre el problema de la esclavitud se lee allí: "Los Negros han sido un pueblo sufrido, y nosotros como sociedad civil somos los que los hemos hecho sufrir (...) Si cuando primero se intentaron estos daños los miembros activos de la sociedad civil se hubiesen unido en firme oposición a estos procedimientos violentos (...)¿Cuánto mejor habría sido esto para estas colonias e islas americanas? (Woolman, 2011: 49-50).

o cosas parecidas. Yo creo que por una vez los rifles Sharps y los revólveres se emplearon en una causa justa. Los instrumentos estaban en las manos del que sabía utilizarlos". (Ibid).

Este exaltado discurso de Thoreau culmina trayendo algunas de las palabras de Brown en el juicio; allí el acusado quiso señalar que su lucha por la liberación de los negros esclavos, no era una guerra contra los acaudalados, sino por la igualdad de derechos de todos los seres humanos: "Quiero que entendáis que yo respeto los derechos de los hombres de color más pobres y más débiles, oprimidos por el poder esclavizador, del mismo modo que respeto los de los más ricos y poderosos" (Brown citado por Thoreau. Ibid).

Con esto advertía a "los hombres del sur" que la solución del problema de los negros esclavos, no había llegado y que debían prepararse cuanto antes para resolverla a fondo. Los señores esclavistas prefirieron la Guerra Civil generalizada, y la abolición sólo llegaría al concluir la Guerra de Secesión cuando se hizo efectiva en todo el territorio la "proclamación de emancipación" que el gobierno de Lincoln profirió en 1863 como una gran maniobra política en medio de la guerra.

La ejecución de Brown, la simpatía que finalmente despertó en el norte, es considerada una de las causas para que Los Estados del sur vieran con desconfianza la viabilidad de hacer valer por mucho tiempo las transacciones que les habían permitido sostener la institución esclavista y hubieran decidido dar el paso a la separación y al intento de constituir un nuevo país: "los Estados Confederados de América". Más de un millón de muertos- la guerra más cruenta librada en territorio norteamericano- entre ellos, el 18% de los jóvenes sureños y la devastación del país, fueron los costos de esta confrontación, como todas, injusta.

La abolición significó la libertad formal de cuatro millones de afroamericanos que tendrían que esperar otro siglo para que los herederos de Thoreau, encarnados en el movimiento por los derechos civiles, dirigido por Martin Luther King, consiguieran la abolición de la segregación racial y la universalización de los derechos de ciudadanía para toda la población norteamericana. Como una resonancia del espíritu de La Boétie, se escucha la frase del desobediente de Concord: "Resulta extraño que haya que formular verdades tan simples".

Tolstoi y Thoreau. Apuntes sobre la cuestión del perdón y la reconciliación.

La trayectoria de Thoreau a la que se dedicó este capítulo, consiguió abrir otros caminos y allanar otras prácticas para la existencia pública de los ciudadanos mediante la desobediencia civil. La perspectiva ética que de allí se derivó, fue un gran aporte a la teoría de la resistencia y a sus métodos de acción.

Los individuos requieren restaurarse interiormente, alcanzar su libertad de pensamiento y desplegar prácticas de libertad de sí mismos que les hagan posible superar la servidumbre voluntaria y tomar medidas para desligarse del pacto de lealtad hacia el gobierno, resistirle sin violencia y romper toda colaboración con éste. Sólo apelando al ejercicio libre del juicio y del sentido moral de la ciudadanía, instaurando la desobediencia como un imperativo ético y político se puede tomar distancia de una soberanía que legitimó la esclavitud, la opresión colonial y el robo.

Las modalidades y estilos de la resistencia civil pacífica se ven enriquecidos con las audaces, pero sencillas y accesibles, propuestas de acción de Thoreau. Todas ellas están al alcance de cualquier ciudadano, por ejemplo: retirarse de la obligación tributaria, desconocer la autoridad impositiva del gobierno, desatar la desobediencia fiscal al gobierno civil. Asumir críticamente su participación en la sociedad de consumo; con su experiencia en Walden, quiso demostrar que es posible vivir en armonía con la naturaleza y desprenderse del consumismo desaforado que propone el capitalismo.

Exigir que se le reconozca al ciudadano su singularidad en el pacto social. Este contrato no puede ser abstracto y comprometerlo con todas las decisiones tomadas en nombre de la comunidad política. El contrato social sólo es válido cuando está suscrito en cada caso por el ciudadano. Las leyes humanas no pueden estar por encima de las leyes naturales; la esclavitud, por ejemplo, es inadmisibile, así esté autorizada por la Constitución o por las leyes; lo que es indiscutible es la libertad y la dignidad de los seres humanos. Así, la desobediencia civil se convierte en fundadora de otra clase de ciudadanía, la del deber de civilidad, con toda su carga paradójica y su potencia micro-política.

Thoreau se ha convertido en el referente de la desobediencia civil en el mundo. Tolstoi, Gandhi y todos los practicantes de la resistencia pacífica en el mundo han aprendido de su ejemplo fecundo. La sistematización de su experiencia dio a luz a nuevos sujetos políticos -los desobedientes civiles- que anuncian su existencia en el mundo de lo público a través de su voz y de su silencio; de su capacidad de afirmación ética y de su fuerza para decir no.

Esto los coloca más allá de las voces aisladas movidas por la indignación moral; no es una simple objeción fruto de desacuerdos imperceptibles; no es solo una huida individual y anónima del Estado por razones de conciencia. Son todas estas acciones que se conjugan para que emerja un campo político y subjetivo que da vida a la disidencia y se inscribe en los trayectos de transformación profunda de la sociedad.

La posibilidad de insubordinarse contra todo dictado del soberano que atente contra la libertad y la dignidad de los seres humanos, se abrió paso en los llamados a la no servidumbre, en la construcción de las formas jurídicas del derecho de resistencia y en las maneras creativas de la desobediencia civil. Esta tradición, en su modo moderno, se fue desarrollando especialmente en Europa occidental y en Norteamérica hasta finales del siglo XIX.

En el tránsito de siglo, y en medio de los tremores de una revolución que se aproximaba, se despliega un nuevo acontecimiento de configuración de los campos de la resistencia pacífica. La Rusia de los zares se deshace, no obstante su formidable poder militar que tuvo la capacidad de contener la invasión napoleónica. Una soberanía absolutista, injusta y corrupta no podía ya someter las energías de un pueblo empobrecido y ansioso de libertades y de un mejor vivir.

Resistir es la única alternativa que podría conmover hondamente las bases de esa sociedad en transición. Los rusos lo estaban intentando: se habían opuesto de mil maneras al sistema servil y habían conseguido algunas reformas como la abolición formal de la servidumbre; habían combatido la autocracia y fundado partidos revolucionarios; en su territorio se habían ensayado manifestaciones del socialismo libertario y algunos de ellos había emprendido la senda del anarquismo de la acción directa y el atentado personal contra los zares. Los obreros y el pueblo ruso terminarían derrocando el zarismo en una revolución violenta en la que entregaron su confianza a un partido marxista.

Pero también la agitación en ese gran país dio lugar a una experiencia inspiradora que haría dar un salto a la perspectiva de la resistencia. De la mano de la figura colosal de León Tolstoi, se va constituyendo un nuevo territorio de la lucha anti-guerra, en donde se teje la unidad de la fuerza espiritual, el renacimiento religioso, la urgencia de justicia para los campesinos siervos, el deslinde radical del Estado para dar consistencia a la concepción de la no resistencia al mal con la violencia.

Tolstoi hizo una renuncia explícita al uso de las armas y una crítica a la vida militar. Esto lo plasmaría en sus dos principales novelas: "La guerra y la paz" y "Ana Karenina". En sus obras de madurez como "la muerte de Iván Ilich", "Resurrección" y "El reino de Dios está entre vosotros" formaría toda una visión sobre la no violencia como camino de vida.

El bien supremo al que derivará Tolstoi, como parábola de su búsqueda de la verdad, es lo que luego iría a denominar "el reino de Dios", una especie de utopía cósmica, religiosa y mística que anida en nosotros como reino de la libertad. En él se puede concebir un espacio para la satisfacción absoluta de las necesidades, es lo éticamente bueno, lo que ya no es mero presentimiento o vivencia instantánea (esa que solo se percibe en el momento de la muerte), ya no es pura subjetividad, sino trayecto místico, acontecimiento vivido en el proceso del mundo real.

Por eso el título de su obra más acabada: "El reino de Dios está en vosotros", para significar entre los cristianos lo que había dicho Bhagavad Gita: "Porque Dios reside en el interior de todo hombre, pero pocos saben encontrarlo". Con esa convicción "Lev" Tolstoi se prepara para asumir su nueva visión del "cristianismo no como una religión mística sino como una nueva teoría de la vida" y a desplegar su idea de la no-resistencia al mal. La guerra se convierte entonces en un aparato productor de límites entre la vida y la muerte, creando imaginarios y representaciones sociales de una gran fuerza movilizadora y, por tanto, una gran máquina que, al tiempo que se desenvuelve en su faz

de asesinatos colectivos y de destrucción material, demuestra una gran potencia en la producción de las subjetividades que la soportan.

El amor va a ser el punto de inflexión en el que Tolstoi cifra la recuperación de la potencia humana; para ello va a rehacer el concepto y lo va a recuperar desde las nociones cristianas. En sus novelas más conocidas lo va colocando al centro de la redención individual y de pareja; también como dinamizador de las relaciones de amistad.

La fuerza del amor va a ser presentada como productora de desplazamientos desde la muerte hacia la vida, como un devenir sagrado que anida el territorio de Dios en nosotros y que nos conduce a un despliegue pleno de la potencia que, al ser colmado, nos aproxima a la felicidad y al goce de vivir. Esto significa igualmente una reconstitución del ser, una ruptura con lo antecedente, con las formas de existencia que nos han hundido en la guerra.

Para salir de esa crueldad y de ese dolor Tolstoi nos expone el acontecimiento del amor como una energía creativa, como una potencia ontológica. De allí surgen los nuevos territorios existenciales, no solo como espacios de la memoria y de la vivencia nostálgica de lo forjado en los sufrimientos de guerra, sino que ahora emergen como lugares del amor, ligados al advenimiento de la palabra poética y profética. Ese acontecimiento tiene lugar en la medida en que se trate de vivir la tentativa de crear ese nuevo territorio, animado como experiencia estética y como encarnación de la palabra. Es un acontecimiento de una nueva dimensión: la de la relación entre poesía, palabra y vida.

Luego de una obra tan fecunda y prolija en la que fue tejiendo las matrices pacifistas, anarquistas y desobedientes de su pensamiento, Tolstoi retoma la pluma ya no como escritor de una literatura refinada, de técnica impecable, que lo colocó en la cumbre de los artistas de la época, sino como un pensador cristiano que no acepta la mediación de la institución eclesial, sino que bebe directamente del mensaje de Jesús de Nazaret. Es una migración desde el escritor lúcido y comprometido hacia el profeta de la resistencia no violenta, inspirado en un cristianismo libertario, producto de sus búsquedas y angustias espirituales, así como en el afianzamiento de su fe en el mensaje cristiano original.

Lo que erige Tolstoi para desencadenar las fuerzas campesinas avasalladas es un cristianismo contra-cultural, sedicioso, pero extirpado de la violencia castigadora y soberbia del Dios judaico del Antiguo Testamento. En cambio escarba en la profundidad del amor de Jesús, para transformarlo en palabra y ejemplo de resistencia a un poder con el que no se puede ser complaciente. Como lo reconocería Gandhi esta es, tal vez, la esencia de una nueva cultura de paz, que renuncia a la venganza y decide no devolver mal con mal.

Es una máxima de sabiduría que se convierte en un vínculo muy claro entre el mandato moral y la enunciación de la obligación ética y de derecho. Una especie de marco auto-regulatorio que sirve de contexto a la irrupción de otras formas de solución de las

desavenencias, de otro modo de vida, llamado por Tolstoi: “auténtico”. La compasión y el amor asumen de conectores o atractores de ese campo de relaciones que deben emerger, como relaciones fraternas, pacíficas, igualitarias, reconocedoras de los diferentes, de los excluidos¹⁴⁸.

Entonces no es por camino de las leyes del entendimiento, ni de las que han dado en llamarse las ciencias o el arte de la guerra, como puede accederse a la interiorización de un sentimiento de perdón, de renuncia a la venganza, de altruismo para con quien nos ha infligido dolor. Es por la ruta de no reincidir en la cadena de los odios, activando las pasiones vitales, las que Spinoza llama pasiones gozosas o afirmativas, por la que se puede romper el fatal encadenamiento de las pasiones de muerte.

Tenemos esa capacidad; así que un ser torturado y quebrado por la violencia del más fuerte, puede recobrar su don de ofrecer paz a quien le ha dado solo el hierro candente de la guerra; y esta acción no es solo en beneficio para el otro(a), para quien ha incurrido en violencia, sino que es en primer lugar una recomposición de la cadena de afectos desde uno mismo(a), desprendiéndose del pesado fardo de la venganza. Es un acto de libertad, de forjamiento del espíritu, de autogobierno y auto-legislación por los valores de la ética de vida.

El discurso de Tolstoi es claro y radical: las guerras, sean ellas ofensivas o defensivas, son ilegales y no pueden ser admitidas por los cristianos; igual deben ser consideradas las organizaciones militares y todo lo relacionado con ellas como los arsenales, las fortalezas, los transportes de guerra, los trofeos y monumentos a las victorias militares, la parafernalia de guerra. No son legítimas ninguna de las conquistas territoriales por cuanto son producto de la fuerza y el sometimiento.

También rescata Tolstoi otras formas que, como dijimos en un capítulo anterior, más que de acción son de abstención: negarse a ser elector, juez, o agente del gobierno, pues así se escapa de hacer parte de la violencia gubernamental. Todos son actos de enorme impacto y que alteran el tranquilo orden de la dominación, todos pueden ser adelantados por cualquier hombre o mujer que esté dispuesto(a) a emprenderlos. Así lo había demostrado Thoreau en Nueva Inglaterra.

En resumen, la doctrina de la no responder al mal con el mal, que planteó Tolstoi, nada tiene que ver con un pacifismo quietista; es la presentación sistemática de maneras del resistir, despojadas de la excitación del derrumbamiento revolucionario del poder del Soberano en una sucesión de actos heroicos o relumbrantes. Es la elevación del

¹⁴⁸ Mario López Martínez resume así esta visión del cristianismo de Tolstoi: “Para el cristianismo histórico la expresión no matar (...) permitió no sólo rechazar los ejércitos, sino desarrollar los argumentos de la objeción de conciencia, es decir, un “no matar” (entendido como deber y como derecho) así fuese en tiempos de paz (o de preparación de la guerra), como de guerra. Asimismo, la apuesta del cristianismo por la dignidad del ser humano significaba no demonizar jamás al adversario, tratarlo como un igual, respetarlo y hasta quererlo «como a uno mismo», en consecuencia cualquier forma de violencia quedaría descartada” (López, 2012: 2).

proceso de resistir sin violencia, sin responder golpe por golpe, al nivel de una teoría y una técnica de transformación.

Significa también la emergencia de la reconciliación como una poética de la paz, que exige la creación del campo de una nueva moral que rehaga la relación entre los antiguos enemigos (Cohen, 1997), disuelva el universo binario de los conflictos y promueva la fuerza interior que nos permite comprender el sufrimiento de los otros(as). Así podremos revivir la compasión y asumir el perdón como un acto de creación de nuevas relaciones basadas en la capacidad de ponerse en la piel del otro y de reconstruir conjuntamente el relato de las injusticias y las ofensas que nos infligimos en el escenario de violencia del que fuimos parte, para imaginar un nuevo modo de vida colectivo en que las agresiones letales no tengan lugar. Este es el camino para restañar las heridas dando paso a rituales de sanación que nos reconcilien con los demás y con nosotros mismos.

Tolstoi no pretendió inventar la resistencia noviolenta, solo actualizarla y ejemplificarla con su acción ética. Cuando renace en el mundo contemporáneo, lo hace con fuerza inusitada, con gestos y manifestaciones increíbles, conectándose en los más diversos territorios. Reinventándose para no ser capturada por los aparatos del poder.

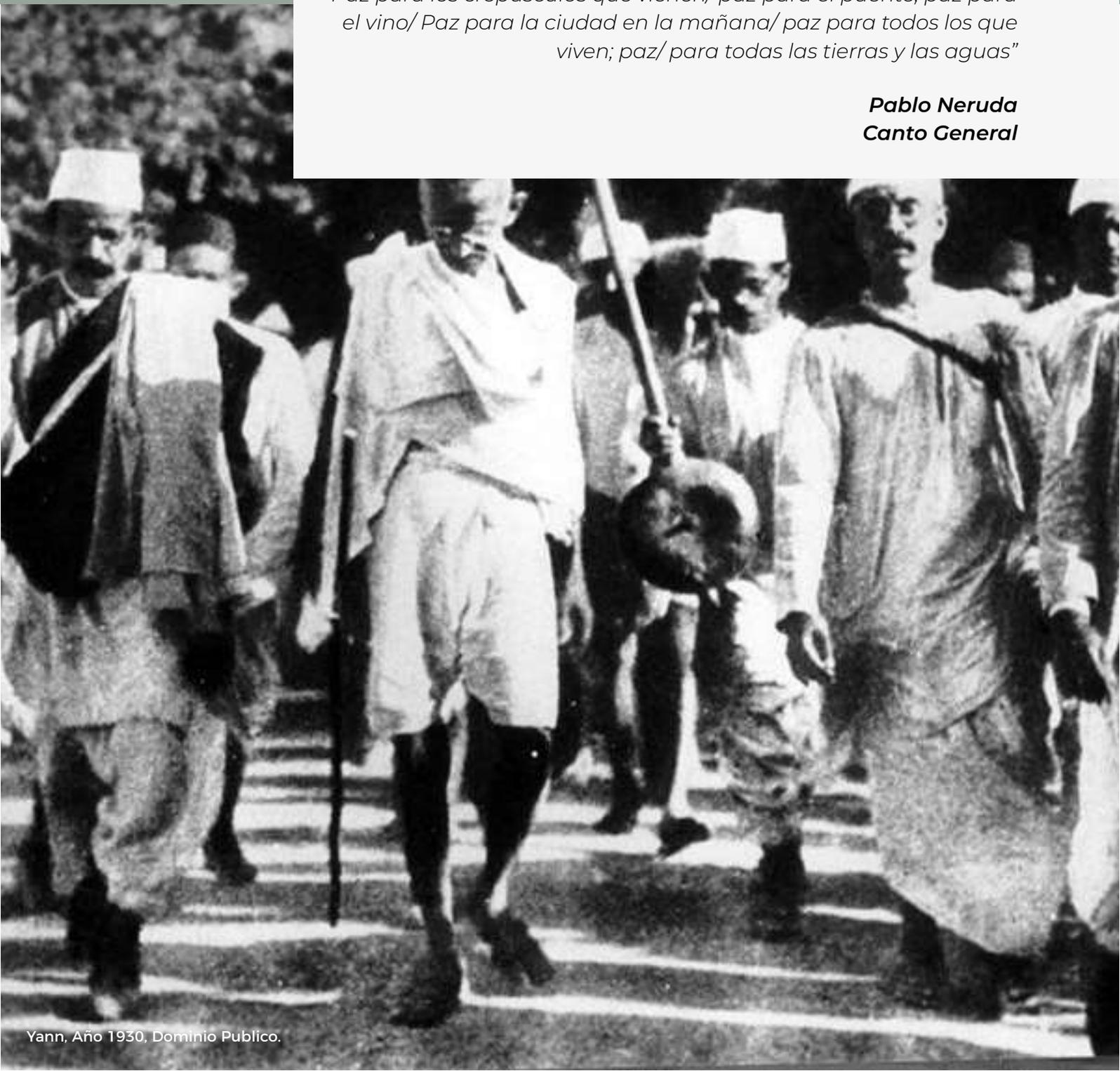
El análisis de este trayecto de la resistencia, de sus conexiones con el pacifismo religioso, de su emergencia, a partir de la literatura y de la relectura de los preceptos morales del evangelio, así como todos los elementos que van dando textura a este resistir noviolento, ameritan ser tratados de manera más detenida y profunda. Me propongo hacerlo en otro libro que está en preparación.

PARTE 3

LA RESISTENCIA NOVIOLENTA SE PONE EN MOVIMIENTO

“Paz para los crepúsculos que vienen/ paz para el puente, paz para el vino/ Paz para la ciudad en la mañana/ paz para todos los que viven; paz/ para todas las tierras y las aguas”

Pablo Neruda
Canto General



La idea pacifista de Tolstoi, fundada en la no violencia, inaugura el siglo XX como una gran utopía de desactivación de las guerras y de re-humanización de los conflictos. Al enlazar la fuerza espiritual con la lealtad a una lectura no violenta de los preceptos éticos y religiosos, y asignarle a la búsqueda del amor un papel definitivo en la gestión de las relaciones sociales, se había producido una relectura de los vínculos entre las nociones del poder y las de la paz.

Desde entonces se abrieron las posibilidades de concebir la paz no como un concepto ligado estrictamente a las necesidades y maniobras estratégicas del poder soberano, sino de constituirlo como un campo con fuerza propia, ligado a la emergencia de nuevas subjetividades, a la insurgencia de sujetos dinámicos en busca de su propia verdad, emancipados gracias a sus prácticas de afirmación de la vida y constructores de otra clase de relaciones que prefiguraban mundos otros, u otras maneras renovadas de ser en sociedad.

La apertura fue revolucionaria: la paz abandonó su exclusiva subordinación a los intereses de la soberanía, dejó de serle funcional- como el intermezzo entre dos períodos de guerra abierta, o como expresión del derecho de gentes- para pasar a ocupar un lugar como espacio privilegiado de constitución de una alternativa ética vital.

Por supuesto, esto replanteó el problema del poder, profundizó la crítica a las formas representativas que capturan la potencia humana y propuso otra dimensión: la del poder de la gente del común, como fuerza inmanente, portadora de relaciones y valores producidos directamente por los sujetos que construyen la paz, que re-significan la potencia del existir gracias al amor y que la despliegan en la creación de nuevos modos de vida en donde surgen los sujetos colectivos de la convivencia pacífica.

El poder puede retornar al lugar originario de la potencia, abierto a la actividad pacífica de las mujeres y de los hombres concretos que entablan relaciones de convivencia, que son redimensionadas como fuerzas sociales y colectivas. El lugar del poder central queda confinado a ser uno de aquellos espacios, de enorme influencia claro está, pero cuyo monopolio es severamente cuestionado a cada paso que se da en la constitución y reconstitución de la red de tejidos integrales que surgen del dinamismo social.

No obstante, como ya lo había advertido el mismo Tolstoi, las sociedades occidentales parecían preferir el trillado camino de la guerra y negarse a aprender de las lecciones de La Boétie, de la audacia de Thoreau o de los valiosos ejemplos de cuáqueros y menonitas. Tolstoi nunca se propuso convocar a acciones masivas de resistencia pacífica, no fue un líder político que se interesara por una participación en los ámbitos macro-políticos, ni en la formación de un movimiento propiamente dicho. Invocaba la conciencia y la rectitud moral de los individuos para retirarle el apoyo al soberano, para vaciarlo desde la renuncia a ser siervos voluntarios; pero no presentó lo que podría llamarse una metodología integral de la resistencia no violenta, ni formuló nada parecido a un sistema para la acción colectiva.

El Movimiento Obrero, fue sentando sus reales durante toda la segunda mitad del siglo XIX, ensayó múltiples formas de resistencia de conducta, vio transitar por él teorías pacifistas y llamados insurreccionales, aprendió a defender sus derechos laborales y sociales mediante huelgas, boicots y levantamientos, inventó los sindicatos y los partidos de masas modernos, escuchó a marxistas y a anarquistas con sus utopías de nuevos mundos. A los pocos años de la muerte de Tolstoi, el zarismo involucró a Rusia en la Primera Guerra Mundial y los obreros, campesinos y soldados, así como la población entera, asqueados de la carnicería inenarrable, luego de resistir de muy diversas maneras, buscaron en la insurrección bolchevique una salida a la ignominia.

Pero también la experiencia de la resistencia obrera se encadena con la constitución de nuevos campos de lucha pacífica alimentados por la memoria de la insubordinación popular contra las tiranías. Las formas de organización conspirativa, que ya se veían en los alrededores de la revolución francesa, se extendieron hasta conformar movimientos como el de los destructores de máquinas para enfrentar sin derramamiento de sangre los efectos de transformación industrial. De su seno surgen ensayos de renovación de la política de representación como el cartismo o de nuevas economías basadas en la cooperación y la solidaridad, o utopías políticas de sociedades igualitarias. También, por supuesto, emergen las formas nuevas de poderes macro-políticos de signo obrero atados a insurrecciones y cuyo centro fue precisamente la revolución bolchevique.

De especial interés, es la forma cómo las experimentaciones obreras se enlazan con la sucesión de acontecimientos revolucionarios noviolentos que prefiguraron nuevas formas de existir, cuya energía fundamental proviene de las más variadas formas de las resistencias sociales.

Una mirada poco crítica del escenario bélico del siglo XX podría ayudar a concluir que durante este período se asistió al naufragio de la alternativa tolstoiana. Sin embargo, las resistencias pacíficas se multiplicaron, en algunos casos opacadas por el fragor de los combates, en otras refulgiendo con un dinamismo que se impuso al tronar de los cañones, y que escribieron acontecimientos memorables.

En la India se asistió a la exitosa rebelión noviolenta de Gandhi que perfiló los contornos y las prácticas de la no violencia como acción generalizada de una sociedad contra un imperio colonial de las dimensiones del británico. El impacto de esta experiencia se difundió a escala planetaria; en la misma Asia se veían resonancias de mucha importancia casi simultáneas con el proceso indio. En Europa occidental surgirían los experimentos noviolentos de discípulos de Gandhi como el de Lanza del Vasto, así como las resistencias basadas en la acción noviolenta que se extendieron por la Europa ocupada por los nazis, con especial fuerza en Italia y los países nórdicos.

Y, luego el fenómeno cultural de enorme calado que se dio en Mayo de 1968 en Francia y otros países. Los levantamientos civiles y pacíficos en Checoslovaquia, Hungría y Polonia, fueron el antecedente de los procesos de disolución pacífica del régimen so-

viético, a partir de la resistencia noviolenta, que tuvo episodios de tanta grandeza como la caída del muro de Berlín en 1989.

El influjo benéfico de estas experiencias atravesaría el Atlántico hacia Estados Unidos y hacia América Latina enlazándose con el movimiento antiguerra, la contracultura hippie y el poderoso movimiento por los derechos civiles de Martin Luther King. En la Europa oriental, la resistencia pacífica a la invasión soviética a Hungría y Checoslovaquia, generaría los antecedentes para el derrumbe por vías noviolentas de la mayoría de los regímenes soviéticos en la zona.

De vuelta a África, el largo proceso contra el régimen racista del Apartheid, daría un giro hacia la acción noviolenta de Mandela en la cárcel, y luego en su alternativa de proponer a Suráfrica como un suelo para ser habitado por todos, y un régimen político que no se basaba en la exclusión o la venganza de los antiguos enemigos.

En todo el mundo la polarización, inventada por las dos superpotencias de la época de la Guerra Fría, había sido resistida con el gigantesco movimiento antinuclear que fue el precedente de las importantes movilizaciones para detener las guerras contemporáneas encabezadas por Estados Unidos en contra de Afganistán e Iraq, y la constante agresión del Estado de Israel contra Palestina.

Para entonces, las mujeres ya habían hecho escuchar su voz, y habían desplegado formas muy particulares de la fuerza del amor y de la reivindicación de los derechos de equidad en las relaciones cotidianas y en el ámbito de lo público. La crisis ambiental ocasionada por el modelo capitalista de producción y consumo venía siendo resistido pacíficamente por muy diversas expresiones del ecologismo y de nuevas versiones del reencantamiento con la naturaleza, con una presencia abrumadora de los jóvenes en las primeras líneas de acción.

América Latina también ha sido territorio de resistencias que, durante un largo período, fueron copadas por formas de ejercicio de una violencia ideologizada, encarnada en un sólido movimiento guerrillero en varios países de la región. Las luchas de liberación nacional en África e Indochina, pero especialmente el triunfo de la Revolución Cubana, inspiraron la expansión en Latinoamérica de formas de resistencia que oponían el sacrificio y el romanticismo armado de miles de jóvenes a la estulticia y barbaridad de los regímenes autoritarios impulsados por Estados Unidos en el subcontinente. No obstante, las resistencias pacíficas y el aprendizaje de la noviolencia surgidas desde la entraña de los movimientos de las minorías indígenas y afro-descendientes, así como de la resignificación de los movimientos campesinos y de pobladores urbanos, dieron a luz formas muy eficaces de acción directa noviolenta.

Después de Cuba y Nicaragua, ni uno solo de los gobiernos despóticos que desfilaron por los países latinoamericanos fue derrumbado por revoluciones violentas, en cambio las dictaduras más virulentas fueron minadas por la persistencia de la acción directa

noviolenta hasta ver su ocaso en Chile, Brasil, Argentina o Uruguay, y se expandieron en México, Centroamérica y los países andinos.

Colombia ha sufrido una guerra prolongada, en el peor de los sentidos y de las teorías de la insurrección y de la contrainsurgencia. Una guerra, sucia como la que más, que se ha enquistado por cinco décadas, asolando principalmente a los campesinos, a los pueblos indígenas y afro-descendientes, aunque todo el territorio ha sido copado por el conflicto armado.

Las comunidades de paz, las mingas indígenas de resistencia, el movimiento por la memoria, las organizaciones de Derechos Humanos, las asociaciones de víctimas, la lucha de las mujeres y las minorías de orientación sexual, la presión internacional por justicia, reparación y reconciliación, así como otras manifestaciones del rechazo a la guerra y de inicio de procesos de reconstitución social, han ido formando un tejido denso y propositivo.

En ese marco, los actores armados del conflicto han avanzado en conversaciones de paz. Los movimientos sociales de resistencia a la guerra se consolidan y ejercen una importante presión para que estas negociaciones, tendientes a poner fin al conflicto armado interno más prolongado de América Latina, tengan buen resultado. Pero saben por experiencia que, independientemente de lo que de allí salga, éste no es el epílogo, y que la perspectiva de una Colombia en paz no está tan cerca. Sólo la fuerza de la sociedad desplegada en su recomposición moral, en el replanteamiento de su proyecto de organización económica y política, en la búsqueda de su propio arte de existir, está en capacidad de producir el salto histórico para proveerse de libertad y dignidad.

De manera simultánea, en África y Europa, el movimiento alter-globalización con sus llamados a hacer posible la construcción de nuevos mundos, así como la primavera árabe y el Movimiento de Indignación en España y el sur de Europa, que arrancaron en 2011, serían el corolario de esta multiplicidad de prácticas resistentes y no violentas que fueron poblando el planeta. La resistencia no violenta se había puesto en marcha, se había integrado a la sociedad y animaba proyectos de creación de otros modos de vida.

A este oscilar entre la gestación de micro-acontecimientos resistentes y ejercicios de representación en gran escala, a esta conversión de la resistencia no violenta en oleadas de movimientos sociales inspirados en ella, a su consolidación como un pensamiento revolucionario fundado en la transformación cultural, a los acontecimientos micro-políticos que la fueron engendrando, y a la manera cómo afectaron la macro-política mundial, está dedicada esta tercera parte de "Ciudadanía en resistencia" que se presentará en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO 5

GANDHI. EL ACONTECIMIENTO DEL MOVIMIENTO SOCIAL
DE RESISTENCIA NOVIOLENTA



“Los pueblos no disfrutan nunca de más libertad que aquella que su audacia consigue arrebatarse al miedo”.

H. B. Stendhal.
La vida de Napoleón

Mahatma Gandhi, esa “alma grande” de la que hablara Tagore¹⁴⁹, rasgó la historia de las guerras y emprendió con el pueblo indio la gran marcha por la independencia de la tutela colonial del Imperio Británico y la transformación de esa sociedad milenaria. Así inventó la no violencia como movimiento social y político de gran impacto, como acción colectiva emancipadora de resistencia.

Gandhi se apoya en el vasto conocimiento que tiene de la cultura de su pueblo, en la experiencia adquirida en Suráfrica y en una comprensión, actualizada y adaptada de la religión y de los preceptos sagrados que estaban en lo más hondo del sentir de los indios¹⁵⁰. Pero Gandhi y el gandhismo también se hacen tributarios de las teorías de la desobediencia y la no-resistencia al mal con la violencia de Thoreau y Tolstoi, a las que se había acercado tempranamente, teniendo en cuenta, además, que con Tolstoi mantuvo una correspondencia fluida.

Los conceptos que más usó durante ese proceso, que comenzó en Suráfrica en 1893 y terminó con la retirada de los ingleses, la división de La India y su propia muerte en 1948, fueron la verdad, la dignidad, la autonomía, la ética, el amor universal y la independencia nacional.

En el primer capítulo de este libro se había puesto como ejemplo la trayectoria de Gandhi para comprender el proyecto genealógico de la verdad. Él fue un asiduo buscador de la verdad, y la travesía de su vida la concibió como una historia de experiencias con la verdad, haciéndose a una episteme de aproximación empírica a lo verídico, de ensayo y error, que se mantenía en movimiento, que no podía ser nunca taxativamente concluyente.

En este capítulo se analizará el uso que los resistentes gandhianos hacen de este sentido de falibilidad, de esa construcción ficcional singular de su proyecto, para decidir las formas de acción política, establecer el tipo de vínculos y las formas de organización pertinentes en una situación dada. Ha de insistirse entonces en que el pensamiento y la acción gandhianos, al establecer esa relación tan estrecha con su verdad, están implicados en el nacimiento de una moral- que en este caso tiene mucho de Renacimiento, de vuelta a las raíces- y promueve a su alrededor la constitución de saberes con historia propia que son problematizados y reflexionados como parte de un cierto arte del existir.

Se examinará el devenir del gran experimento indio, dirigido por Gandhi, en donde se va a poner en acción la fuerza moral, que se resiste a ser representada, que involucra de manera personal a hombres y mujeres que pudieron practicar su libertad, que es-

¹⁴⁹ Rabindranath Tagore (1861-1941), filósofo, poeta y pintor nacido en Calcuta; es el único Indio que recibió el Premio Nobel de Literatura (1913). Contemporáneo de Gandhi Tagore lo visita en su retiro de Ashram en 1922. y le dedica un versículo del libro sagrado de los Upanishads: “El es el Ser luminoso, el Creador de Todo, el Mahatma. Siempre en el corazón de los pueblos reside (...)”. (Rolland, 1999: 4).

¹⁵⁰ En al India confluyen las profesiones de fe musulmana, hinduista, budista, sijista, jainista, zoroastrista y cristiana.

cogieron un camino para remontar el miedo, para evadir el pensamiento colonial, para reconectarse con lo profundo de su ser.

Gandhi buscador de la verdad

Para Gandhi, la búsqueda de la fuerza de la verdad y la noviolencia, se confundían en un solo concepto, porque ésta es la verdad del ser. Su fe, en lo que se hermana con Tolstoi, se da también en su interpretación del “Sermón de la Montaña” como una comunión de vida y con la vida. Tal como enfatizaba en su escrito: “Desde la cárcel”, no era posible falsificar las enseñanzas del Nuevo Testamento, pues en ninguna parte de éste se encuentra una justificación de la guerra. Esta verdad de la noviolencia era “el reino de Dios” que “está en vosotros”, como dijo Tolstoi; una verdad que, para Gandhi, era de “indescriptible esplendor”. Era la dimensión ontológica de la verdad.

Esta fue su inspiración para apelar a la noviolencia como el camino para buscar además las claves de unidad entre las religiones; pues según su pensamiento, la noviolencia es lo que ellas tienen en común. Si se realizara esa unidad fundamental cesarían “las guerras entabladas en nombre de la religión” (Harijan. 13 de julio de 1940). Lo que había que buscar era aceptarnos en la diferencia. “Nosotros no aspiramos a una desoladora uniformidad, sino a la unidad en la diversidad”. (Gandhi. Young India. 25 de septiembre de 1924). En un país asolado por los odios religiosos que, finalmente, contribuirían a la división de La India en el momento de la independencia del Imperio Británico, y al propio asesinato de Gandhi en 1948, ésta era una novedad de gran valor.

Ahora bien, para Gandhi, si Dios es la verdad, entonces el único camino hacia el conocimiento de Dios es la verdad, la noviolencia y el amor. (Young India: 3 de abril de 1924). De ahí el ardor de Gandhi en la defensa de la verdad. A ello contribuyó también su formación familiar en el jainismo una doctrina que proclama la práctica del ahimsa (noviolencia), la prohibición de matar a cualquier criatura viviente y la búsqueda de Dios, a través del amor.

Giuliano Pontara encuentra tres acepciones que resumen el problema de la verdad para Gandhi:

“(...) la epistemológica, la ontológica y la ético-pragmática. En la acepción epistemológica, la verdad es un atributo de nuestros juicios, de nuestras creencias. En la acepción ontológica, Verdad (con la V mayúscula) connota para Gandhi lo que “realmente es”, “la verdadera realidad”, “Dios”. En la acepción ético-pragmática, verdad connota lo que es (considerado) bueno y buscar la verdad comporta actuar coherentemente con determinados principios morales”. (Pontara, 2011).

Por ende, es una mirada compleja que afecta la noción del ejercicio del poder, porque éste ya no será concebido desde el realismo político para el que la eficacia política

justifica, en muchas ocasiones, la apelación a la mentira abierta. Gandhi está hablando así de una moralidad pública, que se forja en las entrañas de cada ciudadano y desde donde va a hacer su demoledora crítica de los valores occidentales. En su acepción epistemológica la búsqueda de la verdad es cosa de una construcción racional, en movimiento, que debe corresponderse con la posibilidad de demostrar la coherencia y sustentabilidad de un razonamiento.

La búsqueda de la verdad por la que aboga Gandhi, va a estar estrechamente ligada a la acción y a la lucha común. En lo que respecta a la acción se mantiene apegado a la lectura del texto sagrado de la Baghavad Gita para el que conocer la verdad hace que "(...) los hombres a través del trabajo (...hallen) liberación" y que concluye: "Te enseñaré la Verdad que hace que una acción sea pura, y esta Verdad te hará libre".¹⁵¹

La violencia, o la guerra, para él son males objetivos, y entenderlos como tales, hace parte- junto a otros principios morales- de la fuerza de la verdad en la cual se definen las posibilidades de hacer efectiva la noviolencia y buena parte de su estrategia. En esto, la posición de Gandhi no deja lugar a equívocos:

"En la aplicación del satyagraha, he descubierto, desde el primer momento, que la búsqueda de la verdad no admite el uso de la violencia contra el adversario: hay que disuadirlo del error con paciencia y comprensión. De hecho, lo que le parece la verdad a uno, puede parecerle un error a otro (...) Por lo tanto, el sentido de la doctrina es la defensa de la verdad efectuada sin infligir sufrimientos al adversario (...)". (Young India. 14 de enero de 1920).

Esta es, como dice Mario López, una de las claves para comprender el pensamiento y las formas de acción propuestas por Gandhi. Acercándose a Dios como verdad ontológica- entendida como la unidad de todo lo viviente- como la "verdad-Dios"- y abriéndose al intercambio de verdades con los demás. Indagando por la verdad, no poseyéndola; buscando la persuasión mediante el esfuerzo paciente y limpio de violencia, prefiriendo el sufrimiento de los resistentes a infligir dolor al contrario. Esta es la dimensión de la satya, de la veracidad en la palabra y la firmeza en la verdad¹⁵².

¹⁵¹ El *Baghavad Gita*, libro que Gandhi reconoce como el de mayor influencia en su formación, hace parte del Mahabharata, el mayor poema épico hindú (y según algunos, el poema más largo del mundo), probablemente compuesto hace unos 2500 años, es decir cuando en Grecia se daba el esplendor de los filósofos clásicos. En este compendio de la sabiduría y la espiritualidad hindú la paz se alcanza cuando el hombre se hace dueño de su ser y alcanza una voluntad firme y estable, consiguiendo la unión plena del Atmán (el alma, el yo) y del Brahmán (Dios). Al respecto se puede consultar el apartado pertinente del capítulo III del citado libro de Pontara: La lección de la Baghavadgita.

¹⁵² Mario López resume este complicado problema filosófico y práctico: "(...) tanto para buscar la verdad epistemológica, como para indagar sobre la verdad ontológica, el camino, la vía, el método, el medio, la fuerza, la persistencia, la perseverancia es- para Gandhi- la satyagraha (neologismo creado por el propio Gandhi) solo ella y nada más que ella- de la mano de ahimsa- nos puede conducir a un fin: satya en su doble acepción. Conviene recordar que no es tener la verdad sino buscarla, en el conflicto, la política, las personas, las acciones, etc. Por tanto, para él, el único método posible para realizar la Verdad es a través de "satyagraha" (...) (López, 2009: 162-163).

Entonces la verdad, tanto en su dimensión ontológica, como en sus dimensiones epistémicas y ético-pragmáticas, tiene una fuerte referencia moral e incluso religiosa, en donde sobresale la voluntad de ser compasivo, de albergar siempre la piedad en el corazón. Por eso su insistencia en disponer de la propia comodidad y tranquilidad, en estar presto al sacrificio propio para evitar el dolor de los demás. Más adelante se examinará el efecto político que tiene tal convocatoria al sufrimiento y cómo en la base de esta asidua búsqueda de la verdad, se reconoce la potencia de la diferencia.

Es mediante la consecuencia en la acción auto-emancipadora cómo puede participarse de la emancipación colectiva. Su pensamiento ético y su magisterio moral está íntimamente ligado a la acción liberadora, tal era el escenario para la búsqueda de la verdad; no era simplemente una reflexión, ni una conexión mística. Por eso su autobiografía la denomina "Mis experiencias con la verdad", y aunque en el centro está la potencia espiritual y la formación moral individual, encuentra en la acción de un movimiento social y político el camino de la realización de una moral colectiva. Esto fue sorprendente para muchos de los más refinados y capaces líderes indios quienes lo veían y respetaban en especial como un jefe espiritual y religioso y que le recomendaron dedicarse a ese papel.

Por otra parte, para Gandhi la tarea de decir la verdad, en su dimensión pragmática, es un trabajo infinito del decir verdadero, de transformación y de creación. Y esto se puso al servicio de la creación de campos políticos novedosos en los que un pueblo en situación de coloniaje pudiera proyectar su liberación. Para ello era indispensable la instauración de una serie de prácticas de libertad en la esfera de la subjetividad que eran necesarias para que esa sociedad y esos individuos pudieran definir formas válidas y aceptables tanto de su existencia como de su comunidad política. Éstas son, para Gandhi, aún más importantes que los procesos de liberación.

Si se interpreta desde el enfoque de la micro-política del acontecimiento, liberar el deseo de independencia nacional sólo puede conseguirse con múltiples intentos de instaurar prácticas de libertad mediante las cuales puede definirse cuáles son las formas concretas de la felicidad y del amor; o sea, cuál es la singularidad y los rangos de apropiación de los procesos de auto-emancipación.

Este es un problema ante todo ético que está mediado por las relaciones de poder. Dichas relaciones no son sólo formas del poder político, sino un haz de relaciones de poder que se ejercen en múltiples espacios micro-políticos y hacia donde debe dirigirse la acción liberadora, la formulación de prácticas de libertad. La liberación del estado de dominación colonial era una condición para desbloquear el campo de las relaciones micro-políticas de poder donde anidan las prácticas de emancipación; y viceversa: sólo reconfigurando el campo de la potencia de los seres humanos, propulsando su fuerza espiritual, asistiendo a la emergencia de una moral superior, era posible imaginar la independencia nacional.

Si esto no ocurría, para Gandhi no era factible, pero ni siquiera era deseable, el éxito de la lucha independentista. Por eso cuando, en medio de la campañas de no violencia, se producían respuestas sangrientas a la represión del régimen inglés, prefería ordenar el cese de la lucha, el repliegue, la retirada; para él lo que era inadmisibles era que la lucha se contaminara de la violencia inmoral.

Gandhi propugnaba así por la aparición de valores que fueran expresiones de los instintos vitales profundos, de las energías que ligaban al pueblo con sus ancestros, con las formas de producción tutelares, con sus dioses y sus costumbres más arraigadas. Esas eran las condiciones singulares de edificación de la comunidad nacional india, erigida sobre las fuerzas activas de la vida, y que debían parir un nuevo pueblo.

Desde allí es que han de surgir los nuevos sujetos y la nueva política, novedades que tienen valor en proporción directa a que sean capaces de constituirse como sujetos y como política de la vida, al mismo tiempo que nos habilitan para volver sobre nosotros mismos, para construir nuestras verdades. Gandhi logra así poner la cuestión de la verdad en su relación con la creación histórico-social. Es un problema a la vez de la sociedad históricamente producida y de las subjetividades en emergencia y lucha. De por medio está la cuestión de los límites, de la unidad y de la diferencia y de lo que la verdad social definen como el mal y el bien. Desde una lectura occidental lo define bien Castoriadis:

“Es para nosotros un punto esencial: así como consideramos esta cuestión de la verdad cuando hablamos de la subjetividad humana, así, y mucho más, debemos considerarla en el caso de la sociedad, puesto que la verdad es ante todo histórico-social, no existe más que en y por la sociedad y la historia (...) Hemos visto que la sociedad se auto-crea y crea su mundo en tanto sujeto”. (Castoriadis, 2004: 221, 232).

El filósofo griego también advierte acerca de la tendencia reciente en el mundo de Occidente a pretender que la división interna de la sociedad es una necesidad estructural, como si no pudiera “la sociedad instituirse más que dividiéndose”. Lo que ocurre es que con estos discursos hegemónicos quiere justificarse la propensión de la política occidental a promover el fraccionamiento de las grandes Naciones de oriente, especialmente después de la caída del régimen soviético.

Es una muy amañada manipulación de la imposibilidad de construir grandes unidades en medio de la eclosión de la diferencia y la singularidad. Esto es de mucha importancia para entender la lucha por la unidad nacional preconizada por Gandhi en su momento en La India y su oposición a la escisión del Pakistán musulmán, contradiciendo la idea de la división originaria de la sociedad, en especial la fatalidad de una división antagónica. El gandhismo propuso otra salida para la unidad de La India.

Aceptar la diversidad en todas sus manifestaciones -religiosas, políticas, sociales, culturales-, es una actitud de respeto ante las distintas formas de acercarse a la verdad y el

fundamento de un comportamiento no violento que Gandhi llama “tolerancia” y que no se refiere a permitir a los otros la imposición de su credo, ni a aceptar sin crítica el desbordamiento de las pasiones cuando éstas paralizan la potencia humana. Es más bien dar el paso para valorizar a los otros para reconocerlos en su capacidad de libertad, de autonomía, así como aceptar con humildad la no infalibilidad de la búsqueda propia. A pesar de que Gandhi era consciente de la debilidad del vocablo (“tolerancia”), muchas veces lo definió como una norma de conducta civil a construir: “La única regla de conducta posible en toda sociedad civil es (...) la tolerancia recíproca”. (Gandhi, *Young India*, 23 de septiembre de 1926).

Este era un aspecto especialmente delicado en una sociedad como La India en donde el problema de las castas y de las religiones había sido tratado por el camino de la exclusión y de la violencia. Gandhi observa la urgencia de que en el contexto indio surja la alteridad, que fuera normal reconocer y humanizar a ese otro sin el que es imposible establecer la nueva sociedad. Por eso su insistencia en el cese de la pugnacidad religiosa, sus grandes esfuerzos por lograr -como lo consigue en principio- la alianza y mutua empatía con los musulmanes con quienes va a crear el movimiento de resistencia al Imperio Colonial inglés; y así mismo su actitud conciliadora con los sikhs y la mano tendida a los cristianos.

Su discurso de la comunidad religiosa, del estrecho parentesco entre todas las religiones, intenta crear un espacio de igualdad para desterrar la tendencia a considerar inferiores, o pecaminosos a los otros. Si no se consigue hacer clara la condición de pares, de equivalentes, de quienes hasta un momento de la historia eran simplemente ignorados o a quienes se había naturalizado como extraños e incompatibles, para ser tratados con desprecio o crueldad, no sería posible eliminar el racismo o los odios viscerales.

Por eso la furia con la que Gandhi asumió el problema de los Vaishya, intocables, parias o descastados, tachando la supervivencia de este perjuicio hinduista como una aberración inadmisibles. Era necesario reivindicar los derechos de las clases que habían sido excluidas de cualquier beneficio social, había que incorporarlos a la comunidad hindú y que pudieran compartir la nueva India que habría de surgir de la satyagraha (fuerza de la verdad). Sin ellos compartiendo en equidad el mundo indio no podría haber ahimsa (no violencia) ni hacer realidad el Swaraj (autogobierno). Además, ¿con qué autoridad moral se reclamaba al Imperio el tratamiento de parias que daban a los indios, si dentro de ellos mismos se había naturalizado la condición de descastados de una parte de la población?

“Si los hindúes han llegado a convertirse en los parias del Imperio, es un exponente de la eterna justicia. ¡Que los hindúes se laven primero sus manos tintas en sangre!... La intocabilidad ha degradado a la India (...) El primer deber es el de proteger a los débiles, de no ultrajar una conciencia humana (...) El Swaraj debe ser el reinado de la justicia sobre la tierra entera (...)” (Gandhi, *Young India*: 27 de octubre de 1920).

Si se quería ser consecuente en la búsqueda de la verdad sobre el estado de dominación colonial y sus causas había que extrapolar el análisis para aplicarlo a la comunidad hinduista. Había que reconocer e impulsar la lucha y la organización de los parias y aceptar su derecho de emplear la no-cooperación con las castas hindúes, tal como se reclamaba para con el Imperio y había que incorporarlos a la lucha común que requería no solo la unión de las religiones y las etnias, sino la unión de las clases del complicado paisaje social de La India.

Por esta razón, indudablemente que el gandhismo consiguió éxitos muy grandes en esta reivindicación con la emancipación de los parias en muchos territorios¹⁵³. Se había atrevido a cuestionar un dogma religioso hinduista para dar luz a una nueva verdad y había rebautizado a los intocables como “harijan” (hijos de Dios). Esto es consecuente con un discurso acerca de la búsqueda de la verdad; además con ello se anotaba una victoria política en su camino hacia la unidad de La India, removiendo resabios sociales perversos, indicando el derecho de todos de constituirse como sujetos éticos y fácticos de libertad, con el derecho a una existencia en plenitud y dignidad.

Gandhi había hecho uso ético de su libertad, había hablado en tono elevado y vigoroso; se había hecho eco de la palabra del débil contra el poderoso, en éste como en tantos problemas, ejerciendo lo que los clásicos del período helenístico y romano enaltecieron como la práctica de la parrhesía. Esta es también una capacidad y una técnica de lucha (por cuanto se da en el marco de una batalla asimétrica) que Gandhi supo convertir en parte de los procedimientos de la no violencia.

Levantar el discurso del débil que le reprocha al fuerte la injusticia, que es una práctica de pronunciar verdad, que va configurándose como un logos, una manera de decir y de pensar razonablemente sobre el mal social que desata el poderoso. Y que, en primer lugar, es un llamado a éste (sea el Imperio, o sean los poderes hinduistas que quitan la dignidad al paria) para que rectifique, para que adopte formas razonables de gobierno escuchando el discurso de verdad de quienes están siendo víctimas de injusticia y que pronuncian su parrhesía como un desafío para que se remedie el mal, para que cambie el rumbo, y todo esto se hace desde el lugar y desde la fuerza del más frágil, esto es, como manifestación de la potencia de los débiles.

Gandhi es un “parrhesista”, un enunciador de la verdad, que es capaz de un hablar franco y fuerte frente a los déspotas; que derrumba el discurso de legitimidad -esto es de verdad-de la soberanía colonial, desajustando su composición formal en el plano jurídico-estatal. Su palabra acepta la evidencia de su superioridad física (en ese sentido, la lucha es asimétrica entre un Imperio todopoderoso y un pueblo desarmado y empobrecido), pero que al tiempo va cuestionando y menoscabando su superioridad

¹⁵³ El escritor Romain Rolland registra las propuestas de Gandhi sobre los intocables: “Los parias deben entonces organizarse para su defensa. Tendrían el recurso, de emplear el arma de la No-cooperación contra el hinduismo, cortando toda relación con el resto de los hindúes; consejo singularmente atrevido de revuelta social en boca de este patriota (...)” (Rolland, 1999: 58-59).

moral. Demuestra con su actitud la naturaleza deleznable del logos con que gobierna el Imperio, a contramano de su pretendido discurso racional y civilizador. Al mismo tiempo asume que el coraje, y su fuerza basada en la verdad, es la condición moral de su victoria.

Además, es conocida la reflexión de Gandhi para renunciar a la denominación de “resistencia pasiva” que, en inglés, se le asignó inicialmente al tipo de lucha que impulsaba y que, en su criterio no correspondía a la naturaleza del movimiento que se había emprendido en La India. Por eso se decidió por recurrir a un vocablo como satyagraha, en idioma propio que diera cuenta de la dimensión de fortaleza y no de arma débil para la lucha de los frágiles.

Este concepto contenía todo el deslinde con la violencia y con el odio que se quería significar y darle un sentido afirmativo, de potencia viva concebida como “fuerza del amor, o fuerza del alma” como también gustaba de definirlo (Gandhi, 1975: 307). Esto implicaba un esfuerzo continuo por alcanzar su verdad en el que, igualmente, era fundamental la sola decisión de buscarla, el conato, el intento, la no renuncia, el no doblegarse, por difíciles que fueran las circunstancias. Este era el gran potencial de la no violencia:

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

Hoy se puede hacer la genealogía de esas prácticas, evaluarlas a la luz de un análisis hecho desde el presente, y constatar que su punto de partida fue el de confiar en el poder de la gente, en su capacidad para dar forma a su propia conducta, rebelándose contra las normas de subordinación imperantes, y constituyendo su fuerza de decisión para edificar un camino autónomo.

Gandhi encarna esta deriva del intelectual fundido con la causa de la gente, quien es capaz de sistematizar el conocimiento que proviene de la cantera popular y traducirlo en nuevo conocimiento emancipador, es decir, él es lo que Gramsci llamara un intelectual orgánico que es capaz, a su vez, de desprenderse de sí mismo. Y asumir que esto no es tan solo una actitud individual, de reciedumbre espiritual y ética, sino que en ello hay implicado un tipo de saber que es receptivo a la energía de los otros, que influye sobre su pensamiento, modificándolo, y que activa potentes maneras de afectar las formas de pensar y de actuar de los demás.

Su pensamiento fue sometido a una lenta y ardua transformación. No se propuso moldear la voluntad política de su pueblo, sino sacudir los hábitos, la maneras de actuar y de pensar, controvertir lo aceptado, reordenar la discusión sobre reglas e instituciones, y a partir de estos nuevos problemas, participar de la reconfiguración de la voluntad política. Precisamente eso era la satyagraha, un arte del despliegue del poder interior

de cada uno, de su fuerza ética, fundada en la verdad, y convertida en poder colectivo capaz de transformar el mundo sin recurrir al manido camino del aniquilamiento del contrario, ensayado hasta ahora por las revoluciones.

La revolución noviolenta sería entonces la de los hombres y las mujeres “sin-poder”, capaces de destituir la tiranía y poner fin al colonialismo mediante métodos como la persuasión, el poder de la palabra verdadera, la afirmación de los modos de existir autónomos, distanciándose de manera persistente del uso de la violencia física para enfrentar al dominador y absteniéndose de matar, aun teniendo la capacidad para hacerlo.

Por ello la satyagraha se opone a la “noviolencia del débil” que es equivalente a la “resistencia pasiva”. Por el contrario, la “noviolencia del fuerte” implica despliegue de potencia vital, afirmación del vigor propio y mucho coraje, otorgando fuerza a los “sin-poder”, por medio de la fuerza de la verdad y del amor, que hace poderosos a los impotentes.

Para Gandhi, la noviolencia sólo puede ser desplegada por quienes demuestran poder, sólo los fuertes tienen la posibilidad de otorgar un auténtico perdón, el de aquellos que podrían ejercer con vigor inusitado la venganza, o un castigo contundente: “(...) se posee verdadera clemencia sólo cuando existe el poder de castigar; la misma carece de significado cuando viene de una criatura impotente. Es difícil que un ratón perdone a un gato mientras es devorado por éste”¹⁵⁴. (Gandhi, *Young India*, 11 de agosto de 1920).

Como se observa, no se trata de la consecuencia pragmática de constatar que en un momento dado no se tiene el “poder de matar”, porque se está enfrentado a una fuerza inmensamente superior, o porque se ha sido desarmado o porque nunca se contó con armas, o porque no se cree que existan las condiciones coyunturales para proceder a una resistencia armada. Esto sólo sería una “no violencia del débil” que puede hacer parte de una táctica pasajera mientras se acumulan fuerzas para proceder a la resistencia armada¹⁵⁵.

La evaluación de esta noviolencia débil debe ser cuidadosa porque, valga decirlo, puede ser también una fase a la que se ha sido arrastrado por la inferioridad de condiciones

¹⁵⁴ Gandhi tituló el artículo publicado por *Young India* como “*La doctrina de la espada*” en donde expone con mucha precisión el porqué de su creencia en la superioridad de la noviolencia sobre la violencia, al contrario de la idea prevaleciente que daba toda su credibilidad a la “doctrina de la espada”. Pero allí también advierte que no se trata de condenar la violencia como un axioma atemporal: “Preferiría que la India se levantara en armas para defender su honor que de forma cobarde se convirtiera en un testigo de su propio deshonor. Pero creo que la noviolencia es infinitamente superior a la violencia, el perdón es más viril que el castigo. El perdón engrandece al soldado” (Gandhi, 1935: 64). Se puede leer también el artículo completo en español de “*La doctrina de la espada*” en: “*Mahatma Gandhi: Política de la noviolencia*”. Antología dirigida por Rubén Campos, 2008. Los Libros de la catarata, Madrid.

¹⁵⁵ Pontara resume la posición de Gandhi al respecto: “Por “noviolencia del débil” Gandhi entiende ese tipo de posición pragmática (...) que no presupone un rechazo estable y permanente de la violencia armada y la adhesión convencida hacia modalidades alternativas de lucha, sino que contempla el recurso a métodos de lucha no armada donde quien recurre a ellos no posee armas, o por otras razones pragmáticas. La noviolencia, así entendida, no es pues (...) el conjunto de los métodos de lucha no armada (...) recurrir a los mismos es, de por sí, compatible con las causas e ideologías más diversas” (Pontara, op.cit).

militares, pero que en el curso de la lucha, desarrolle el aprendizaje que le haga posible ser gestionada como una política de no violencia duradera en la cual se van creando las convicciones y los hábitos de la resistencia no violenta estratégica y de principios, incorporada a un régimen de verdad políticamente consistente. Respetar el régimen de verdad, es una obligación política de primer orden que se inscribe en la lucha en el ámbito de la ética y la cultura por la transformación de la sociedad.

Con estos argumentos y dichos pensamientos fundados en la verdad (satya), la fuerza de la verdad (satyagraha) y en la no violencia (ahimsa), emanados de la experiencia y del vínculo con su pueblo, Gandhi y el gandhismo van a enfrentar la lucha por la independencia y la radical transformación social de La India y a desarrollar otros conceptos y formas de lucha como el swaraj (autodeterminación, autogobierno, independencia), swadeshi (autonomía, autocontrol, autosuficiencia) y sarvodaya (bienestar de todos).

La no violencia y el comienzo de la independencia de La India

Para los turbulentos años de 1915-1919 en que Gandhi está haciendo la transición entre Suráfrica y La India y en que se ha culminado el ciclo de la Primera Guerra Mundial, el movimiento nacionalista indio estaba encabezado por Lokarnanya Tilak un científico y político de muchos quilates que era reconocido como el jefe indiscutible del movimiento por la independencia.

Entonces pocos hubieran imaginado a Gandhi más allá de su lugar de líder espiritual¹⁵⁶. Aunque él manifestara algunos desacuerdos con el método parlamentarista privilegiado por Tilak, lo respetaba y acataba como conductor de la Nación. La muerte prematura del jefe político apresuró la incursión abierta de Gandhi en la política india. Así lo describe Rolland en su "Gandhi"¹⁵⁷:

(...) aún en 1919 (Gandhi) había permanecido en segundo plano, un tanto alejado del movimiento nacional hindú, cuyos elementos avanzados, reunidos en 1916 por Mrs. Annie Besant, reconocían por entonces como jefe al gran hindú Lokarnanya Bal Gangadhar Tilak. Hombre de rara energía, (...)Tilak poseía el dominio de la acción, como Gandhi los resortes espirituales. A la inversa de

¹⁵⁶ En su Autobiografía, Gandhi aclara la relación que para él existe entre religión y política: "Para contemplar cara a cara al Espíritu de la Verdad, uno debe ser capaz de amar la menor expresión de la creación como a uno mismo. Y un hombre que aspira a eso, no puede permanecer fuera de cualquier manifestación de la vida. Por ello, mi devoción a la Verdad me llevó al campo de la política; y puedo afirmar sin el menor asomo de duda, y por supuesto con toda humildad, que aquellos que sostienen que la religión nada tiene que ver con la política, no conocen el significado de la religión. (Gandhi, "Mis experiencias con la verdad". ("Despedida").

¹⁵⁷ Este importante texto del escritor francés, premio Nobel de literatura en 1915, fue publicado en 1924 y tiene la virtud de la valoración de la acción del movimiento gandhiano mucho antes de su desenlace con el triunfo de la ahimsa sobre el imperio británico. Es más Rolland solo viene a conocer personalmente a Gandhi en 1931.

Tilak, Gandhi proclama que, puesto en la obligación de elegir, habría de sacrificar la libertad a la verdad (Rolland, 1999: 15-16).

Gandhi se lanza al mundo de lo público, a la acción política, pero no de cualquier modo; no es una política convencional, es la política de la verdad y del amor imbricada con la necesidad de cambios en el modo de vida de los indios. La satyagraha es la ruta que propone para asumir el problema de la independencia. Su reflexión es a la vez compleja y de una sencillez a toda prueba: si se empleara el camino de la violencia sistemática, que además contaba con toda la legitimidad ante los desmanes británicos, el pueblo indio entraría en un contrasentido moral que haría inane la expulsión de los ingleses. Además propone recorrer el camino de la no violencia con amor: "(...) cada vez se me revelan en mayor medida las infinitas posibilidades del amor universal" (Gandhi, 1975: 237). Pero, ¿serían suficientes las campañas de desobediencia civil, los ejercicios de no colaboración, las huelgas de hambre, las marchas masivas de un lugar a otro de La India, y todo el repertorio de luchas no violentas que fueron inventándose, o recreándose en el subcontinente, para conseguir la retirada del Imperio colonial mejor armado y sofisticado de esa época?

Para enfrentar ese desafío Gandhi no solo se hizo a un discurso, a un cuerpo de doctrina coherente y avanzada, de gran fuerza ética, sino que forjó un conjunto de estrategias políticas de eficacia incomparable, fundadas en un lazo estrecho con las diferentes capas y grupos de la población. A esto añadió el tesón en construir formas organizativas muy creativas que dotaron al movimiento de versatilidad y firmeza, con capacidad de ejercer la coerción persuasiva mediante oleadas de acciones masivas, de elevados niveles de preparación, para resistir a la violencia y toda forma de represión del Imperio sin usar la violencia letal.

La concepción y el método gandhiano son originales en toda su extensión, pero tienen también la virtud de incorporar los aprendizajes de otros pueblos y de otros teóricos de la resistencia, así como de mantener la sensibilidad a flor de piel para dejarse afectar por acontecimientos resistentes en curso en el mundo. Gandhi, por ejemplo, permaneció atento a los sucesos revolucionarios en Rusia y a los intentos revolucionarios en Alemania. El boicot declarado en este país, en 1920, para malograr el golpe de Estado de Kapp¹⁵⁸, que pretendía restaurar la monarquía, y la convocatoria a una campaña de resistencia pasiva en 1923 contra la ocupación francesa y belga del Ruhr en cumplimiento de los acuerdos de la capitulación alemana de Versalles, que puso fin a la Primera Guerra Mundial, resonaron en los métodos gandhianos de lucha.

¹⁵⁸ En Marzo de 1920: "El general von Luttwitz inició un golpe de Estado para llevar al poder al político Kapp (...) Al día siguiente, el gobierno legítimo, retirado a Dresde, lanzó un llamamiento a la huelga general. La vida en Berlín quedó paralizada: los propios órganos gubernamentales y administrativos se sumaron a ella. "Los funcionarios se negaban a acatar las órdenes del intruso, o sencillamente, no acudían a las oficinas. (...) La desobediencia se extendió a las propias Fuerzas Armadas y la policía. A los tres días, Kapp dimitió y huyó a Suecia, ese fue todo el tiempo que pudo resistir su gobierno la presión de un pueblo movillado pacíficamente".(<http://www.solidaridad.net/noticia/799/historia-de-la-noviencia-el-golpe-estado-de-kapp-en-alemania>).

Por ese mismo tiempo, había llegado a su apogeo la lucha de las mujeres en Inglaterra por el derecho al voto (que se conoció como el movimiento de las sufragistas); su principal método, la huelga de hambre, también sería observado por Gandhi¹⁵⁹. De hecho, una de sus dirigentes más importantes, Annie Besant (1847-1933), que había ingresado a las organizaciones socialistas en 1888 y había trabajado con Federico Engels y con Eleonor, la hija menor de Marx, se declaró pacifista e internacionalista luego de la Primera Guerra y promovió campañas contra el colonialismo inglés en la India, llegando a abrazar ardorosamente la causa independentista; por su puesto tuvo que entrar en relación con el Mahatma.

Annie viajó a India y entró en contacto con el movimiento de liberación, al tiempo que se dedicó al estudio de la teosofía hindú y de los puntos de contacto que ésta podía tener con el socialismo. Besant llegó a ser elegida Presidenta del Congreso Nacional, el partido más influyente de la India en su época, y brindó todo su respaldo a Tilak, el gran líder que precedió a Gandhi. Las relaciones de Besant y Gandhi fueron de mutua admiración y colaboración¹⁶⁰, pero no dejaron de tener divergencias políticas acerca de la conducción del proceso, una vez Gandhi asumió la dirección. Annie había estado muy cerca de los independentistas irlandeses, y recién se vinculó al Partido del Congreso de la India, pretendía que allí se aplicaran las tácticas desarrolladas por los nacionalistas en Irlanda¹⁶¹.

Bajo el liderazgo de Gandhi, el Partido del Congreso emprendería campañas cada vez más radicales de movilización de masas, basadas en la ahimsa. Besant, en cambio, proponía una marcha gradual, daba prioridad a los procesos de educación y centraba todo su entusiasmo en conseguir la unidad de hindúes y musulmanes, y en mantener la cohesión del partido a toda costa. Logró la mediación del Presidente norteamericano W. Wilson para que en 1917 se sellara, con la Declaración de Montagu, el proceso (iniciado en el “Pacto de Lucknow” de 1916) que suscribía la unidad de propósitos y la

159 El de las sufragistas (1867-1914) fue un movimiento de inspiración liberal radical, con alguna influencia del socialismo que exigía para todas las mujeres la igualdad de derechos en temas como el voto, el divorcio, la herencia y la custodia de los hijos. Después de varios intentos de que su reclamo fuera aceptado en el parlamento, las sufragistas: “Volvieron la espalda al parlamentarismo y a la acción legal, y empezaron a desarrollar formas de acción directa moderadas en un principio. (...) Las huelgas de hambre obligaron al gobierno a legislar medidas como una que concedía la libertad provisional a los presos por motivo de salud, aunque una vez recuperados volvían a ingresar de nuevo (...)” (1986 “*Mujeres socialistas*”, publicado por Hacer, Barcelona, especialmente el capítulo VII). También pueden consultarse los libros: “*La mujer ignorada por la historia*” de Sheila Rowbotham (1980, Ed. Pluma/Debate, Bogotá); y “*La fuerza del pensamiento*” Annie Besant (1965, Ediciones Kier de Buenos Aires).

160 En el año de la liberación de la India (1947) en el que se conmemoraba también el centenario del nacimiento de Besant, Gandhi dijo: “Cuando la Sra. Besant vino a la India y cautivó a todo el país, entré en íntimo contacto con ella y, aunque tuviéramos diferencias políticas, mi veneración por ella no se enfrió nada. Espero, pues, que las celebraciones sean dignas de esa gran mujer”. (Citado por José Manuel Anacleto, en Biosophia, 2006, No.3).

161 En 1919, la muy complicada situación irlandesa había dado un giro cuando los rebeldes nacionalistas que habían sido derrotados por los ingleses en la insurrección de Dublín de 1914, ahora se imponían en las elecciones: “(...) bajo la bandera del partido “Sinn Fein”, ganaron barriendo a todos los partidos tradicionales más “políticos”. En lugar de tomar sus bancas en Londres, se reunieron en Dublín, se proclamaron como el gobierno legítimo de la República de Irlanda y ordenaron a su brazo armado, el IRA (Ejército Revolucionario de Irlanda) que comenzara el combate contra el ocupante. Como contaban con un inesperado genio militar en el Ministro Collins y como lograron unificar de una vez la fragmentada opinión pública, ganaron la batalla” (Kiernan, 2006). Por su puesto allí no terminaría la historia de la independencia irlandesa, que solo pudo conseguir un acuerdo de paz en los albores del siglo XXI.

iniciación de una lucha concertada entre los dos más grandes grupos pro-liberación: la Liga Musulmana y el Partido del Congreso Indio. Esta fue una de las claves del éxito del proceso de independencia. En disenso con el liderazgo gandhiano, Besant abandonó el partido y se dedicó a conducir la sociedad teosófica.

En buena medida las divergencias de Besant y Gandhi fueron una extensión de las que se plantearan entre el respetado dirigente Tilak y el Mahatma, en lo referente a las prioridades y los métodos¹⁶². Tilak prioriza la independencia; da suma importancia a la lucha parlamentaria; Gandhi, a la verdad y a la lucha de masas extraparlamentarias. Tilak, aunque igualmente valora el componente religioso de la lucha, está más cerca de la formación occidental y de su secularismo.

En estas condiciones, tras la muerte de Tilak en 1920, Gandhi asume el pleno liderazgo de la lucha. Lo había ganado por su actuación en Sudáfrica a favor de los derechos de los trabajadores indios, experiencia de la que había retornado a India cinco años antes, aclamado y respaldado por varios sectores del movimiento de liberación.

La distensión que los ingleses habían asumido en sus relaciones con los indios durante los años de la guerra, a cambio de la colaboración que éstos le prestaron¹⁶³, cesó una vez que se proclamó la victoria aliada sobre Alemania y el Imperio Turco otomano¹⁶⁴. Las leyes Rowlatt, restablecieron las condiciones de Estado de excepción para toda la población, como si se mantuviera el estado de guerra, con su restricción de derechos y libertades, ocasionando la indignación general de un pueblo que consideraba haber actuado con lealtad hacia el Imperio durante esos duros años. Entonces, Gandhi convoca, el 28 de febrero de 1919, a la primera campaña de satyagraha contra esas leyes.

Cabe aquí recordar que la satyagraha como método de lucha, había sido probada por él en Suráfrica, en 1908 en el marco de la campaña contra la arbitraria “Ley asiática de inscripción” e identificación de todos los indios mayores de 8 años. El 16 de agosto, miles de indios asentados en Suráfrica quemaron sus documentos y se declararon en desobediencia. Muchas luchas de este tipo se implementaron hasta que en 1914 la ley fue derogada y además consiguieron la anulación de ciertos tributos, el reconoci-

¹⁶² Pietro Ameglio alude al papel de Besant en el movimiento nacionalista indio de la siguiente manera: “En ese tiempo se produjo en el movimiento nacionalista una nueva y amplia difusión de un regreso a los orígenes del hinduismo, a partir del surgimiento de Ligas para el gobierno de la India por los hindúes (...) Surgió así en 1916 la All India Home Rule League (Liga autonomista Panhindú), bajo el liderazgo de la teósofa inglesa Annie Besant (1847-1933), presidenta del Congreso en 1917, que promovía, a partir de campañas moderadas de prensa, mítines y cursos de educación y política y métodos de acción no-violentos similares a los que también se habían usado en Inglaterra e Irlanda. También surgió en 1916, la Indian Home Rule League, de Tilak, que difundió con fuerza un nacionalismo militante radical en templos, mítines, conferencias y periódicos.” (Ameglio, 2002: 75).

¹⁶³ El resentimiento de las élites y del pueblo indio se hizo mayúsculo cuando recibieron estas medidas de cierre del régimen y represión, luego de que más de 1.3 millones de soldados y trabajadores indios habían servido en Europa, África y el Medio Oriente, al mismo tiempo que las clases pudientes habían hecho una fuerte contribución económica para sostener las tropas inglesas en la guerra. Los costos humanos y materiales para la India habían sido enormes y se venían a agravar con una mortal epidemia de influenza y la agudización de la crisis económica.

¹⁶⁴ La situación de la población musulmana en la India se había agravado durante la guerra, por cuanto al entrar en guerra Inglaterra con el imperio turco otomano, los musulmanes fueron considerados enemigos de Gran Bretaña, sufriendo una amplia represión mientras duró la contienda.

miento legal de sus matrimonios y un mayor tránsito libre dentro de Suráfrica y desde La India¹⁶⁵. Gandhi desarrolló sus actividades en defensa de la población india en Sudáfrica desde 1895.

Su experiencia personal de ser excluido y maltratado por violentas actitudes racistas, como las que sufrían a diario sus compatriotas, lo condujo a impulsar la política de resistencia pasiva y de no cooperación con las autoridades surafricanas. Allí fue donde asimiló las enseñanzas de La Boetie, Tolstoi y Thoreau, para llegar a la conclusión de que la noción de “resistencia pasiva” no era la más adecuada para las condiciones de la lucha india, acuñando entonces la noción de satyagraha.

Sus primeros acercamientos al mundo autogestionario se dieron también allí: en 1910 fundó la Granja Tolstoi, cerca de Durban, una colonia cooperativa para la población india en Suráfrica. Ya pensaba en las propuestas de transformación social y democracia profunda que, luego, incorporaría a la lucha no violenta en India. El satyagraha surafricano ya concebía la estrecha relación entre revolución política-social y no violencia.

Lo que va tomando forma en Suráfrica, como una asimilación crítica de las doctrinas europeas y norteamericanas de desobediencia y resistencia pacífica-leídas desde las tradiciones organizativas, las formas de lucha y las expresiones propias de las culturas de la India milenaria- es la urgencia de configurar una vasta combinación de modos de acción colectiva directa que demostraran eficacia y persistencia para estar en condiciones de transformar la relación de fuerzas con el antagonista y obligarlo a negociar y a hacer concesiones. Esa es la conclusión que extrae Gandhi de la satyagraha surafricana y aparece su figura de estratega político en toda su extensión, consignada 22 años después en su libro *Satyagraha en Sudáfrica* (1928).

Delinea allí principios básicos de las formas de lucha no armada, sobre la valoración de la fuerza del adversario y sobre la indispensable coherencia de medios y fines al sopesar la fuerza propia. De esta manera, al abordar la primera campaña de satyagraha en La India, a partir de finales de febrero de 1919, Gandhi apela a esta experiencia fundacional y al conocimiento de la fuerza espiritual de un pueblo que ha dado tantas muestras de estar dispuesto al sacrificio por la obtención de bienes superiores.

Según el relato de Rolland, el Mahatma inaugura la campaña contra la ley Rowlatt el 23 de marzo y convoca al primer “hartal” o huelga general que incluye jornadas de plegarias y de ayuno, para el 6 de abril¹⁶⁶. La ciudad de Delhi se adelantó y comenzó

¹⁶⁵ Para una ampliación de estos sucesos se puede leer el *“Gandhi”* de Louis Fisher (1983, Vergara, Buenos Aires pp. 60-79), el importante libro de Gandhi *“Satyagraha en Sudáfrica”*, así como (Pontara, op.cit.).

¹⁶⁶ Mario López define el hartal de la siguiente manera: “Método indio (de época precolonial para desaprobación de políticas de mandatarios) consistente en suspender, temporalmente, la vida económica para manifestar el descontento hacia una política, una situación injusta o un régimen de dominación. Es un procedimiento usado excepcionalmente que combina huelgas laborales y cierres económicos. Durante el período de la dominación británica, en el siglo XX, el hartal se usó en varias ocasiones, generalmente como anticipo de amplias y masivas campañas de no-cooperación o desobediencia civil. (...) Cuando fue usado por Gandhi y sus partidarios, se trató de una jornada no solo de

el hartal desde el 30 de marzo; allí se presentan algunos enfrentamientos sin mayores consecuencias. La India se manifiesta unida frente al gobierno colonial por primera vez, y en medio de una protesta gigantesca con muy pocas violaciones al llamado de actuar en calma y sin violencia.

Sin embargo, la respuesta inglesa no fue tranquila. Arrestó a Gandhi y lo condujo a Bombay provocando protestas iracundas especialmente en el Punjab. Allí el día 13 de abril se produjo la masacre de Jallianwalla Bagh, un sitio donde 20.000 personas se habían concentrado pacíficamente siendo ametralladas por las tropas inglesas del General Dyer; más de un millar fueron muertas y miles quedaron heridas. Fue un ataque a la población civil, desarmada, sin que mediara provocación alguna y que Dyer justificaría como necesaria para “enseñar una lección moral a los ciudadanos de Punjab”. Con esto el movimiento gandhiano retiraría cualquier posibilidad de confiar en un arreglo negociado con el Imperio Británico y entendería que la lucha sería dolorosa y de larga duración¹⁶⁷, dando comienzo a un punto de inflexión en el proceso independentista.

La declaración de la ley marcial en todo el país, la represión indiscriminada en el Punjab y el surgimiento de focos de resistencia violenta en muchas partes, condujo a Gandhi a que el 18 de abril diera por terminada la campaña satyagraha, reflexionando acerca de la necesidad de una mayor preparación de esta clase de acciones para garantizar disciplina voluntaria en el apego a la no violencia¹⁶⁸. Su autocrítica en estos aspectos señalaría su ruta estratégica en la lucha para que la ahimsa fuera respetada completamente en el futuro. En su autobiografía consigna así esta impresión:

“(...) Llamé a la población a unirse a la desobediencia civil antes que estuviera calificada personalmente para hacerlo, y ese error me pareció de la misma magnitud que las montañas del Himalaya (...) Comprobé que antes que un pueblo se encuentre en condiciones de participar en la desobediencia civil, debía comprender las más profundas implicaciones de esta actitud (...) Sólo entonces tiene derecho a la desobediencia civil con respecto a ciertas leyes, en circunstancias bien definidas” (Gandhi, 1975: 440-441).

suspensión de todas las actividades económicas, sino también de ayuno, plegaria y meditación. (...) era una apuesta por humanizar la relación y evitar la destructividad mutua” (López, 2009: 177).

¹⁶⁷ Al cumplirse un año de la matanza de Amritsar, Gandhi escribió: “Debemos estar prontos para enfrentar con serenidad no mil asesinatos de hombres y mujeres inocentes, sino muchos miles, antes que la India obtenga en el mundo un rango que jamás será sobrepasado... ¡Que cada cual considere la horca como un hecho ordinario de la vida! (...) (Gandhi, Declaración del 7 de Abril de 1920, citada por: (Rolland, op. cit: 35).

¹⁶⁸ Muchos no entendían cómo después de una masacre como la de Jallianwalla Bagh, y admitida la culpa por parte del general Dyer, la posición de Gandhi fuera la de ofrecer el perdón a los ingleses, como si los indios estuvieran indefensos ante los colonizadores. Gandhi respondió con una lección de humildad y de puesta en escena de su política del perdón como expresión de fortaleza: “(...) aprecio el sentimiento de aquellos que reivindican un merecido castigo para el general Dyer y otros de su categoría. Le harían pedazos si pudieran. Pero no creo que la India esté indefensa. No creo que yo mismo sea una criatura indefensa. Solo quiero usar su fortaleza y la mía para un propósito mejor. No quiero que se me malinterprete. La fortaleza no proviene de la capacidad física, se origina mediante una voluntad indomable.” (Gandhi, 2008: 64-65).

Esto ya era un desarrollo de la concepción de la satyagraha aprendida en Suráfrica, que implicaba una ruptura estratégica con la concepción de la lucha de liberación nacional que había dominado el movimiento anteriormente y que no iba más allá de las doctrinas occidentales al respecto.

Ahora se trastocaban las ideas de la acumulación de fuerzas, pues se trataba, ante todo, de comprender a profundidad el grado de preparación y fortaleza de la gente común para hacer parte de un acontecimiento revolucionario no armado, para alejarse de la pasividad y conseguir “un estado intensamente activo, más activo que la resistencia física o la violencia”, como lo dijera en *Young India* en 1920.

Pero además, una renovación de la teoría de la desobediencia, de sus grados de aplicación, del manejo táctico que debía dársele, yendo desde las protestas respetuosas dadas en el marco constitucional- lo que supone el acatamiento de la soberanía- pasando por la desobediencia deliberada que infringe una ley injusta, hasta llegar a la extensión de la acción desobediente al conjunto del ordenamiento, lo cual significa el vaciado completo de la cooperación con el Estado, la negación de la servidumbre voluntaria a cualquiera de los aspectos del orden jurídico establecido.

Durante el mismo año (1919), y después de dada por terminada la primera campaña de satyagraha, los musulmanes de India iniciaron un movimiento en contra de las condiciones impuestas por la paz de Versalles, conocida como la agitación de Khilafat, tendiente a reclamar el cumplimiento de los acuerdos del período de guerra por los cuales el Imperio inglés se comprometía a mantener la custodia de los lugares sagrados del islam en manos del Kalifa y aceptar su soberanía sobre los territorios de Arabia, tal como se conocían entonces.

Por supuesto los ingleses violaron estos acuerdos, que para los musulmanes entrañaban profundas consecuencias religiosas. Para octubre de ese año se llevó a cabo una multitudinaria movilización pacífica de la población musulmana, apoyada por el movimiento gandhiano. Un mes después se realizó la conferencia india del Khilafat, presidida- como señal de unidad de las fuerzas antibritánicas- por el propio Gandhi, quien llamó a la cohesión de toda la población en apoyo de las causas justas como la de los musulmanes. Se da así otro paso a la consolidación del liderazgo nacional de Gandhi y a la disminución de las históricas prevenciones entre los distintos grupos religiosos que había sido una de las razones por las cuales el gobierno de los ingleses no hubiera estado, hasta ese momento, seriamente amenazado.

La Conferencia del Khilafat anunciaba que la respuesta al incumplimiento de los compromisos de Inglaterra sería la de la no cooperación con el raj o soberanía británica. El gobierno inglés se vio obligado a introducir una serie de reformas que concedieron más autonomía (Home Rule) a los indios y a promover la amnistía para los presos políticos. Trataba con ello de contener el impulso sostenido de un movimiento coordinado hindú-musulmán; la era del colonialismo británico en La India, estaba desahuciada.

La naturaleza del problema colonial en La India

Antes de examinar el conjunto de las campañas de desobediencia y la manera cómo el gandhismo va formulando un programa para la transformación de la India, es necesario mirar de manera crítica al problema de la dominación colonial. La India llegó a ser colonia británica en un prolongado proceso iniciado hacia finales del siglo XVII por la "Compañía de las Indias Orientales"¹⁶⁹. El origen es, entonces, una compañía de ultramar, organizada para comerciar con productos de la India y transportar mercancías inglesas al territorio asiático, gracias a la concesión otorgada por la Corona, con la que fue obteniendo el monopolio de estos intercambios y privilegios sobre los principales puertos indios. Esto se da a partir de la consolidación de la hegemonía inglesa de las rutas marinas del comercio

Hacia mediados del siglo XIX, la dominación colonial británica adquiere nuevas características: se da por terminado el Imperio de la Compañía de las Indias Orientales, justificado en la crisis del algodón ocurrida en 1851, y se reestructura completamente el gobierno, poniendo fin, en 1858, a la dualidad de poderes coloniales hasta entonces mantenida, instalando la administración directa de la Corona, mediante un Virrey, en éste ya robusto Imperio anglo-indio. Con ello se va a acelerar la disolución de las instituciones y los modos de trabajo tradicionales y a someterse a un remezón más profundo a las relaciones comunitarias, tanto como el entramado cultural y religioso que otorgaba sentido a la vida de los indios.

La reorganización del sistema colonial británico en la India, fue precedida por el estallido, en 1857, de la rebelión de los cipayos, soldados indios al servicio del ejército británico. Varios regimientos se rebelaron movidos por una chispa inesperada, que a los europeos puede parecerles insignificante, pero que estaba enraizada en la cultura india: se les entregó como dotación un nuevo tipo de fusil que usaba cartuchos engrasados, que según el rumor que se expandió rápidamente, contenía grasas de vaca y de cerdo mezcladas.

Esto constituía una doble provocación a las creencias religiosas de los indios para quienes la vaca es sagrada, por tanto no puede ser tocada y menos sacrificada para usos de los seres humanos; el cerdo es el símbolo de la impureza. Por consiguiente muchos cipayos se negaron a acatar las órdenes para usar estos cartuchos, que además debían ser mordidos para dejarlos dispuestos para hacer fuego. La insubordinación fue casti-

¹⁶⁹ En "*La historia del siglo XX*", Hobsbawm resume la consolidación de las políticas coloniales europeas de la siguiente manera: "En el curso del siglo XIX un puñado de países- en su mayor parte situados a orillas del Atlántico norte- conquistaron con increíble facilidad el resto del mundo no europeo y, cuando no se molestaron en ocuparlo y gobernarlo, establecieron una superioridad incontestada a través de su sistema económico y social, de su organización y su tecnología. El capitalismo y la sociedad burguesa transformaron y gobernaron el mundo y ofrecieron el modelo- hasta 1917 el único modelo- para aquellos que no deseaban verse aplastados o barridos por la historia.". (Hobsbawm, 1998: 204). Se considera que el colonialismo británico en la India comenzó en Diciembre del año 1600, cuando la reina Isabel I otorgó a la Compañía Inglesa de las Indias Orientales la Carta Real que le daba permiso exclusivo para el comercio en la India..

gada por los oficiales ingleses, lo cual provocó un motín que desencadenó una rebelión con apoyo popular. Se calcula que de los 88 regimientos de cipayos del ejército de Bengala (con cerca de 230.000 efectivos) se rebelaron 83, tomando rápidamente la ciudad de Delhi; en donde, en septiembre se registraría la batalla más sangrienta de esta primera guerra contra la Compañía y el Imperio británico.

La insurrección de los soldados cipayos fue la manifestación de la indignación de los campesinos (de donde provenían la mayoría de los reclutas) y otras capas de la población que resentían los impuestos desmedidos y el régimen de terror con los que los agentes de la Compañía y de la Corona procedían a anexionar los territorios de pequeños reinos que pugnaban por mantenerse como independientes, irrespetando de paso las costumbres y tradiciones religiosas del pueblo.

El ejército de los cipayos era un engranaje fundamental del régimen colonial británico. Se trataba de entrenar y poner bajo control a importantes contingentes de nativos armados para que fueran el brazo indígena de la represión que permitiera mantener controlados a más de 300 millones de habitantes. Por eso la estructura del ejército reproducía el sistema de castas y jerarquías de la sociedad india y procuraba atizar su fragmentación y enfrentamientos religiosos. Sin embargo, la rebelión demostró que incluso en estos reductos totalmente sometidos por los ingleses, podía incubarse la resistencia¹⁷⁰.

La sublevación del ejército cipayo fue aplastada completamente hacia finales del año 1858, no obstante la superioridad numérica de los combatientes indios. Los ingleses usaron a fondo su vasta experiencia militar, su superioridad técnica y su habilidad para restarle apoyos a la insurrección. Parte de esto último fue un paquete de reformas que incluían la salida de la Compañía de las Indias Orientales, un plan de devolución de tierras, un mayor respeto por la tradición religiosa de los brahmanes y un reforzamiento de las políticas de inclusión de las élites en ciertas instituciones occidentales, especialmente de educación superior.

La creación de tres grandes universidades en Bombay, Calcuta y Madrás, completamente tuteladas por el pensamiento británico, sería el nicho intelectual de buena parte de los fundadores y líderes del Partido del Congreso (“All-India National Congress”) (1885), imbuido de un nacionalismo occidentalizado.

Derrotados los cipayos, Inglaterra remozó y aceleró la imposición en sus territorios coloniales de su modelo comercial, dependiente de la industria mecanizada, con la competencia de sus productos más baratos y con el total respaldo del Estado y de las

¹⁷⁰ En su artículo “La sublevación del ejército indio” (1857), Marx lo planteaba de la siguiente manera: “(...) 200 millones de nativos reprimidos por un ejército nativo de 200.000 hombres, mandado por ingleses, y ese ejército nativo, a su vez controlado por un ejército inglés de solo 40.000 hombres. Resulta evidente, a primera vista, que la lealtad del pueblo indio se basa en la fidelidad del ejército nativo, al crear el cuál, el régimen británico organizó simultáneamente el primer centro general de resistencia que el pueblo de la India haya poseído jamás” (Marx, 1964: 162).

políticas arancelarias y fiscales favorables a sus mercancías. El Imperio desafía el mundo productivo y comunitario tradicional de los indios. Con sus hermosos y elaborados productos artesanales ligados a la rueca, al torno de hilar y al telar de mano, que durante siglos habían abastecido la demanda interna y habían sido reconocidos en los mercados europeos por su alta calidad y belleza, no era posible competir en la lógica de la libre competencia, impuesta ahora por Inglaterra.

Al destruir esta industria familiar, unida al mundo agrario y a las costumbres ancestrales, se estaba provocando el deterioro irremediable del tejido social y disolviendo el mundo cultural y organizativo que había dado cohesión a estas comunidades. Y, a cambio, se ofrecía una lógica ajena: la del lucro y el consumo en clave de Occidente. Los millones de tejedores y tejedoras, que constituían la base de la estructura social y de la conexión entre el mundo rural y aldeano, quedaban amenazados de ruina. Como consecuencia, las tensiones sociales de todo tipo se van a agudizar, así como la confrontación con los colonizadores¹⁷¹.

Gran Bretaña ejerció al máximo la presión sobre los tejedores y artesanos indios, para intentar salir de la propia crisis económica del algodón ocurrida al finalizar la primera fase de la Revolución Industrial. La industria textil inglesa se vio forzada a pasar de los tejidos con base en la lana como materia prima, a adaptarse a la producción de tejidos de algodón, que eran los más aptos para ser tratados industrialmente de acuerdo a con las últimas innovaciones. Los tejidos indios eran en algodón y fueron atacados en los mercados europeos en donde fueron reemplazados por los tejidos industriales ingleses.

Pero, lo más grave ocurrió cuando llevó sus productos modernos a competir en el corazón del mercado indio. Así, la cuna de los tejidos de algodón, en donde se había inventado la rueca y el telar de mano, fue invadida por las mercancías a base de hilo torzal de las textileras industrializadas de la metrópoli¹⁷². Las formas comunitarias del organismo social indio empezaron a resentirse por la acción combinada de los privilegios mercantiles ingleses, por las condiciones asimétricas de competencia con las manufacturas metropolitanas, altamente productivas, y por el esquema tributario y militar dominante.

Se discute mucho acerca de la inevitabilidad de la disolución de las sociedades premodernas. Visto desde la óptica europea, lo que se llevaba a sus colonias era el influjo del progreso y la civilización y no había por qué lamentar la desaparición de estas

¹⁷¹ Felipe Pigna, en un artículo sobre la expansión del colonialismo inglés describe esta situación: "(...) Así ocurrió en Bengala, India. Antes de la llegada de los ingleses (1775), era una zona rica y fértil en la que florecía la industria textil, pero quedó en la ruina tras la colonización inglesa. Cientos de talleres producían todo tipo de tejidos que abastecían al mercado y hasta generaban excedentes para la exportación (...) Al ocupar la India los ingleses arrasaron con todos los talleres de Bengala y ocuparon a su población en plantaciones de opio (...) En 1840 la población de Bengala había descendido de 150.000 a 30.000 habitantes". (Pigna, "La expansión inglesa").

¹⁷² "Esta decadencia de ciudades de la India, que habían sido célebres por sus tejidos, no puede ser considerada, ni mucho menos, como la peor consecuencia de la dominación inglesa. El vapor británico y la ciencia británica destruyeron en todo el Indostán la unión entre la agricultura y la industria artesana". (Marx, 2000).

formas, que el mismo Marx denominaba “pequeñas comunidades semi-bárbaras y semi-civilizadas”, propias de lo que él consideraba era “el modo de producción asiático”. Entonces, incluso para el portentoso crítico alemán, según lo escribe en su texto “La dominación británica en La India” (1853), lo que la intromisión colonial había conseguido en el Indostán, era colocar en competencia directa:

“(...) al hilador en Lancashire y al tejedor en Bengala, lo que barrió tanto al hilador hindú como al tejedor hindú, disolvió esas (comunidades), al hacer saltar su base económica, produciendo así la más grande, y, para decir la verdad, la única revolución social que jamás se ha visto en Asia”. (Marx, 2000).

La interpretación que Marx hace en estos pasajes sobre la naturaleza de la sociedad india, plantea un problema epistemológico que ha sido debatido por los autores pertenecientes a la escuela de los “estudios subalternos” y los teóricos de la corriente de la pos-colonialidad. Tal problema se deriva del enfoque eurocéntrico, y de un humanismo propio de la Ilustración, del que el enfoque marxista es subsidiario, pero que abarca con mayor radicalidad todas las corrientes cartesianas, positivistas y estructuralistas que dominaron el pensamiento occidental moderno.

Según ellas, todas las formaciones sociales, incluyendo la de la sociedad coloniales en donde el capitalismo no ha emergido aún, o es todavía muy incipiente, pueden ser conocidas y hacerse comprensibles solamente a partir de categorías teóricas de naturaleza universal como “el capital”. Esto por cuanto “la sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción”, por tanto, como se afirma por Marx en los “Cuadernos de Grundrisse”:

“Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc.”. (Marx, 2005: 26).

Entonces el método del materialismo histórico, en este aspecto, está definido: se necesita establecer una rejilla de observación de las sociedades coloniales o pre-capitalistas a partir de las claves que proporciona la economía política del capital, establecer sus diferencias históricas, definir aquellas que son terminantemente antagónicas y están condenadas a la desaparición y aquellas relaciones que, aunque sean resabios de sociedades anteriores, aparecen como formas atrofiadas o disfrazadas del capitalismo.

Este mismo análisis se hace para evaluar las formas políticas; de tal manera que las formas liberales, parlamentarias y de soberanías nacionales se toman como los patrones de modernidad o atraso de las sociedades coloniales, incluyendo el patrón del ciudadano libre que, como dice la investigadora de los estudios subalternos G. Spivak, “es el

sujeto legal del pensamiento de la Ilustración y está contenido dentro de la categoría “capital”¹⁷³.

Por supuesto Marx consigue niveles de análisis complejos y diferenciales acerca de las realidades de ese “modo de producción asiático”, pero a la vez perfecciona un método de estudio, que era mucho menos refinado en las tendencias marcadas por el más escueto y tosco pensamiento colonial, que, además, como denuncian los investigadores de la subalternidad, pretenden escribir la historia y representar “los pasados indios mediante una narración homogeneizadora de una transición desde un período “medieval” hacia la “modernidad”. (Chakrabarty, 1999).

La institucionalización del poder británico, una vez concluida la era del dominio de la “Compañía de las Indias Orientales”, tendió a presentar a la Corona como un agente de modernización que otorgaría la ciudadanía a los indios que, en adelante podrían ser considerados “súbditos de su majestad” en un “Estado de derecho” regido por un mandato constitucional, la separación de poderes y la expansión de la “opinión pública”. Ahora bien, el problema no sería que Inglaterra estructurara su discurso de dominación colonial como un discurso de progreso y acceso a formas políticas liberales; sino que las élites indias ilustradas, que serían la base original del movimiento nacionalista, compartieran esa visión.

Por esta senda se da paso ya no solo a la colonización, sino a la aparición de un pensamiento propio de una situación de colonialidad, en la cual el colonaje no es únicamente asunto de dominación física y de imposición forzada de valores y estilos de vida, sino que un sector de la población indígena, periférica, asume como su propio proyecto- incluso de descolonización- las subjetividades del centro metropolitano. De esta manera los nacionalistas indios de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, educados en Europa, bilingües, urbanos y miembros de las castas superiores, encajaron en su condición de “sujetos de la Nación”, pensados a la manera europea.

Como reseña Dipesh Chakrabarty, la premisa contradictoria de estos nacionalistas fue la de asumir como universal el proyecto moderno, que los haría libres e iguales en el marco de los “derechos individuales” vigentes para todos, en una abstracción que podía encarnar en cualquier confín del mundo, hasta el punto que “uno podía ser “indio” y “ciudadano” al mismo tiempo”¹⁷⁴.

173 Gayatri Ch. Spivak estudia ampliamente las implicaciones de esta lógica. Examinando los determinismos estructurales en cuanto al modelo productivo del capitalismo, y también los supuestos culturales y del lenguaje que hay allí planteados. Para el efecto ver: “Estudios de la subalternidad, deconstruyendo la historiografía” (Spivak, 1985: 330-363).

174 Chakrabarty menciona varios síntomas de esta posición del nacionalismo modernizante en la India: “Muchos de los rituales públicos y privados del individualismo moderno se empezaron a notar en la India durante el siglo XIX (...) Junto a éstas llegó la industria moderna, la tecnología, la medicina, un sistema legal cuasi burgués (aunque colonial) sostenido por un Estado que el nacionalismo habría de ganar y hacer suyo. Pensar esta narración era pensar estas instituciones en cuyo vértice descansaba el Estado moderno, y pensar lo moderno o la nación-Estado era pensar una historia cuyo sujeto teórico era Europa”. (Chakrabarty, 1999).

Como en los nacionalismos modernos que irrumpieron en el este de Europa, entre 1830 y 1848, y que tocaron el pensamiento de todo el continente, los nacionalistas indios ilustrados y europeizantes estaban ante la paradoja de ansiar el ingreso masivo de la ciencia, la tecnología, el mercado y el maquinismo, al lado de la importación del tipo de instituciones estatales y de narrativas nacionales como las surgidas en Europa alrededor de la idea del Estado-Nación, pero también intentar no aislarse completamente de las fuentes de la tradición popular, así fueran sometidas a crítica.

En India, quizás el representante más destacado de esa tendencia fue Rabindranath Tagore. Poeta universal, intelectual nacionalista y figura emblemática de La India, no comprendía las razones de la decisión de Gandhi, también intelectual y formado en Londres, de apostarle a un modelo que daba nueva fuerza a las religiones en menos-cabo del enfoque científico, del objetivismo y del progreso.

La idea gandhiana de la rueca como símbolo nacional indio, así como el discurso anti-industrial de Gandhi, confundían a Tagore y le generaban una sensación dual en la medida en que él rechazaba, como conservadora, la idea de aferrarse a las tradiciones hinduistas para detener el progreso impulsado por los ingleses, pero reconocía como indiscutible el genio y la capacidad del Mahatma para conducir una lucha del tamaño y la singularidad de la que se vivía en La India.

De otra parte, su sensibilidad estética y la profundidad con que Tagore abordó las tradiciones indias en su escritura, le conectaban con la importancia que para la identidad y la unidad del país tenía esta perspectiva. Rabindranath Tagore se halla en medio de ese desgarramiento: ama a su pueblo y apoya la lucha por su independencia, pero le aterra el fundamentalismo, teme que sobrevenga el oscurantismo religioso y critica a Gandhi por darle tanto juego a lo que él llama “la fe ciega” de sus seguidores¹⁷⁵.

Preservar la libertad individual, garantizar que India haga parte del mundo, entablando un diálogo con Occidente, haciendo gala de un universalismo a toda prueba, es para Tagore el rumbo razonable que debe adoptarse, por lo que señala que “(...) separar nuestro espíritu del espíritu de Occidente, es una tentativa de suicidio espiritual”. (Citado en Rolland).

El escritor marxista peruano, José Carlos Mariátegui, analiza esta contradicción con los ojos del intelectual latinoamericano de la época:

¹⁷⁵ Amartya Sen, premio Nobel de economía (1998) y gran admirador de Tagore, se detiene en la división de enfoques entre el poeta y Gandhi. Cita a Tagore: “Inculpo al Mahatma por explotar esta fuerza irracional de la credulidad de nuestro pueblo, lo que si bien pudo dar un resultado rápido (creando) una superestructura, al mismo tiempo destruía los fundamentos. Así fue como comenzó mi valoración del Mahatma como guía de nuestra nación, y me alegro que no haya terminado ahí”. (Citado por Sen). Amartya Sen expresa su simpatía por la defensa de la ciencia y la objetividad que hace el poeta: “Tagore sentía gran admiración por Gandhi, pero difería de él en diversos asuntos, entre ellos el nacionalismo, el patriotismo, la importancia de los intercambios culturales, la racionalidad y la ciencia, así como sobre la naturaleza del desarrollo económico y social.” (“*Tagore y la India*”, Sen, 1998).

“Propugna Rabindranath Tagore la colaboración entre el Oriente y el Occidente. Reprueba el boicot a las mercaderías occidentales. No espera un tautomático resultado del retorno a la rueda. Si las grandes máquinas son un peligro para el espíritu del Occidente, ¿las pequeñas máquinas no son para nosotros un peligro peor?”. En estas opiniones, Rabindranath Tagore, no obstante su acendrado idealismo aparece, en verdad, más realista que Gandhi. La India, en efecto, no puede reconquistar su libertad, aislándose místicamente de la ciencia y las máquinas occidentales”. (Mariátegui, 1975: 199, 201).

He ahí el debate acerca de la modernización del mundo de los subordinados, en este caso del mundo oriental. Para intelectuales como Tagore, lo moderno no podría ser otra cosa entonces que tomar el camino de Occidente: maquinización, industrialismo, racionalismo, secularización, Estado nacional, parlamentarismo, reconstrucción de la soberanía del Uno, disolución de las comunidades campesinas, urbanización. Repetir “algo que ya ha ocurrido en otra parte”¹⁷⁶, en escala local y subalterna, un guion ya escrito, conocido y probado para instalar el capitalismo, esta vez en su forma colonial; un capitalismo y una democracia moderna derivados, subordinados y poco originales. El modelo de modernización occidental se convirtió en el paradigma de las élites de los países coloniales para salir del atraso, para acudir al llamado del progreso, de la riqueza y la prosperidad.

La cultura hacía parte de esta transformación, ya que las culturas tradicionales, el apego a las religiones, las formas del entramado social, la pervivencia de las relaciones comunitarias, sólo podían entenderse como obstáculos para la occidentalización, fuentes de pobreza, de barbarie y despotismo. Por ello era urgente instalar instituciones como la escuela, para difundir y aprender esos valores, para fortalecerse y hacerse capaces de conseguir lo que ya habían logrado los europeos, deshaciéndose de los valores tradicionales que supuestamente los hacían inferiores.

Es la enajenación propia de la colonialidad del pensamiento que ya analizaba Frantz Fanon al denunciar el quiebre de la relación del sujeto colonizado con su cultura y sus raíces, así como el olvido de su historia, hipotecada a la única historia que, a los ojos del colonizado, existe realmente: la que se desarrolla en Europa¹⁷⁷.

Esta es la razón por la que los “estudios subalternos” se plantean la urgencia de una historiografía crítica, “con el objeto de observar las huellas que ha dejado una vida subalterna a lo largo de su recorrido temporal”. (Guha, 1999: 53), y de profundizar ya no únicamente en la dicotomía élite- subalterno que hace evidente la condición de

¹⁷⁶ El australiano Meaghan Morris, otro de los investigadores de los “Estudios culturales” critica esta visión de lo moderno concebido: “(...) como una historia conocida, algo que ya ha sucedido en otra parte, y que se reproducirá, mecánicamente o de otra manera, con un contenido local (...esto es...) el proyecto de la inoriginalidad positiva”. (Morris, 1996).

¹⁷⁷ A estos tópicos está dedicado el libro del sociólogo alemán Renate Zahar “*Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*” en donde trae el pensamiento del autor en relación a la realidad argelina en su condición de colonia francesa. (Zahar, 1972).

dominación colonial, sino en los distintos factores de poder que atraviesan esa relación, algo así como la historia cultural del poder¹⁷⁸.

Esto es de particular relevancia para comprender las épocas de revolución, por cuanto las contingencias de las luchas de liberación implican distintas posiciones respecto al predominio cultural que se disputan al interior de la propia rebeldía, ya que el colonialismo procurará siempre estar presente en ellas, cooptándolas, asimilándolas de diversa manera y privilegiando la influencia que pueda alcanzar dentro de las élites nacionalistas.

El movimiento nacionalista de estas élites, era necesariamente homogeneizador, ya fuera desde la visión de los partidarios de la instauración del capitalismo (concebido como un régimen válido para cualquier sociedad), con la consiguiente imposición de una racionalidad burguesa válida para todos; o desde el punto de vista del papel que el marxismo asignaba a estos nacionalismos que debían eliminar los rezagos de comunidades y clases pre-capitalistas para dar paso a la dicotomía burguesía-proletariado.

Poco se observaba en estas perspectivas que las formaciones sociales y las redes culturales de los países colonizados no habían gestado las típicas clases que se harían cargo de la transformación y que pudieran instaurar, sin más, una hegemonía del tipo gramsciano¹⁷⁹ capaz de forjar la supremacía intelectual, moral y material de la manera cómo ocurrió en Occidente. En opinión de autores como Guha, el despunte del capitalismo en India, impulsado por la dominación colonial, no produjo las jerarquías de clase, el secularismo ni los marcos regulatorios que permitiera instaurar la dirección cultural e intelectual de la burguesía, sino que produjo una “dominancia sin hegemonía”¹⁸⁰.

Los planos más problemáticos de la noción burguesa tradicional sobre la transición a la modernidad de los países coloniales, así como del marxismo estructural en su enfoque del papel del nacionalismo, son la del dualismo y el de la aspiración a que emerja una realidad homogénea matizada únicamente por la contradicción fundamental burguesía-proletariado.

¹⁷⁸ Ranajit Guha, es uno de los investigadores que hace posible la existencia del Grupo de Estudios Subalternos del Sur de Asia. Fue editor de la revista “Subaltern Studies: Writings on Indian History and Society” fundada en la India en 1982, aunque luego se extendió a muchos países. En esta investigación se han usado sus textos: “*Selected Subaltern Studies*” hecho con Gayatri Spivak, New York, 1988. También: “La muerte de Chandra”, en *Historia y Gráfica*, n.º 12. (Enero-junio de 1999: 49- 86).

¹⁷⁹ De estirpe gramsciana es la categoría de lo subalterno que los autores de la escuela de estudios subalternos han usado. Ella tiene el significado “de rango inferior”, derivada de los escritos de Antonio Gramsci como una metáfora para los atributos generales de la subordinación en la sociedad india. La subordinación, en este sentido, es una condición cuyo espectro de definición es muy amplio. Gramsci la había enunciado en sus “*Cuadernos de la cárcel*”. Precisamente el teórico marxista había llamado a su “cuaderno XXV”, escrito en 1934: “Al margen de la historia. Historia de los grupos sociales subalternos” (Gramsci, 1981: Tomo VI).

¹⁸⁰ Chatterjee, en “*La Nación y sus campesinos*” reseña la posición de Guha: “La historia de la forma en que la elite nacionalista en la India buscó movilizar a las clases subalternas muestra un dominio político donde los lenguajes seculares de la ley y los marcos constitucionales coexistieron e interactuaron con estrategias inconmensurables de dominación y subordinación”. Este era un capitalismo pero sin jerarquías capitalistas, una dominancia capitalista sin una cultura capitalista hegemónica- o en el famoso término de Guha, “dominancia sin hegemonía”. (Chatterjee, 1997: 207).

Esto conduce inevitablemente a simplificaciones del riquísimo mosaico presente en sociedades como la India, que escatiman la variedad de sus construcciones sociales, de sus relaciones y conexiones de amplia complejidad en las cuales se evidencia la diferencia, tanto en las formas comunitarias de existencia, como en la cultura, además en las creencias religiosas y en las múltiples prácticas de resistencia. Trasladar los modelos de análisis, que pudieron haber sido potentes para otras realidades, no solo produce ceguera y rigidez, sino que limita las capacidades para aprender, para ensayar otras interpretaciones que se abran a nuevos horizontes de análisis que permitan escuchar las voces resistentes, a valorar sus demandas y pretensiones, y a conocer su fuerza de cambio.

En el contexto colonial, esto es fundamental para entender el papel de fuerzas que no encajan en la caracterización de clase de la teoría occidental convencional; esto es, por ejemplo, el rol de los campesinos, de las sectas religiosas o de comunidades que se rigen por lógicas que rebasan la racionalidad económica, que establecen otras conexiones con el territorio, con el mundo natural y con el Estado, alejados de nociones clásicas como las de Nación, derechos, ciudadanía y otras.

Hay que indagar por las subjetividades y los sujetos de la resistencia anticolonial en espacios de lucha donde confluyen la defensa del territorio, la preservación de la lengua autóctona y las formas de vida y de producción tradicionales, tanto como el respeto a sus creencias y las maneras particulares de relacionarse con el entorno, con las plantas, los animales y los planetas; aspectos que no pueden ser explicados por la relación entre la economía, las formas jurídicas y las tecnologías de gobierno.

Sin duda a esta analítica compleja del colonialismo, han contribuido los estudios de la subalternidad y de la pos colonialidad que además critican el riesgo que por el camino de la aplicación de la perspectiva liberal burguesa o marxista, se le atribuya al colonialismo capitalista, del tipo el instaurado por Inglaterra en India, el poder de "(...) un constructo explicativo totalizador para los problemas de la política popular de la India", lo que de una u otra manera deviene en "(...) un ejercicio ideológico y mistificador". (Chakrabarty, 1999: 244).

El pensamiento de la colonialidad asumido por las élites nacionalistas ilustradas de India les condujo a minusvalorar asuntos estratégicos como el del potencial de lucha de los campesinos, y al compararlo con las revoluciones campesinas europeas, los levantamientos protagonizados por los campesinos indios durante más de dos siglos se les antojaban fugaces y sin impacto nacional. Y esto puede ser cierto si el rasero es la influencia sobre las transformaciones en el Estado o en las estructuras legales, especialmente en lo referido a la propiedad de la tierra. Se puede decir que las consecuencias macro-políticas de las sublevaciones campesinas de la India fueron muy pequeñas, proporcionalmente con el significado de democratización de la tierra y la inclusión en

algunos planos de la democracia de representación que consiguieron los campesinos alemanes, ingleses o franceses, aliados con clases urbanas durante el siglo XIX¹⁸¹.

Las resistencias indias apuntaron menos a transformaciones jurídico-estatales que a reivindicaciones territoriales o de defensa de los modos de vida, abarcando, en ese sentido, un espectro mucho más amplio de la lucha, instalándose firmemente en las dimensiones culturales, simbólicas y productivas de las prácticas de emancipación. Por ello el divorcio inicial de la élite nacionalista hacia la cultura del pueblo indio, por tanto su proyecto de liberalismo e industrialización, no se podía implantar y mucho menos, perdurar. Era una fantasía irrealizable de la cultura angloindia elitista.

Esto fue lo que comprendió Gandhi, impulsando la creación de un campo propio de la resistencia, articulando los deseos religiosos de la población, su vocación comunitaria, su tradición en la producción de bienes materiales y sus anhelos de independencia. Por eso la difusión rápida del sueño gandhiano que veía a la India como una Barath Mata, realización del ideal del campesino que abandona la mala era de Kal Yug (era de la mentira, la falsedad, la desmoralización, la esclavitud y la pobreza), para llegar a ser quién debe ser en Ram Rajya, una nueva era de la libertad y la abundancia en el reino del legendario dios-rey Rama.

Gandhi no quería “hacer inglesa a la India”, ni tampoco que la revolución noviolenta significara mantener el mismo régimen de los ingleses, pero administrado por nativos indios. Por eso cuando escribió Hind Swaraj en 1908¹⁸², decía algo muy provocador: “Siento que si la India eliminase la civilización moderna saldría ganando”, y más adelante recriminaba a los nacionalistas que están de acuerdo con que se marche Inglaterra, pero no con prescindir del progreso que habría traído a La India: “(...) queremos la ley inglesa sin los ingleses. Usted quiere la naturaleza del tigre sin el tigre; como decir convertir a la India en inglesa. Y cuando se vuelva inglesa no será llamada Indostán sino Englishtan. Este no es el Swaraj que deseo” (Gandhi, 2002: 225-236).

Se verá cómo, en adelante, la dirección del nacionalismo indio da un viraje, y de la mano de Gandhi, va a enfatizar en la esfera de lo cotidiano, allí donde se reproduce la subordinación, pero también en donde es posible que emerja el acontecimiento ex-

¹⁸¹ Chatterjee explica estas diferencias del siguiente modo: “(...) a veces se ha sugerido que una historia de la insurgencia campesina en la India resultaría improductiva, porque aquí nunca se ha dado una rebelión campesina que no sea localizada y breve. En realidad, primero que nada, el número de tales rebeliones “locales” es bastante considerable, y cientos de ellas figuran en el registro histórico desde más o menos el siglo XVII, a lo largo del período del gobierno británico, hasta el período contemporáneo del estado postcolonial, en todas partes del país. En segundo lugar, en el contexto de un país tan vasto como la India, lo que parece ser meramente “local”, involucra a menudo un territorio y una población rebelde mayores que los de las más famosas rebeliones campesinas de la historia europea (...)” (Chatterjee, 1997).

¹⁸² Jonathan Schell el periodista norteamericano y activista contra la guerra nuclear y contra la guerra del Vietnam, recuerda en *“El mundo inconquistable”* que: “En un buque de vapor, durante su viaje de regreso a Sudáfrica (...), Gandhi escribió en su lengua materna de Guajarat el panfleto político más largo e incendiario de su vida, Hind SWaraj (autogobierno indio), también denominado Sermon on the Sea (“Sermón en el mar”). En él abordaba directamente la cuestión de la occidentalización. Si la violencia, como dijo Marx, es la partera de la revolución, este panfleto es el texto en que Gandhi estuvo más cerca de predicarla” (Schell, 2005: 156-157).

traordinario, el que rompe las temporalidades de la dominación y recrea el territorio de la resistencia, poniendo de cabeza el mundo colonial, al no permitir que la vida local fuera homogenizada por los tiempos universales del capitalismo colonial.

Gandhi va a llamar a recuperar los ritmos propios de la vida artesanal y campesina de los indios, esforzándose por controvertir la jerarquía temporal marcada por la aceleración del mundo industrial. Sus prácticas de ayuno, de culto a la vaca¹⁸³, o incluso, su decisión de interrumpir una gran movilización en curso por violar alguno de sus principios morales, estaban destinadas a demostrar que no era tan fácil prescindir de la cosmovisión hinduista, musulmana o sij. Así como tampoco dejar de tener en cuenta sus tiempos rituales, el peso que se le otorgaba a las manifestaciones de espiritualidad como una dimensión presente en la vida de la gente, en su comportamiento público y privado. Se negó a aceptar el proceso de secularización tal como lo concibieron los occidentales modernos, manteniendo, en cambio, la intersección de las esferas religiosas y políticas de la vida.

Todo eso para el gandhismo eran grietas de la dominación colonial, era lo que no había podido ser sometido a la autoridad jerárquica del pensamiento colonial, lo que permanecía como exterioridad del sistema dominante, lo que navegaba en otros tiempos y otros valores. Así, si bien otra parte de la sociedad india había sido absorbida por las lógicas coloniales, incluso una buena parte del movimiento nacionalista, éstas no habían podido ejercer la hegemonía sobre este inmenso mundo de lo tradicional, de lo local, de lo comunitario. Y este era también un pulso de poderes en el que, desde lo local, lo religioso, lo comunitario y lo cotidiano, se promulgaba la diferencia, lo heterogéneo, frente a la uniformización modernizante que postulaba el nacionalismo de élite.

Con ello se condujo a una nueva realidad, contra la voluntad colonial, que es bien descrita por Castro-Gómez como de “heterogeneidad temporal” situación definida por “la coexistencia de diferentes experiencias de tiempo” (Castro-Gómez, 2007), lo cual conjugado con las resistencias en defensa de sus nociones propias de territorio y autonomía, harían imposible la consolidación de la hegemonía del imperio o la constitución de una nueva hegemonía nacionalista de élite modernizante.

El gandhismo confrontó de lleno la “colonialidad del poder”, primero en los ámbitos moleculares en donde el peligro de la colonización era inminente pero aún no había conquistado la predominancia, por ende era posible apalancar líneas de fuga. Entendió que las luchas en el ámbito de los espacios molares del poder serían sólo la consecuencia de resistencias exitosas en las prácticas micro-políticas en donde se fraguaba la descolonización de la vida social.

¹⁸³ Sobre el culto a la vaca, Gandhi creía que se trataba de una respetable tradición hindú fundada en el principio de que “todo lo que vive es tu prójimo”. Acerca de este tema Rolland recomienda ver en *Young India* los artículos del 16 de marzo, 8 de junio, 29 de junio y 4 de agosto de 1920, y los de 18 de mayo y 6 de octubre de 1921. (Rolland, 1999: 22).

Liberar el territorio de la Nación de la dominación colonial no consistía en “tomar el poder”, así fuera por medios pacíficos, e indigenizar el gobierno de las grandes instituciones abandonadas por la metrópoli. Las mentes colonizadas, los deseos y los cuerpos agenciados por las prácticas metropolitanas que se fueran incrustando en el alma de la India, conformaban el escenario principal de la lucha.

Las herencias coloniales circulan mediante subjetividades muy poderosas, emitidas desde los centros del poder coloniales y se alojan en los cuerpos y en los cerebros de la gente subordinada, en sus prácticas cotidianas, en el ethos que va surgiendo como producto de los rasgos y modos de ser de los sujetos individuales y de las comunidades, así como en las maneras cómo se relacionan con el mundo de lo público y con la producción y circulación de los saberes y conocimientos.

A diferencia de Gandhi, la élite nacionalista india esperaba que el campesinado y los artesanos tradicionales adhirieran a su proyecto de construir su Estado nacional, aceptando su liderazgo y su concepción de lo moderno, constituyéndose en su soporte en las instituciones de representación. Esto a pesar de que los campesinos eran interpretados por ésta como una gleba decadente, ignorante y atrasada que debían sumarse a la lucha anticolonial, justamente para incorporarlos a la nueva Nación, donde serían redimidos por la modernización.

Desde tal posición, necesariamente ocurría un divorcio, una mutua incomprensión y desconfianza que se traducía en la actitud de los campesinos hacia el discurso nacionalista, asumiéndolo como una posibilidad de que sus voces fueran escuchadas, pero sometiéndolo a una reinterpretación desde sus códigos y necesidades. El gran traductor, quien logró hacer la interface entre el discurso nacionalista y el sentir campesino, fue Gandhi.

Ensayos de desobediencia civil gandhiana

El desenlace del hartal de 1919, la gran huelga de masas, así como la masacre de Amritsar, convencieron a Gandhi de que la ruta de la independencia pasaba por la organización de una resistencia sostenida que fuera ganando en intensidad y que, a la vez, fuera una gran escuela de aprendizaje de la no violencia para el pueblo indio. Se requería de una educación paciente en la que la gente reconociera su fuerza y aprendiera a organizarla, a desplegarla y a modularla. Había que elevar el orgullo por su cultura, el rescate de la dignidad y la capacidad para ponerse metas colectivas, recreando los vínculos comunitarios y vaciando el poder, aparentemente incuestionable, de la soberanía del raj británico.

Hobsbawm recuerda que “(...) en un país en que la política era sinónimo de corrupción, Gandhi introdujo la ética en ese dominio mediante la prédica y el ejemplo” (Hobsbawm, 1998). La puesta en práctica de sus principios morales se evidenció en la vida austera, auto-contenida, disciplinada hasta el ascetismo; dispuesto al sufrimiento per-

sonal en aras de obtener bienes colectivos. Nunca aceptó un cargo de representación política en esferas como el parlamento o el poder ejecutivo, ni aprobó que alguno de sus familiares fuera favorecido gracias a su influencia. Le bastaba con ser reconocido como el Mahatma, el líder espiritual y político de hecho de toda La India.

En 1920, cuando Gandhi asume la dirección del Partido del Congreso Nacional Indio, le imprime un cambio drástico para que deje de ser sólo una organización que represente las clases medias urbanas y las élites ilustradas y proceda a convertirse en un partido de masas campesinas y artesanas. Ahora cualquier indio puede ser miembro del partido con solo adoptar su programa y pagar una suma nominal como cuota de afiliación. Se cambia la estructura de organización para asignar mayores funciones a los comités locales y otorgarles la conducción efectiva en sus territorios, encargados de la formación de millones de personas en la autodisciplina y la responsabilidad con los compromisos adquiridos.

La reorganización del partido del Congreso tenía como centro de su política la autonomía del “swaraj”, cuyo profundo significado consistía en ligar la lucha por la independencia a un programa constructivo de la India que valoraba como indispensable la conquista de las libertades económica, social y moral. Estas libertades, decía Gandhi “(...) son más difíciles de alcanzar que la política, ni por otra cosa que porque son constructivas, menos emocionantes y no vistosas” (Gandhi, 2002).

Años más tarde al sistematizar la política del Programa constructivo de la India (1941), Gandhi haría una referencia especial al papel de los campesinos (kisans) señalando que representaban el 80% de las manos que se necesitaban para construir el Swaraj, y de la particular atención que debería ponerse en la manera de relacionarse con ellos, concluyendo que: “(...) los kisans deberían ser el Congreso. Cuando se vuelvan conscientes de su fuerza no-violenta, ningún poder en la tierra podrá resistirles”. (Gandhi, 2002: 321).

En otras palabras: el Partido del Congreso debía ser un partido de los campesinos y no podía pensarse que el método de la noviolencia podría insuflarse a éstos desde el exterior, como una especie de segunda conciencia, a la manera bolchevique, sino en el impulso de determinadas prácticas liberadoras; era indiferente si desde el principio se les reconocía como prácticas de naturaleza noviolenta. Lo contrario sería dar un uso político (representativo) a la lucha que había desatado en ellos la ofensa de siglos que se les había infligido, apropiarse inadecuadamente de su lucha, apartarse de la ética de la noviolencia.

En todo caso Gandhi, sin abandonar este derrotero, siempre propugnó por la unidad del movimiento. Barrington Moore en su conocida obra “Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia” al analizar el caso de La India se pregunta intrigado ¿cómo pudo Gandhi “(...) mantener cohesionado tan heterogéneo grupo de intereses conflictivos?”, refiriéndose a lo que él llamaba “(...) esa extraña amalgama de intelectuales

occidentalizados, comerciantes e industriales y simples labriegos que constituía el movimiento nacionalista indio”. (Moore, 2002: 530).

Desde su mirador occidental, Moore encuentra dos explicaciones fundamentales: la primera alude a la capacidad de Gandhi para pulsar la fibra más sensible de la cultura india, con lo que galvanizaba al país contra los británicos, sin amenazar los intereses de las clases adineradas; o sea, no planteó el conflicto en términos de clase, sino en clave de construcción nacional.

La segunda se refiere a la defensa de la comunidad aldeana india¹⁸⁴, lo cual Moore llama: “el retorno a un ayer idealizado”, depurándola de sus rasgos más degradantes como el tratamiento que se daba a los intocables. Como consecuencia se produce la sintonía entre el gandhismo y la masa de los kisans que veían sus anhelos recogidos en el programa constructivo de La India, en el swaraj y el swadeshi, tal como lo registra el mismo Moore:

“Como implicaba el concepto de Swadeshi, el eje del programa de Gandhi fue la revivificación de la comunidad aldeana tradicional. Era con los campesinos con quienes armonizaba de verdad el corazón de Gandhi, y fueron ellos quienes respondieron de un modo más entusiasta a su movimiento (...)” (Moore, 2002: 534-535).

Pues bien, fue alrededor del programa constructivo y por la autonomía (Swaraj) gandhiano que se unificó el movimiento nacionalista; el problema ahora era prepararse muy bien para impulsar las campañas que debían dar comienzo a su concreción. La dirección de Gandhi se estableció como una relación de connotaciones telúricas, íntimas y profundas con el pueblo.

Por eso, el Swaraj es el objetivo final de la Nación y de la revolución noviolenta, haciendo honor a la etimología de este término védico que puede ser traducido también como gobierno (raj) de sí mismo (Swa). Coherente con ello el Swaraj no puede operar sin la satyagraha, la fuerza del alma y del amor, que es la única arma legítima de la no-violencia (ahimsa) con la cual se habrá, no de derrotar al “enemigo”, sino de persuadir al contradictor mediante la irradiación del fuego del amor¹⁸⁵.

La no-cooperación es proclamada por Gandhi el 1 de agosto de 1920, precedida de un hartal, plegarias y ayuno en la víspera. Se le ha fijado un objetivo categórico: “lograr el

¹⁸⁴ El mismo autor calcula que, para la época de la revolución noviolenta, había en la India más de 500.000 aldeas lo que da cuenta de la inmensidad del problema referido. (Moore, 2002: 550).

¹⁸⁵ Esta sabiduría para entretrejer las distintas dimensiones de la lucha por la construcción de una nación independiente es la que relevan muchísimos autores, analistas de la gesta de Gandhi. Schell lo reconoce con las siguientes palabras: “(...) antes de morir había liderado un movimiento que, mucho más que cualquier otra fuerza, contribuyó a disolver aquel imperio, y a lo largo de ese proceso había propuesto una forma de vida en la que las actividades constitutivas de la existencia- lo personal, lo económico, lo social, lo político lo espiritual- se reubicaron en un nuevo sistema de relaciones. (Schell, 2005: 138).

Swaraj en un año". Esta era la primera fase de una campaña de no-colaboración que se extendería hasta 1922. La convocatoria planteaba una prueba gigantesca a la capacidad de organización de un partido conformado por voluntarios muy fuertes, quienes comenzaban a ser formados en la escuela gandhiana del sufrimiento y la disciplina. Pero, ¿cómo garantizar la naturaleza noviolenta de una demostración con millones de seguidores? Gandhi exhorta:

"La no-cooperación completa requiere una organización completa. El desorden viene de la cólera. Es preciso una ausencia total de violencia. Toda violencia será un retroceso para la causa y un derroche inútil de vidas inocentes. Antes que nada, ¡que esta orden sea observada!". (Citado por Rolland, op. cit: 40).

Poner a andar un movimiento de esta magnitud, requería disciplina organizativa y capacidad de maniobra táctica. Junto al dirigente del Khilafat Maulana Shaukat Alí, Gandhi había recorrido el país en los dos meses previos al inicio de la campaña, organizando el voluntariado, dando instrucciones precisas respecto a la modalidad de la protesta y al tipo de prescripciones para los participantes.

También se habían creado un Comité Nacional de la no-cooperación desde donde se habían resumido las principales acciones a desarrollar, que se hicieron conocer a la manera de un decreto: 1. El abandono de todos los títulos y funciones honoríficas. 2. La no participación en los empréstitos gubernativos. 3. Huelga de tribunales y hombres de leyes; arreglo de litigios por arbitrajes privados. 4. Boicot a escuelas gubernamentales por los estudiantes y las familias. 5. Boicot a los Consejos de Reformas Constitucionales. 6. La no participación en recepciones gubernamentales y toda otra función oficial. 7. Rechazo de todo puesto civil o militar. 8. Propagación del Swadeshi (entendido como adquirir sólo productos hechos en el país, o hacerlos por sí mismos).

Estas medidas se impulsaron progresivamente entre agosto de 1920 y octubre de 1921, incluyendo protestas simbólicas como la de Gandhi, que devolvió al gobierno inglés todas sus condecoraciones y menciones honoríficas, gesto que fue inmediatamente seguido por miles de indios que hicieron lo mismo. Con ello se buscaba conquistar la solidaridad de la élite de los intelectuales y sectores acaudalados de la India que habían mantenido vínculos de afecto y lealtad a Inglaterra por decenios; que ellos se sumaran significaba una importante victoria política para el movimiento.

Pero también se dio la dimisión de centenares de jueces y magistrados, las escuelas cerraron o quedaron sin estudiantes. En solo la ciudad de Lahore fueron retirados 8.000 estudiantes de los colegios. Se trató de un boicot a las instituciones de justicia y educativas, así como a los Consejos provinciales, que fue acompañada por jornadas de recaudación de fondos para el movimiento, de acrecentamiento de las filas de voluntarios y con el inicio del Swadeshi que implicó la revitalización de la economía de los pequeños talleres de hilar en las aldeas.

Estos son años prodigiosos en los que se consolidaron formas de resistencia activa capaces de combinar grandes movilizaciones que sacudían las instituciones del Imperio colonial, que gestaban alianzas de grupos sociales y políticos muy poderosos, pero que, al mismo tiempo, daban el arranque a procesos de política local destinados a implantar nuevas formas de vida y de producción, en torno a la idea de Swadeshi. Para Gandhi este retiro masivo del apoyo al raj soberano no era aún la desobediencia civil propiamente dicha. La no-colaboración consistía en no aceptar determinadas leyes injustas, hacerles el vacío, en tanto que otra cosa era violar abiertamente alguna o algunas leyes, que era, según él, en lo que consistía esa fase superior de desobediencia en toda la regla.

Sin embargo, lo que más valoraba Gandhi en la sutileza de estas distinciones conceptuales era que le facilitaban establecer grados de compromiso e impactos de cobertura. Al gandhismo le interesaba que en un primer momento se consiguiera una agitación generalizada en todo el país, con especial atención a las provincias y al medio rural.

La táctica de no-cooperación fue diseñada como un primer paso que se concebía como de mayor acceso masivo, en la medida en que requería un menor grado de riesgo y una mayor posibilidad de participación de toda la población. Por eso su idea de que la desobediencia civil "(...) es una infracción, que no puede llevarse a la práctica exitosamente más que por un grupo selecto, mientras que la no-cooperación puede y debe ser un movimiento de masas". (Citado por Rolland, op.cit).

La desobediencia, para él, requiere de mucha disciplina y disposición al sacrificio personal. Hay que prepararse como satyagrahis (voluntarios y voluntarias de la no violencia) en el coraje, en la defensa de la verdad, en el desprendimiento y la pobreza, en el cumplimiento de las reglas morales estrictas y en la conquista del dominio de sí. Ya vendrán luego otros momentos para practicar niveles más elevados de la resistencia.

Para ello, el movimiento gandhiano venía trabajando desde 1917 con varias pruebas como la que hicieron al lado de los campesinos de Champaran, distrito al pie del Himalaya, en donde tuvo lugar un intenso aprendizaje de las modalidades de la huelga y negociación, de la necesidad de establecer espacios de comunicación con el adversario inglés, dejando siempre una puerta abierta para una salida digna para las partes, porque no se trataba de aplastar al otro, ni de vencerlo¹⁸⁶. También allí experimentó en pequeña escala otra clase de acciones directas no violentas que luego amplificaría en escala masiva como el ayuno, la oración, distintas formas de boicot, así como modalidades específicas de desobediencia civil¹⁸⁷.

¹⁸⁶ En estas singularidades de su táctica coinciden la mayoría de los analistas. Judith Brown, otra de sus biógrafas, las describe así en "Gandhi, prisionero de la esperanza": "(...) la búsqueda de una solución pacífica al principio, el compromiso sagrado como núcleo de la lucha, una estricta disciplina y una mejora de la autoestima entre los participantes, una publicidad cuidada y la generación de una sensación de autoridad moral y presión, y, por último, una solución general que salvara la cara y el honor de todos los involucrados." (Brown, 1989: 121).

¹⁸⁷ Gandhi relata con emoción los episodios vividos en Champaran. Véase al respecto su autobiografía, "Mis experiencias con la verdad" (op.cit: 381-426).

En la campaña de no-cooperación aparecieron, fortalecidas, estas distintas formas de resistencia que restaban legitimidad a la autoridad colonial, que le suprimían el respaldo, que erosionaban la confianza y cualquier afecto o vínculo que se hubiera establecido entre la metrópoli y la población de la Colonia. Tal proceso significaba retomar el contenido profundo del discurso de La Boetie y retar al UNO soberano, abandonando la servidumbre voluntaria.

De tal manera que, en esta primera etapa, el recurso privilegiado del boicot a las mercaderías inglesas, a su sistema de justicia o a su institución educativa, era una muestra de desprecio a los lazos de cohesión que había construido la metrópoli con los indígenas, contra su oferta de civilización y de modo de vida, era, en fin, un retiro de la lealtad y la colaboración con el Estado por considerarlo injusto y corrupto.

De todas maneras el movimiento se cuidó de que no se entendieran estas acciones como una muestra de xenofobia u odio al extranjero. El boicot se dirigía contra las cosas, contra las mercancías que le quitaban el trabajo a los aldeanos o que chocaban con alguna prescripción moral o religiosa tradicional, o contra las instituciones metropolitanas. Pero el sentido fundamental de estas prácticas era demostrar que la pervivencia de la dominación colonial dependía del mantenimiento del apoyo que la población le brindara.

Todo el aparato colonial estaba conformado por personas que tenían conciencia y voluntad, y que fueran ellos, funcionarios de los distintos niveles de la burocracia, o ciudadanos que le prestaban algún servicio, o soldados indios e ingleses, que decidieran desobedecer o no cooperar, ese día se verían los pies de barro del Imperio.

Gandhi fue el primer líder en poner al centro de su discurso y de su acción la idea de que la mejor forma de paralizar un gobierno y de amenazar su existencia, era retirarle el consentimiento, no conservarle más la lealtad que era la causa principal -no tanto su capacidad militar- por la que habían podido someter a la India y mantenerse cómodamente en ella.

Sin duda esto replanteaba la relación entre el poder y la violencia, dándole todo el peso a la capacidad que tuviera el poder para construir la legitimidad, la aprobación y el respaldo; para persuadir a la gente de que le mantuviera el aval. El poder nace de allí, no de la violencia, ni del fusil; y la fórmula de la dominación y dirección del Estado que habría de plantear Gramsci como: violencia + consenso, sería descompuesta por Gandhi para planear que el poder es la combinación de consenso + no violencia.

De esta manera, todas las represiones desatadas contra un movimiento no violento, aun las más feroces y técnicamente superiores, todos los ejercicios de control de un territorio por parte de fuerzas armadas, imbatibles bélicamente, en el largo plazo, son en realidad, inútiles para conservar el poder, ya que el corazón de un conflicto de esta naturaleza está en quien cuenta con la cooperación y la fidelidad de la gente.

Y para conseguirlo no es suficiente con plantearse la disociación administrativa y política de la metrópoli, su separación. Si se quiere, este es un acto de resistencia que cuenta con la clave de la “potencia de no”, y en un amplio sentido, corresponde a una negación de vínculos con el imperio, a una sustracción de su dominación¹⁸⁸. Pero además, hace falta la resistencia como acto de creación, como afirmación de la potencia propia, algo que no se puede desprender sólo de la negativa a seguir haciendo parte de un Imperio, o de un acto que, bajo presión, reconociera que, en adelante, Inglaterra e India serían dos Naciones distintas.

Lo decisivo era que cada indio se propusiera rehacer su vida, salir de la miseria y la abyección, por ende hacer parte de un proyecto colectivo, de un programa constructivo de la Nación. De ahí que fuera el Swaraj el centro del movimiento, porque allí estaba el resorte para que cada quien desplegara su potencia de ser y se transformara, desde dentro de sí, en constructor de su destino y proveedor de la dignidad de su vida.

En busca del Swaraj, las calles de las ciudades de la India se vieron colmadas de no-cooperantes sentados en plazas y aceras, en actitud de meditación, que se negaban a levantarse a pesar de las golpizas que emprendieron las fuerzas del régimen. Gandhi renunció a las vestimentas estilo occidental, o elaboradas con telas provenientes de las industrias inglesas y comenzó a usar el khadi, especie de manta hilada por él mismo y símbolo de la recuperación de lo propio. Convocó a toda la población a dejar de usar ropa extranjera, y, en algún momento, promovió la quema pública de estas prendas, así como llamó a retomar la costumbre milenaria de fabricar su propia ropa e impulsar el aprendizaje de los niños de este oficio.

Con eso llevaba a la práctica varios de los puntos que había consignado en el Hind Swaraj: su crítica sin concesiones al modo de producción industrial occidental; además la necesidad de romper el monopolio comercial inglés- que había arrasado con la pequeña industria artesanal india- declarándole el boicot, y el replanteamiento de la economía del país, volviendo a las raíces campesinas y artesanas.

Si en algo resentían los indios el yugo colonial, era en los aspectos económicos, la extrema pobreza en que habían sido sumidos, y la desaparición de sus medios de vida. El Swaraj impulsó el renacimiento de las pequeñas industrias aldeanas. El uso la rueca fue promovido como símbolo del distanciamiento del modo de producción de los ingleses, la vuelta a la vida campesina sencilla y el resurgimiento de las industrias autóctonas como el hilado manual. Estos fueron los momentos culminantes de esta primera fase de no-cooperación; con ello se llevaba al máximo grado el boicot de las telas extranjeras.

¹⁸⁸ José Luis Pardo al analizar la negativa del escribiente Bartleby en la novela de Melville se refiere a este tipo de resistencia: “Ahí se da pues una efectiva denegación de la sumisión, una declinatoria, un no reconocimiento o una impugnación de la jurisdicción (...) se resiste a aceptar la obediencia debida al estatus” (Pardo, 2011: 173)

Al mismo tiempo se iba a volver persistente el uso de ese particular modo de acción gandhiano que fue el ayuno. Había comenzado a experimentarlo en el hartal de Ahmedabad en 1917 (el mismo año de las acciones en Champaran); había estudiado el uso que le habían asignado (como huelga de hambre) las sufragistas inglesas. Gandhi lo innovó como forma de desobediencia, por ello le imprimió el carácter de símbolo espiritual y de sufrimiento personal con el que presionaba a los ingleses invocando una moralidad superior, y a la vez, enseñaba a los satyagrahis modos agonales de purificación de sí mismos. No se trataba de una posición meramente introspectiva, sino de una forma de combate no violento, como los ojos que permiten a la gente ver su interioridad, su fuerza y su disposición para la confrontación y la transformación.

Así lo hizo en el acompañamiento de la huelga de los trabajadores de las fábricas de algodón de Ahmedabad en donde les propuso que la acción de resistencia debía someterse a cuatro principios: estar libre de violencia; no impedir el trabajo de los que no querían sumarse a la huelga; no mendigar y no ceder nunca.

Se trataba de una lucha por la dignidad del trabajo que valía la pena. Cuando la fatiga hacía prever el fin de la protesta, que ya duraba 21 días, Gandhi les pidió a los obreros resistir un poco más, iniciando él su ayuno solidario para compartir su hambre y su coraje. Al tercer día del ayuno de Gandhi, los patronos cedieron y aceptaron mejorar las condiciones de trabajo; “el arma de la verdad había servido para ganar otra batalla. No había habido violencia ni odio y el Mahatma había aceptado personalmente el sufrimiento de los hambrientos”. (Rawding, 1991: 30).

El ejemplo y la reciedumbre de Gandhi tocaban intensamente a la gente sencilla de la India, que lo veía tan distinto de los nacionalistas de élite y tan cercano al sufrimiento del pueblo. Esto hacía cada vez más indiscutible el liderazgo del Mahatma basado en su enorme poder espiritual y valor personal. El sufrimiento propio se convirtió en emblema de la no violencia y en método de lucha. Además había que disponerse para él; de por medio estaba una cuestión atinente a la filosofía hindú: la vida surge de la muerte, esa es la condición indispensable del ser.

Así lo escribiría en medio de las convulsiones que vivía India en junio de 1920, en vísperas del comienzo de la campaña de no-cooperación: “Nadie se ha elevado nunca sin haber pasado por el fuego del sufrimiento (...) Nada puede escapar a él (...) El progreso no consiste más que en la purificación del sufrimiento, evitando hacer sufrir (...) (Gandhi, Young India, 16 de junio).

El ayuno era entonces una forma de lucha que tenía todas esas implicaciones éticas y políticas, que se igualaba a una elevada ley de la vida con dignidad. Está en relación con el sufrimiento consciente de los no violentos, aunque se diferencia del martirio y del castigo como forma de purificación, puesto que tiene que ver con una profunda convicción de dominarse a sí mismo para no provocar daño o sufrimiento alguno a los demás. Es más bien una forma de ascetismo concebida como una “técnica de sí” que conjugaba la obligación de verdad y el despliegue del propio poder, que permitía

practicar y gestionar un punto de vista moral al tiempo que se hacía gala de una fuerza que no implica dominación.

El uso reiterado y cada vez más potente del ayuno por Gandhi, fue demostrando una desconocida eficacia política que pronto dejó de ser un patrimonio exclusivo del gandhismo al ser acogido en otras latitudes. Esto se veía, por ejemplo, en la resistencia ejercida por prisioneros políticos de las dictaduras o en numerosas huelgas laborales que se transformaban en huelgas de hambre. El signo de Gandhi fue unir el ayuno¹⁸⁹ a la espiritualidad y a una militancia indoblegable de la no violencia, convertirla en parte del ethos de la ahimsa, de sus prácticas de libertad, de autonomía y de valentía.

Ahora bien, Gandhi es un hombre de gran sentido práctico. Con mucha energía había exigido al Partido del Congreso que adoptara medidas para la estricta organización y cuidado de las acciones directas no violentas; “La tarea más ruda para la Nación es la de disciplinar sus manifestaciones”. (Ibíd.: 43), por eso se requieren reglas muy detalladas. La desobediencia a la injusticia, la no- colaboración con el gobierno, exige obediencia a las propias reglas, a los organismos que se han adoptado como legítimos para conducir las batallas decisivas e instituir canales y formas de cooperación, lealtad y solidaridad.

Había que hacer valer la legitimidad emergente para constituir una fuerza contundente; además se debía preservar la seguridad de la gente sencilla que se sumaba a la protesta. Las acciones directas no violentas no son un juego en el cual se pueden dejar las tácticas y movimientos específicos al azar, máxime si se tiene en cuenta que van a enfrentar aparatos de guerra curtidos, técnicas de disciplinamiento y obediencia probados en el ejercicio de las soberanías de muerte.

Las prescripciones minuciosas y el riguroso entrenamiento de los voluntarios satyagrahis fueron una escuela de la no violencia mundial; dentro de ellas se encontraban instrucciones como: 1° no aceptar, en las grandes manifestaciones, voluntarios novicios. Poner a la cabeza a los más probados; 2° remitir a cada voluntario un folleto general de instrucciones; 3° convenir entre los voluntarios silbidos de llamada; 4° imponer a la multitud la obediencia indiscutida a los voluntarios; 5° fijar gritos nacionales y los momentos precisos en que deben emitirse; no tolerar ninguna infracción a la regla. También otros formulados ríspidamente en un lenguaje prohibicionista convencional de “conducción de masas” como: 6° obligar a la multitud a formar fila en las calles de

¹⁸⁹ Pietro Ameglio indica los ayunos más destacados asumidos por Gandhi, llamados por el Mahatma como “principal manifestación de la no-violencia” y ligados, cada uno, a un acontecimiento político de gran impacto: “Sus principales ayunos fueron: del 17 de Septiembre al 8 de octubre de 1924 por la unidad hindú-musulmana; del 20 al 26 de Septiembre de 1932 (“Ayuno épico”) en la cárcel de Yeravda contra la separación de los harijans (descastados o intocables) del electorado establecido en el decreto MacDonald, hecho que fue modificado por el pacto de Poona del día 24 entre Gandhi y el líder de los intocables Ambedkar; del 8 al 29 de Mayo de 1933, también en la cárcel de Yarevda, contra las prohibiciones de los ingleses a su propaganda contra la segregación de los intocables en su semanario Harijan, recién fundado después de la clausura oficial del Young India; del 3 al 7 de Marzo de 1939 a favor de los derechos políticos de los habitantes de Rajkot; del 1 al 5 de Septiembre de 1947 por la paz entre hindúes y musulmanes a raíz de las grandes violencias ocasionadas por la separación de la India británica en Paquistán e India; su último ayuno, poco antes de morir, fue del 13 al 18 de Enero de 1948 con el fin de normalizar las relaciones entre India y Paquistán” (Ameglio, 2002: 127).

manera de no bloquear la movilidad de los vehículos; prohibir el acceso a las estaciones; no permitir que se lleven niños a las aglomeraciones. (Ibíd.)

Bien andado el siglo XX, Gene Sharp sistematizaría décadas de experiencias de resistencia noviolenta en el planeta, a partir de los aprendizajes gandhianos. Aunque en un lenguaje especular al de la guerra, concibiendo la noviolencia como un combate con armas y estrategias bélicas, cada uno de los métodos de resistencia noviolenta, es presentado como la contrapartida pacífica de los fusiles, las pistolas y las bombas, finalmente resumido en sus muy conocidos “198 métodos de la resistencia noviolenta”¹⁹⁰.

La hegemonía política del Partido del Congreso en la lucha nacionalista había sido refrendada por el surgimiento de líderes carismáticos y de gran formación intelectual como Jawaharlal Nehru, Vallabhbhai Patel y Subhash Chandra Bose, que se convirtieron en seguidores de Gandhi. Sin embargo, en la segunda década del siglo XX, habían emergido otras formaciones políticas como el Partido Comunista, el Partido Swaraj, el Hindu Mahasabha, y el Rashtriya Swayemsevak Sangh. También en las regiones se conocían organizaciones como la de los sij en el Punjab.

Cada una de sus estructuras e intereses que no siempre coincidían con los del Congreso. Otros líderes como Surya Sen, en Bengala (hoy Bangladesh), quien llegó a ser Presidente del Partido Nacional del Congreso en esa región, estableció, en 1923, grupos revolucionarios en el Distrito de Chittagong bajo el nombre de Jugantor (Nueva Era). Con ellos desarrolló una guerra de guerrillas en contra de objetivos británicos, entre ellos la línea ferroviaria Assam-Bengala.

Por la misma época se fundó en el Punjab, la Asociación Republicana de Indostán (HRA), de origen marxista, que se declaró partidaria de la lucha armada, uno de cuyos miembros más destacados era Bhagat Singh, opuesto a la filosofía gandhiana y quien tendría protagonismo en algunos atentados de gran impacto hacia el final de la década.

Con todos ellos tendría que lidiar la propuesta de la autonomía del Swaraj y por tanto era tan importante prepararse no solo para enfrentar la represión del gobierno inglés, sino para contrarrestar los llamados a la acción violenta y el uso del terror en la lucha de liberación, mediante una alta conciencia, disciplina y estricta organización.

Para Gandhi lo que estaba ocurriendo en el escenario de la independencia india, era el rescate de la cultura de la noviolencia, que para él era “más antigua que las montañas”. Sobre esa base, en medio de la campaña de no-cooperación, el Congreso se lanzó a una febril actividad en el vasto medio rural del país, procurando incorporar al movi-

¹⁹⁰ Se hace referencia aquí a los muy difundidos textos de Gene Sharp: “*De la dictadura a la democracia. Un sistema conceptual para la liberación*” (2011: The Albert Einstein Institution, Boston.) Los 198 “métodos de la acción noviolenta” están contenidos en el apéndice (83-92). Esta lista, con definiciones y ejemplos históricos, está tomada de Gene Sharp, “*The Politics of Nonviolent Action, Part Two, The Methods of Nonviolent Action*” (“*La Política de la Acción Noviolenta, Parte Dos, Los Métodos de la Acción Noviolenta*”).

miento las redes locales comunitarias, el tejido social con sus expresiones económicas, culturales y contribuir a transformarlas.

Esto permitió la expansión rápida de la influencia del gandhismo en todos los rincones de la India, facilitada por el gran conocimiento que habían adquirido Gandhi y su grupo de las condiciones de existencia de las masas rurales. Esto les permitía asumir la estructura tradicional de la sociedad, su conectividad y capilaridad¹⁹¹, como el vehículo para agenciar el programa de Swaraj, que era mucho más profundo que la independencia nacional.

La campaña de no-cooperación finalizó en 1921. La represión inglesa, desatada con sistematicidad y brutalidad, fue respondida en muchas localidades con actos de violencia y creó un clima propicio para una sublevación armada. Fiel a su principio fundamental de ahimsa, Gandhi, después de un ayuno, anunció la suspensión de las actividades sin que se cumpliera su propósito de lograr el Swaraj en un año, y una vez más insistió: "(...) no existe todavía en la India esa atmósfera de noviolencia y de verdad que es la única que puede justificar la desobediencia civil de masas". (Pouchepadass, 1976: 133). Entonces había que profundizar en la preparación del partido, que ya contaba con dos millones de afiliados, en las provincias y distritos.

En mayo de 1921, se habían presentado los sucesos de las plantaciones de té en Assam, donde los 12.000 trabajadores iniciaron una huelga y luego fueron atacados por los Gourkhas al servicio del gobierno. Esto había desatado la huelga general de los ferroviarios y trabajadores navieros en Bengala. Los musulmanes tomaron el relevo y proclamaron en julio en la Conferencia del Khilafat de Karachi, el carácter ilegal para cualquier musulmán de servir en el ejército. El 28 de julio, el Comité del Congreso de toda India decretó el boicot a la visita del Príncipe de Gales y convocó a la profundización del boicot a los tejidos extranjeros. Se manifiesta la violenta revuelta de Mophas y la condena a prisión de los hermanos Alí, dirigentes máximos del Khilafat, acusados de promover la desobediencia.

El 4 de noviembre, es aprobada la propuesta de Gandhi al pleno del Congreso en Delhi para adoptar una nueva campaña, esta vez de desobediencia civil no violenta. Se autoriza a las organizaciones provinciales para iniciar en sus territorios la desobediencia civil, que incluye la negativa a pagar impuestos. "Establece como condición que los Resistentes hagan acto de adhesión absoluta al programa del Swadeshi y la no-cooperación, incluyendo el hilado a mano y el compromiso esencial de la noviolencia. Se esfuerza asimismo, bajo la dirección de Gandhi, de conciliar la revuelta con la disciplina y la ley de sacrificio". (Rolland, 1999: 83-84).

¹⁹¹ Algunos estudiosos coinciden en que el gandhismo recorre en este sentido de su aproximación al universo local tradicional, el mismo camino que había tomado el imperio mogol para asentarse y luego, en parte el que había intentado el imperio inglés. "La incorporación a la lucha de las redes de poder local como intermediación para lograr la adhesión masiva campesina era una táctica similar a la usada por los imperios mogol e inglés en su constitución política-económica, ya que así era la estructura tradicional de la sociedad hindú con sus respectivas relaciones sociales" (Ameglio, 2002: 79).

No obstante el boicot a la visita del Príncipe inglés en Bombay, deriva en hechos violentos; el hartal o huelga solemne decretada para ese día transcurre en calma en el resto del país. El 24 de diciembre, día en el que el Príncipe llega a Calcuta, las calles están desiertas, el boicot pacífico ha sido eficaz. Aun así, Gandhi no acepta la violencia de Bombay y toma nuevamente la decisión de suspender la desobediencia.

El nivel de la respuesta represiva de los británicos se hizo mayúsculo. Se estandarizaron las cargas de porras (cargas lathi) contra las concentraciones pacíficas de la gente y se llevó a prisión a miles de activistas y a casi todos los dirigentes del Congreso y del Khatla¹⁹². En esas condiciones sesionó en Ahmedabad el Partido del Congreso Nacional. Allí se ratificó la persistencia en la desobediencia civil y se invitó a los ciudadanos a ofrecerse como voluntarios para ser arrestados por los ingleses.

En pocas semanas más de 40.000 indios habían manifestado su disposición para adoptar voluntariamente esta directiva. En los primeros días de 1922 el gobierno británico intentó negociar con Gandhi, pero sus propuestas estaban orientadas a sacrificar a los musulmanes, algo inaceptable para el Congreso y para la decisión de mantener el frente común contra los ingleses.

En febrero, Gandhi vuelve a convocar la desobediencia civil en masa. Esta vez se iniciará en una de las ciudades con las mejores condiciones de organización y amplia presencia de sathigraphis: Bardoli en Bombay. Como de costumbre, Gandhi da siete días al Virrey para que reflexione y rectifique su política antes de comenzar el movimiento. Pero en la aldea de Chauri Chaura, Distrito de Gorakhpur, una multitud de 3.000 campesinos que habían sido atacados por la policía en el curso de una procesión religiosa, devolvieron la agresión, persiguieron y asediaron a los policías en su cuartel para finalmente incinerarlos; en este hecho muriendo 22 policías y un inspector.

Gandhi suspende por segunda vez el movimiento de desobediencia que acababa de ser decretado por él mismo. Se sentía responsable y muy adolorido por este desastre, le parecía que esa sangre lo manchaba a él mismo. Además interpretaba ésta como una señal divina que anunciaba que las condiciones para la desobediencia civil aún no existían, que todavía debían ser creadas con la ayuda de la educación y la purificación. En señal de arrepentimiento inicia un ayuno de 5 días que, según su voluntad, debería ser tomado únicamente por él.

"(...) Chauri-Chaura es un veneno fatal. Y no es único ni aislado. Es un síntoma agravado de violencias populares en estado esporádico, que estallan aquí y allá (...) La verdadera desobediencia civil no comporta ninguna excitación. Es una preparación al sufrimiento silencioso. Su efecto es maravilloso, aunque dulce e imperceptible (...) La tragedia de Chauri-Chaura es el dedo indicador de nuestra ruta. Si no queremos que la violencia surja de la no violencia, debe-

¹⁹² Rawding calcula que "en Enero de 1922 había 10.000 indios en prisión por delitos políticos" (Rawding: 35).

mos volver apresuradamente sobre nuestros pasos, restablecer una atmósfera de calma y no pensar en dar comienzo a la Desobediencia en masa antes de estar seguros de que la paz será conservada, a pesar de todo (...) ¡Que el adversario nos acuse de cobardía! Más vale ser juzgado mal que traicionar a Dios (...) (Gandhi, *Young India*, 16 de febrero de 1922. “El crimen de Chau-ri-Chaura).

¡Cuánto hay allí de valor moral, de aprendizaje de humildad y sensatez! Pero, políticamente, suspender una acción de esa magnitud al borde de iniciarse, era de un riesgo inmenso que él mismo consideraba que podía interpretarse como absurdo. Y las consecuencias se verían pronto, pues cosechó una oposición hasta ese momento no conocida al interior del Congreso. También significó el principio de la pérdida de confianza de los musulmanes en los acuerdos con los gandhianos. Con dificultad, Gandhi pudo mantener la mayoría en el Comité del Congreso, que se reunió el 22 de febrero; la escisión del partido parecía inminente. El Mahatma confronta a todos cuantos guardan sentimientos ocultos de iniciar una confrontación armada contra los ingleses:

“Si no sois capaces de la no violencia, adoptad lealmente la violencia. ¡Pero sin hipocresía! La mayoría simula aceptar la No-violencia (...) ¡Que conozca entonces su responsabilidad! (...) ¿Vosotros no queréis la No-violencia? ¡Salid del Congreso! ¡Formad un nuevo partido! ¡Enunciad públicamente vuestro Credo! ¡Y que el país elija entre ambos! (...) ¡Pero nada de equívocos! ¡Sed francos! (...) (Gandhi, *Young India*: 2 de marzo de 1922).

Esta situación marcó un punto de quiebre en el ascenso que había tenido el movimiento de no violencia en la India. El 10 de marzo, Gandhi fue arrestado finalmente, y el 20 del mismo mes, comenzó el juicio contra él; allí se declaró culpable y fue condenado a seis años de prisión, condena que consideró: “un honor”, cuando fue comparada con la que se le había impuesto a Tilak años antes. Su prisión duraría dos años, luego de los cuales la presión política y el estado de salud del Mahatma, harían que se le permitiera regresar a la libertad.

En ese tiempo su voz se silencia, sólo se oye su mensaje. “Paz, no violencia y sufrimiento” que fue acogido por el pueblo sin que la prisión de Gandhi hubiera sido un pretexto para brotes insurreccionales. Parecía que con esa aceptación y la del propio sufrimiento de miles de pobladores conducidos a las cárceles coloniales, todo el país hubiera emprendido un proceso de purificación, tal como habían aprendido con el Mahatma.

A su regreso a la vida pública, Gandhi encuentra un movimiento con su fuerza en declive. La dura represión y las polémicas decisiones políticas del Mahatma, avaladas por la mayoría del Congreso, habían minado la confianza en la conducción, en especial en las zonas urbanas. El Partido del Congreso había disminuido para finales de 1923 en un millón el número de sus afiliados; esto era casi el 50% de los que se tenían en 1921.

La unidad hindú-musulmana que había proclamado la no-cooperación en 1920 y la desobediencia civil en 1921, casi había desaparecido. Tagore, que había regresado en agosto de 1921, si bien respaldaba el movimiento de independencia, había planteado una dura discusión con Gandhi a quien señalaba de exigir “una obediencia ciega” y de aislar el país del mundo con su consigna de rechazar las mercaderías extranjeras y convocar a todo el mundo a hilar y tejer, repudiando la industrialización de tipo occidental.

La radicalización del gandhismo en su concepción del Swaraj y el Swadeshi, agudizaba la ruptura con ciertos sectores de los grandes comerciantes (parsis) y con la intelectualidad afín a Tagore. Sus vínculos se estrechaban en cambio con los campesinos y artesanos del mundo aldeano y con sectores de la industria nacional, incluidos algunos grandes industriales que contribuirían económicamente a sostener el movimiento. El debilitamiento y las fracturas internas hicieron abandonar la idea de conseguir un Swaraj en el lapso de un año; había que alistarse para largas jornadas de lucha. En realidad, a partir de 1922, cuando apresaron a Gandhi, haría falta aún un cuarto de siglo para conseguir la expulsión del Imperio británico de La India.

Micro-política del gandhismo en procura de un orden económico y social noviolento

Con la salud debilitada, Gandhi se radica en el Ashram¹⁹³ de Ahmedabad para terminar su recuperación. Pero ya en septiembre de 1924 emprende un nuevo ayuno que se va a prolongar por tres semanas, esta vez para clamar por la unidad de la India que cada día se veía sacudida por el retorno de los enfrentamientos entre hindúes y musulmanes. Para denotar la solidaridad entre los diferentes grupos religiosos, se alojó en una casa musulmana, atendido por dos doctores de convicción islamista y un misionero cristiano. (Rawding, 1991: 35) Nuevamente pone en juego el poder del sufrimiento y su gran capacidad para generar símbolos.

Gandhi vuelve a la vida rural sencilla, y alejada de los ruidos de la macro-política. Ahora se centra con mucha paciencia en las transformaciones cotidianas, en la micro-política del Swaraj, en el compartir la vida comunitaria y promover la reintroducción de la rueda (charkha), del hilado y del tejido en talleres rústicos, en la lucha contra el hambre mediante la producción para el autoconsumo, o en los intercambios de pequeña escala entre comunidades.

El gandhismo se propone micro-politizar el combate contra la miseria. Había que darle sentido a la búsqueda de auto-regulaciones en torno a la higiene y a la disciplina del trabajo y de la educación. Era necesario crear en el espíritu de los indios los símbolos

¹⁹³ El Ashram es una ermita o lugar de retiro espiritual para los hindúes. Durante la época de Gandhi su lugar de espiritualidad por excelencia fue el Ashram de Ahmedabad que se convirtió también en un sitio de experimentación y de trabajo de los seguidores más cercanos al Mahatma.

de la lucha anticolonial, del rechazo al consumo de las mercancías extranjeras; había que exhibir con orgullo la vestimenta khadi, rústica, hilada a mano. Gandhi y su grupo van a los más apartados rincones, confraternizan con la gente que se ve deslumbrada y se adhiere a su darsham (visión de santo).

Son éstos algunos de los propósitos en este viraje estratégico, especie de bucle de retroalimentación, en el cual el gandhismo se repliega por más de cinco años, de las grandes iniciativas anticoloniales que había librado en el ámbito de la vida pública institucional. Su norte está claro: nutrir su fuerza de la vitalidad que tienen las comunidades campesinas aldeanas.

Esto requiere generar profundos procesos de subjetivación para impulsar cambios afirmativos en los estilos de vida y superar la mentalidad colonial que veía a los campesinos como grupos atrasados, sumisos, incapaces de ser los sujetos de la revolución pacífica de independencia. Para entonces, el socialismo real y el industrialismo predominantes en el mundo, encontraban que las únicas clases susceptibles de disputar el poder eran la burguesía- que tenía el mando- y el proletariado, como clase del futuro.

Muchos nacionalistas del Congreso habían acatado silenciosamente la orientación de Gandhi, pero no veían cómo un campesinado sumido en la miseria heredada de las grandes hambrunas del siglo XIX, radicalizado en sus creencias religiosas que los enfrascaban en luchas sectarias sangrientas, casi totalmente analfabeto, iba a estar en condiciones de encabezar un proceso de descolonización. Sólo una comprensión nueva de la resistencia podía superar esos prejuicios.

La lógica gandhiana iba dirigida a interpretar tal resistencia en su capacidad de reconstruir su propia fuerza y comenzar a resolver, por sí mismos, los problemas atinentes a su existencia. La colonialidad se manifestaba en todas sus dimensiones de capitalismo global agresivo pero, lo esencial no era si los campesinos lograban focalizarla como el "enemigo". Su potencia estaba en resistirse afirmando, construyendo, creando sus propios campos de acción autónoma, al exterior del territorio congelado de la colonización.

Por supuesto esto no podría ser un proceso evolutivo lineal. El peso de la colonialidad había fracturado muchas redes sociales, había segregado muchos grupos, golpeado muchos elementos de la comunidad cultural y productiva; había generalizado representaciones sociales prejuiciosas y logrado instalar poderosos circuitos comerciales, educativos, políticos, espaciales y lingüísticos en el corazón de la India.

Autores de la escuela de pensamiento de la subalternidad, como Guha, señalan que, en las circunstancias que rodearon la lucha anticolonial, se hacía imprescindible buscar los puntos que configuraban la identidad y autonomía del campesinado insurgente, que los afirmara como grupo no subsumido completamente por la hegemonía colonial y que lo dotara de una potencia para oponerse a las estructuras impuestas por el mundo metropolitano.

Luego de estudiar las múltiples rebeliones y motines contra los ingleses, Guha¹⁹⁴ encuentra que los campesinos se habían resistido sistemáticamente a los tributos y a los castigos abusivos de los colonizadores. A estas formas de resistencia las define como expresiones de una “conciencia negativa”, en el sentido de que su identidad se expresaba a través de una oposición que consagraba, a la vez, “su diferencia y su antagonismo respecto a sus dominadores”.

Para los colonizadores, los campesinos indios debían responder a lo que se había vivido en el tránsito del modo de producción feudal al capitalismo en Europa. No obstante, aunque se aprovechaban del fraccionamiento de castas, nunca llegaron a entender su significado social y religioso.

Gandhi y los satyagrahis, en cambio, se hicieron maestros en navegar sobre las singularidades culturales de su pueblo: como no estaban atados al racionalismo Occidental, no tenían prejuicios sobre si sus propuestas de enraizamiento en el ethos campesino indio conllevaban una posición conservadora a los ojos de los ingleses y los nacionalistas modernizantes.

No evaluaban la situación en términos del progreso reificado en Europa, no les importaba que les tacharan de arcaicos o de reaccionarios. Se enfocaban en establecer su movimiento en las dinámicas propias del desarrollo social e histórico de la India, a comprender sus oscilaciones, sus peligros y potencias inmanentes. Se trataba de que la población fuera consciente de ello e iniciara un proceso de reapropiación crítica de sus tradiciones, con vistas a la autonomía de comunidades inscritas en un proceso de emancipación.

Esto solo podía ocurrir si se afectaba la vida cotidiana de la gente, si se fortalecían sus redes de proximidad y se encontraba el sentido de sus experiencias menudas de resistencia, aquellas con las que, por ejemplo, respondían al trabajo servil con ausentismo, a la conscripción militar con desertión, a la soberanía autoritaria con formas de desobediencia selectivas. El sistema colonial de apropiación de los frutos del trabajo venía siendo respondido con huelgas de brazos caídos o con acciones sutiles de sabotaje; la colonización discursiva y segregacionista era resistida con sátiras, rumores y fingida ignorancia.

James Scott asigna un peso político de gran importancia a las estrategias sutiles de resistencia y a las formas religiosas o culturales que los sectores subalternos adoptan ante la asimetría que tienen frente a los dominadores. Y observa cómo abarcan multiplicidad de expresiones de disidencia marginal que dislocan el discurso que pretende institucionalizar las relaciones de poder. Dentro de ellas ubica las formas de religiosidad de los esclavos y los subordinados de las colonias, con sus rituales, sus códigos

¹⁹⁴ Véase al respecto el resumen de la posición de Guha que hace Chatterjee en “*La nación y sus campesinos*” (1997: 195-210).

lingüísticos solapados, sus carnavales y festividades, sus prácticas mágico-religiosas, muchas veces usadas como maneras de agresión e intimidación ritual, o con el apego fundamentalista a sus creencias.¹⁹⁵

El gandhismo procuraba subvertir las bases del dominio intelectual, material y espiritual de la metrópoli; pero no únicamente en el espacio de los grandes dispositivos discursivos e institucionales, sino allí donde la insubordinación podría parecer imperceptible, los cambios muy lentos y el coloniaje indestructible. En últimas lo que había era que trabajar tenuemente para el acontecimiento de la revolución noviolenta, que ya llegaría el momento de su irrupción como expulsión física de la potencia colonial de territorio de la India.

La comunidad era el campo relacional por excelencia para la noviolencia. Allí estaban las bases consuetudinarias de la solidaridad y del esfuerzo mancomunado que circulaban mediante conexiones subterráneas, de afinidades construidas durante siglos, de vínculos sanguíneos y lingüísticos con los que había operado la sobrevivencia, el esplendor y la decadencia, en los flujos constantes de la constitución de los territorios propios.

La ubicación específica de la resistencia en cada rincón de India se manifestaba en la defensa de los territorios controlados por la comunidad y su deslinde de los que habían sido conquistados por la soberanía colonial. Un gran espacio en disputa era, para el gandhismo, el territorio donde debían profundizarse estas experiencias y concatenarlas para obstruir la expansión de los territorios físicos y simbólicos de los ingleses y hacer emerger otra noción de país, a partir de lo existente.

Spivak recalca que esto implicaba la constitución de una nueva serie de eslabonamientos simbólicos que cuestionaban por igual el discurso colonial y el discurso nacionalista original, obligándolos a desplazarse hacia una atención a los asuntos comunitarios y aldeanos, bien fuera para ajustar las formas de represión y negociación por parte de los ingleses o para aceptar la fuerza política de los campesinos y la orientación gandhiana de parte de los nacionalistas (Spivak, 1985).

En cualquiera de estas situaciones, se producía una inevitable politización de la lucha campesina y aldeana, no solo con repercusiones micro-políticas, sino con impactos en los escenarios de la macro-política de representación, ya que hacía mover a las autoridades del raj británico de su posición de control omnímodo y a los partidos nacionalistas de su comodidad en la búsqueda de transacciones en la escena parlamentaria o institucional.

¹⁹⁵ Scott se refiere a comportamientos solapados de resistencia que plantean reacciones y estrategias que tienen que ver con que: "(...) los esclavos y los siervos (que normalmente no se atreven a rechazar de manera abierta las condiciones de su subordinación) muy probablemente crearán y defenderán, a escondidas, un espacio social en el cual se podrá expresar una disidencia marginal al discurso oficial de las relaciones de poder" (Scott, 2003:18).

El trabajo por el Swaraj va a transformarse en el ensayo cotidiano de la emergencia de otra posibilidad de ser para los indios. Tanto la autonomía comunitaria como la auto-afirmación nacional, se concebía sin apego al modelo de Estado Nación surgido y refinado en las largas jornadas europeas que lo habían ido definiendo desde el siglo XVII. La propuesta gandhiana era de raigambre socialista, pero su socialismo era autóctono porque tampoco asumía los principios del comunismo estatista. En cuanto al anarquismo, toma muchos de sus enunciados, con los énfasis dados por Thoreau y Tolstoi, pero éstos estarán siempre atravesados por su originales ideas de la satyagraha, la ahimsa y el Swaraj¹⁹⁶.

No hay asomo de copia en la propuesta gandhiana. No concebía una nueva India donde la gente siguiera sometida a una soberanía colonial; la autonomía era la alternativa y ello implicaba no diferenciar el pueblo del gobierno en un país que sería sostenido por el “propio trabajo manual” de hombres y mujeres. Como decía el Mahatma: “(...) el autogobierno debe ser obtenido educando a las masas al sentido de su capacidad para regular y controlar el poder”. (Gandhi, en Ameglio, 2002: 95).

Pero la autonomía era también la materialización de una extensa confederación de aldeas autosuficientes y autogobernadas de carácter local y predominantemente rural. Esta es una idea plenamente libertaria que Gandhi describía al establecer su programa de sarvodaya (bien común, o bien de todos) para las aldeas indias:

“El centro era el ser humano y su plena ocupación, cada persona trabajaría para ganarse el pan, habría igualdad de oportunidades para todos, equidad de bienes materiales, descentralización, atención a las necesidades del más próximo, autosuficiencia en la alimentación y el algodón para las telas, respeto a todas las religiones”. (Gandhi, 1982: 34-41).¹⁹⁷

Es decir, la aldea se imaginaba como espacio de realización de la comunidad agraria en la que el ser humano pudiera colmar sus necesidades básicas con el criterio de la autosatisfacción de lo realmente vital, sin el ánimo de acumulación y enriquecimiento, en un plano de igualdad, autonomía y respeto. Era una declaración de fe en la propia fuerza de la comunidad y de proyección de una especie de socialismo comunitario.

Para estructurar su discurso acerca del bienestar y contrarrestar la creciente influencia del utilitarismo en las clases urbanas, y su contagio del movimiento nacionalista, Gandhi construye el concepto del bien de todos (“Sarvodaya”)¹⁹⁸. Como lo reseña Pontara, la

¹⁹⁶ Véase al respecto: “*Mi socialismo*” (Gandhi, 1976).

¹⁹⁷ Gandhi sustenta la naturaleza rural de la India y el papel de la aldea para su avance. En otro apartado del libro citado dice: “Nosotros somos herederos de una civilización campesina (...somos...) una civilización rural (...) Desarraigarla y poner en su lugar una civilización urbana me parece algo imposible (...)” (Gandhi, M (1982). “Aldea y autonomía. La no violencia como poder del pueblo”: 31), (citado por Ameglio, op.cit: 96).

¹⁹⁸ Pontara plantea que: “En Gandhi (...) la doctrina del ahimsa se traduce a nivel social en el sarvodaya, la sociedad “del bienestar de todos” que concretamente se articula en la propuesta de alternativas no violentas a la violencia institucional, cultural y estructural intrínseca de ciertos sistemas sociales -para Gandhi, en primer lugar, del capi-

idea de Sarvodaya, se va configurando en una serie de artículos publicados en 1908 en el "Indian Opinion".¹⁹⁹

En efecto, Sarvodaya sería la búsqueda del mayor bienestar para "los últimos", esto es, los más golpeados por las condiciones de vida impuestas por el colonialismo. Hace aquí una paráfrasis del libro de Ruskin "A éste último"²⁰⁰. La aplicación práctica de este principio supone una serie de dilemas conceptuales y éticos, puesto que una focalización en la atención a los más pobres y excluidos, puede minimizar la búsqueda de la igualdad para toda la sociedad. Tales problemas han sido analizados en la literatura de la filosofía contractualista contemporánea, vinculados a la discusión acerca de la justicia²⁰¹.

La posición de Gandhi, sin embargo, propugna por la igualdad como una convicción ética de que la riqueza de la sociedad debe ser distribuida para producir el bien de todos por igual, que sería su versión de la "justicia social". Para tal caso, en "Mi credo hinduista" el Mahatma cita a Ruskin y advierte que:

"Una injusticia conduce a muchas otras (...) La misma riqueza de la gente actúa como una maldición. La verdadera economía es la economía de la justicia. Las gentes estarán contentas en tanto aprendan a hacer justicia y a actuar con rectitud. Todo lo demás no solo es vano sino que conduce directamente a la destrucción". (Gandhi, 1977a: 18-19).

La justicia es un problema de límites morales que transforman la economía de una ciencia de la pragmática del enriquecimiento individual en una ciencia moral de la redistribución y la equidad. En esto tiene puntos coincidentes con los que luego plantearía Rawls. Ahora bien, Gandhi entiende que el derecho a la igualdad de oportunidades no puede ser abstracto, porque "no todos tienen la misma capacidad". Entonces los de mayor capacidad y talento para producir mayor riqueza, deben actuar como "depositarios y nada más".

talismo imperialista y depredador y del industrialismo desenfrenado (...) el sarvodaya, (...) y los otros dos conceptos íntimamente relacionados de swaraj y swadeshi, (...hacen parte de...) los varios componentes sociales y políticos que, según Gandhi, caracterizan una sociedad del "bienestar de todos". (Pontara, op. cit. Capítulo IX).

¹⁹⁹ Pontara se refiere a nueve artículos que "están incluidos en The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi", vol. III, pp. 410-32.(Pontara, op. cit. Capítulo IX "Una sociedad del bienestar para todos").

²⁰⁰ John Ruskin (1819-1900) influyó notablemente en el pensamiento económico de Gandhi, especialmente en su crítica de la sociedad victoriana y su profundo cuestionamiento al utilitarismo. Su libro "Unto this last: Cuatro ensayos sobre los principios básicos de la economía política y ecología" fue escrito en 1862. Hay edición castellana (2002).

²⁰¹ De particular importancia es la discusión que al respecto plantea el libro clásico de John Rawls "Teoría de la justicia" que responde a la pregunta sobre cómo se construye una sociedad justa. La respuesta de Rawls es la necesidad de buscar una posición original de imparcialidad para asegurar un tratamiento equitativo a las distintas visiones y propuestas sobre el bienestar. Rawls presenta su teoría de la justicia como superior a la del utilitarismo clásico pues no sería racional para una sociedad maximizar el bienestar de la mayoría a expensas de los sacrificios de una parte de los asociados. Dice Rawls: "Supongo, entre otras cosas, que hay una amplia medida de acuerdo acerca de que los principios de la justicia habrán de escogerse bajo ciertas condiciones (...) El objetivo del enfoque contractual es el de establecer que, al considerarlas conjuntamente, imponen límites significativos a los principios aceptables de la justicia" (Rawls, 1971: 30).

Es decir, está bien alentar a los más talentosos para que desplieguen su iniciativa individual y produzcan el mayor volumen de riqueza, pero ese mayor producto y valor debe ser usado en beneficio de todos, yendo a confluir en algo parecido a un “fondo común familiar”.

Esta idea gandhiana fue madurando hasta expresarse como una meta de la “economía noviolenta” que propende por una distribución igualitaria incluyendo en el “fondo común”, el producto de quienes saben “cómo acumular riquezas”. El mecanismo para conseguir esto no sería la expropiación de los ricos ni arrebatárselos sus riquezas por la fuerza, como plantearon las teorías clasistas de la revolución (“la expropiación de los expropiadores”), sino la conversión de éstos en un tipo de fideicomisarios de su propio tesoro.

Con ello la sociedad se iría aproximando a una distribución igualitaria en donde todos cuenten con los fondos necesarios para proveer sus bienes indispensables, aquellos que satisfacen “sus necesidades naturales y nada más”. Para eso los adinerados deberían convertirse a la ahimsa²⁰² y su recompensa será la felicidad de hacer el bien y renunciar a la riqueza superflua que poseen para hacer parte del progresivo enriquecimiento de la sociedad. El planteamiento de Gandhi es expuesto así en 1940, deslindándose de cualquier recurso a la violencia para intervenir las posesiones de los ricos:

“(…) la distribución igualitaria se basa en la administración fiduciaria de los ricos, dada la riqueza superflua que poseen. Según esta doctrina, éstos no pueden poseer una rupia más que sus prójimos. ¿Cómo se logrará esto? (...) el camino no-violento es evidentemente superior. Se le dejará al hombre rico la posesión de su riqueza, que utilizará razonablemente- según lo exijan sus necesidades personales- actuando como fideicomiso del resto para que la use la sociedad. En este planteo queda tácito que se cuenta con la honestidad del fideicomiso”. (Gandhi, 1977a: 20-21).

Las sociedades modernas occidentales han intentado la redistribución por dos caminos: una política fiscal progresista administrada por un Estado social de derecho, que grave progresivamente las ganancias de los ricos y las distribuya por medio de políticas públicas sociales, cuyo mayor desarrollo fue el Estado de bienestar de la segunda mitad del siglo XX.

La otra vía fue la de procesos revolucionarios que estatizaron todos los medios de producción y abolieron la propiedad privada, y por supuesto la ganancia de los más aventajados. El primer camino exigió la expansión de la base industrial, la concentra-

²⁰² En el periódico Harijan del 25 de Agosto de 1940, Gandhi hace una serie de recomendaciones para introducir cambios en la vida personal de quienes poseen riqueza: “Ha de reducir sus exigencias al mínimo, teniendo presente la pobreza de la India. Sus ganancias han de estar limpias de deshonestidad. Tiene que renunciar al deseo de especular. Su morada debe estar en armonía con su nuevo modo de vida. Ha de ejercer la autorestricción en cada una de las esferas de su existencia. Recién cuando haya hecho cuanto es posible con su propia vida, estará en posición de predicar este ideal entre sus compañeros y vecinos” (Gandhi, 1977a: 20).

ción de riquezas en unos países capitalistas y el desarrollo del consumo masivo como fundamento de la reproducción del ciclo económico.

El segundo camino fue experimentado por los llamados países del “socialismo real” que, sin renunciar al industrialismo, eliminaron violentamente la propiedad privada para conformarse al final con una especie de capitalismo de Estado, gobernado por regímenes autoritarios, ineficientes para satisfacer las necesidades de la gente debido a su refracción a la innovación y a su ultra-centralización económica²⁰³.

La implantación de esta economía noviolenta no podía, por supuesto, ponerse a depender sólo de la conversión y buena voluntad de los acaudalados para convertirse en “guardianes” y albaceas del bienestar de los pobres. Gandhi no dudaba de que una buena parte de las clases privilegiadas se resistirían a abandonar pacíficamente sus prerrogativas y persistirían en aplastar a los más débiles sumiéndolos en el hambre y la pobreza absoluta. La solución era la acción directa noviolenta de los pobres, la no-cooperación y la desobediencia civil hacia los ricos explotadores; en esto también proclama el gandhismo un discurso coherente y despojado de la candidez política que suelen atribuirle los portavoces de la “realpolitik”:

“El rico no puede acumular riquezas sin la cooperación social del pobre. Si este concepto penetrara y se expandiera entre los pobres, éstos se volverían más fuertes y aprenderían a liberarse, mediante la no-violencia de las aplastantes desigualdades que los llevan al borde de la inanición (...) Lo que debemos fomentar (...) no es el bien de unos pocos ni tampoco el bien de muchos, sino el bien de todos”. (Gandhi, 1977a: 21-22, 24).

El ideal de igualdad al que se refiere Gandhi estaba recogido en su principio del sarvodaya en donde el “bienestar de todos” alude a la búsqueda de la felicidad, la cual es entendida como un bien común que no se restringe a la provisión de medios materiales, ni a la sola producción de riquezas físicas, aunque las incluye. Hace, eso sí, la salvedad de que no se trata de la acumulación, sino del derecho a contar con los bienes que resuelvan las necesidades fundamentales de la gente.

Algo así como lo que los economistas del desarrollo luego llamaron los “bienes de mérito” (“merit goods”), o bienes preferentes, que son aquellos que la sociedad considera que constituyen valores o derechos fundamentales. A ellos, todos deberían acceder por el solo hecho de hacer parte de esa sociedad en la que viven y nada tiene que ver con niveles de ingresos o rentas.

Estos dos elementos de la sociedad sarvodaya: el fideicomiso y el aseguramiento de los bienes de mérito para que la gente no sufra por falta de comida ni de ropa, entrañan

²⁰³ Para una ampliación de este tópico ver: Useche, O. “Educando para hallar alternativas al desarrollo. Perspectivas de un proyecto ciudadano de desarrollo para la vida (Biodesarollo)”. (2012a: 39-60). También: Jeessop, B. “La crisis del Estado de bienestar. Hacia una teoría del Estado y consecuencias sociales”. (1999).

otra noción de los bienes comunes y obligan a idear nuevas formas de organización social. El orden capitalista no puede gestar un orden igualitario, menos aún si su divisa es el utilitarismo.

La posibilidad de que las clases poseedoras acepten la oferta de constituir sus bienes como fideicomiso de la sociedad entera pasa por su consentimiento para que cesen sus derechos de propiedad privada y de acumulación, excepto en lo que pueda ser admitido y legislado por la sociedad al regular el uso de la riqueza, como estrategia para su bienestar. El fideicomiso es una oferta a los ricos para que, al asumir los procesos que le permitan reformarse, se incorporen al tránsito hacia una economía noviolenta.

El orden económico gandhiano, materializado en el sarvodaya poco tiene que ver con el capitalismo salvaje, en cambio sí observa que es el trabajo digno el que puede dar acceso a los bienes básicos preferentes. Por ello, el salario mínimo justo y la fijación de límites para una renta máxima hacen parte de “la corriente de la justicia” que posibilita preservar y compartir la prosperidad y la felicidad; estos factores no pueden ser regulados por la competencia:

“(...) encontramos que los economistas están equivocados en pensar que la competencia es buena para la nación. La competencia pone en situación de que el adquirente compre el trabajo por un precio injustamente bajo, con el resultado de que el rico se vuelve más rico y el pobre más pobre. A la larga esto conduce a que la Nación vaya a su ruina. El trabajador tiene que recibir un salario justo, de acuerdo con su capacidad (...)”. (Gandhi, 1977 a: 17-18).

La producción y circulación de los bienes están determinadas por la necesidad social y por los imperativos éticos y no por el deseo de enriquecimiento personal a costa de los demás. En todo esto hay un sentido del deber y de la urgencia de avanzar hacia un orden económico noviolento, que a la vez amonesta sobre la naturaleza violenta de toda forma de explotación y del uso abusivo o despilfarrador de los bienes que nos suministra la naturaleza.

Los anteriores lineamientos generales, configuran el pensamiento gandhiano acerca de la vida social y la economía para una India noviolenta. Gandhi se definía a sí mismo como un socialista. En varios de sus escritos quiso explicar el sentido del socialismo noviolento que propiciaba, primero que todo para dar a luz una sociedad de iguales, donde nadie se ubicara en una posición superior, ni se resignara a ser considerado inferior²⁰⁴.

²⁰⁴ En “*Mi socialismo*” Gandhi plantea su igualitarismo así: “Socialismo es una palabra hermosa, y hasta donde yo sé, en el socialismo todos los miembros de la sociedad son iguales, ninguno se halla en una situación inferior, y nadie está por encima de los demás (...) En la misma forma en que los miembros del cuerpo individual son iguales, lo son los miembros de la sociedad. Esto es socialismo”. (Gandhi, 1976).

Eso hacía necesaria una profunda revolución que habría de venir desde abajo, o sea, para el caso de India, desde los campesinos. Su autonomismo, basado en las comunidades, y su desconfianza hacia las formas centrales del Estado, lo aproximan a un socialismo libertario, cuyas fuentes están en Ruskin y Tolstoi, cercano del anarquismo comunitarista, y crítico del socialismo estatista de Marx.

No obstante, no se encuentra propiamente una teoría sistemática sobre el socialismo en su obra. Más bien la naturaleza de su socialismo campesino fue brotando de sus conceptos de la autonomía del Swaraj, que garantizarían la autodeterminación política y la autosuficiencia económica, a partir de la potenciación de los recursos propios. Esto y su convicción de la emergencia de una sociedad plenamente noviolenta, le dan completa originalidad a su planteamiento.

Su pensamiento no aceptaba la dialéctica de la lucha de clases como justificación de la revolución. En cambio sentaba su apuesta en la transformación de las personas para incorporarse a la lucha por un objetivo “tan puro como el cristal”, que, por consiguiente requería de medios morales, inspirados en la verdad, pues: “los medios impuros dan como resultado fines impuros”.

Esto condicionaba cualquier cambio social al desarrollo de métodos noviolentos, persuasivos, pues no era posible “(...) igualar al príncipe con el campesino cortando la cabeza del príncipe”. Lo decisivo, decía, es la transformación de nuestra propia vida, por cuanto el socialismo (que Gandhi calificaba de “estado bendito”) es inalcanzable “sin una pureza perfecta”.

“Por tanto sólo los socialistas, veraces, no violentos y de corazón puro podrán establecer una sociedad socialista en la India y en el mundo. Hasta donde yo sé, no hay país alguno en el mundo que sea puramente socialista. Sin los medios descritos más arriba, la existencia de una sociedad así se hace imposible”. (Gandhi, 1976).

Para Gandhi, la propiedad privada es la legalización jurídica de la violencia estructural. Aunque no contaba con un análisis a fondo de las condiciones donde se produce la explotación del trabajo por el capital, como sí lo hicieron el marxismo y el anarquismo europeos, con sus valiosos aportes acerca de este problema, comprendía la injusticia que había en la posesión en manos de unos pocos de la riqueza y la desposesión de la inmensa mayoría.

Siempre apoyó, por esta razón, la lucha de los trabajadores, se sumó a sus huelgas y procuró que los sindicatos adoptaran el método de la no-cooperación con los capitalistas como demostración de que el capital es el factor dependiente del trabajo. También los llamó a reconocer su propia potencia y a elevarla mediante los esfuerzos por superar la ignorancia y adquirir una educación que les permitiera identificar sus intereses, así como la conexión de éstos con los de toda la Nación. De esta manera, la

dignificación del trabajo estaba atada a su denuncia del carácter deshumanizante de la industrialización, cuyas primeras víctimas eran los obreros.

En contravía del marxismo soviético, en auge por aquella época, no concebía que el instrumento del socialismo pudiera ser una dictadura, así fuera del proletariado. Esto iba acorde con la subestimación que Gandhi tenía del papel que podría jugar el Estado en una nueva sociedad y de su confianza en la auto-legislación de las comunidades. Ellas tendrían la capacidad de gobernarse a sí mismas, sin necesidad de un poder centralizado que, necesariamente, derivaría hacia el autoritarismo y la jerarquización social. Podría pensarse en un “Estado noviolento” que ejerciera algunas funciones de coordinación y de unidad del pueblo, pero sólo si renunciaba a su naturaleza de “violencia organizada” y se ponía al servicio de una sociedad radicalmente descentralizada. En esto el socialismo gandhiano era, una vez más, de estirpe completamente libertaria.

Su propuesta del sistema fiduciario de las clases adineradas, pudo haberse interpretado como una posición ingenua que favorecía una colaboración inimaginable entre explotados y explotadores. Gandhi la descartaba mientras “la explotación y la voluntad de explotar persistan” y añadía que en ningún caso “(...) se deben sacrificar los intereses de las masas por los de los capitalistas”. La administración fiduciaria era un corte de cuentas con la consigna de los socialistas radicales europeos de “expropiar a los expropiadores” lo cual, generalmente, se impulsaba por las vías violentas.

El problema era que una socialización gradual de la riqueza en manos de los grandes propietarios, no podía dejarse sólo en manos de una presunta transformación de sus conciencias. Mantener la propiedad formal en cabeza de los capitalistas y grandes terratenientes, requería de una fuerza y una organización social enormes para garantizar que sus utilidades se pondrían a disposición de la sociedad. Tal vez eso necesitaría de una intervención estatal a gran escala, que por consiguiente contradeciría el principio de autonomía comunitaria. O habría que subordinar las grandes empresas y propiedades a la administración descentralizada de las comunidades, lo cual implicaba asignarles nuevas tareas y brindarles las herramientas para que eso no fuera una mera declaración. Por donde se le mire, éste era un asunto poco claro y un gran bache en el proyecto socialista gandhiano²⁰⁵.

²⁰⁵ Era tal la importancia de este aspecto en el desenlace de la revolución noviolenta que en 1931 un grupo de socialistas se reunió con Gandhi para recapitular la doctrina y sus implicaciones: “De estas reuniones salió un documento sintético de la doctrina y firmado por el mismo Gandhi, después de que bajo su consejo se le habían hecho algunas leves modificaciones. El documento se articula en seis puntos. 1) La administración fiduciaria constituye un medio para transformar el orden capitalista actual hacia una sociedad más igualitaria. No da tregua al capital, pero ofrece a la clase de propietarios capitalistas la oportunidad de reformarse, basándose en la tesis de que la naturaleza humana no está nunca más allá de la redención. 2) La doctrina no reconoce ningún derecho de propiedad privada fuera del reconocido por la sociedad en vista del bienestar general. 3) La doctrina no excluye la reglamentación jurídica de la propiedad y del uso de la riqueza. 4) En un régimen de administración fiduciaria regulada por el Estado, un individuo no es libre de poseer o usar la riqueza con el mero fin de satisfacer el propio egoísmo o sin tener en cuenta los intereses de la sociedad. 5) La doctrina propone tanto un decente sueldo mínimo fijo, como un límite al sueldo máximo permitido para cualquier miembro de la sociedad. La diferencia entre estos dos niveles deberá ser equitativa y tal que tienda a una anulación de toda diferencia 6) En un orden económico gandhiano el carácter de la producción estará determinado por la necesidad de la sociedad y no por el antojo o la codicia personal”. (Pontara, op.cit: capítulo IX).

El socialismo de Gandhi poco o nada tenía que ver con el socialismo científico que pretendió el marxismo. Las miles de comunidades auto-suficientes fundadas en el autogobierno, en la democracia y la cultura locales, eran la base del socialismo indio, autóctono y fundado en el sentido común. El Programa Constructivo para la India, sería el formato en cual se soportarían estos conceptos.

Pautas para la reconstrucción noviolenta de la India.

En 1941, con su gran experiencia en la ahimsa, en la búsqueda de la verdad y en las más distintas formas de luchas amorosas, y a la vez drásticas, por el cambio, Gandhi formula su "Programa Constructivo de la India" que sería ajustado cuatro años después. Allí consigna los principios y formas que deberían tomar una sociedad y una economía noviolentas, integrando las perspectivas de la Satyagraha y el Swaraj a las exigencias concretas que plantea la experimentación del Sarvodaya y el Swadeshi. Esta propuesta sólo puede entenderse en el contexto de la naciente India, en la profundidad de su cultura y en las contingencias planteadas por la emergencia de una sociedad original fruto de la creatividad de millones de indios.

Por tanto, es necesario intentar un análisis integral de las distintas facetas de esta propuesta destinadas a garantizar el Poorna Swaraj (pleno autogobierno) y la auto-organización de la sociedad que orientó su empeño hacia el papel de las comunidades campesinas de base, proponiendo desplazamientos micro-políticos ("desde lo más bajo hasta lo más alto") y acumulando condiciones para producir el acontecimiento independentista en el orden macro-político.

Años antes, en su texto Hind Swaraj (1909) y en artículos como: "¿Se opone el progreso económico al progreso verdadero?" (1916) había introducido una dura crítica del "progreso material ilimitado" que iba en un rumbo restringido y parcial, que no se integraba a la idea del progreso moral, o progreso permanente, por el que había que propugnar. El problema para la India era múltiple, pues evidentemente había que resolver la situación de aquellos millones que sólo tenían una comida diaria, pero al tiempo había que preocuparse por el progreso moral de la Nación.

De ahí que recurriera frecuentemente a la parábola de Jesús de Nazaret para ilustrar por qué era tan difícil que un rico llegara al reino de los cielos y por qué era más fácil que pasara un camello por el ojo de una aguja. Es un problema moral: los ricos y los corazones frágiles priorizan el apego a las cosas materiales acumuladas. Por ello Gandhi ve mayor desarrollo moral en el desprendimiento y la pobreza que en los avances materiales que salen de una vida de acumulación. Hay en ello un estado moral más elevado. Entonces la primera pauta para la reconstrucción de la Nación india, es la de superar el estancamiento moral que conduce a pensar que el progreso es ponerse al

servicio de Mammon, el demonio que personifica la riqueza y la avaricia. Y ésta le parece una verdad económica del más alto valor:

“Tenemos, dice, que elegir nuestra opción. Las naciones occidentales hoy gimen bajo el talón del monstruoso dios del materialismo. Su crecimiento moral se ha quedado estancado. Miden su progreso en libras esterlinas. La riqueza americana se ha convertido en el estándar. Es la envidia de otras naciones (...) Me refiero a estas cosas porque se consideran símbolos del progreso material, aunque no agregarían ni un átomo a nuestra felicidad”. (Gandhi, 2008: 53).

El crecimiento rápido de la riqueza acumulada en pocas manos y el incremento de la capacidad tecnológica de la humanidad, que acentúa el poder sobre el mundo natural, no han sido acompañados de un auge en los grados de eticidad y de comportamientos sociales solidarios y compasivos. Por el contrario, se anuncian formas de inmoralidad social y de corrupción individual que no tenían antecedentes.

Gandhi, fundamenta en esto sus objeciones al industrialismo, al proceso acelerado de urbanización que provoca el régimen capitalista de producción y al incremento de la pobreza y la desigualdad, con el abismo que generan entre las posesiones y bienes en manos de los ricos, frente al despojo de los más débiles. Esta división de la sociedad entre poderosos y desposeídos, le parecía la más grave ofensa y como solución sólo veía la promoción de la igualdad con base en una economía noviolenta; para él ésta sería la llave de la independencia.

Creía que había importantes aprendizajes que eran legado de Inglaterra en áreas de la producción y el comercio, pero que era muy poco lo que la India tenía que aprender en el plano de la moralidad, por tanto, copiar su sistema conduciría a una degradación peor que la que vivía la metrópoli. Aconsejaba entonces orientarse hacia el mantenimiento de los cimientos de la propia civilización india y los fundamentos espirituales de su moralidad, aquella que valora “(...) más la verdad que el oro; la valentía más que la pompa del poder y la riqueza; la caridad más que el amor por uno mismo”. (Ibíd.: 55).

A eso se refiere con su término “nueva economía”, por ello la importancia que para el Mahatma tenía el rechazo a las fábricas que intentaban imponer los ingleses, con sus chimeneas que corrompen el ambiente y sus carros acelerados y atestados que transitan por carreteras que han sido pensadas para su expansión y defensa militar: “(...) no deberíamos usar sus bienes fabricados con maquinaria, ni la lengua inglesa, ni muchas de sus industrias (...) son en su naturaleza dañinas; de ahí que no las queramos”. (Gandhi, 2002: 295).

Esa ha sido una de las posiciones más polémicas del gandhismo, en un momento en que la industrialización era el símbolo del progreso y la modernidad. ¿A dónde quería conducir Gandhi a la India? ¿Acaso pretendía hacerla retroceder dos siglos? Esta fue parte de la aguda discusión sostenida con Tagore en su momento y en la que biógrafos

tan amigos del gandhismo, como Rolland, o intelectuales de gran prestigio y políticos de la época como Mariátegui, o filósofos y economistas contemporáneos tan importantes como Amartya Sen, filaron del lado de Tagore. Por ello vale la pena dar una mirada más detenida a este problema para intentar aclarar la perspectiva de Gandhi y en qué aspectos podría mantener vigencia en la actualidad.

En Hind Swaraj Gandhi había sido taxativo: “Han sido las máquinas quienes han empobrecido a la India. Difícil medir el mal que nos ha ocasionado Manchester. Se debe a Manchester que el artesano hindú haya prácticamente desaparecido”. (Gandhi, 2002: 286). Entonces el primer argumento gandhiano se relacionaba con la guerra colonial contra el trabajo indio y la aniquilación que conllevaba de las formas seculares con las que el pueblo había alcanzado su subsistencia.

También su crítica se enfocaba a denunciar la precariedad del trabajo que había sido impuesto en la India. El caso de las mujeres obreras era exasperante: “cuando no existían fábricas, dice, estas mujeres no se morían de hambre” (Ibíd.: 287) Pero a ello se agregaba la degradación que traían al trabajador: “los obreros de las fábricas de Bombay se han convertido en esclavos”. Y todavía más, el mal se hacía mayor con la perversión moral que traía consigo el industrialismo, que procuraba: “(...) reproducir una Manchester en la India (...) ahorrar dinero al precio de nuestra sangre, porque nuestro mismo ser moral será minado”. (Ibíd).

No obstante, Gandhi no proponía eliminar la industria: “no es tarea fácil barrer una cosa que se ha establecido”, decía con resignación. Lo que quería era detener su expansión: “Sería demasiado esperar que renuncien a sus fábricas, pero podemos implorarles que no las aumenten”. La alternativa que presentaba entonces era proponerle a los industriales que abandonaran sus planes de crecimiento industrial y contribuir a “(...) instalar en miles de casas el sagrado y antiguo telar a mano y comprar la tela así tejida”. (Ibíd).

Es decir, reestructurar sus establecimientos fabriles para dedicarlos a transformar en trajes, afines a la cultura india, las telas proveídas por el trabajo de los hiladores y tejedores locales. No pretender que su objetivo fuera ampliar la producción indefinidamente sólo guiados por el ansia de ampliar su ganancia. Al público en general, Gandhi le recomendaba retirarse del mercado de productos hechos a máquina, dejando de usarlos, boicoteándolos. Ese mismo tratamiento lo postula para otros productos industriales:

“Hasta que no podamos hacer alfileres sin las máquinas, prescindiremos de ellos. No tendremos nada que hacer con el esplendor artificial de los cristales; como en un tiempo, haremos las mechas con nuestro algodón y usaremos como lámparas copas de tierra hechas a mano. De esta forma, ahorraremos nuestros ojos y nuestro dinero, sostendremos el swadeshi y así alcanzaremos el autogobierno (...) Si debemos prescindir de las vías férreas, debemos prescindir también de los tranvías (...) No logro encontrar un solo punto de vista positivo relacionado con las máquinas”. (Gandhi, 2002: 288-289).

A la racionalidad liberal, esto bien podría parecerle un estúpido anacronismo. Que un líder de los quilates de Gandhi, además educado en las universidades europeas, se atreviera a proponer este “retroceso histórico” no podía ser más que algo completamente descabellado. El mismo Gandhi prevé esta reacción: “es probable que les haga reír todo esto, debido a que están exaltados por su propio poder” (Ibíd.:292). Pero al tiempo les advierte a los ingleses y a sus seguidores que su exaltación es suicida y que en la pretensión de concebir linealmente la historia de los pueblos, a imagen y semejanza de la forma de desarrollo europea, no había más que “una aberración intelectual”.

El “Programa constructivo” sería el encargado de ordenar la visión gandhiana, un destacado intento por imaginar mundos políticos por fuera del canon liberal predominante, algo equivalente, en la crítica al capitalismo de Occidente, a lo hecho por Fourier, o Thoreau. Habría que estudiar hasta qué punto éste consigue escapar de los enunciados de la economía política inglesa, y hasta dónde logra releer y radicalizar ciertos principios ilustrados como el de la igualdad y el bienestar, así como profundizar la crítica a otros como el de la soberanía del Estado-Nación.

La autonomía como fundamento del bien de todos.

El concepto de autonomía, que es tan central al programa constructivo, y a todo el discurso gandhiano, es el fundamento del “bien de todos”. El uso de la noción de Swadeshi, aquí es muy relevante, pues implica el reconocimiento del valor de lo propio, tener confianza en la propia creación, fiarse de sí mismo y de su cultura, saber dónde radica la propia fuerza de cada quien y de cada comunidad. El Swadeshi hace referencia a la autosuficiencia económica, rompiendo los lazos de dependencia, basados en una economía ajena que esquilma el trabajo indio y se burla de sus manifestaciones culturales.

Es un llamado a producir los medios de subsistencia y dar empuje a la comunidad a partir del uso de los recursos disponibles; eso, para Gandhi, incuba autodeterminación. Aunque es bueno precisar que esto no supone producción únicamente para el autoconsumo. El Swadeshi plantea formas de intercambio y de circulación de productos, sólo que esto se hará con formas de comercio justo a diferentes escales, condicionadas a consideraciones éticas, cuya base es la no violencia.

De lo que se trata es del cese de la competencia que produce perdedores en el intercambio, que genera guerras de comercio en donde al competidor se le trata como a un enemigo; en cambio, hay que expandir la aplicación de principios de cooperación según la fórmula: “(...) cada aldea debe producir todo lo necesario y un porcentaje más para las necesidades de la ciudad”. (Ibíd.: 309).

A su entender no existe el “puro motivo económico” que expuso la economía política clásica para defender la fuerza económica que estaría contenida en el egoísmo. Por tanto, no hay ninguna actividad económica, ni de otro tipo de las tantas en que se empeña la humanidad, que se den puras, que configuren una dimensión independiente

y que no puedan ser juzgadas éticamente desde el punto de vista de sus causas o de sus resultados. Gandhi lo plantea expresamente en un artículo en Harijan el 9 de septiembre de 1937:

“La verdadera economía nunca conspira contra las normas éticas más elevadas, así como la verdadera moral, para merecer su nombre, tiene que ser al mismo tiempo una buena economía. La economía que inculca la adoración a Mammón y permite que el fuerte acumule riquezas a expensas del débil es una ciencia falsa y funesta. Suena a muerte”. (Gandhi,; 1977 a: 16-17).

De ahí que al propender por la libertad económica, la vincule al problema de la igualdad y del bienestar y la haga operativa mediante lo que llama “la causa del Khadi” que se analizará enseguida. Nada tiene esto que ver con el “libre mercado” de los economistas clásicos de la escuela de Manchester y menos aún con la dictadura del mercado de nuestros neoliberales contemporáneos. Gandhi comprende que el mercado no se ajusta automáticamente, que no es una entidad que responda a unas leyes válidas universalmente; que los mercados “de competencia perfecta”, son una hipótesis guiada por prejuicios ideológicos e intereses manifiestos.

Rechaza esta idea, por tanto no admite que la ética, la cultura u otros fenómenos de lo que él denomina “el factor humano”, sean meras “externalidades” como las cataloga el liberalismo económico. No puede coincidir con esta corriente en que estos elementos vitales, aunque hagan parte del entorno, no hagan parte de la economía. Este es el mismo tratamiento de éxodo que las variantes clásicas del liberalismo le asignan a la naturaleza al concebirla como un dato más, como parte de los contextos, dispuestos para ser usados como recursos extraíbles al servicio del capital.

En estos aspectos el gandhismo asume una perspectiva, que en la literatura posestructuralista va a analizarse en su forma biopolítica. La vida, en su conjunto, es el campo sobre el que se emplaza cualquier proceso productivo. El trabajo vivo, con toda su multiplicidad y diferencia, es la fuerza principal para la reproducción de la vida humana y la preservación de otras formas de existencia. Allí no caben lógicas económicas universalistas, ni discursos positivistas en torno a la validez inespecífica de la tecnología, la ciencia o el conocimiento. Es más, las concepciones y las formas del trabajo, no han sido ni serán siempre las mismas. Tampoco hubo siempre algo como unos “medios de producción” genéricos como los concibieron la dialéctica económica liberal, y también la marxista.

Cada sociedad organiza su potencia productiva de acuerdo con sus recursos y posibilidades y también, claro, conforme a los poderes en juego. La economía debería volver al antiguo lugar, el que le asignaron culturas milenarias como la india o la china y que codificaron los griegos antiguos, como una ciencia de la vida completamente distante de esa “ciencia económica” que “permite al fuerte amasar riquezas a expensas del débil”. (Gandhi, 1937: Harijan 9 de octubre).

Habría que regresar la economía a su puesto de administración doméstica, de la casa (oikos) encargada de procurar los artículos alimenticios, como lo postuló Aristóteles en su "Política": una economía del sustento dirigida por criterios éticos, cuyo buen gobierno (oikonomía) sería elemento clave para buscar la felicidad (eudomonía). Es decir, el "vivir bien", el bienestar, como fin supremo del hombre y de la polis y no la producción y apropiación particular de muchos bienes externos. O, al menos, comprenderla como una rama de la filosofía moral, para que no siga siendo lo que Weber llamó "una filosofía de la avaricia" y los griegos denominaron "crematística", destinada exclusivamente a obtener riquezas e incrementos en las propiedades personales²⁰⁶.

La pérdida de los nortes morales trastocaron la economía moderna occidental de tal manera que, como lo denunció Keynes, para ella: "(...) lo justo es malo y lo malo es justo; porque lo malo es útil y lo justo no lo es". (Keynes, 1988: 332). Igual distorsión hay en la pretensión de reducir la dimensión económica a los fenómenos del mercado que es una entidad a la que se le han atribuido unas características específicas en la era del capitalismo.

En ese sentido, los rechazos al liberalismo económico planteado por la concepción gandhiana, contenidos en su proyecto para una economía no violenta, hacen parte del intento por innovar la cuestión económica, vincularla al problema nacional y plantearla como la necesidad de una revolución en las cosas "pequeñas". Se propone así llenar de nuevos sentidos la tradición productiva, proporcionándole una guía ética y dando lugar a una singularidad política.

Para Gandhi, éste era igualmente un asunto de consecuencia con su teoría acerca de los fines y los medios y su crítica a la confusión que la modernidad generó en este aspecto. Por ejemplo, para Occidente se convirtió en un fin absoluto mantener las condiciones de vida modernas. El consumo y sus satisfacción por los medios del mercado remplazaron a las necesidades fundamentales. En esa lógica, la vida comunitaria no sería compatible con el estilo de vida que exige el mundo de los negocios y aparecería lo que el gran escritor Chesterton denominaba el "problema del sombrero":

"(...) esto es lo mismo que si se dijera "las cabezas no se adaptan a la clase de sombreros que están de moda" por lo que, por consiguiente, se debería recor-

²⁰⁶ Para Aristóteles, la economía se refería a la administración doméstica que nos enseña a usar las cosas materiales y a procurarnos la alimentación; es una parte del mantenimiento de la vida humana y uno de los elementos que integra la idea griega de "buena vida". La economía sería entonces una ciencia para acompañar el camino de la felicidad. Por tanto hay una distinción moral y práctica con el concepto de crematística que considera "(...) de donde hemos de obtener riquezas y propiedad". Véase al respecto lo que dice Aristóteles sobre estas diferencias: "(...) El dinero es el que parece preocupar al comercio; y la fortuna que nace de esta nueva rama de adquisición parece no tener realmente ningún límite (...) Pero si el arte de esta riqueza no tiene límites, la ciencia doméstica los tiene, porque su objeto es muy diferente (...) En cuanto al arte que tiene por objeto la riqueza verdadera y necesaria, he demostrado que era completamente diferente del otro, y que no es más que la economía natural, ocupada únicamente con el cuidado de las subsistencias; arte que, lejos de ser infinito como el otro, tiene, por el contrario, límites positivos". (Aristóteles. *La Política*. Libro I. Capítulo III "De la adquisición de los bienes": 17-18). También: (Monares, 2008:32-33). Otras obras que se refieren ampliamente a este problema: Marta Nussbaum (1995) "*La fragilidad del bien*". Y Finley. M. I. "*Aristóteles y el análisis económico*" (1981: 36-64).

tar las cabezas de la gente para así hacer frente a los déficit o pérdidas del que podría llamarse Problema del Sombrero". (Chesterton, 2005: 37).

Por último, este espíritu lo configuran también el rechazo gandhiano a la forma de soberanía del Estado-Nación y las instituciones occidentales, a la política entendida como instauración representativa, al secularismo como separación de las esferas religiosa y política. En ello subyacía un esfuerzo por constituir un nuevo terreno discursivo que se atuviera a la propia condición histórica de una India que no parecía dispuesta a regirse por las leyes del materialismo histórico marxista, ni por las del desarrollo lineal impuesto en Occidente. Tal posición sólo podía ser leída desde abajo, desde las expresiones de cooperación, apoyo mutuo y vínculos comunitarios ancestrales con el que los indios habían construido su orden social con características muy particulares.

El khadi (tela rústica hilada y tejida a mano, como le gustaba definirlo al mismo Gandhi), que implicaba la generalización de la industria artesanal del khaddar (hilado a mano y elaboración doméstica del algodón que tiene como herramienta principal a la rueca), se convirtió en una causa que ejemplificaba el inicio de la libertad económica y la igualdad tal como la concebía el gandhismo. Ello representaba la "mentalidad swadeshi" en el pueblo y su determinación de autosuficiencia para "(...) encontrar todo lo necesario para vivir en la India", a partir del trabajo manual e intelectual que estaba presente en las aldeas:

"Ello significa invertir el proceso existente; o sea que en vez de una media docena de ciudades de la India y Gran Bretaña que viven de la explotación y ruina de 700 mil aldeas de la India, éstas últimas serán ampliamente autónomas, y servirán voluntariamente a las ciudades de la India y hasta el resto del mundo para lo que beneficia a ambas partes". (Gandhi, 2002: 309).

Entonces, así como la moralidad era la primera pauta para la reconstrucción de la Nación, la autonomía era la segunda condición, y en ello el swadeshi era fundamental, pues implicaba un cambio de la lógica colonial, en la medida en que requería transformar las mentalidades y los gustos. Esa era la decisiva importancia de la economía y la micro-política del khadi como: "(...) símbolo de la humanidad india, de su libertad e igualdad económica (...) es el uniforme de la libertad de la India". (Gandhi, 2008: 109).

El uso de toda la capacidad instalada en los talleres aldeanos para producir, con la labor manual, el kadhi; el despliegue de todo el "factor humano" que hay contenido en ello, era el desmentido de la teoría liberal del egoísmo como factor productivo y de impulso de la innovación. En la India todos tenían que cooperar para sacar a la luz el inmenso poder que estaba "escondido" en cada habitante y para avivar el orgullo por lo propio de la identidad nacional. Ni más ni menos que una demostración de que la no-violencia, alojada en estos gestos y en este esfuerzo, no era una sumatoria de acciones insignificantes sino "(...) la fuerza más potente conocida hasta ahora por la humanidad" (Ibíd.). Así mismo era la verificación de que "(...) el poder reside en la gente y es confia-

do (solo) momentáneamente a aquellos que son elegidos como sus representantes”. (Ibíd.: 106).

Las aldeas y los problemas de la técnica y de las ciudades.

La tercera pauta del Programa Constructivo, era la descentralización de la producción y distribución de los bienes, así como la limitación del poder y la influencia de los grandes centros urbanos. Para ello había que alcanzar la autosuficiencia de las aldeas alrededor del fortalecimiento de la economía parcelaria familiar.

El programa planteaba una serie de reglas generales para poner a andar estos procesos: 1. sembrar una parte de la tierra del pequeño campesino con algodón, liberándola “de las incertidumbres del mercado”, asumiendo la racionalidad del autoabastecimiento para sus necesidades, desprendiéndose de las fluctuaciones de la demanda proveniente de Gran Bretaña y Japón. 2. Simplificar la labor del hilado recurriendo a los instrumentos de más fácil adquisición y bajos costos, privilegiando los que fueran posibles de fabricar por el propio hilador. 3. Hacer común esta labor simultáneamente a ricos y a pobres para crear un símbolo de igualdad mediante el vínculo del trabajo. 4. Superar la separación entre el trabajo manual y el intelectual que había traído estancamiento productivo y segregación social. 5. Considerar el hilado nacional como un sacrificio al que debía dedicarse un máximo de una hora diaria del trabajo de hombres y mujeres de la India. (Ibíd.: 110-112).

En cuanto a las grandes industrias, el programa proponía dos medidas: nacionalizarlas y centralizarlas, de tal modo que ocuparan “la mínima parte de la vasta actividad nacional que se desarrollará principalmente en los pueblos” (Ibíd. 109). En esto hay implícita una concepción del territorio y de su ordenamiento, distinta de la norma del capitalismo industrial. Para éste la tendencia era a la creación de grandes centros urbanos, rápidamente convertidos en mega-ciudades multitudinarias, en los que se concentraba la capacidad productiva y también se hacinaban todos los problemas humanos y ambientales.

Ya antes Gandhi había diagnosticado éste como un mal de la llamada civilización moderna que, citando al escritor Edward Carpenter, era definida simplemente como una “enfermedad” que hacía que mientras “en otro tiempo, los hombres trabajaban al aire libre cuanto querían; hoy, miles de trabajadores para mantenerse, se encuentran encerrados en fábricas y minas (...)”. Es tal la vulnerabilidad de esta pauta de vida industrial y urbana que: “(...) con un poco de paciencia se destruirá por sí sola” (Gandhi, 2002, Hind Swaraj: (241-242).

El Programa Constructivo complementa su proyecto de fortalecimiento de la vida y la economía aldeanas del khadí con la promoción de “otras industrias rurales”, con una

base diferente a la siembra parcelaria del algodón destinada al hilado y tejido manual. Todas debían girar alrededor del khadi, ser sus auxiliares y organizarse en torno a su dignidad y símbolos como parte de una más amplia economía rural noviolenta. Se refiere aquí el Programa al “molido a mano, la fabricación del jabón, papel o fósforos, la curtumbre, la elaboración del aceite”, y todo lo que da existencia a la aldea.

El cumplimiento del Swadeshi en estos aspectos, estaba destinado a satisfacer la “mayor parte” de las propias necesidades, desarrollar un “gusto nacional en armonía con la visión de la nueva India”, desterrando el deseo de imitar a Occidente con el consumo de productos hechos a máquina y en donde “(...) el hambre y la inactividad serán desconocidos”. (Ibíd.: 112-113).

Tagore, años antes de que se sistematizaran en el Programa Constructivo, se declaró alarmado por este tipo de propuestas, porque percibía que con éstas se cerraba la posibilidad de acrecentar el comercio y las industrias que podrían ser la base para salir del hambre y del atraso. También porque veía surgir en este tipo de propuestas un nacionalismo con rasgos aislacionistas y reaccionarios que “pretende detener el curso de los siglos, enjaular el vuelo del espíritu y cortar todos los puentes hacia Occidente” (Rolland, 1962: 137). A eso Gandhi responde: “el Swadeshi es un mensaje al mundo (...) La no-cooperación no está dirigida contra Occidente. Es contra la civilización material y contra la explotación de los débiles que de ella resulta”, y en otro apartado:

“Tampoco necesita el Poeta temer que la No-cooperación erija una muralla china entre la India y el Occidente. Al contrario, la No-cooperación está planificada para construir un camino hacia una cooperación voluntaria, real y honorable, basada en el mutuo respeto y la confianza. La lucha actual está siendo emprendida contra la cooperación compulsiva, la consigna de un solo lado y la imposición armada de métodos modernos de explotación enmascarados bajo el nombre de civilización”. (Gandhi, 2005: 70).

Es claro que hay en la propuesta gandhiana un indiscutible tono político nacionalista. El khaddar y el khadi no obedecen únicamente a una propuesta económica- que lo era y muy poderosa, pues pretendía poner en el centro el problema del trabajo para todos los indios como mecanismo para enfrentar la pobreza-. Era una estrategia política noviolenta, que concitaba la unidad, que deslindaba posiciones con el colonialismo y que agitaba la bandera de la autonomía. Por eso a Tagore, en un momento Gandhi le advierte: La India está en medio de una guerra colonial:

“(...) es una casa en llamas”, entonces hay que “(...) tomar el balde para apagar el incendio (...) Es el hambre quien empuja a la India hacia la rueca (...). Es preciso hilar. ¡Que todos hilen! Que Tagore hile también como los demás. ¡Y que quemé sus vestiduras extranjeras! (...) Es el deber del día”. (Gandhi, Young India, “El gran centinela: 13 de octubre de 1921).

Esta estrategia comporta una triple expresión de la acción política, comprendida como una gran potencia micro-política: en primer lugar, una movilización de millones de hambrientos, al lado de millones de nacionalistas de clase media, en una campaña de organización y cooperación voluntaria que afianzaba la ahimsa. En segundo lugar, el khaddar y el kadhi, le daban a los campesinos unos símbolos de emancipación económica y social del yugo de las grandes empresas fabriles privadas de capital inglés, abriendo la posibilidad de crear una fuerte industria textil propia, de naturaleza cooperativa. Y, tercero, era la reivindicación del trabajo nacional, de la más pura estirpe del Swadeshi, a partir de una consigna, que bien pudo haberla recogido Keynes como ejemplo, de pleno empleo. Así lo dice Gandhi:

“El khaddar da trabajo a todos, los tejidos hilados a máquina dan trabajo a algunos mientras que privan a muchos de una honesta ocupación. El khadi sirve a las masas, el telar mecánico a las clases. El khadi sirve al trabajo, el telar mecánico lo explota”. (“Harijan”, 10 de abril de 1937).²⁰⁷

Esta orientación va a influir sobre toda una serie de resoluciones que buscaban defender la principal fuente del trabajo indio y rescatar la dignidad del trabajo manual, tan decisivo para la vida de la Nación como el del intelectual, el funcionario o el comerciante justo. La clave gandhiana, es garantizar a todos la posibilidad de ganarse la vida a partir de su trabajo que debía ser considerado equivalente al pan.

La valoración del trabajo, especialmente del manual, lleva a Gandhi a considerar que sólo la vida fundada en él es “digna de ser vivida”. Hay que insistir en que una lectura occidental de estas posiciones no puede evitar asimilarlas a la búsqueda de un “(...) modelo de sociedad justa a partir de un ayer idealizado” incapaz de...“(...) comprender los problemas del mundo moderno”, como dice Barrington Moore, añadiendo con una europea incontrovertible:

“Si una cosa hay cierta es que la tecnología moderna está aquí para quedarse y se difundirá a no tardar por el resto del mundo. No menos cierto quizás es que, sea cualquiera la forma que adopte la sociedad justa, si ha de advenir algún día, no será la de la aldea india autosuficiente servida por el artesano local simbolizado en el torno de hilar de Gandhi”. (Moore, 1973: 537-538).

Lo anterior no obsta para que estos analistas reconozcan que, gracias a estas prédicas, el gandhismo se convirtió en el portavoz de los campesinos y artesanos de las aldeas que, a sus miserias ancestrales, veían añadir los sufrimientos impuestos por un capitalismo colonial que en nada los favorecía. La verdad es que sólo a partir de estas fuerzas sociales, pudo ser exitosa la rebelión nacionalista india.

²⁰⁷ Citado por Pontara en “La anti-barbarie” (op.cit. capítulo IX). Allí también esboza esta triple estrategia que acojo y desarrollo en este apartado.

Tampoco era su posición una declaración inflexible que no tuviera en cuenta los cambios que acontecían en el mundo y en su país, por ello habrá que ceñirse al “falibilismo” del que habla Pontara para comprender matices y modificaciones del discurso gandhiano al respecto, aceptando que su pragmatismo y visión del mundo le impedían incurrir en un negacionismo de la sociedad industrial²⁰⁸.

En el problema de las máquinas, la concepción planteada por el nacionalismo gandhiano, rememora algunos de los aspectos de la lucha de los luditas de los siglos XVIII y XIX en Europa, que ya fueron analizados en este libro. Recuerde que para ellos la tecnología era percibida como un dispositivo que contribuía a redefinir las relaciones productivas en el capitalismo, cuyos perdedores iniciales eran los sectores vinculados al artesanado y la pequeña industria; igualmente que ello transformaba las relaciones sociales, los estilos de vida y amenazaba la subsistencia de muchos. Criticaban la inmoralidad subyacente a la brutal explotación del trabajo de niños, niñas y mujeres, así como combatían la expropiación de derechos consuetudinarios adquiridos.

Como el gandhismo, los luditas defendían el trabajo y su dignidad encarnada en la defensa de su conocimiento experto y de sus oficios. Por tanto, la analogía con el discurso de Gandhi es enorme, coincidiendo con una crítica de fondo al modelo de desarrollo y progreso que representaba el albor del capitalismo encarnado en las máquinas. Si para los luditas el “progreso técnico” conllevaba un uso político por parte del absolutismo monárquico, para Gandhi era una manifestación del dominio político de la metrópoli colonial. Si para los luditas la lucha contra las máquinas significó un avance organizativo alrededor de sociedades secretas, para Gandhi era un arma del Swadeshi para reorganizar las aldeas y hacer realidad la autonomía.

Así, en el Programa Constructivo de La India, Gandhi expresa el filo político de su propuesta de uso masivo de la charkha: “(...) la charkha (rueda para hilar) en las manos de una pobre viuda puede proporcionarle un pequeño salario; en las manos de Jawaharlal (Nehru), es un instrumento para la libertad de La India”. (Gandhi, 2008: 130). Para ambos era una ocasión de emprender la crítica a la ética y a la lógica del capital, así como un mentís y una exhortación a la racionalidad liberal para revisar la variable tecnológica, que no podía simplemente imponerse a toda costa.

Por esa razón para luditas y gandhianos, no era admisible dedicarse simplemente a reproducir y adaptarse a la lógica liberal y maquina impuesta por el capital, como proponían los desarrollistas, ni tampoco esforzarse únicamente por re-direccionarla, conservando sus valores y su moral, como proponían los “socialismos reales”. Lo que había que hacer era reinventar el mundo productivo, lejos de las ideas y maneras de funcionar de los patrones, o de los industriales y comerciantes metropolitanos. Para

²⁰⁸ Giuliano Pontara define así la posición del gandhismo al respecto: “Gandhi sabía, que “los hombres no pueden vivir sin industria”, que el curso de la historia no se puede detener, que el uso de las máquinas y la producción industrial, una vez surgidos y consolidados, no podían ser abolidos (...) Hacia lo que probaba una actitud muy crítica era hacia el industrialismo (...) Y lo era por diversas y muy variadas razones, para nada inactuales”. (Pontara, op.cit. Capítulo IX).

ello había que re-crear universos subjetivos emergentes, capaces de releer su pasado y reintegrarlo a las sociedades deseadas, en donde primara la justicia e igualdad.

La crítica al gandhismo, no puede estancarse en la simplificación proveniente de la racionalidad positivista para la cual la única verdad es la de la ciencia y el progreso lineal, en donde hay mucho de dogmatismo y de sumisión a un pensamiento único regido por la economía política liberal. Las ideas y prácticas de resistencia requieren ser analizadas en sus contextos históricos que agencian los deseos de cambio y que son, como ningunas otras, contingentes. Es en ese entorno que pueden ser juzgadas como más o menos reaccionarias, o como propulsoras de revoluciones genuinas.

Estas resistencias generalmente desconciertan, pero no pueden ser descartadas por analogía con las doctrinas europeas y norteamericanas ni con sus conceptos para el progreso económico y social. Es necesario examinar in situ los procesos para saber si allí se experimentaron políticas y formas de conocimiento capaces de re-significar el pasado y la tradición, aprehender el devenir y reinventar los mundos posibles.

Lograr esto, para el caso de India, era apostar por un modelo propio, así ello implicara partir de los recursos escasos y de un desarrollo tecnológico incomparable con el de la Inglaterra metropolitana. Lo que no se podía admitir era que los indios sólo supieran copiar un modelo contrario a su propia cultura y que iba en contravía de sus valores.

Antes de proceder a adaptar las tecnologías occidentales, en el momento en que fuera indispensable, había que contar con un piso firme construido sobre la recuperación de sus tradiciones, de su moral; entonces se podría acceder a otros saberes y maneras de hacer, usándolos de manera selectiva, con mayor razón si la civilización industrial que se les pretendía imponer era un cascarón económico y técnico, vacío de principios. Para el gandhismo, mientras la situación de Inglaterra era, en ese sentido, “digna de lástima”, debido al camino civilizatorio que había decidido, los indios debían recordar que “La civilización (era) aquella forma de conducta que indica al hombre el camino del deber (...) El equivalente (...) en gujarati, significa “buena conducta”. (Gandhi, 2002: 260). Y en ese aspecto India no tenía nada que aprender de las grandes potencias capitalistas.

En cambio, pretender imitar la civilización inglesa-que era además irreligión- como lo habían hecho otros países asiáticos como Japón, no sería otra cosa que una locura. El maquinismo y la industrialización avasallante tendrían que esperar a que India se regenerara y pudiera asimilar críticamente todo aquello que viniera, y pudiera ser usado en esas otras culturas. Para eso había que despojarlas de su tono amenazante con sus antivalores de la explotación, el lucro y el consumismo.

En el Hind Swaraj Gandhi defendía su posición, tachada como “una lógica primitiva” por muchos analistas, incluyendo algunos admiradores occidentales de la noviolencia como el reputado J. Schell (2005: 157); allí el Mahatma rechazaba la idea de que la

falta de industrialización moderna de India fuera producto de su atraso en los conocimientos científicos:

“No se trataba de no saber cómo inventar las maquinarias. Sin embargo nuestros padres sabían que, si hubiéramos dedicado nuestros corazones a tales cosas, nos habríamos convertido en esclavos y perdido nuestra fibra moral. Ellos, por tanto (...) decidieron que tendríamos que hacer solo lo que nos era posible usando manos y pies (...) Se dieron cuenta además que las grandes ciudades eran una trampa, un estorbo inútil y que la gente no viviría feliz, que surgirían bandas de ladrones y saqueadores, la prostitución y el vicio prosperarían y la gente pobre sería robada por los ricos; por eso ellos estaban satisfechos con las pequeñas aldeas”. (Gandhi, 2002: 261).

Allí estaban contenidos, los principales argumentos del Swadeshi: maquinarias sí, pero las que resultaran de la inventiva de los campesinos y artesanos y que no fueran a provocar la destrucción o debilitamiento de la pequeña industria artesanal. Años más tarde, Gandhi admitiría la necesidad de algunas industrias siempre que se dedicaran “estrictamente al bien de la gente”.

En 1946, en vísperas de la independencia de La India, afirmaba más claramente que “(...) en ella pueden encontrar lugar sólo las máquinas que ayudan al hombre en su trabajo”, pero no “las máquinas que sustituyen el trabajo del ser humano, y concentran el poder en las manos de pocos”²⁰⁹. Y lo que es más relevante: ni con su crítica de tipo moral y práctico al maquinismo, ni con su “Programa Constructivo” llegó nunca a promover una estrategia de desindustrialización general²¹⁰.

De otra parte, la insistencia gandhiana acerca del fortalecimiento de la aldea, como forma de auto-contención, para evitar el acrecentamiento de la población de las ciudades, favorecía las condiciones para la defensa no violenta, puesto que es más fácil que las comunidades se movilicen autónomamente en un país descentralizado que en uno centralizado alrededor de grandes urbes.

En esa misma dirección, el privilegio por la simplicidad técnica de los aldeanos estaba asociado con la estrategia no violenta, ya que el progreso tecnológico se había vinculado con la guerra, mientras que el orgullo nacional indio se construía sobre la base de la humildad, la moralidad y el trabajo conjunto encarnados en la rueda, lejos de los héroes militares y de la parafernalia de las batallas armadas.

²⁰⁹ Gandhi, *Harijan*, 28 de Julio de 1946, citado por Pontara, op.cit. Capítulo IX. Sin embargo desde 1921 Gandhi había matizado su posición sobre las máquinas: “Yo no lloraría la desaparición de las máquinas; pero no abrigo designio alguno- actualmente- contra las máquinas” (Gandhi, *Hind Swaraj*: 19 de Enero de 1921).

²¹⁰ Schell llega a decir de manera categórica: “Que quede constancia de que el rechazo radical de Gandhi a la tecnología moderna nunca se llevó a la práctica en la India, salvo por él mismo y unos pocos de sus seguidores” (Schell, 2005: 158).

Es muy difícil de desvirtuar las críticas que se hicieron desde la razón instrumental occidental, a la oposición gandhiana a los grandes procesos de industrialización, algo confirmado en la misma India cuando después de la liberación su dirigencia se alió a esta lógica, por ello se deben abonar otros dos elementos para el entendimiento de la dimensión económica de esta estrategia de resistencia que, por supuesto, no se puede postular como un camino práctico para otros contextos.

Lo se debe advertir, es que hoy la economía y el poder se ven obligados a replantear muchos de los supuestos de crecimiento ilimitado del consumo que se solventarían con un crecimiento ilimitado de la oferta de productos industriales, soportado entre otras cosas por la aplicación constante de innovaciones tecnológicas. La crisis del modelo de desarrollo occidental marcó unos límites y cuestionó como lo hiciera Gandhi, las nociones del crecimiento, del progreso y de la prosperidad. Ninguno de los problemas abordados por el gandhismo en esta materia, son ajenos a la discusión actual y algunos comienzan a enfocarse desde lógicas no violentas cercanas a las del Mahatma²¹¹.

Uno de los elementos adicionales se refiere a la racionalidad de impulsar una industrialización acelerada y masiva, de alta tecnología, en un país con abundante mano de obra, además no calificada al estilo Occidental, y en donde la oferta de trabajo era muy débil. Esto conllevaría un incremento añadido y desbordado del desempleo, y a arrojar a algunos millones más de seres humanos, desprovistos de ningún otro recurso que su capacidad de trabajo, a borrar cualquier fuente de ingresos, y con ello, al hambre física. Con eso se paralizaría la posibilidad de una reproducción del mismo ciclo productivo capitalista que, como lo demostraron luego John Maynard Keynes y Gunnar Myrdal, dependía, en última instancia de la capacidad de consumo de la gente, por tanto de sus ingresos.

Entonces, en estricta lógica capitalista, si se pretendiera establecer un régimen de producción empresarial en la India, pensado desde la propia expansión de la base productiva y del mercado interno, la industrialización masiva no tenía ningún fundamento. La única explicación que podía darse era la de generar una base productiva completamente dependiente para abastecer algunos sectores del mercado metropolitano, ahondando así la dominación imperial como preveía Gandhi. De ahí los múltiples condicionamientos y el cuidado extremo con el que el Mahatma se refería siempre al problema de las máquinas.

El otro elemento que estaba involucrado en la lucha contra el industrialismo, era que significaba un agotamiento veloz de los recursos de la naturaleza, implantando una

²¹¹ Para poner un solo ejemplo, que si Gandhi viviera observaría con una sonrisa socarrona en sus labios, es el de las conclusiones a las que llega la "Comisión de desarrollo sostenible" (CDS) del Reino Unido que ya en el 2003 publicó su informe cuyo título podrían suscribir los gandhianos: "redefinir la prosperidad". Allí se propone: "repensar fundamentalmente el predominio del crecimiento económico como fuerza motriz de la moderna economía política, y ser mucho más rigurosos a la hora de distinguir entre la clase de crecimiento económico que es compatible con una transición hacia una sociedad genuinamente sostenible y el tipo de crecimiento que no lo es en absoluto" (*Redefining prosperity SDC. 2003*).

relación de violencia hacia ésta y atentando contra las posibilidades de vida de generaciones futuras. La perspicacia de Gandhi recordaba la lectura de los textos de Thoreau al respecto, pero además analizaba con sentido práctico y visión de futuro, el impacto que podría tener la inmersión de India en la insensatez de un consumo masivo de productos industriales. La experiencia permitía avizorar los frutos podridos que se derivaban de la dedicación a esas prácticas de los habitantes de una pequeña isla (Inglaterra) con una población veinte veces menor.

“Quiera Dios que la India nunca tenga que adoptar el industrialismo según el modelo occidental. El imperialismo económico de un solo pequeño Estado insular (Gran Bretaña) tiene hoy al mundo en cadenas. Si una entera nación de trescientos millones de habitantes se encaminara hacia una semejante explotación económica, ésta despojaría al mundo al igual que las langostas”. (Gandhi, Citado por Fischer, 1983).

Las palabras de Gandhi pueden leerse hoy un tanto proféticas. Las múltiples crisis que afectan al capitalismo contemporáneo demuestran que el sistema ha rebasado los límites físicos que le impone la naturaleza. Al añadirse la población de países gigantes como India, Brasil o China, al ritmo impuesto por el consumo conspicuo y el crecimiento ilimitado, se ha hecho evidente que los recursos de un solo planeta no son suficientes para sostener el crecimiento infinito en un mundo finito.

Las plegarias de Gandhi no fueron suficientes y la India, y numerosos países, que a mediados del siglo pasado eran rurales y desindustrializados poseedores de un consumo industrial moderado, entraron en la mercantilización global, presionando aún más por mayor producción de energía, materias primas, alimentos procesados y de toda clase de artículos elaborados industrialmente.

Esta tendencia era impulsada y liderada por los llamados países centrales (grandes potencias económicas capitalistas) que, animados por el individualismo posesivo y el afán de ganancia, ellos mismos habían llevado sus pulsiones consumistas y depredadoras a fronteras absurdas. Actualmente existe una corriente de economistas, ambientalistas y científicos sociales que claman, no por un freno al crecimiento de la producción y el consumo capitalistas, sino por un franco decrecimiento, o como prefiere denominarla Serge Latouche: “a-crecimiento” que significa “(...) abandonar una fe o una religión (la de la economía del progreso y el desarrollo), de rechazar el culto irracional y casi idólatra del crecimiento por el crecimiento”. (Latouche, 2007: 11).²¹²

Es pertinente indicar que hoy ya los economistas clásicos no ridiculizan tan impunemente tesis como éstas, muchas de ellas en sintonía con algunos de los argumentos

²¹² La literatura sobre este tipo de alternativas al desarrollo se ha multiplicado en los últimos años. Véanse por ejemplo: Tim Jackson: “Prosperidad sin crecimiento” (2011, Icaria, Barcelona). Giorgio Mosangini: Decrecimiento y justicia Norte-Sur. (2012, Icaria, Barcelona). Nicolás Georgescu-Roegen “La ley de la entropía y el proceso económico” (2003, Bollati Boringhieri, Turín). René Passet “Principios de bioeconomía. (1996, Fundación Argentaria, Madrid).

esgrimidos por Gandhi en aquel entonces, agobiados como están por el fracaso rotundo de este modelo.

De otra parte, la educación de los niños(as) y adultos adquirió un estatuto considerable en el Programa Constructivo de la India. Por tanto, era necesario contrarrestar el adoctrinamiento suministrado por el gobierno colonial y que había convertido la enseñanza primaria en "(...) una farsa diseñada sin el respeto a las necesidades de la India rural y en realidad ni siquiera a las de la India urbana".

Por consiguiente, el trazado de las líneas para una educación integral era de urgencia manifiesta. Se requería que ésta desarrollase "(...) tanto el cuerpo como la mente" y mantenga "(...) al niño cercano a sus raíces". De la misma forma demandaba una "educación adulta" que no se restringiera a la alfabetización sino que estuviera destinada a la "(...) apertura de sus mentes a la grandeza y la inmensidad de su país". (Gandhi, 2008: 113-114). Había que ayudar a la gente a liberarse del temor y la reverencia al extranjero, basado en la ignorancia.

Para lograrlo había que dignificar cada aspecto de la vida cotidiana de la gente, por ende se refería también a la "limpieza de los pueblos" para terminar con la indolencia y el abandono para consigo mismos, calando en la autoestima y señalando las consecuencias que eso tendría para la salud de la población.

En el programa dedica un apartado especial a la "educación en la salud y en la higiene", aclarando que la limpieza no bastaba, sino que había que desarrollar un verdadero arte del auto-cuidado y una educación permanente de la población para aliviar los efectos, ya de por sí terribles, de la pobreza. Gandhi plantea una concepción acerca del cuidado del cuerpo y su relación con una mente sana, aspectos esenciales para que prevalezca la no violencia.

Como siempre, acompaña el postulado con una serie de recomendaciones que permitan hacer fácil y realizable esta propuesta: desechar los pensamientos impuros, respirar aire fresco; establecer un equilibrio cuerpo-mente; comer sanamente y sólo lo necesario; consumir agua, aire y alimento limpios; e, incluso, prescripciones tan específicas como: "Camina y siéntate derecho y sé aseado y limpio en todas tus acciones, y deja que éstas sean expresiones de tu condición interior". (Gandhi, 2005: 117).

Es conocida, al respecto, la preocupación del Mahatma por estudiar y practicar el vegetarianismo y su crítica a la dieta y la medicina occidentales²¹³. En su autobiografía relata algunas de las experiencias con sus escuelas de voluntarios en las aldeas, la importancia que el movimiento le asignaba al cuidado médico y sanitario. El primero lo

213 En 1921 se publicó el libro de Gandhi: "A guide to health" ("Guía de la salud") editada por S. Ganesan. Madrás. En 1970 aparece el folleto "Food for the soul" editado por Bharatiya Vidya Bhavan, en Bombay. En el año 2005 se publicó en español: "Gandhi: Sus propuestas sobre la medicina, la salud y la sexualidad" editado por Amat, en donde se compilan una gran cantidad de textos de Gandhi sobre estos temas y se observan sus conceptos críticos sobre la medicina, el médico y la comida.". (Gandhi, 2002: 258-259).

resolvían de la manera más simple y práctica: “Aceite castor, quinina y preparados de azufre eran las únicas drogas con que eran abastecidos los voluntarios”; el segundo, el problema sanitario, era mucho más complejo dada su vinculación con los escandalosos niveles de pobreza de la población. Por ejemplo, al preguntar por qué las mujeres de algunas aldeas nunca lavaban la su ropa, la respuesta invariablemente era que esa era su única prenda disponible. Entonces lo que había que resolver eran las condiciones de pobreza proveyendo las condiciones para el hilado propio.

En esta categoría de dignificación habría que incluir también la lucha contra el alcohol y las drogas que, al decir del programa gandhiano, “requerirían de una reforma social y moral” de carácter vital para que, por la vía de la no violencia, se ayude a los miles de hombres y mujeres que viven bajo esa maldición. Se llama a brindar a los enfermos de estos males un “tratamiento afectuoso”, renunciar a cualquier forma de violencia para atender el problema, ya que se trataría de acercarlos al Swaraj, convocándolos a “renunciar al mal hábito”.

Aprovecha para denostar de la inveterada costumbre entre los satyagrahis de “dejar esas cosas para el día de la liberación”, olvidando que una liberación sana y duradera sólo puede brotar del interior de cada uno, una de cuyas formas es la “auto-purificación”. Gandhi plantea estos asuntos de manera amorosa y clara en la línea de destacar el desarrollo del cuidado de sí mismo. No obstante, el programa deja deslizar un toque de moralismo y autoritarismo al resumir este punto con un llamado al prohibicionismo, recordando que tal consigna está propuesta “(...) en el programa del Congreso desde 1920”. (Gandhi, 2008: 107-108).

Otro punto del Programa Constructivo se detiene en la “unidad entre comunidades” donde se convoca a “cada miembro del Congreso” a sentir su identidad con cada uno de los millones de habitantes de India. Para ello, se señalan caminos principalmente en la esfera micro-política: “Para comprender esto, cada miembro del Congreso cultivará la amistad personal con personas s que profesaran creencias distintas a la suya propia. Deberá tener el mismo respeto para las otras creencias que el que tiene para su propia fe”. (Gandhi, 2008: 105).

Era tal la relevancia que se daba a este asunto vital para la lucha contra la dominación británica, que fue colocado como el primer tema del Programa Constructivo, a sabiendas de que la unidad política no podía ser decretada o impuesta, sino que “significa una unidad inquebrantable de corazón”. En esta ocasión, el gandhismo reitera su desconfianza para resolver este grave problema mediante los métodos representativos:

“Nos hemos acostumbrado a pensar que el poder reside solamente en las Asambleas legislativas. Considero esta creencia como un grave error causado por la inercia o por una especie de hipnotismo (...) Los parlamentos no tiene poder, ni siquiera existencia, independientemente del pueblo (...) La desobediencia civil es también una fuente de poder (...)” (Ibíd.: 105-106).

Poner fin a la violencia religiosa y procurar la unidad de todas las confesiones alrededor de los objetivos comunes de la independencia y la autonomía para una buena vida para todos, manteniendo la integridad territorial del país, era a la vez de una total obiedad política y de una dificultad casi insalvable para ser llevada a cabo. Así lo atestiguan los constantes enfrentamientos violentos, especialmente entre hindúes y musulmanes, los dos más grandes grupos religiosos de India, y una larga desconfianza que sólo Gandhi logró reparar momentáneamente con las campañas de no-cooperación.

Sin embargo, desde finales de la década de 1930, los rumbos de la política gandhiana del Partido del Congreso y los del movimiento Khilafat transcurrirían por planos diferenciados y paralelos, hasta hacerse irreconciliables en el momento de la independencia en donde se produjo la escisión de la India y Pakistán.

Otro de los propósitos del Programa Constructivo era “la desaparición de la intocabilidad”, haciendo referencia a los esfuerzos de Gandhi por incorporar la lucha contra esta injusticia ancestral que había sido justificada por la doctrina religiosa hinduista, que el Mahatma llamaba como una “mancha y maldición” que se cernía sobre el hinduismo y ponía en peligro su misma existencia.

Propugnar por un espíritu de amistad de todos los indios (hindúes y no hindúes) hacia los harijans (intocables que Gandhi prefería llamar hijos de Dios), era un asunto de principios para comenzar a cuestionar, por su base, la sociedad de castas y acabar con el “horrible aislamiento” de éstos excluidos de todo. Sin eso no se podría construir el edificio del Swaraj.

Así mismo, el Programa destacaba el papel de la mujer en la revolución noviolenta. No hay en ello una posición feminista, sino la urgencia de sacar a las mujeres “(...) de la oscuridad en que estaban” y convertirlas en “(...) aliadas iguales en la lucha por el Swaraj”. Y aunque deja deslizar frases como “(...) la mujer debe ser el ayudante verdadero del hombre en esta misión de servicio”. (Ibíd.: 115), es claro para el gandhismo que a la mujer la han sometido los hombres “por la costumbre y la ley” y que, en un plan noviolento como el Programa Constructivo, “(...) la mujer tiene tanto derecho de construir su propio destino como el hombre”, así que esto reclama cooperación y consulta mutua.

También requiere de un cambio radical de mentalidad y comportamiento de los hombres que deben entender la ofensa física y el problema moral que hay implicado en el tratamiento dado a las mujeres como esclavas y la obligación de tratarlas como “amigas y compañeras de trabajo” y no sostenerse en su papel de “señores y maestros”. (Ibíd.:116).

Gandhi incluyó a la mujer como sujeto fundamental en la lucha de liberación, avanzó en proponer el tratamiento igualitario y en declarar la guerra a las manifestaciones más nefastas de la discriminación y el sometimiento de las mujeres. Eso ya de por sí era toda una revolución social y cultural para India; pero se enfrentaba a las costumbres arraigadas, a instituciones como la dote y a los resabios duros de combatir de la violen-

cia doméstica y simbólica que se reproducían con facilidad entre los hombres de las distintas condiciones, incluyendo los del movimiento satyagrahi.

La dominación de las mujeres debía ser además concebida como un estrago del colonialismo, como una violencia epistémica que, a cambio de la opresión patriarcal, ligada a ciertas lacras del comunitarismo indio y a su sistema de castas y exclusiones, oponía un patriarcado moderno que continuaba borrando el sujeto y las subjetividades femeninas de sus discursos de ciudadanización.

La atroz humillación de las mujeres indias no aparecía para los modernizadores integrada al campo de la profunda crisis de sociedad que vivía el país. Por el contrario, la connivencia con las formas más retrógradas del patriarcado antiguo parecía estar al servicio de la consolidación del régimen de poder colonial. La instauración del sujeto femenino tenía que ser obra de la revolución no violenta y este era un campo estratégico para la emancipación.

Gayatri Spivak registra que, en varios de los trabajos del grupo de estudios de la subalternidad, hay un seguimiento a la participación de las mujeres en diferentes momentos de las luchas y rebeliones en La India (Guha & Spivak, 1988: T.1; Guha, 1983:130), y donde sus condiciones de trabajo o educación sufren de discriminación genérica o de clase (Guha y Spivak, 1988: T.2.71, 241, 243, 257, 275). No obstante critica que, incluso en este grupo de análisis profundos y refinados, que constituyen nuevos campos de investigación sobre el mundo colonial, se pasa por alto la importancia de “la metáfora-concepto mujer para el funcionamiento de su discurso”. Se refiere a que no se consigue romper la figura instrumental en la función discursiva de procesos como el de la movilización insurgente:

“Para los insurgentes, en su mayoría masculinos, la “femineidad” es un campo discursivo tan importante como la “religión”. Así, cuando la protección a las vacas se convierte en un significado volátil para la re-inscripción de la posición social de varios tipos de grupos subalternos, semi-subalternos y de élite indígena, la vaca se transforma en una figura femenina de uno u otro tipo (...) En términos de una semiosis social, ¿cuál es la diferencia entre diosas devoradoras de hombres, objetos de reverencia y generadoras de solidaridad, por un lado, y por otro, hijas y viudas seculares, inaceptables como líderes?”. (Spivak, 1985).

Habría que ahondar en el análisis del discurso gandhiano para determinar por qué sólo consiguió una referencia tangencial a este problema sin lograr constituir un nuevo lenguaje en el cual emergiera claramente el reconocimiento a la irrupción de una posición subjetiva emancipada de las mujeres que rompiera de raíz con la relación automática que la cultura india hacía de la mujer como objeto de intercambio, como vínculo con la dote, con la heredad.

La pregunta es hasta qué punto el gandhismo consiguió comprender el nuevo papel de las mujeres en la sociedad, aceptarlas y promoverlas como sujetos revolucionarios,

por sí mismas, más allá de su presencia indiscutible en los procesos de la ahimsa. Por la argumentación de Spivak hay que decir no pudieron superar la “indiferencia por la subjetividad” femenina en la India, ni por las diferentes formas de “instrumentalidad” de la mujer como objeto de intercambio simbólico”.

Con seguridad, la condición de la mujer, su visibilidad, el respeto hacia ella y el comienzo de la salida de su ostracismo, cambiaron para bien en el curso del proceso revolucionario, pero queda el interrogante de si eso conllevó una transformación radical del potencial emergente de la mujer en la sociedad, asunto que puede evaluarse a la luz de la India contemporánea.

En 1920, Gandhi todavía analizaba el problema femenino básicamente como componente de los vínculos asociados a la comunidad familiar, por tanto, ligados al tema del territorio y de la organización cultural del sistema de castas, que él entendía regido por la herencia. Allí observaba que cambios en la esfera de la pertenencia a un grupo determinado, caso muy frecuente en la adscripción de las mujeres a su clan, solo podían producirse “(...) muy lentamente en la vida social”²¹⁴. Los lazos primordiales son de parentesco y de comunidad, y en ese nivel, lo aceptado culturalmente era el intercambio de mujeres por posesiones. Partha Chatterjee, en el trabajo que hemos citado, muestra que la importancia de las estructuras de poder comunales, basadas en gran parte en la familia y en el clan, abarcan partes extensas del mundo aldeano de la India (Chatterjee, 1997).

La diferencia sexual debería aparecer entonces como uno de los elementos estructurales que definen dichos poderes y la constitución de nuevas subjetividades femeninas (y sobre lo femenino) debería estar presente en cualquier propuesta de liberación y de reforma de la institución comunal, rompiendo la continuidad patriarcal. No basta con señalar la participación de la mujer en estos procesos y algunos de los cambios que se han dado en el peso de la mujer en la historia india. Es necesario atravesar este umbral para cuestionar profundamente la estructura de la dominación inherente al patriarcado en medio del abigarramiento de signos que hay en una estructura social tan densa.

En otra dimensión de la organización de la vida en la India, el discurso de la dominación se transmitía en inglés, hacia parte de un dispositivo discursivo que reproducía la colonialidad de la hegemonía. Si habláramos en términos de Foucault, se diría que, al igual que el racismo, se usa como una tecnología de poder que procura poner bajo control, en primer término, la emergencia de sectores de la élite local que puedan encarnar algún tipo de insubordinación intelectual o política contra la metrópoli. De hecho toda la educación de los sectores intelectuales se da en inglés, con cánones bibliográficos británicos, si no directamente en Inglaterra.

²¹⁴ Gandhi decía entonces: “El espíritu que sustenta las castas no es el de una superioridad arrogante sino que es la clasificación de los diferentes sistemas de auto-cultura (...) Lo que no hace es dejar la decisión de a que tipo en particular pertenece una familia (...) esto lo confía al principio de herencia. (Gandhi, 1977a: 125-126).

La otra función de la imposición del inglés como lengua oficial y predominante fue la de mantener marginadas a las clases y capas “indeseadas” o peligrosas de la población, además de promover la separación entre los grupos ilustrados y los campesinos y sectores empobrecidos que se comunicaban en sus lenguajes y dialectos regionales o en la lengua hindi. Gandhi lo describió, subrayando la dificultad de comunicar ideas modernas y complejas como las del Programa Constructivo, que había sido redactado en inglés, en las lenguas maternas:

“Nuestro amor hacia el idioma inglés, por encima de nuestra lengua materna, ha marcado un profundo abismo entre las clases instruidas e inclinadas a la política, respecto a las masas. Los idiomas propios de la India se han empobrecido. Nos confundimos cuando tratamos, sin éxito, de expresar un pensamiento difícil en nuestra lengua materna.”. (Gandhi, 2008: 118).

Así las cosas, los satyagahis deberían explicar cada medida en los idiomas propios de cada región. Además era urgente valorizar y cultivar las diferentes lenguas provinciales y asumir la lengua hindi como idioma unificado de toda India, que hiciera posible una relación fluida entre los diferentes rincones del vasto país. Esto porque el hindi era una lengua conocida por la mayoría y de fácil aprendizaje para los que no la usaban todavía. En 1925, el Partido del Congreso lo había adoptado denominándolo hindustani (idioma para toda la India, o idioma nacional); El Programa Constructivo imparte instrucciones para que se use en reuniones, asambleas y actividades del Congreso, restringiendo el uso del inglés y reduciendo su influencia.

El uso de las lenguas regionales era un instrumento político importante, especialmente en cuanto se ataba a la recuperación de las señas identitarias de los grupos y a la oralidad característica de las culturas campesinas. Tal entramado lingüístico era, sin duda alguna, una expresión de resistencia cultural y de la constitución de campos para que fluyera el discurso público de la disidencia y la auto-afirmación.

Como dice Scott, esto permite que diferentes actores locales puedan escenificar espectáculos “(...) de afirmación discursiva desde abajo”, un verdadero desafío simbólico a la dominación que requiere de ciertos atributos en este campo para reafirmar su prelación en el orden cultural. Además la oralidad, señala este autor es “(...) un vehículo ideal para la resistencia cultural” que proporciona seguridad y cierta intimidad a los hablantes. (Scott, 2003: 96, 227).

En el llamado que el Programa hace, en particular a los estudiantes, los compromete en el aprendizaje del hindustani, “en sus dos formas de discurso y dos escrituras”, así como en la traducción a la lengua materna de “(...) todo lo nuevo que vayan aprendiendo” para transmitirlo “(...) en sus rondas semanales a los pueblos cercanos”. (Gandhi, 2008: 127). Lo que hay de por medio es la fundación de una “(...) cultura nueva, basada en las del pasado, enriquecida por la experiencia de siglos” que sea la fuente de la regeneración de la India y en donde cada cultura retenga “su legítimo lugar”.

Esta síntesis debe construirse sobre bases propias que permitan la unidad en la diferencia “como las facetas de una misma piedra” y en ningún caso será “llevada a cabo sobre el modelo norteamericano, donde una cultura dominante absorbe y borra todo el resto”. (Gandhi, Hind Swaraj, Junio de 1920. Citado por Rolland, 1962: 87).

Por último, el Programa Constructivo, dedica un gran espacio a los kisans (campesinos) y a los trabajadores. Siempre dispuestos a luchas contra tremendas injusticias, los campesinos habían protagonizado varias rebeliones violentas donde “fueron silenciados”. Ahora estaban cada vez más convencidos del camino pacífico para ellos, y los demás trabajadores. Y este es el fondo del asunto con el que se va desenvolver la lucha de independencia y el desenlace de la expulsión de los ingleses en 1947, esto es: la conexión entre un programa de construcción del nuevo país, sin todavía haber conseguido que los ingleses abandonaran la India. Así como también la asignación de un lugar preeminente a la desobediencia civil como método eficaz para resolver problemas locales o concretos, pero también para enfocarse en el gran logro de alcanzar la liberación. Había entonces que caminar con los dos pies: avanzar en la consumación progresiva del Programa y comprometer a la Nación en campañas cada vez más amplias y consistentes de desobediencia civil.

El Programa Constructivo habla de la creación de un nuevo mundo para la India, materializaba el norte estratégico de que la independencia no era algo exterior a India y a los indios; no era un problema de los ingleses principalmente. El ejército británico se retiraría del país cuando la fuerza interna de las masas indias les hiciera imposible gobernar, cuando la superioridad moral de los resistentes se manifestara en capacidad de autogobierno, cuando el poder paralelo que se estaba gestando se volviera hegemónico.

Para eso había que demostrar que la nueva India no era cuestión del futuro, que palpataba en todos los embriones de la resistencia política, económica, comunitaria y espiritual. Este era el principal componente del nuevo poder, su capacidad constructiva, no tanto su capacidad de oposición, de boicot y de causar daño al Imperio. Ese fue el arte de la resistencia noviolenta que aprendieron los indios al lado de Gandhi y su ejército de satyagrahis, buscadores de la verdad.

El poder de la desobediencia civil a gran escala

Luego de los ensayos que se hicieron entre 1919 y 1922 con las campañas de no-cooperación va a desatarse en gran escala la desobediencia en la India. En los intervalos había ocurrido un intenso período de preparación política, espiritual y organizativa que se adelantó siguiendo el proceso de implantación del Partido del Congreso en las aldeas, y desarrollando su admirable labor micro-política en torno a las necesidades básicas de la población.

El Imperio Británico había tenido una variada forma de enfrentarse a rebeliones de las poblaciones de sus colonias, y había aprendido que en un momento dado, no basta la represión policíaca o militar. Hobsbawm hace notar que en 1914 ya había concedido la autonomía interna a las colonias en las cuales predominaba la población blanca, conocidas desde 1907 como “dominios” (Canadá, Australia, Nueva Zelanda y Suráfrica) y estaba concediendo autonomía (“Home Rule”) a la siempre turbulenta Irlanda. (Hobsbawm, 1998). Ante los movimientos de no-cooperación, los ingleses respondieron con una represión tan brutal como sistemática, pero así mismo, intentaron aplicar reformas al régimen colonial en India y ensayaron tácticas de negociación con los nacionalistas.

La flexibilidad inglesa, que algunos atribuyen a su condición de contar con un régimen político liberal, tenía mayor campo de maniobra en cuanto el nacionalismo indio comenzó a virar hacia las acciones no violentas. Esto desacreditaba el uso de un aparato militar y policial de grandes proporciones contra una oposición desarmada. Nada había en ello de un cierto “humanismo colonial”. Las fuerzas británicas desplegadas en India no vacilaron en usar todo su poder de fuego para aplastar insurrecciones como las de 1857 o motines y asonadas violentos de poblaciones desesperadas o azuzadas por líderes que tenían la esperanza de una derrota por la vía armada del Imperio²¹⁵. Para no ir más lejos, en tiempos de Gandhi, acallaron de manera sangrienta las protestas pacíficas de Jallianwalla Bagh, o el boicot a la visita del Príncipe de Gales.

Sin embargo, la generalización y persistencia en la ahimsa para confrontar las fuerzas de ocupación, planteaba el problema de que no era lo mismo tratar de sofocar una insurrección abierta de ejércitos de liberación, que enfrentar a millones de personas dispuestas al sacrificio, que invocaban su fuerza espiritual y su capacidad y disciplina para negarse a responder la violencia con más violencia.

Producir masacres de manera permanente contra poblaciones inermes, sólo aportaría ilegitimidad, dentro de la misma Inglaterra y en el concierto internacional donde trataba de afincarse como potencia moderna. De hecho, al finalizar la década de 1920, el administrador de la India, lord Irwin (más tarde lord Halifax) era conocido como persona humanitaria y liberal, tendiente a la conciliación; este Virrey representaba a un gobierno laborista que pretendía un tratamiento negociador a la independencia de su colonia más importante. (Rawding, 1991: 36).

En ese contexto, Gandhi reaparece en la gran escena política y se dispone a asistir a una conferencia en Londres en 1928, denominada de la “Mesa Redonda”, en donde se iría a negociar un estatus de autonomía interior. La oposición conservadora en Inglaterra no dejó prosperar este intento, por tanto en la siguiente sesión del Partido del Con-

²¹⁵ En *“La bomba atómica y el futuro del hombre”* el filósofo y psiquiatra Karl Jaspers sostiene que el triunfo de la no violencia gandhiana solo pudo darse teniendo en cuenta que la metrópoli inglesa impuso un dominio de estirpe liberal. Si no hubiese sido de esta forma no se le habría dado ningún espacio de deliberación a Gandhi y su partido, aún estando en la cárcel. Esa experiencia solo podía darse por una sola vez en la historia. “sólo bajo Inglaterra y sólo en esa liberalidad de dominio, intentada una sola vez en la historia de los imperios, era posible un suceso de Gandhi”. (Jaspers, 1966).

greso en Lahore (1929), con la Presidencia de Nehru y con la aprobación de Gandhi, se suscribió una declaración que propugnaba por la independencia total.

Como consecuencia se dieron los primeros pasos en la preparación de una gran campaña de desobediencia civil, ordenando a todos los miembros del Congreso, dimitir de cualquier posición en las legislaturas estatales y se planteó la desobediencia fiscal, llamando al pueblo a dejar de pagar impuestos.

Como de costumbre, Gandhi explicó al Virrey, en una carta, los motivos de la desobediencia, insistiendo en la injusticia de los impuestos y destacando la arbitrariedad del impuesto sobre la sal. Este era un agravio para un pueblo hambriento que se sentía violentado de esta manera, pues lo que ocurría era que se ponían barreras para el libre uso de un bien prevalente o de mérito, como el aire y el agua, además de gran significado para la cultura hindú²¹⁶.

Habría entonces que recurrir a la “noviolencia organizada” para “ (...) detener la violencia organizada del gobierno británico”. Por tanto, decía Gandhi al Virrey, de no cesar el agravio, se organizaría una campaña de desobediencia civil contra el impuesto de la sal. (Rawding, *ibíd.*).

Pasada casi una década desde la última gran campaña de no-cooperación impulsada por Gandhi, el Mahatma y el gandhismo deciden que había que ir de nuevo a la acción directa noviolenta. Abandonó entonces su ashram de Sabarmati y dio comienzo a la convocatoria y organización, con un manifiesto publicado el 26 de enero de 1930. En febrero la campaña es anunciada por el Comité Ejecutivo del Congreso. No se había obtenido respuesta alguna de parte del gobierno británico, de tal manera que el 12 de marzo, Gandhi inició una de las más conocidas gestas de la desobediencia civil moderna: la marcha de la sal.

Según Rawding, Gandhi salió acompañado de 80 de sus satyagrahis, desde su ashram en Ahmedabad, buscando el mar. Veinticuatro días más tarde arribaron a Dandi en la costa del mar Arábigo junto a una multitud que se había ido sumando en cada aldea. La marcha misma fue un gran escenario de aprendizajes y de agitación a favor de la desobediencia, explicando sus razones y métodos. La ley del impuesto a la sal, amparada en el monopolio que la Corona británica había decretado, era un ejemplo simple y poderoso de lo que significa una “ley inhumana y diabólica” e hizo fácil que calara el llamamiento a desobedecerla.

Ya en 1922, el Mahatma había defendido el derecho a la desobediencia y había increpado a quienes dudaban de hacer valer esta posibilidad: “es de cobardes obedecer a

²¹⁶ Según Gandhi: “Al lado del aire y el agua, la sal es tal vez la más grande necesidad de la vida. Es el único condimento del pobre (...). Por consecuencia dicho impuesto constituye la tasa más inhumana que el ingenio humano pueda imaginar (...). La ilegalidad es que un gobierno roba la sal del pueblo y le hace pagar muy caro el artículo que robó” (Young India, 27 de Febrero de 1930).

leyes injustas (...) Renunciar (a este derecho) significa dejar de ser hombres". En su pedagogía durante la marcha se le explicaba a los aldeanos que esta acción configuraba un delito para las leyes de la colonia, era una violación consciente de una norma legal instaurada por la administración inglesa, por tanto había que estar dispuesto a asumir las consecuencias penales que de ello se derivaba.

Por eso, cuando las autoridades tomaran las medidas punitivas que eran de esperarse, era necesario someterse a éstas voluntariamente. Esto era lo que hacía que la marcha, o cualquier acción deliberada de desacato de una ley injusta, se convirtiera en una auténtica desobediencia civil, además de proclamar públicamente que tal infracción se hacía por motivos éticos y que se renunciaba explícitamente a la violencia.

Una vez en Dandi, los gandhianos invitaron a la multitud a extraer del mar el agua y procesarla con fuego para producir su propia sal. Ésta se pondría a disposición de la gente que podría seguir fabricándola, almacenándola y ofreciéndola en venta ilegal (contrabando), lo cual en cualquier caso violaba el monopolio de los ingleses y evitaba tener que comprarla a los establecimientos legales que cobraban el impuesto. La febril actividad de miles elaborando su propia sal, esgrimiendo un discurso tan inspirador, en una rebelión pacífica por conquistar su autonomía, propició una tribuna sin precedentes para los planteamientos de los nacionalistas.

El despliegue mediático internacional fue enorme y procuraba llegar a Los Estados Unidos- donde sabía que contaba con simpatías de sectores sociales y políticos que influían en el gobierno-, a otras potencias occidentales y al mismo pueblo inglés. A todos los rincones de la India llegó el llamado de Gandhi: "Hoy día, todo el honor de La India está simbolizado en un puñado de sal en manos de los resistentes no-violentos (...) Que cada aldea vaya a buscar o fabrique sal de contrabando". Se convocaba a una "guerra no-violenta" en la que las mujeres tenían un papel especial que jugar: "Si por fuerza entendemos la fuerza moral, entonces las mujeres son infinitamente superiores al hombre". (Gandhi, citado por Ameglio, 2002: 172).

A la gran movilización que suscitaba esta desobediencia contra el impuesto de la sal, se integraron otros puntos centrales del programa gandhiano: el boicot a las tiendas de tejidos extranjeros, a los expendios de alcohol y opio; la destrucción de mercancías inglesas; el retiro masivo de estudiantes de escuelas del gobierno; la desertión de los funcionarios públicos; la consagración al trabajo en la rueca para producir hilo para el tejido indio; la obligación de los hinduistas de poner fin a la intocabilidad; la unidad de los creyentes de todas las religiones. Con ello-exhortaba Gandhi-: (...) veremos que la independencia total vendrá a golpear a nuestra puerta". (Ibíd).

Se puede observar en este esfuerzo la convergencia de las experiencias anteriores de no-cooperación, la innovación en apelar al pueblo para ensayar una transgresión masiva de leyes muy sensibles para el Imperio, todo ello conjugado para producir un acontecimiento noviolento en una escala inédita por su cobertura e intensidad. La marcha

de la sal fue un verdadero hito en la lucha por la independencia, una prueba de fuego para los contendores.

La India no iba a retroceder; millones de seres humanos se pusieron en movimiento no solo para producir y contrabandear la sal, sino para confrontar de muchas maneras a la opresión colonial: las formas de lucha se diversificaron y multiplicaron por todo el país, estallaron huelgas y boicots variados, la desobediencia fiscal creció de manera significativa. La tensión con los ingleses llegó a su límite.

La situación para los ocupantes ingleses, les planteaba salidas drásticas si querían mantener el control. Gran Bretaña se debatía en medio de la crisis económica internacional más grave que hubiera vivido el capitalismo. “La gran depresión” que arrancó con el crack de la bolsa de Nueva York, en octubre de 1929, se expandió por los países industrializados, destruyendo miles de empresas que configuraban la columna vertebral de la producción capitalista, acrecentando el desempleo que llegó a cotas superiores al 25% de la fuerza laboral e hizo sentir la pobreza y el hambre a los habitantes de esas Naciones como hacía rato no lo registraban²¹⁷.

Como en cualquier crisis, pero más en una crisis económica de estas proporciones, una de las fuentes para ajustar los balances por parte de un imperio capitalista es aumentar la exacción de riqueza de sus colonias. El impuesto a la sal, por ejemplo había sido duplicado en 1923, y había cobrado un peso significativo del total del recaudo por impuestos en la India que ya superaba los 800 millones de dólares. Entonces la marcha y el boicot subsiguiente, le asestaban un duro golpe a las finanzas de la administración colonial. Esto no podía permitirse.

Los ingleses respondieron desatando una amplia represión. Gandhi fue arrestado el 5 de mayo, y los jefes del Congreso y sus aliados fueron capturados durante el mes comprendido entre el 14 de abril en que fue apresado Nehru, hasta el 13 de mayo. La censura de prensa fue total y cualquier manifestación fue atacada hasta su disolución. Unas semanas después se ilegalizó al Partido del Congreso. Gandhi llamó a la gente a provocar su arresto en una táctica inversa que buscaba el desbordamiento de la capacidad penitenciaria del régimen.

Muller calcula que en 1930, fueron a la cárcel unos 100.000 resistentes y desobedientes de las leyes de la sal. A pesar de esto, en las aldeas de todo el país continuaron organizando manifestaciones y protestas de todo tipo, incluyendo la ocupación no violenta de depósitos de sal de los ingleses. Durante todo el año, la gente mantuvo la recolección y procesamiento de sal del océano. Los satyagrahi tuvieron ocasión de experimen-

²¹⁷ “(...) la catástrofe de la Bolsa de Nueva York, que se había desplomado el 24 de octubre de 1929, dio paso a pérdidas inéditas de un mercado de valores que vio desvanecerse en pocos días más de 30.000 millones de dólares, destruyó miles de compañías que constituían la columna vertebral del capitalismo industrial y financiero de entonces (en 1933 habían quebrado casi la mitad de los 25.000 bancos existentes en los Estados Unidos) e inauguró la llamada Gran Depresión con sus secuelas de hambre y desempleo (para el año mencionado el paro llegó al 25% de la fuerza laboral” (Useche, 2008: 17).

tar el sacrificio y poner en práctica las normas de la no violencia, soportando en silencio, estoicamente, las palizas de la policía²¹⁸.

Gran Bretaña también intentó maniobrar por la vía negociadora y volvió a convocar en noviembre de 1930, la Conferencia de la Mesa Redonda en Londres, la misma que había fracasado meses atrás por la oposición conservadora. El hecho de que sólo se hicieran presentes algunos líderes nacionalistas moderados y no hubiera representación del Partido del Congreso, señaló su fracaso, no obstante la propuesta inglesa de conceder la autonomía o estatus de "dominion" a India.

La metrópoli hubo de moverse hacia la flexibilización de su política, ofrecer negociaciones al Congreso, volver a legalizar a su Comité Ejecutivo y liberar a los líderes presos. El 26 de enero de 1931, cuando ya eran palpables los resultados del boicot a las mercaderías extranjeras (las importaciones de telas de algodón habían disminuido más del 60% en el último año) y se había roto de facto el monopolio de la sal, Gandhi y sus compañeros fueron puestos en libertad. De inmediato plantearon un pliego de reivindicaciones que incluían una inmediata amnistía general, compensación por daños y restitución de bienes confiscados, investigación imparcial sobre los abusos contra los nacionalistas, y en especial libertad a los indios para fabricar su propia sal.

En marzo de 1931 se firma un primer acuerdo en Delhi, conocido como el Pacto Gandhi-Irwin, en donde se aceptan buena parte de los puntos reclamados por los indios, especialmente los relacionados con la liberación de los presos políticos, la devolución de algunos bienes confiscados y la aceptación parcial de la fabricación de sal, únicamente en las zonas costeras, sin renunciar al monopolio británico. Los ingleses tampoco aceptaron investigar acerca de los abusos contra los protestantes. Aún así Gandhi acordó levantar el movimiento de desobediencia civil y participar en la Segunda Conferencia de la Mesa Redonda en Londres, en el mes de noviembre.

Esto ocasionó serios problemas al sector gandhiano del Congreso en donde tuvo la oposición de la izquierda y estuvo a punto de perder la mayoría, cuestionado por un muy importante líder: Subhas Chandra Bose, quien criticó duramente los términos del pacto y el derecho de Gandhi a ser el único representante del Congreso en esa negociación. Sólo con el apoyo de Nehru, el otro líder de la izquierda, consiguieron sostener la mayoría. Pero la discusión de la relación entre la fuerza del movimiento de resistencia y lo obtenido en la negociación, iba a seguir abierta. ¿Valía la pena un esfuerzo tan gigantesco como el de la campaña de desobediencia civil, articulada a la marcha de la sal, con sus cientos de muertos, sus miles de heridos y detenidos, para obtener lo que se pactó?

²¹⁸ Jean Marie Muller relata en *"La epopeya de la Marcha de la Sal"* algunos de esos episodios. Uno de ellos acontecido en Dharasana el 21 de Mayo de 1930 en donde 2000 voluntarios indios, liderados por un hijo de Gandhi y por la presidenta del Congreso, formados en filas recibieron la arremetida de golpes de bastón de la policía (los llamados lathis que eran porras de bambú revestidas de acero), unos detrás de otros: "(...) en medio de un silencio completo y sin siquiera levantar un brazo para defenderse. Hubo dos muertos y 300 heridos" (Muller, citado por Ameglio, 2002: 175).

Para Gandhi había que abandonar la idea de una negociación en clave de guerra en donde quien logra exhibir la mayor acumulación de fuerzas, en este caso los nacionalistas, va por todo. Para Gandhi se debía tener en cuenta también las condiciones del adversario y lo que puede conceder efectivamente en el contexto político que lo define.

En la ahimsa no hay “batallas definitivas”, todos son procesos de larga duración en los cuales lo que importa es la transformación de la gente, y el reconocimiento de su dignidad y capacidad de lucha. Pero también había que tener en cuenta el efecto sobre la percepción y el sentimiento del adversario quien, al final, debe tener mayor claridad de hasta dónde está dispuesto a ir un pueblo movilizado en busca de justicia. Las pequeñas concesiones obtenidas incrementaban la fe del pueblo en su capacidad, la necesidad de mantenerse firme no para enfrentar un evento o salir adelante en una coyuntura, sino para alcanzar los objetivos de la construcción de la nueva India.

Además, si se quiere respetar el principio no violento de no destruir la dignidad y la identidad humana del adversario, no se puede pretender obtener en forma inmediata, y sin compromisos, todo lo que es deseable. Apenas se firmó el pacto Gandhi-Irwin, el Mahatma salió a responder a los críticos: había que modular la relación entre la lucha directa y la negociación, con el criterio de estar “(...) siempre pronto para luchar (...e) igualmente desear con ardor la paz (...) Se debe acoger toda ocasión honrosa de hacer la paz”. (Gandhi, 17 de marzo de 1931)²¹⁹.

Era la hora de la negociación, pensaba Gandhi, por ello propuso a su Partido iniciar una tregua que se formalizó en el pacto con el Virrey Irwin, luego de un año de la primera fase de la campaña. Fue a Londres a la Segunda Mesa Redonda, en donde se presentó como el representante de todo el pueblo de la India y se sentó, el 3 de enero de 1932, a discutir los elementos de una Constitución de la independencia total del país. Las negociaciones fracasaron, los ingleses no aceptaron las exigencias de Gandhi para el cese de la condición colonial de India. Inmediatamente se organizó una nueva fase de la campaña de resistencia que iría a durar veintisiete meses, hasta el 7 de abril de 1934.

El asunto es que a propósito de la tregua de marzo de 1931 (Pacto Gandhi- Irwin) y de las negociaciones de la Mesa Redonda de enero de 1932, se profundizaron tres conflictos al interior del movimiento nacionalista. El primero en el seno del Partido del Congreso con el descontento del sector de Chandra Bose, quien más adelante iría a tomar un rumbo distinto al del movimiento de la no violencia.

²¹⁹ Según Muller, en un gigantesco mitin en Bombay el 17 de Marzo de 1931, Gandhi pronunció estas palabras: “Durante doce meses, nosotros hemos desarrollado una mentalidad de guerra, hemos pensado en la guerra, hemos hablado de la guerra y de nada más. Ahora debemos cantar con un aire completamente diferente. Para algunos de nosotros, yo se que la sola mención de la palabra “tregua” hace estremecer sus cuerpos. Es porque no hemos hecho más que pensar en la guerra y hemos creído que ningún compromiso era posible. Pero esta no es una posición conveniente para un verdadero no-violento (...) El acuerdo es evidentemente provisorio. Pero se necesita un cambio en nuestro método de trabajo. Mientras que la desobediencia civil, el encarcelamiento o la acción directa fueron el método a seguir antes del acuerdo, en adelante se deberá seguir el camino de la discusión y la negociación” (Citado por Muller; ver: Ameglio, 2002: 178).

El segundo con los musulmanes que no podían aceptar que la única representación de India en las negociaciones estuviera sólo en manos de Gandhi y de los hindúes. La tercera con los intocables, por cuya reivindicación tanto había luchado el gandhismo y que habían logrado un alto grado de organización que los condujo a aceptar su presencia independiente en las negociaciones con los ingleses, en contra del criterio de Gandhi y del Congreso. Dos de estos conflictos tendrían desenlaces trágicos, el tercero demostraría el poder de la no violencia para buscar salidas dignas y constructivas.

Subhas Chandra Bose, era el representante de un pensamiento nacionalista de izquierda radical, veía que el pueblo agonizaba mientras se extendía de manera desesperante el tiempo de la ocupación británica. Mantuvo su influencia en amplios sectores del Partido del Congreso, presionando por medidas más drásticas en cada coyuntura en que se tensaba la situación con los ingleses. Para él era prioritaria la independencia y se impacientaba con cada nuevo aplazamiento de los objetivos cuando el método de la ahimsa así lo dictaba. Sin embargo, fue un dirigente disciplinado y sus posiciones disidentes de las de la mayoría gandhiana, no significaron que no apoyara las campañas de desobediencia civil, antes de la Segunda Guerra Mundial.

Su peso en el Congreso llegó a ser tal que fue elegido Presidente en dos períodos consecutivos en 1938 y 1939, cuando las posiciones del sector gandhiano se habían debilitado. No obstante, durante el año 1939, en vísperas de estallar la guerra, Chandra Bose ya no estaba dispuesto a esperar más para proclamar la independencia total de la India, creía que las condiciones internacionales así lo permitían. Además, su labor como Presidente del Congreso entraba cada vez más en fricción con el trabajo gandhiano y sentía que se le estaban bloqueando sus iniciativas.

Había formado al interior del Congreso el "Forward Bloc", una facción que pretendía unificar todas las fuerzas revolucionarias radicales y desatar una insurrección en Bengala. Había llegado a la conclusión además que sin un apoyo directo de fuerzas internacionales, contrarias a los británicos, no iba a ser posible expulsarlos. Cuando los británicos decidieron involucrar plenamente a la India en el esfuerzo bélico creyó que esta podría ser la ocasión de abrir un frente común internacional para enfrentarlos.

Al contrario de la posición mesurada y expectante que tomaron los seguidores de Gandhi frente a los británicos, Chandra Bose decidió entrar en la lógica amigo-enemigo y buscar apoyo para su levantamiento armado en los contendores de los ingleses en la guerra. Primero estuvo en Berlín colaborando con los nazis, en un acuerdo de mutuo beneficio basado enteramente en el "realismo político": a ambos les interesaba debilitar a los ingleses. Los alemanes le permitieron hacer emisiones de radio al territorio indio, además de contactarlo con los 4.500 soldados indios capturados por el ejército de Rommel en el norte de África cuando servían a los ingleses.

Con ellos conformó la "Legión India". Luego, con el apoyo de los japoneses que estaban ganando las posiciones coloniales de los ingleses en oriente, y ya habían tomado Bir-

mania y Singapur, creó además el Ejército Nacional Indio (ENI) que llegó a estar conformado por 85.000 soldados, que habían sido prisioneros de los japoneses²²⁰.

En Bose se encuentra un carácter recio, heroico, amado por millones de indios que anhelaban la libertad. Su dialéctica guerrera lo condujo a buscar la salida militar. Perdió su confianza en los esfuerzos de desobediencia no violenta y optó por la resistencia bélica, enfrascándose en el oscuro mundo de las alianzas macro-políticas a las que interesa sólo el resultado final, así haya que vender el alma al diablo y utilizar cualquier medio para lograrlo. Con razón Gandhi insistía tanto en la coherencia entre medios y fines. Bose apostó todo su empeño y capital político, conseguido en las largas luchas de no-cooperación y desobediencia, en las cuales demostró su coraje y empatía con las masas de desheredados, a una solución expedita, así lo planteó en uno de sus discursos:

“Desafortunadamente, siempre desde la gran lucha de 1857, nuestros compatriotas estuvieron desarmados, mientras el enemigo está armado hasta los dientes. Sin armas y sin un ejército moderno, es imposible para un pueblo ganar la libertad en esta época moderna. Mediante la gracia de la Providencia y mediante la ayuda del generoso Japón, se ha vuelto posible para los indios de Asia Oriental conseguir armas para construir un ejército moderno”.
(Bose, 2004).

Atado a la suerte de los japoneses en la guerra, la derrota de éstos fue el fin del ENI y la desaparición de Bose, de quien no volvió a saberse nada. Bose es considerado uno de los mártires de la independencia de India y su nombre ha sido reivindicado recientemente²²¹.

De otro lado, la unidad hindú-musulmana, se había visto debilitada después de la campaña de no-cooperación de 1922. El aporte de la inmensa comunidad islámica, agrupada en el movimiento Kilafath, al impulso de las jornadas por la independencia al lado del Congreso, habían visto cambiar su signo por la decepción que les trajo el levantamiento unilateral de la campaña decretado por Gandhi.

El liderazgo musulmán comenzó a percibir la necesidad de una sólida organización propia y a expresar su desconfianza y recelo con la dirección única que pretendía Gandhi. Mohammed Alí Jinnah, quien había defendido la cooperación con el Congreso, va a cambiar su orientación a partir de 1935, presionado por las élites ricas musulmanas y

220 Así lo relata Luis César Bou: “En Singapur, Chandra Bose organizó un Gobierno Provisional de la India Libre (Arzi Hukumate Azad Hind), con el apoyo de la diáspora india en el Sudeste Asiático. Este gobierno fue reconocido por las potencias del Eje y participó en lo que los japoneses llamaban “Esfera de Co-prosperidad” (...) El INA participó en la ofensiva japonesa contra la India, izando por primera vez la bandera de la India Libre en el extremo noreste del territorio patrio. El grueso del INA se estacionó en Rangún, donde contaba con el apoyo de los numerosos comerciantes indios allí emigrados. Desde allí Bose condujo numerosas operaciones contra el ejército británico en la frontera birmana” (Bou,; 87-88).

221 En el año 2001 apareció la más reciente biografía de Bose, escrita por su nieto, Sugata Bose: “His mayestys opponent. Subhas Chandra Bose and Indias struggle against empire” (Se han hecho varias películas con base en la vida de este carismático y controversial líder). El aeropuerto de Calcuta, lleva su nombre.

va a aceptar como objetivo la partición del territorio de India para buscar una Nación islámica independiente. Esto los colocaba en una orilla distinta, y cada vez más enfrentada al gandhismo.

En 1940, el Congreso de la Liga Musulmana de Lahore adopta un programa de partición de India sobre dos líneas de agrupamiento de poblaciones según fuera la mayoría religiosa que habitara las provincias. Ésta se conoce como la resolución de Pakistán, que señala al nordeste y este del vasto territorio indio como los espacios para conformar la nueva Nación musulmana. Gandhi se opuso con todas sus fuerzas a la división, temiendo una confrontación étnica y religiosa de grados mayúsculos.

Sus peores presagios se cumplieron, en los años anteriores a la expulsión de los británicos y en los primeros de la nueva Nación, se desató una violencia incontenible, en contravía del programa del satyagraha, del Programa Constructivo y de la filosofía ahimsa. En medio de los odios desbordados se produjo la separación de Pakistán y el asesinato de Gandhi.

No obstante, fueron innumerables los ejemplos de acción no violenta desarrollados por grupos musulmanes, incluso en los momentos de más álgidas diferencias de sus líderes con el gandhismo. Pontara documenta casos muy relevantes adelantados por la etnia pashtun, en la frontera noroccidental de India, tradicionalmente asociada con su cultura guerrera, hoy rememorada con ocasión de la guerra librada por Los Estados Unidos y las potencias Occidentales en Afganistán. Allí, en medio de la campaña de desobediencia civil de 1930, Khan Abdull Ghaffar, o Badshah Khan, conocido como “el Gandhi musulmán”, y su movimiento de acción directa no violenta Khudai Khidmatgar, “Siervos de Dios”, dieron ejemplos memorables de comportamiento rotundamente no violento.

Este cuerpo de voluntarios, equivalentes a los satyagrahis gandhianos, se juramentaban en compromisos como el de no entrar en ningún ejército, acatar los principios de la no violencia y obedecer sólo las órdenes legítimas de las personas elegidas como jefes. En el movimiento, dice Pontara- abierto tanto a los hombres como a las mujeres- se daba una gran importancia a la promoción de la unidad entre hindúes y musulmanes²²².

El tercer problema que se agudizó como resultado de la posición negociadora del gandhismo y de su asistencia a la Segunda Mesa Redonda, fue el de los intocables. Ya hemos visto la contundente proposición de Gandhi: la intocabilidad debía desaparecer

²²² Pontara describe esta experiencia así: “Fue sobre todo en ocasión de la vasta campaña no violenta de 1930 que los cuerpos no violentos del Khudai Khidmatgar, llamados también “camisas rojas” a causa del color de la camisa que llevaban como uniforme, dieron uno de los ejemplos más altos de comportamiento no violento en la región en la que operaban. Las técnicas de lucha utilizadas contra el régimen británico se articularon en un abanico que iba de las huelgas al rechazo masivo a pagar impuestos, pasando por boicoteos del agua que provenía de los canales controlados por el gobierno inglés hasta las manifestaciones de las mujeres que enfrentaron pacíficamente a la policía, echándose al suelo delante de la misma con copias del Corán en la mano. La represión por parte del gobierno británico fue muy dura, pero se verificaron también momentos en los que tanto la policía como contingentes del ejército se negaron a obedecer a las órdenes de disparar sobre resistentes no violentos”. (Pontara, op.cit. Capítulo VIII).

y los hindúes tenían que purgar este pecado de discriminación y maltrato para quienes en adelante, deberían ser considerados hermanos (harijans).

En la Conferencia de Londres, los intocables estuvieron representados por Babasaheb Ambedkar, quien había trabajado en algunas ocasiones con Gandhi, pero expresaba dudas respecto a que el Congreso pudiera interpretar y encarnar las reivindicaciones de los descastados y los de las castas más bajas. Sus reservas no eran injustificadas: las castas superiores y, especialmente los brahmanes, no iban a desistir fácilmente de sus privilegios.

Por esa razón se había creado la Asociación para el bienestar de las clases suprimidas (Bahishkrit Hitakarini Sabha) y habían desarrollado campañas no violentas para doblegar la prohibición de ingreso a los lugares de culto y obtener acceso libre al uso de pozos y fuentes de agua. Poco a poco se fueron logrando algunos éxitos, pero con una férrea oposición de los aristócratas y brahmanes.

En Londres, el único que obtuvo algún rédito fue Ambedkar a quien los ingleses le ofrecieron la posibilidad de una circunscripción electoral separada, lo cual les permitiría construir su proyecto representativo autónomo poniéndolo a distancia de las tradicionales maniobras clientelistas que los subordinaban al servicio de la cauda electoral de las castas superiores. El gandhismo entendió que esto era otra grieta para la unidad del movimiento de independencia, además de legalizar el apartheid que segregaba aún más a los intocables.

Gandhi organizó uno de sus más radicales ayunos para evitar la consolidación de este acuerdo entre los ingleses y los intocables. Al final, Ambedkar y su grupo accedieron a renunciar a los electorados separados, en parte porque fueron persuadidos, y en parte, porque no querían echarse sobre sus hombros la responsabilidad de una muerte por inanición del Mahatma.

El Pacto de Poona, garantizó a los harijans y otras castas inferiores, un número de escaños dentro de las listas del Partido y Ambedkar fue reconocido como el líder indiscutible de los intocables. No obstante, no pudo vencerse completamente el escepticismo de que el remedio ofrecido por Gandhi funcionara y las castas superiores hindúes pudieran aceptar pacíficamente transformar sus costumbres, renunciar a la interpretación ortodoxa de los libros sagrados y elevarse moralmente para cambiar su trato a las castas inferiores.

Los intocables no comulgaban con el optimismo de Gandhi de que se operaría un cambio al interior de las personas de las capas superiores y que eso haría que extendieran sus brazos amigables para tratar en pie de igualdad a los descastados. "Se puede ser mejor o peor hindú, decía Ambedkar, pero no se puede ser bueno siendo hindú

(...) Lo que está mal es la base entera, el fundamento, de sus relaciones con el prójimo. (Ambedkar. 2002)²²³.

Los intocables fueron un contingente esencial para los éxitos de la desobediencia civil y la expansión de la no violencia, pero su rama más politizada se fue alejando del hinduismo y muchos, entre ellos Ambedkar, se convirtieron al budismo, una escuela de espiritualidad y religiosidad que, por principio, rechaza el sistema de castas. A la muerte de Ambedkar, en 1956, más de un millón de intocables se habían migrado al budismo. Con ello dieron un nuevo impulso al budismo en el país que lo vio nacer y que había conseguido su mayor vitalidad en la época del emperador Asoka (Siglo III a.de C.), con quien, a menudo, era comparado Ambedkar.

Entre 1932 y 1934, el Congreso reanuda su campaña de desobediencia civil, aunque la represión y las disensiones comienzan a disminuir su empuje. Es a la vez la puesta en evidencia de la profundización de la crisis del imperio. En India no habían podido romper la vinculación entre los partidos nacionalistas y el pueblo que se sumergía en un aprendizaje permanente de formas versátiles y eficientes de resistencia.

El Virrey que remplazaba al conciliador Irwin, con quien se había firmado el pacto anterior, lord Willingdon, no era partidario de ningún compromiso con los nacionalistas. Gandhi y otros miles de indios fueron encarcelados rápidamente, la prensa independiente fue clausurada, el Congreso ilegalizado, y sus bienes confiscados. Sin embargo, la desobediencia civil se mantuvo dentro de los parámetros de la no violencia, con excepciones en algunos focos de movilización, especialmente en Bengala, donde se produjeron actos aislados de violencia; pero ya Gandhi había advertido que, en esta ocasión, no se suspendería la campaña de desobediencia por esta razón.

En el reciente encierro, Gandhi asumió los graves problemas de la unidad del movimiento y allí amenaza con ir hasta la muerte durante su nueva huelga de hambre, por ello consigue que recomponer la unidad con esos 50 millones de pobres. También se dedica a pensar el asunto de los principados que seguían siendo afectos al régimen colonial y de las propuestas de reforma que se ventilaban en Londres para hacerles algunas concesiones y ofrecer un estatuto similar al del dominion que tanto se había discutido. El hecho es que se hablaba de una nueva Constitución para India que saldría de Londres y para la que no se tenía en cuenta la opinión del Congreso.

El gandhismo y sus aliados decidieron dar por terminada la desobediencia civil, iniciada con la marcha de la sal, en marzo de 1934. Aparte de los aprendizajes y la formación

²²³ Ambedkar polemizaba con Gandhi al respecto, como puede verse en un texto suyo publicado con el título de “*An-nihilation of caste*”: “(...) lo que el Mahatma parece sugerirme es que la sociedad hindú puede tornarse tolerable, e incluso feliz, sin ningún cambio fundamental en su estructura, si la casta superior de los hindúes puede ser persuadida de seguir una moralidad elevada en su trato con la casta inferior. Me opongo totalmente a este tipo de ideología. Puedo respetar a los hindúes que tratan de practicar un ideal social elevado (...) Sin embargo, cualquiera que confíe en el intento de convertir a los miembros de la casta superior en mejores hombres mejorando sus características personales, a mi entender, está desperdiciando su energía y aferrándose a una ilusión (...) (Ambedkar. 2002).

de un fuerte voluntariado presente en todo el país, no parecía haberse conseguido nada concreto que significase un avance significativo frente a los ingleses en el terreno representativo. Éstos declararon en 1935, unilateralmente el nuevo estatuto para la India (India Act). Nehru calificó este estatuto de “Constitución de esclavos”. Así no podía avanzarse siquiera a la idea mezquina de un “gobierno indio responsable”.²²⁴

Los nacionalistas, en cambio, vieron una brecha favorable en lo atinente a los gobiernos provinciales en donde se había incluido el concepto de “autonomía provincial”. Podrían entonces buscar que fueran Ministros indios quienes asumieran estos gobiernos de provincia y que rindieran cuentas ante los parlamentos provinciales autonómicos y no ante el raj británico. La nueva fase de la lucha se daría en las instancias representativas, con todo y las limitaciones que ello implicaba. Sería una medición de fuerzas prioritariamente en el ámbito macro-político, las elecciones provinciales de 1937 serían el escenario para ello.

El Partido del Congreso obtuvo una mayoría cómoda en todo el país y pudo conformar gobiernos provinciales, conforme a la lógica parlamentaria en las ocho provincias más grandes de India²²⁵. A partir de ese momento, el Congreso asumió una posición dual: era gobierno, pero no cesaba en su agitación, promoviendo la desobediencia al gobierno central. En esta situación permaneció hasta 1939 cuando estalló la Guerra Mundial.

Los afiliados al Congreso crecieron exponencialmente en ese corto período. Se inició la implementación de varias de las reformas propuestas por Gandhi, especialmente en el área educativa, concretando su idea de que los niños pudieran tener acceso a una educación básica donde se combinara la formación intelectual con el trabajo manual. Igual se avanzó en materia de sanidad y en la regulación del problema de los arrendamientos. Además demostraron que se podía establecer un control ciudadano de la seguridad con métodos no violentos.

Una cierta pasión temprana del poder, condujo a incurrir en muchos errores que tendrían consecuencias estratégicas. El más grave de éstos fue excluir a los musulmanes de los gobiernos provinciales del Congreso, teniendo en cuenta que ellos sólo habían obtenido mayoría en dos provincias. Se descuidó el llamado unitario y se profundizó la desconfianza de los musulmanes que sintieron esta clase de exclusiones se reproducirían con mayor gravedad una vez se obtuviera la independencia y que, si no se separaban, estarían destinados a ser sometidos por un gobierno hindú.

²²⁴ Véase al respecto: “*Historia Universal Siglo XXI. Asia contemporánea*”. Siglo XXI de España Editores. Madrid. (Bianco, 2002: 31-41).

²²⁵ En la “*Historia del Siglo XX*”, Hobsbawm dice que: “(...) la nueva Constitución de compromiso que concedió el gobierno británico y las primeras elecciones provinciales a escala nacional de 1937 mostraron el apoyo con que contaba el Congreso Nacional Indio, que en su centro neurálgico, en el Ganges, pasó de sesenta mil miembros en 1935 a 1.5 millones a finales de la década (Tomlinson, 1976, p.86). (Hobsbawm, 1998: 217).

La influencia de la Liga Musulmana y la consolidación del liderazgo de Mohammed Alí Jinnah en los territorios de mayoría musulmana, abrieron la puerta a pensar como realizable e inevitable la constitución de una Nación independiente, proyecto que se concretaría en la Conferencia de la Liga en 1940²²⁶.

El escenario prometedor para obtener ventajas en la política representativa provincial cesó de un tajo con el inicio de la Guerra Mundial. Inglaterra involucró a sus colonias en el esfuerzo de guerra y no se tomó el trabajo de consultar a los líderes de países como India, a los que se les iba a exigir una cuota sumamente alta. El Congreso debatió la posibilidad de apoyar a los aliados, como ya lo habían hecho el Partido Comunista y la Liga Musulmana, pero exigía reformas constitucionales inmediatas y un compromiso de otorgar la independencia cuando finalizara el conflicto bélico.

Gran Bretaña, bajo el mando de los conservadores de Churchill, se negó rotundamente. Sólo avanzada la guerra, en 1942, ofreció el manido estatuto de dominion a La India, a cambio de un redoblamiento de su participación en un momento sumamente crítico en cual el avance japonés en el frente asiático era devastador y ya se había producido el levantamiento de Bose con el ENI²²⁷.

El gandhismo había respondido con el retiro de sus miembros de los gobiernos provinciales, al tiempo que Gandhi convocó, en 1940, a una campaña de desobediencia civil individual, adoptando un lema pacifista que parecía un mentís a los esfuerzos del Congreso por negociar apoyo a la guerra a cambio de reformas y promesa de independencia. Para el Mahatma: "Es un error ayudar al esfuerzo bélico de Gran Bretaña con hombres o con dinero. El único esfuerzo digno consiste en resistir a cualquier guerra con la resistencia no-violenta". (Gandhi, citado por Randle, 1998: 81).

Clausurada la opción colaboracionista, aumentaron las acciones de resistencia civil, así como la represión inglesa que, hasta mayo de 1941 procesó a más 26.000 satyagrahis, incluyendo a 32 ex Ministros provinciales y 7 ex Presidentes de gobiernos provinciales. En 1942, el gobierno de Londres envió a Stafford Cripps para intentar apaciguar la situación, portando la propuesta de otorgar el estatuto de dominion a La India. Regresó con las manos vacías. Gandhi había convocado al pueblo a hacer realidad el Programa Constructivo, lanzado en 1941.

226 Esta es la misma percepción que tiene Hobsbawm sobre este momento: "En las elecciones celebradas tras la entrada en vigor de la Constitución de 1935 había triunfado el Congreso, incluso en la mayor parte de las zonas musulmanas, y la Liga Musulmana, partido nacional que se arrogaba la representación de la comunidad minoritaria, había obtenido unos pobres resultados (...) En lugar de (...) conceder a los musulmanes una representación especial, las elecciones parecieron reforzar la pretensión del Congreso de ser el único partido nacional que representaba tanto a los hindúes como a los musulmanes. Eso fue lo que indujo a la Liga Musulmana, conducida por su formidable líder Muhammad Ali Jinnah, a romper con el Congreso y avanzar por la senda que podía llevar al separatismo". (Hobsbawm, 1998: 223).

227 Gandhi, con no poco humor, calificó esta propuesta, desfasada en el tiempo, como: "Un cheque en blanco contra un banco en quiebra" (Citado en Ameglio, 2002: 87).

Había llegado el momento de iniciar la tercera campaña de desobediencia civil, aprobada el 8 de agosto de 1942 en la Asamblea de Bombay del Congreso, su lema "Quit India": ¡Abandonen la India! Su lógica era que el gobierno inglés debía aceptar la independencia total de la India para que ésta pudiera movilizarse y enfrentar, por sí misma, la inminente invasión japonesa.

Esta convocatoria ya no contó con el apoyo de la Liga Musulmana, lo cual sustrajo a no menos de dos millones de activistas, muchos de ellos voluntarios formados en las escuelas de desobediencia y no-cooperación anteriores. Tampoco los intocables se manifestaron muy entusiastas para acoger el llamado. Los ingleses dejaron rápidamente acéfalo el movimiento y los líderes del Congreso, empezando por Gandhi, terminaron otra vez en la cárcel, aislados de la protesta que crecía en las calles. Esta vez las acciones de sabotaje se multiplicaron y la violencia se instaló en muchos puntos de la revuelta.

Gandhi se impuso un ayuno de tres semanas para rechazar la violencia que, aparte de contaminar moralmente el movimiento, lo entorpecía en un punto que él consideraba "(...) culminante de la movilización de masas al servicio de la causa nacionalista" (Bianco, 2002: 161). Desde el punto de vista práctico era una apreciación acertada. El raj aprovechó para volcar todo su poder militar contra las protestas aduciendo el carácter terrorista o de asonada violenta que se había empleado contra objetivos gubernamentales y el papel de "quinta columna" a favor del eje nazi-fascista. Obviamente las fuerzas británicas se impusieron en pocos días. El saldo, según Bianco, fueron más de 1.000 muertos y 60.000 nacionalistas llevados a prisión.

Así, el impacto directo de "Quit India", no fue el esperado por las terribles condiciones adversas que crearon un clima de violencia y desesperanza. La esposa de Gandhi, Kasturba falleció cuando él estaba en prisión; su secretario, Mahadev Desai, también murió a los pocos meses de su encarcelamiento. Gandhi enfermó en la prisión y fue liberado en 1944 por este motivo. Su primer gesto fue hacia Jinnah, realizando una conferencia en septiembre con él, procurando evitar la ruptura definitiva de la Nación, pero la voluntad musulmana ya se había puesto completamente del lado de la partición.

Los vientos favorables en la guerra para Inglaterra, que terminarían con el triunfo aliado en 1945, cambiaron el contexto. Las condiciones políticas se flexibilizaron, se volvió a legalizar al Partido del Congreso y se liberaron los presos. En las elecciones inglesas de julio de 1945, triunfaron los laboristas de Attlee en un ambiente de realismo político, a pesar de haber ganado la guerra. La era del Imperio tocaba a su fin, no solo en India; había que apresurarse a salir honrosamente de Indostán y comenzar a replegarse ordenadamente en los territorios coloniales.

Como campaña, "Quit India", no había tenido éxito, pero le había mostrado a los ingleses que su futura estancia colonial sería insostenible y costosa. A la larga, el duro y prolongado trabajo de la Satygraha y la resistencia civil no violenta, habían creado las condiciones para una independencia total de la India. Los ingleses no tenían otro camino que abandonar el país, como lo declaró el Primer Ministro Clement Attlee el 20

de febrero de 1947: a partir de junio de ese año se entregarían todos los poderes a las autoridades indias responsables.

Así las cosas, se irían sin ser derrotados en una batalla militar, no tendrían un ejército insurrecto persiguiéndoles con sus fusiles humeantes hasta que embarcara el último soldado, con su dignidad hecha pedazos y añorando la venganza. Los satyagrahis emprendían un nuevo viaje, al interior de su propia Nación para resolver el problema de la integridad territorial, para efectuar el Programa Constructivo, para demostrar la superioridad del Swadeshi y el Sarvodaya.

El día de la “acción directa musulmana” proclamado por la Liga el 16 de agosto de 1946, que desató la violencia religiosa entre hindúes e islamistas con un baño de sangre en provincias como Bengala, señaló la irreversibilidad de la división del país. El Congreso aceptó esta realidad, y el 15 de agosto de 1947 fueron proclamados simultáneamente dos Estados soberanos: India y Pakistán, asociados a la Commonwealth Británica. No era un final feliz, para Gandhi era la “derrota de la India”. Se avecinaban tiempos turbulentos por cuanto la división territorial no había respetado los procesos culturales y sociales con los cuales se habían construido lazos indisolubles y otro tipo de territorialidades. Era una especie de violencia cultural y religiosa que sólo podría traer violencias redobladas, odios enquistados, venganzas sin cuento.

Lo que siguió fue una verdadera guerra civil con connotaciones religiosas que enfrentó a musulmanes contra hindúes y sijs. El método fue la matanza indiscriminada que arrojó medio millón de muertos en apenas cuatro meses. Además se produjo una migración masiva y desordenada con pocos precedentes. Más de seis millones de musulmanes huyeron hacia el territorio del nuevo Pakistán, y desde allí emigrarían cuatro y medio millones de hindúes y sijs hacia la India. Sin embargo, el horror no cesaba.

Gandhi, Nehrú y otros dirigentes intervinieron personalmente en las zonas mayormente afectadas por la violencia para implorar la paz y para interponer su cuerpo allí donde se daban las masacres. Randle dice que ésta fue “la última y más heroica contribución de Gandhi a la política de la India”. Antes de cumplirse un mes de la formalización de la independencia, Gandhi emprendió el ayuno de Calcuta. El respeto que inspiraba ese hombre frágil y ya anciano operaba como un mandato espiritual para cesar los disturbios, al menos temporalmente.

Gandhi comenzó su último ayuno la mañana del 13 de enero de 1948 en Delhi, lo llamó ayuno total o “hasta morir”, era de purificación de todos, de él en primer lugar. No estaba dispuesto a aceptar ayuda médica a pesar de que sus riñones no funcionaban bien. Dicen que un hombre hindú lo visitó y le pidió consejo: “Un musulmán mató a mi hijo, yo he matado a otro musulmán. ¿Qué debo hacer para limpiar el pecado?” El Mahatma le aconsejó: “Debes buscar a un niño musulmán huérfano y educarlo como si fuera tuyo, pero respetando su religión, la musulmana”.

La noviolencia es perdón y reparación, y eso hay que recabarlo en el interior del alma de cada uno. Transcurridos cinco días le informaron que representantes de las comunidades religiosas habían firmado un pacto para detener la confrontación y proteger a la población. También que se estaban multiplicando las escenas de fraternidad entre musulmanes e hindúes. Gandhi decidió levantar el ayuno y continuar trabajando.

El 30 de enero, cuando se dirigía a un encuentro inter religioso, un extremista hindú, que lo responsabilizaba por la división de India y por su blandura con los musulmanes, lo asesinó. El trágico final del satyagrahi más íntegro parecía apenas el anuncio de la dramática historia que tendría que recorrer la India recién fundada, ahora despedazada. Sobrevendrían la guerra Indo-pakistaní por Cachemira y la escisión de Bengala para que surgiera un nuevo país: Bangladesh. La militarización de los dos países resultó en una carrera de armamentos que los convirtió en potencias nucleares; ambos quedaron atrapados en la Guerra Fría con Pakistán del lado norteamericano y el socialismo “no alineado” de India, arropado por Moscú.

Luego de la caída del muro de Berlín, ambos países, y con mayor aceleración India, entraron en la era del capitalismo global y salvaje. ¿Cómo vería hoy Gandhi la situación de su patria? Sin duda emprendería de nuevo su camino hacia la búsqueda de la verdad y proclamaría una vez más el espíritu de la ahimsa. Lo cierto es que muchos pueblos y millones de personas han acogido su legado y han hecho posible que el Mahatma reencarne, en cada momento en los resistentes noviolentos.

La India, el gandhismo, o ¿cómo es posible organizar una revolución noviolenta?

El gandhismo fue capaz de construir un muy amplio movimiento de masas en el donde lucharon millones de personas, continuamente, durante un tiempo prolongado y remontando las condiciones más desfavorables²²⁸. Para conseguir este prodigio se desarrollaron técnicas de organización y de lucha que acudieron a la inventiva, desplegaron pasión y forjaron combatientes del ahimsa de una entrega, responsabilidad y disciplina a toda prueba.

Muchos de estos métodos se han transmitido a las siguientes generaciones de combatientes noviolentos quienes las han sistematizado, refinado y difundido por todo el mundo. Pero se puede afirmar que en las campañas y estrategias gandhianas, hay una matriz que sirve de guía a los aprendizajes colectivos de lo que significa llevar a cabo una resistencia social noviolenta.

²²⁸ Gene Sharp sistematizaría luego esta cualidad de la noviolencia: “Cuando la gente rechaza cooperar, se niega a prestar ayuda y persiste en esta desobediencia y postura retadora, le está negando a su adversario el apoyo y cooperación humanas básicas que cualquier gobierno o sistema jerárquico requiere. Si lo hace suficiente gente y por un tiempo suficientemente largo, ese gobierno o sistema jerárquico perderá el poder”. (Sharp, 1988: 20).

En la construcción de los diferentes niveles y momentos de la lucha, Gandhi tuvo el mayor cuidado de conseguir una relación íntima entre fines y medios. Los modos de organización eran, en todos los casos, uno de los medios principales para adelantar una tarea de la envergadura de una revolución noviolenta, en la cual el núcleo generador era la humanización misma de la lucha y de los contendientes, por tanto, los procesos siempre primaban sobre los resultados. Indudablemente hay aquí un cuestionamiento a la noción misma de la política, avasallada hasta entonces por la idea simplista e inmoral de que el fin justifica los medios.

Para el gandhismo, la noviolencia no es meramente un método o un comportamiento de personas o comunidades, es, ante todo, una gran red discursiva y comportamental fundada en sólidos principios y valores, que toca las fibras humanas y afecta las relaciones sociales de manera integral. Si esa red está bien asentada, sobre ésta es posible crear un vasto repertorio de estrategias, de tácticas y de técnicas de gran eficacia práctica.

Eso abre también posibilidades infinitas para que la gente se vincule a un movimiento donde puede aportar con mayor o menor grado de intensidad y de pericia. Lo anclarán poderosas motivaciones y sentirse haciendo parte de un fin colectivo altruista, de un cuerpo de lucha en el cual se ofrecen muchas entradas, siguiendo el principio: “de cada quien según sus capacidades”. Así se pudo agenciar el deseo de independencia y de cambio de las multitudes, trabajar para el acontecimiento de la emergencia noviolenta y aprender continuamente a desplegar las mil caras de la micro-política de los oprimidos, sin desperdiciar los espacios de la reconstrucción institucional y de la lucha en el terreno de la macro-política de representación.

Los distintos estudiosos del gandhismo, y el mismo Gandhi²²⁹, han recurrido con frecuencia al uso de la metáfora de la guerra para entender algunas particularidades de la noviolencia²³⁰. Con ello quieren significar que la acción noviolenta requiere, como las batallas, de preparación minuciosa; de formas de organización que combinen la descentralización y autonomía de los satyagrahis, con ciertos niveles de centralización y de mando; de la aceptación de disciplina, obediencia y subordinación voluntarias para avocar momentos de la lucha que exigen de suma concentración y precisión concertada. Pero esto hay que combinarlo con una multiplicidad de maneras de organizarse que capten la energía de las masas y les permitan integrarse desde niveles blandos de ingreso al movimiento.

229 En el “Programa Constructivo”, Gandhi lo decía de esta manera: “La desobediencia civil, masiva o individual, es un válido equivalente de la rebelión armada. Una preparación es necesaria, sea para la desobediencia civil que para la rebelión armada. Los modos son diferentes” (Gandhi, 2008)

230 Giuliano Pontara la compara con la versatilidad que llegó a tener la guerra popular y la señala como un “equivalente moral-político de la violencia”. Mario López retoma la idea de la praxis gandhiana desarrollando “(...) los principios esenciales de la estrategia militar diseñada por Clausewitz” (2009), Pietro Ameglio habla de “un ejército no-violento que camina hacia las masas”. (2002). Gene Sharp desarrolla la idea de la “guerra sin armas” y cita insistentemente a Krishnalal Shridharan que denomina al método de Gandhi: “Guerra sin violencia”. (1988).

Es sabido que Gandhi adoptó el Partido del Congreso como su base organizativa. La era en que él desarrolló su actividad estaba copada por los partidos como formas pre-dilectas de organización de la actividad política moderna. Cuando ingresó encontró un partido típico de la construcción política nacionalista modernizante de base liberal. Un partido estatista, en el sentido de que procuraba acceder al poder del Estado mediante su acción directa y representativa, pero que, de alguna manera, también encarnaba un embrión de Estado, una escuela de aprendizaje de las maneras para representar al pueblo y que estaba regido por las formalidades del parlamentarismo regulado por la lucha de mayorías y minorías. Era un partido de las élites intelectuales occidentalizadas. Pero esta era la plataforma más avanzada para iniciar la lucha.

Gandhi se propuso transformar el Partido del Congreso, darle un viraje para abrirlo a los campesinos, las aldeas y las mujeres, y así convertirlo en un Partido de masas. Pero también creó una organización gandhiana al interior del Partido que se conducía con cierta autonomía y cuya columna vertebral eran los cuerpos de voluntarios satyagrahis. Para ellos, las reglas eran otras; con ellos fue que la política gandhiana se difundió por toda India; eran los principales responsables de confraternizar con las comunidades de base y desatar con ellas la fuerza micro-política generadora del movimiento, profundizando las acciones afirmativas, el “programa constructivo”, al margen del Estado, los verdaderos contrapoderes o poderes alternos locales.

Rara vez se encontró esta actividad en contradicción con otras dimensiones de la lucha. Gandhi y el gandhismo, fueron maestros en la búsqueda permanente de las diferentes expresiones y sectores del movimiento. Peleó sus posiciones al interior del Congreso, se preocupó de que sus políticas fueran aceptadas por los órganos del partido; en una ocasión llegó a aceptar ser Presidente del Congreso. Pero su nicho fundamental de acción política no residía en los órganos de mando del Partido, era más bien refractario a ello.

Su fuerza política radicaba en los satyagrahis, en los voluntarios de las aldeas, en el asham. Desde allí se dirigía a la India y al mundo, y conducía las campañas como oleadas de resistencia que integraban voces y sintonizaban esfuerzos y voluntades, con la potencia y la lógica de un panal, de una bandada de pájaros. Sus métodos se ligaban a los tiempos de la gente, que no eran los tiempos lineales del poder, sino los tiempos que se viven con intensidad; y a los territorios comunitarios, que es donde se aprende a existir, donde se descubre el mundo en que se vive y donde se pueden crear las condiciones de posibilidad de un mundo mejor. Allí se producen los intercambios cotidianos de energía e información y donde se da significado a los bienes indispensables para la vida. Sólo de allí podrían emerger los lazos vitales, las relaciones indispensables para tener capacidad, a la vez, de expulsar a los colonialistas y reconstruir su vida.

La organización tenía que servir para eso, no principalmente para negociar con los ingleses. La gente accedía a nuevos niveles de organización de acuerdo con si se vinculaba a alguna de las técnicas variadas de lucha: un boicot, un hartal, una manifestación,

una sentada, el abandono de un cargo público o incluirse en una lista de voluntarios para ser encarcelados, la negativa a pagar impuestos o una campaña de hilado y tejido.

Por eso la organización tenía que ser tan versátil como las formas de lucha y tendría que tender a articularse por capas que se comunicaran y complementaran, como un rizoma más que como una pirámide. Los distintos grados de flexibilidad que esto implicaba, deberían admitir desde núcleos duros de una estructura funcional de coordinación, pasando por nodos más autónomos de acción y comunicación que cumplirían funciones más o menos previstas, hasta estructuras muy dispadas que irrigaran energía a partir de su auto-organización.

Cabría hacer una analogía con el concepto de “máquina de guerra” que usa la filosofía pos-estructural²³¹, en el sentido de que la organización de la revolución noviolenta está constituida por un conjunto de dispositivos sociales y políticos que se interconectan y permanecen exteriores al aparato del Estado. Cada uno de los sujetos y grupos hacen parte de un combate que no tiene línea fija de batalla, que no tiene enfrente, necesariamente, a un soldado enemigo; que no tiene retaguardia, que es “pura estrategia”, porque al final quizás, ni siquiera, habrá batalla.

El objetivo del satyagrahi, no es derrotar a un enemigo y ocupar su territorio, es simplemente “conservar la posibilidad de surgir en cualquier punto”, que define su propia velocidad. La máquina de guerra de la resistencia nada tiene que ver con la institución militar, ni la del Estado ni la de la revolución (ejército popular, o guerrilla). Es un conjunto de formas de organización que juegan entre sí, que a veces se conjugan para arrebatar territorios al Estado, o para irrumpir como territorialidades emergentes. Estas formas de organización y de encuentro son agenciamientos, que a veces se dispersan y continúan actuando simplemente como “máquinas” de pensar, de crear, de hilar, de amar, y que mantienen viva su fuerza revolucionaria, susceptible de entrar en acción para insistir en poner en tela de juicio al Estado cuando llegue el momento.

Desde estos lugares propios, los resistentes pueden agenciar estrategias autónomas y provocar líneas de fuga tanto en la esfera de lo micro-político-manifiestas en la capacidad de producción material de su existencia-, como en la esfera de la producción de bienes intangibles y simbólicos (solidaridad, mitología, religiosidad), que suelen ser de naturaleza local, como en la esfera macro-política, institucional, representativa, que generalmente es de naturaleza global.

La “máquina de guerra”, así entendida, es la que efectúa la concatenación de todos estos micro-dispositivos productivos, intelectuales, sociales, y que les asigna una capacidad colectiva y una potencia revolucionaria. Es en ese sentido que la organización, muy especialmente el cuerpo de satyagrahis, y los procesos inherentes a la ahimsa

²³¹ En su apartado “Tratado de nomadología” Deleuze y Guattari analizan en “*Mil Mesetas*” la condición de la “máquina de guerra”. (1997: 359-431).

gandhiana, se convierten en una poderosa “máquina de guerra” de la resistencia social noviolenta.

Ahora bien, la diferenciación de funciones al interior del movimiento implicaba algunos niveles de estratificación y especialización organizativa, pero la orientación era tender a una identificación del voluntario activista con la comunidad. Los satyagrahis debían hacerse parte de las comunidades, compartir su suerte y contribuir, hombro a hombro, a construir la red social de la revolución.

El satyagrahi contaba con mucha información, por ello podía estar en mayor contacto con otras ciudades y pueblos, así como con la dirección del movimiento; por eso tenía la obligación adicional de ejercer una labor de traducción cultural. Pero eso no lo convertía en jefe, ni en un poder externo a la gente. Esto lo entendió muy temprano Gandhi, analizando los problemas que se presentaban continuamente en las acciones de no-cooperación. En su autobiografía, Gandhi consigna las conclusiones que en materia organizativa le sugirieron los incidentes de la Primera Campaña de no-cooperación de 1919:

“(…) resulta necesario crear un grupo de voluntarios bien educados, de corazones puros, que comprendieran las condiciones estrictas del satyagraha. Ellos podrían explicar eso mismo a la población, y mediante una cuidadosa vigilancia, mantener al pueblo en los límites de lo justo”. (Gandhi, 1983: 440).

Puede aparecer aquí una veta de control sobre la población en el pensamiento expresado por Gandhi. En muchos otros pasajes se pronunció por la autonomía profunda de los aldeanos y miembros del movimiento. Quizás quería enfatizar en que el nervio de la organización gandhiana eran esos voluntarios satyagrahis (“soldados sin armas”, los llama Mario López). Ellos debían conocer y practicar persistentemente la búsqueda de la verdad, la disposición al sacrificio, el trabajo en equipo, la persecución de acuerdos, así como aprender a modular los medios, todo ello precedido, claro de la total claridad y adhesión sincera al principio de abstención de la violencia. (López, 2012: 62).

También había experimentado Gandhi, desde su permanencia en Suráfrica, la urgencia de contar con unos cuerpos de paz, que él denominaba “ejército de intervención no-violenta” (Shanti Sena), cuyo papel sería interponer físicamente sus humanidades en caso de enfrentamientos, prioritariamente entre sectores de las masas que solían chocar entre ellos por razones religiosas o políticas. Ameglio documenta los casos de Bombay (1922) y Ahmedabad (1941) para separar, el primero, a parsis e hinduistas enfrentados en una agresión de proporciones; y a hinduistas y musulmanes, el segundo, cuando ya se avizoraba la violencia sectaria que se iría a apoderar de la India.

En el nivel de las aldeas, se preparaban activistas voluntarios conocidos como “brigadas de paz” encargados del orden interno de las comunidades aldeanas, una especie de policía (su sentido original es “ordenar la casa”) noviolenta, de las entrañas del mismo movimiento. Su equivalente contemporáneo en Colombia es la “Guardia indígena” del

territorio Nasa, del occidente del país, que se encargan de administrar el orden en las comunidades, acompañar y proteger las movilizaciones y hasta ir a rescatar líderes secuestrados por los actores armados.

En este nivel también se encontraban los grupos de “activistas de aldea”, que eran la base organizada del movimiento de la que dependía la conexión cálida y permanente con las comunidades, a cuyo servicio se ponían, promoviendo la formación política, la alfabetización, la traducción a la lengua materna de los documentos del movimiento, la organización y el impulso a los procesos micro-políticos en torno a la producción, la higiene, la salud y la alimentación²³².

Además, en cada ocasión en que se preparaba una gran movilización o campaña de desobediencia civil, se desplazaban grupos de voluntarios por los caminos, aldeas y poblados, con el fin de explicar las razones, transmitir orientaciones del nivel del distrito o nacional y acompañar el evento en marcha.

Gandhi dedicó mucho tiempo a la reflexión y a escribir los problemas prácticos de la organización del satyagraha y la desobediencia. La modulación de los medios era parte de este arte de la resistencia no violenta. Esto tenía el objeto de precisar que la conciencia de las masas para asumir medios radicales como la desobediencia civil, se iba forjando y no se les podía presionar para que se hicieran cargo de formas de lucha para las cuales la gente no estaba preparada. Esa era su insistencia en comprobar si las condiciones estaban dadas e, incluso, de desmontar acciones ya convocadas si detectaba que había serios problemas de aprestamiento y comprensión de la acción que se iba a emprender.

Lo primero era que se comprendiera que se estaba haciendo parte de un programa mucho más amplio, de construcción y afirmación, para ello había que desarrollar una intensa labor de educación y comunicación cuyo objetivo era persuadir, no conducir a ciegas a la gente a una determinada acción. Siempre era una premisa que había que intentar negociar lo negociable antes de precipitar una acción de fuerza.

Iniciada una campaña, se debía aplicar la gradualidad de medios, en el entendido de que formas de lucha superiores en esfuerzo y riesgo, estarían antecedidas por otras de menor envergadura que le sirvieran de antesala y preparación, pero también para que el adversario reflexionara, ofreciéndole siempre una salida digna.

Por último, estaba el problema de la obediencia y el sistema de centralización de las decisiones dentro del movimiento. Hacer parte del cuerpo de voluntarios satyagrahi traía consigo muchas responsabilidades, una de las cuales era comprometerse a obe-

²³² Al respecto se puede consultar a Gandhi en el “Programa Constructivo” (211 y ss.) También: Gandhi (1982): “Aldea y autonomía. La no violencia como poder del pueblo. De Shridharani, Krishnalal (1939): “War without Violence. A Study of Gandhi’s Method and Its Accomplishments”. El texto de Pietro Ameglio ampliamente citado en éste capítulo, especialmente el apartado “Un ejército no-violento camina hacia las masas” (2002: 161-167).

decer las decisiones que tomaran los jefes. Parece una contradicción la radicalidad de la desobediencia a la que se llamaba al pueblo, con lo estricto de la disciplina y la aplicación del principio de obediencia para los satyagrahis.

Esto formaba parte de la analogía con la configuración de un ejército, por ende era inevitable que se les advirtiera. "Nadie se vuelve un guerrero solo con el deseo (...) un guerrero sin valor es inconcebible". (Gandhi, 2002: 280). Los guerreros no violentos no se educaban para hacer solicitudes respetuosas a los ingleses, debían disponerse a una lucha de connotaciones en extremo radicales. Pero, para eso se necesitaba de una fuerza cuya acumulación, conservación y despliegue, dependía de que fuera regulada por unas normas de gran exigencia, voluntariamente aceptadas, sin cuyo cumplimiento no se le permitiría permanecer en el colectivo de luchadores.

En Hind Swaraj, Gandhi había planteado un estatuto de diecinueve normas para los satyagrahis donde insistía en el uso de la lengua materna, en la renuncia a profesiones como la abogacía y la medicina, en la dedicación al telar a mano; que era lo mismo que exigía a los que provenían de clases adineradas; la disposición al exilio o la prisión; el apropiarse de la idea de que la libertad sólo llega mediante el sufrimiento, entre otras. En 1930, con ocasión de la marcha de la sal, sistematizó las reglas fundamentales obligatorias para un satyagrahi en sus comportamientos como individuo, como prisionero o como miembro de una brigada no violenta.

Para éstos últimos existía el deber de obediencia, examinando a conciencia previamente si la organización a la que ingresa está de acuerdo con sus principios. Ahora que, si estando en una brigada, disiente gravemente de alguna de las órdenes que recibe, tiene el pleno derecho de retirarse de la organización. Pero mientras permanezca voluntariamente en alguna de estas organizaciones, debe acatar con disciplina las órdenes recibidas. Una variable no violenta de la disciplina castrense, que deja claro que la eficacia de la acción directa no violenta depende del grado de organización que garantice la unidad y potencie la movilización.

La organización de la resistencia no violenta debe ser fiel a la concepción y objetivos de la lucha; es una expresión de la inseparabilidad de medios y fines que tan neurálgica era al pensamiento gandhiano. El buen fin del satyagraha requiere de una organización compatible, ésta debe ser moralmente convergente, porque en la naturaleza de las formas y estructuras a las que se apela, está expresada la esencia del fin. Son el embrión, la semilla del árbol de la libertad, por tanto deben ser libertarias. Por eso deben ser constructoras de confianza, humanizantes, dispuestas para comprender el punto de vista de los otros, transparentes, inspiradoras, buscadoras de la verdad, demostrativas de que la resistencia no violenta entraña una moral superior.

En resumen, el gandhismo planteó en la práctica la diferenciación entre desobediencia civil "defensiva" y la "ofensiva" o positiva. La primera sería la que justificaría comportamientos de aceptación voluntaria de sometimiento a la justicia del régimen como señal de disidencia frente a leyes inmorales, desde una posición ética, pero también

dentro de una posición realista de que el ordenamiento existente aún cuenta con el poder suficiente para hacer cumplir sus leyes. Obedecería esta táctica gandhiana, a lo que Gramsci llama “guerra de movimientos”, típica de la forma de lucha guerrillera, en donde se ataca sólo una fracción del poder del Estado, en este caso su legitimidad moral, y luego se permiten repliegues. En otras palabras se diría que hace parte de un período de acumulación de fuerzas. En todo caso, cualquier admisión de la justicia del UNO soberano, no era considerada como absoluta, ni sería un momento previo a pasar a la desobediencia civil ofensiva, entendida linealmente.

La desobediencia civil positiva u ofensiva, es un proceso sistemático de desconocimiento del conjunto del orden jurídico, político y social vigente: con ello se propone vaciar de legitimidad y de cualquier posibilidad de consenso al establecimiento, lo cual supone una ruptura profunda con la moralidad y la capacidad del soberano de resolver los problemas básicos de la vida de la Nación. Con la desobediencia defensiva se apela a la conciencia individual o de grupo de ciudadanos afectados por una ley específica, frente a la que, por su injusticia, es obligatorio rebelarse, manteniendo el juramento de lealtad ante el resto del ordenamiento que no está cuestionado.

En este tipo de desobediencia, se hace una pedagogía política para poner en evidencia la falta de integridad y coherencia de un sistema, que se supone ciudadano, adopte legislaciones que contradice tal naturaleza. En su desarrollo se hace visible una especie de equilibrio entre desobediencia y obediencia. También se aprende a ponderar la no violencia como un método de gran eficiencia práctica que humaniza a las partes en conflicto, en medio de una asimetría en la que el Imperio contaba con medios militares y jurídico-políticos inmensamente superiores.

La desobediencia civil ofensiva fue el método que estructuró el conjunto de la lucha por la independencia, con el cual se consumó “la violación civil de las leyes morales y opresivas”, se generalizó la rebelión no violenta, se aprendió a desobedecer todo lo inhumano, se abrió la posibilidad de legitimar el poder paralelo que estaba creciendo en las aldeas al florecer la autonomía del Swaraj, además a aplicar el Swadeshi en busca de la autosuficiencia, a comprender el Sarvodaya como ideal del bien común, y comenzar a consumir esa fuerza superior frente a todas las demás, la fuerza del amor, y la ahimsa.

La no violencia activa encontró en el gandhismo las claves para que una resistencia social, masiva y pacífica, se transforme en modos nuevos de existencia, y para hacer posible la mutación de la potencia del NO en un poderoso movimiento afirmativo que reivindica la vida, y que se convierte en un hito para todos los movimientos de liberación del planeta.

CAPÍTULO 6

LAS BIFURCACIONES DE LA RESISTENCIA SOCIAL
NOVIOLENTA



“Acariciaste los nombres en la piedra oscura del Memorial de Vietnam y me dijiste que las piedras hablan, que se pueden oír sus voces, que los muertos están atrapados en ese muro y nos llaman, indignados por su sacrificio (...) Hay espíritus por todas partes, Alma, pero creo que son libres y no guardan rencor”

**Isabel Allende.
El amante japonés.**

¿Cómo se difundió la no violencia gandhiana en Occidente y otros rincones del planeta? ¿Cómo se fueron constituyendo las modalidades particulares de resistencia no violenta en esta parte del mundo? La fuerza de una revolución como la protagonizada por los satyagrahis y el pueblo indio, que puso fin de la colonización británica en el Indostán, fue capaz de trascender fronteras, atravesar océanos e influir en las mentes de millones de seres humanos que estaban en sus procesos de liberación. Para ellos una experiencia como ésta era indicativa de que se podían romper cadenas y refundar territorios a partir de la fuerza de la verdad, de la fuerza ética, de la desacralización de la guerra y la construcción de poder de los débiles.

Varios líderes europeos y norteamericanos también descubrieron tempranamente el pensamiento de Gandhi y decidieron emigrar a India a acompañar su movimiento de liberación. Tal el caso de Annie Besant, que precedió en esta mirada hacia Oriente a otras figuras occidentales como Romain Rolland, Richard Gregg (1885-1974), el primer filósofo social norteamericano que interactuó con Gandhi y desarrolló una teoría de la resistencia no violenta con una notable influencia sobre el pensamiento de Martin Luther King; o el italiano Giuseppe Lanza del Vasto. Ellos fueron autores decisivos para la difusión del gandhismo en Europa y en América contribuyendo a la creación de movimientos explícitamente no violentos en estos territorios. Claro que para entonces Gandhi ya era una figura universal y era objeto de estudio y análisis de pensadores y líderes sociales, tal como sucedió con José Carlos Mariátegui en tierras latinoamericanas.

El epílogo de Gandhi en la India estuvo lejos de consolidar el proyecto transformador en su país natal; su asesinato no fue más que el peor de los presagios del rumbo que habría de tomar el Indostán. Del otro lado de la recién creada frontera que dividió al país, última de las herencias coloniales, Abdul Gaffar Khan²³³, el dirigente no violento pakistaní, corría una suerte similar a la de su par hindú. Se le acusó de colaborar con los hindúes en contra del islam, por tanto fue perseguido y mantenido preso durante 15 años en las cárceles de Pakistán; otros 7 años los pasó en el exilio en Afganistán.

No obstante, la llama de la no violencia se mantuvo encendida en Oriente, alimentada por la profunda espiritualidad y la larga tradición pacifista encarnada en el budismo, el zen, el jainismo y en las interpretaciones no violentas de sectores del islamismo y del cristianismo. En las últimas décadas del siglo pasado, se producirían luchas de gran envergadura, con esta inspiración. Valga mencionar a manera de ejemplo, la revolución pacífica del poder popular encabezada por Corazón Aquino en 1986 en Filipinas. Más recientemente, la llamada "Revolución Azafrán" (2007) de los monjes budistas en Myanmar (antigua Birmania) apoyada por la legendaria Aung San Suu Kyi, Premio

²³³ Eknath Easwaran autor de la biografía "*Badshah Khan, el Gandhi musulmán*" hace patente este contrasentido histórico: "Cuando aún no se había cumplido un año de la noche en la que Mountbatten había cedido las riendas del poder a la India y a Pakistán, Gandhi fue asesinado por un hindú que lo consideraba filo-musulmán, mientras que Khan venía encarcelado por un gobierno que lo acusaba de ser filo-hindú. Los dos hombres más grandes de Dios en toda la región habían sido sacrificados en nombre de la religión". (Easwaran, 1990). Al respecto véase también: "*Islam and Nonviolence*" (Satha-anand & Paige, 1993)

Nobel de la Paz en 1991, y líder de la Liga Nacional para la Democracia, partido con el que ganó las elecciones en dos ocasiones; la dictadura (en el poder desde 1962) solo se dobló ante la resistencia pacífica y la presión internacional en el 2016, año en el que los partidarios de Aung formaron gobierno.

En este capítulo se reseñarán algunos de los hitos y los principales impulsores de la resistencia no violenta en América. Mencionaré algunos momentos de la evolución del pensamiento y la práctica de la resistencia no violenta en algunos territorios y autores occidentales, además de las experiencias vividas en los territorios ex-soviéticos. No hay, en este apartado, otro propósito que una incursión descriptiva de los contextos y de algunos grandes enunciados en que se van a concretar modalidades específicas de las luchas de resistencia social pacíficas en diversos sitios del mundo occidental, siempre en clave genealógica.

La portentosa experiencia de Sudáfrica apenas si se toca aquí como una referencia. Esta gesta de la no violencia, conducida por Mandela, merece un análisis exhaustivo para el que no tenía suficiente espacio en este libro, y al que procuraré dedicar el esfuerzo y la profundidad que se merece en otro trabajo. El núcleo de este capítulo tiene que ver con las experiencias norteamericanas, comenzando por el poderoso movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, abordando luego la irrupción de este tipo de resistencias en América Latina. Para ello, me detendré en el caso emblemático de Brasil.

Formas contemporáneas de la desobediencia civil. El movimiento de resistencia social por los derechos civiles en Los Estados Unidos

En los años treinta del siglo XX, a miles de kilómetros de distancia de la India de Gandhi, se estaban gestando los discursos y las experiencias que habrían de conducir al poderoso movimiento por los derechos civiles de la segregada población afroamericana en Estados Unidos. Sin duda, fue una bifurcación del gandhismo y de las propuestas de desobediencia civil de Thoreau. Por supuesto, la figura más relevante de estos acontecimientos, con los que se expandirían las estrategias de la resistencia civil no violenta, fue el reverendo Martin Luther King Junior.

La “Marcha sobre Washington por el trabajo y la libertad”, celebrada el 28 de Agosto de 1963, fue punto culminante del vasto movimiento por los derechos civiles de la población afroamericana. Allí Martin Luther King pronunció su discurso “I have a dream” (“Yo tengo un sueño”) en el que resumía el sentir de los millones de hombres y mujeres de raza negra sometidos por siglos, primero a la espantosa situación de esclavitud, y posteriormente a la declaración de independencia de Los Estados Unidos, al racismo, el odio y la segregación.

En el movimiento por los derechos civiles de la población afroamericana se destaca el papel de dos mujeres: Rosa Louise McCauley Parks (1913-2005) y Ella Baker (1903-1986), en un período donde la resistencia contra la pretendida supremacía racial blanca adquirió plena madurez y amplia cobertura. Los acontecimientos que desató la primera y más conocida de ellas, fueron los siguientes:

Rosa Parks hacía parte de grupos de defensa de los derechos de los negros organizados en la NAACP (“Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color”).²³⁴ Era una costurera, ciudadana del común, víctima de las leyes de discriminación vigentes en la pequeña ciudad de Montgomery, Alabama, al sur de Los Estados Unidos, territorio manchado por una larga tradición de odio racial contra la población afroamericana mayoritaria. Rosa hizo un gesto simple, durante su regreso a casa, el 1 de diciembre de 1955, se negó a ceder su asiento en el autobús a un blanco, violando la orden contenida en las leyes racistas.

Desobedeció así una regla injusta que tocaba su vida cotidiana, que la incomodaba a ella y a todos los que tenían su mismo color de piel. Aparentemente era un pequeño hecho; las cosas hubieran seguido su curso “natural” si ella no se empeñaba en la negativa a cumplir una disposición absurda e indignante. Pero su actitud fue una señal que desató la “potencia de no”, un “no” que se convierte en potencia de ser ella misma y de “no hacer” lo mandado por el poder. En su sentido más literal se constituyó en un acontecimiento que redefinió los cursos del deseo colectivo de liberación de los afroamericanos, que reestructuró el orden semántico de la relación entre la sociedad estadounidense y la comunidad negra.

El acontecimiento producido por la actitud de Rosa Parks, nació como resistencia a un tipo de relación ignominiosa existente hasta entonces, que había sido enunciada y afirmada por la cultura de la segregación y por las leyes racistas que habían constituido un “sujeto” negro. Esta era una relación donde el predicado era la afirmación de que él era un sujeto “inferior” y que esperaba que ese orden semántico se reprodujera con la acción de la obediencia de la población negra.

Y, como dice Deleuze: “desde el momento en que algo es planteado como predicado, la relación ha nacido” (Deleuze, 2009, 186). El valor acontecimental de la acción de Rosa Parks está en que sacudió la relación sujeto-predicado que había sido construida por el régimen del apartheid norteamericano, creando un campo de fuerzas en cual la parte activa de la relación pasó a ser la de los resistentes, que se negaron a seguir siendo enunciados por el poder hegemónico, haciendo posible la emergencia de

²³⁴ Creada en 1909, la carta de principios de la asociación, señalaba su objetivo: “Para promover la igualdad de derechos y para erradicar los prejuicios de casta y raza entre los ciudadanos de Estados Unidos. Para avanzar el interés de los ciudadanos de color, para asegurarles un sufragio imparcial, y aumentar sus oportunidades para asegurar la justicia en los tribunales, educación para los niños, empleo según su capacidad y completa igualdad ante la ley”. (NAACP, por su sigla en inglés)

otras confluencias, generando el encadenamiento con otros acontecimientos, como en efecto ocurrió.

La reacción de las autoridades locales fue el arresto y enjuiciamiento de Rosa Parks en cumplimiento de la norma oprobiosa, aunque legal, intentando recomponer rápidamente el orden. ¿Por qué Rosa se negó a cumplir tal ordenamiento municipal? Su respuesta es tan simple como su gesto: “porque estaba cansada”. Claro, una trabajadora manual sale fatigada de su jornada; pero ante todo estaba agotada de obedecer aquella iniquidad, de ser discriminada por ser distinta a quienes impusieron las normas, por ser heredera de una victimización atroz que se había impuesto a sus ancestros secuestrados en África y esclavizados en América.

El gesto de Rosa resonó en toda la población afroamericana y pronto tuvo amplia recepción en la gente de todas las condiciones en el país. Su primera efectuación, fue la irradiación micro-política: la gente encarnó su indignación, se sintió afectada en su subjetividad, ya no podía seguir disimulando su resignación o su complicidad tranquilamente. Esto tocó las fibras de la cultura, hizo preguntas acerca de la clase de democracia que se había legitimado y produjo enojo y otros sentimientos que convocaban a la movilización.

Al descubrir el rostro de una sociedad que se jactaba de moderna y justa en pleno siglo XX, y que mantenía vestigios de esa pavorosa institución esclava que fue implantada por los colonizadores cinco siglos atrás, se abrían las cicatrices y se removían las conciencias. Lo que siguió fue un ejercicio de insubordinación que contribuyó a estructurar el movimiento por los derechos civiles. No porque no hubieran habido expresiones importantes de éste, sino porque permitió que se conjugaran las experiencias y la sabiduría de los grupos y líderes que habían ido tejiendo los hilos más sutiles del movimiento.

Desde ese lunes en que fue arrestada Rosa, la NAACP de Montgomery comenzó la preparación de la protesta. Esa misma noche se difundió un mensaje por la radio pidiendo a los afroamericanos iniciar un boicot a la empresa de autobuses el día de iniciación del juicio:

“Estamos pidiendo a todos los negros que no suban a los autobuses el lunes, en protesta por el arresto y el juicio. Puedes faltar a clase un día. Si trabajas, coge un taxi o camina. Pero por favor, que ni los niños ni los mayores cojan ningún autobús el lunes. Por favor, permaneced fuera de los autobuses el lunes”²³⁵.

²³⁵ El mensaje explicativo estaba contenido en una octavilla impresa por Jo Ann Robinson, jefa del Consejo político de la mujer en Montgomery: “Otra mujer fue arrestada y encarcelada por no querer levantarse del asiento que ocupaba en el autobús, para cederle el lugar a una persona de tez blanca. Esto tiene que dejar de suceder. La gente de color también tiene derechos, y si dejasen de usar el sistema de autobuses, tal sistema no podría seguir operando. Tres cuartas partes de los pasajeros de autobús son negros, y de todas formas somos arrestados, o tenemos que viajar de pie aunque haya asientos vacíos enfrente nuestro.”. Consultar en: Enciclopedia de Alabama, “*Montgomery bus boycott*”.

La idea del boicot surge de la activista Ann Robinson y de algunos de sus estudiantes, y congregó rápidamente a líderes que empezaban a conocerse en el mundo de los derechos civiles como Edward Daniel Nixon y el pastor de la iglesia a la que él asistía, Ralph Abernathy. Por su parte, Robinson invitó también a participar al pastor de su comunidad, el joven abogado Martin Luther King Jr., y convocó a una asamblea para organizar la acción, de donde surgió la Asociación para el Desarrollo de Montgomery, siendo elegido el doctor King como Presidente y principal organizador del boicot.

La acción demostró que el arma de la no-colaboración, en este caso con las empresas de buses que hacían cumplir las normas segregacionistas, fue un arma muy poderosa para alcanzar objetivos justos. Vaciar el poder del poderoso, es encontrar las claves del poder propio. Como dice Martínez a propósito de este acontecimiento:

“El bloqueo a los transportes fue una puesta en escena de una lucha basada en el descubrimiento del propio poder, que no es el de la fuerza física que se mide en un pulso de abierta confrontación violenta con las fuerzas del contrario, sino en el develar que el sistema de transportes dependía en gran medida del uso que la población afroamericana hiciera de él”. (Martínez, 2012: 339).

En efecto, como los negros eran más del 70% de los usuarios de los autobuses, al demostrar la capacidad de boicotear su uso, las pérdidas económicas de los propietarios fueron muy significativas hasta hacerse insoportables. El éxito del boicot se evidenció el mismo lunes 5 de diciembre, como lo relata Mario Escobar en la biografía de Martin Luther King; allí describe la emoción que para él y su esposa fue acudir a las 6 a.m. a la parada de autobuses y ver que pasaban vacíos, excepto por “dos o tres blancos que los ocupaban. ¡La gente había secundado el boicot!”. (Escobar, 2006:20).

Desde ese momento y por cerca de trece meses la actividad fue frenética. Era necesario acrecentar la organización, financiarla, mantener una comunicación fluida, incentivarla con el desarrollo de un discurso claro y profundo, y ante todo, mantener el carácter no violento de la acción. Así lo expresó King desde el primer discurso ante la multitud de 7.000 personas que se aglomeró la tarde del lunes 5 de diciembre en la iglesia bautista de Holt Street: “Llega un momento en que la gente se cansa de ser pisoteada por los pies de hierro de la opresión”. En ese mismo discurso hizo un llamado a luchar con la persuasión y no con la coacción y planteó la relación entre la acción no violenta, los principios del amor al prójimo y la dignidad proclamados por la fe cristiana.

Por su parte, la población afroamericana de Montgomery dio ejemplo de lo que es un movimiento innovador. Hubo un gran peso de lo simbólico, inaugurado por Parker, pero también se originó una nueva forma de organización y movilización que logró comprobar que es posible mantener de manera continua una acción directa no violenta por un largo período, siempre que se sostenga la cohesión del movimiento y que se desplieguen, de manera flexible, distintas opciones de agenciar el deseo colectivo, o sea, de hacer emerger espacios en los cuales todos puedan participar.

Así, por ejemplo, se comenzaron a idear modos de suplir la carencia de transporte público. El principal de ellos fue el de organizar el uso colectivo de los automóviles de que disponían, llegando a formar una flota de 300 vehículos. Los taxistas negros comenzaron a ofrecer el servicio colectivo cobrando a cada pasajero el mismo valor que se pagaba por el pasaje en autobús. Entre tanto, los autobuses seguían circulando con menos del 30% de su capacidad instalada.

El ayuntamiento de Montgomery en un último intento de quebrar la resistencia, demandó a los organizadores del boicot (su representante legal era King), exigiendo una indemnización por los daños ocasionados por el boicot y “por el uso ilegal de una flota alternativa de transporte”. Al asistir al tribunal para atender esta demanda, King se enteró de la decisión de la Corte Suprema de declarar inconstitucionales las leyes estatales de discriminación. El éxito se confirmaría con la sentencia de la Corte en noviembre de 1956, notificada el 20 de diciembre, que negaba al Estado de Alabama la constitucionalidad de las leyes de segregación en los autobuses. El 21 de diciembre, Martin Luther King, acompañado por otros dirigentes y por la prensa, se transportó en el primer autobús de la mañana sin ser molestados. (Escobar, 2006: 23).

Con el boicot al transporte de Montgomery, comenzó una oleada de la resistencia civil contra la segregación racial en Los Estados Unidos que se extendería por unos 10 años, transformando la gran energía micro-política en acciones de gran envergadura que incidieron en la reconfiguración del campo de la representación, generando nuevos espacios a la población afroamericana, consiguiendo niveles de regulación política y jurídica que cerraban el cerco contra las pervivencias del régimen del apartheid, aunque sus lógicas no hubieran desaparecido completamente. Había que trabajar intensamente en el ámbito de la cultura y eso implicaría un período de larga duración, quizás de generaciones, para construir nuevos imaginarios vitales y de convivencia.

Hay quienes encuentran en la elección del primer Presidente afrodescendiente, Barack Obama, la culminación de ese ciclo en la dimensión de la macro-política. Montgomery, el gesto de Rosa Parks y el boicot fueron un momento estelar en la resistencia al racismo, allí también comenzó a descollar, con claridad en los principios gandhianos, gran fuerza espiritual y enorme capacidad organizativa, Martin Luther King²³⁶. Confluyó este gigante de la desobediencia civil con la figura de Rosa, que pronto sería reconocida como la madre del movimiento por los derechos civiles contemporáneo²³⁷. Tal fue el influjo de su señal.

²³⁶ La coincidencia de los discursos de King y Gandhi es inmensa, casi literal. Sin duda, King fue el discípulo más aventajado de Gandhi en América. “Cada uno ha de guiarse por su propia conciencia. (...) Si logramos llevar nuestra batalla con amor y dignidad, la posteridad dirá que en un tiempo un gran pueblo, el pueblo negro, inyectó en las venas de la civilización una nueva sangre de dignidad e ideales”. (King, 1986, p. 361).

²³⁷ Con el sentido común y la sencillez que siempre la acompañaron, Rosa Parks declaró que: “No tenía ni idea de lo que mis acciones podrían provocar. Cuando me arrestaron, no sabía como reaccionaría la comunidad. Me gustó que hicieran lo que hicieron al no subirse a los autobuses.”; sin embargo su gesto fue profundamente revolucionario.

A los hechos de Montgomery y el protagonismo de la “potencia de no” de Parks, que desencadenó el movimiento de desobediencia civil más contundente de la historia norteamericana dirigido por Martin Luther King, le habían antecedido otras señales.

Vale destacar los intentos de Philip Randolph y el sindicato de maleteros de los coches-cama que al lado del líder religioso bautista, Adam Powell, se empeñaron en una serie de campañas contra la discriminación que consiguieron modificar discriminaciones odiosas para el uso de los baños en el sistema de trenes y estaciones en 1941. Al año siguiente Bayard Rustin, (1919-1987) objetor de conciencia, en un tiempo militante comunista, conocedor y simpatizante de las ideas de Gandhi, coordinaba la creación del Congreso por la Unidad Racial que en 1947 ideó los “viajes de la reconciliación” para verificar el cumplimiento de la ley que declaraba ilegal la discriminación en el transporte inter-estatal ferroviario.

En 1948, Rustin ya había abandonado las filas comunistas, entonces viajó a La India con el fin de aprender las ideas y métodos gandhianos; ese fue justo el año de la muerte de Gandhi, pero alcanzó a conocerlo y a sumarse a su causa para llevarla por el mundo. Fue de los primeros en impulsar comités de apoyo a la resistencia en Suráfrica, y una vez se reunió con King, su trasegar fue el del pacifismo y la noviolencia²³⁸.

También ellos comenzaron a difundir el método noviolento de las “sentadas” frente a oficinas públicas y transportes donde se seguía practicando la segregación. Rustin intentó vincularse a la organización del boicot a los autobuses en Montgomery, pero su pasado de militancia comunista lo mantuvo marginado. En todo caso confluyó con King desde esa época, asesorándolo en los métodos de la resistencia noviolenta (Randle, 98: 91). Juntos crearon la “Conferencia de líderes cristianos del Sur” (SCLC por su sigla en inglés), que en 1957 organizó una gran marcha a Washington, “el peregrinaje de oración”, que sería el ensayo general de “La marcha por el trabajo y la libertad” de agosto de 1963, de la que Rustin sería el coordinador.

En 1960 comenzaron a generalizarse las “sentadas”, o “plantones”, esta vez como una campaña sistemática y rigurosamente preparada para desacreditar la segregación racial en los restaurantes y bares. Su principal organizador fue James Lawson, un pastor metodista que había viajado en los años 50 a La India a conocer la experiencia de la noviolencia en las luchas de liberación. Allí había aprendido que el éxito de la revolución noviolenta radicaba en la total lealtad a sus principios morales y políticos, y a una

²³⁸ El periplo vital de Rustin es el de la rebeldía desde la diferencia. Su resistencia fue activa y creativa. No dudó en desprenderse de subjetividades que lo constreñían y construir otras. Hizo el tránsito del comunismo al pacifismo y a la lucha por los derechos civiles; fue uno de los principales organizadores de la “Marcha sobre Washington” de Agosto de 1963. Se vinculó al movimiento contra la guerra de Vietnam e hizo parte de los movimientos por los derechos civiles de gays y lesbianas, consecuente con su orientación homosexual que hizo pública. En 1987 declaró que: “El barómetro para saber cómo se está respecto a los derechos humanos no es la comunidad negra, es la comunidad gay. Porque es la comunidad que más fácilmente es maltratada.” En fin, Rustin encarnó todas las subjetividades proscritas por el sistema racista, patriarcal, militarista y reaccionario que hegemonizaba a Estados Unidos; era negro anti segregacionista, comunista, objetor, militante anti-guerra y gay. El ejemplo de un insumiso integral. Para una ampliación de aspectos de la vida de Rustin, ver: Jervis Anderson, *Bayard Rustin: Troubles I've Seen: A Biography* (1997).

estricta preparación para cada acción directa. Igualmente fue en las tierras de India que leyó en la prensa acerca de los movimientos que impulsaba King y sobre el éxito del boicot de Montgomery, por ello se decidió regresar al sur de Los Estados Unidos para unirse a los acontecimientos en marcha.

Con esos horizontes ayudó a crear un movimiento estudiantil en la ciudad de Nashville en el Estado de Tennessee, comenzando su aprestamiento en talleres y encuentros, dedicando largas jornadas al entrenamiento en las tácticas concretas de la resistencia no violenta. Se trataba de crear un ejército de activistas disciplinados y dispuestos a responder a la violencia con entereza y dignidad hasta cumplir claros objetivos²³⁹.

Lawson insistía en que había que romper con los esquemas tradicionales de movilización, que había que preparar la psique de los(as) resistentes para recibir con estoicismo las agresiones y vejaciones a las que se iban a enfrentar. No podían participar de las acciones aquellos que no interiorizaran las normas de no responder al mal con violencia. En esa dirección se politizaron asuntos relacionados con la vida cotidiana, rasgando la aparente normalidad que había en que los negros no pudieran entrar en sitios de consumos masivo, promoviendo desplazamientos de prácticas y hábitos que se habían establecido como convencionales, presionando por la aceptación de otras prácticas que modificaban el statu quo.

Era, sin duda, una operación de subjetivación basada en prácticas resistentes que demostraban la potencia de transformación que podía haber en cada individuo y en su decisión de movilizar el deseo colectivo de liberación. A la vez se desplegaba una intensa crítica a las maneras cómo se había constituido lo social, asunto que se planteaba como un deber ineludible por el cual había que tener una opción y formar parte de los cambios urgentes, en tanto el desencadenamiento de los acontecimientos transformadores dependerían, en buena medida, de la efectividad de la intervención directa de todos.

Los estudiantes de Lawson se organizaron en grupos que entraban a los restaurantes y bares que no aceptaban a la gente de raza negra y pedían ser atendidos como cualquier cliente. Era un reto a la cultura hegemónica, que generalmente resultaba en que los administradores de los negocios llamaban a la policía para que procediera al desalojo de los indeseables. Ahí venía la parte crítica de la acción. Los jóvenes, impecablemente vestidos, desobedecían en silencio y sin ningún tipo de violencia las órdenes de las autoridades a sabiendas de que vendrían los porrazos, insultos, empujones y maltrato hasta ser arrastrados a las patrullas y conducidos ante los jueces. Parte de su

²³⁹ El mismo Lawson narra estos episodios: "(...) se me hizo más claro que mientras el boicot a los autobuses de Montgomery era una forma poderosa y efectiva de usar la fuerza del alma o la no violencia que necesitábamos para manifestar el siguiente paso. Necesitábamos demostrar la eficacia de la no violencia (...) Y luego de muchas, muchas conversaciones y talleres decidimos que lanzaríamos un movimiento no violento en Nashville para abolir la segregación en el centro de Nashville, lo que significó que en el otoño de 1959 comenzáramos con los talleres sobre no violencia (...)". J. Lawson. Entrevista de con la iglesia metodista.

aprestamiento consistía en aprender a proteger al máximo su cuerpo y el de sus compañeros, de tal manera de reducir el daño infligido; lo demás, era sacrificio consciente, disposición al sufrimiento, con base en su fuerza espiritual y moral.

Resultaba evidente que ellos eran quienes mantenían una actitud cívica y de convivencia y que la “superioridad” blanca sólo podía sostenerse con métodos bárbaros. Finalmente los muchachos eran expulsados violentamente, pero obtenían un triunfo moral inmediato, demostraban que su propuesta de convivencia era superior. Eran Gandhi en acción. Cuando un grupo era desalojado, entraba otro en su remplazo para poner en escena el mismo comportamiento y las mismas formas de acción. Actuaban a la manera de una performance o puesta en escena artística que combinaba el libreto con modalidades de improvisación, es decir, una expresión estética del resistir. Rememoraban lo ya practicado por los grupos de satyagrahis en India que dejaban perplejos a los periodistas y al público occidental cuando desfilaban impasibles, grupo tras grupo, ante los garrotes de la policía del imperio, manteniéndose firmes en la desobediencia.

Hay que tener mucho coraje, convicciones y entrenamiento muy severo para resistir de esta manera. Lawson, que lo había aprendido en los tres años de estudio y de compartir con los satyagrahis de Nagpur (India), analizando las estrategias y modos de acción no violentos de la lucha gandhiana, y los estudiantes, que se habían preparado al detalle en estas tácticas, habían entendido que la resistencia no violenta, es la resistencia de los fuertes, como predicaba el Mahatma.

Entre los meses de febrero y mayo de 1960, se multiplicaron en Nashville estas acciones que ganaron rápidamente la simpatía de la población de todas las edades y colores de piel. Éstas eran acompañadas con movilizaciones convencionales, grandes marchas y ocupación de plazas y de espacios públicos, esforzándose por no aceptar provocaciones y mantener el orden no violento. El boicot a las tiendas de quienes apoyaban la segregación, fue otra modalidad de lucha muy eficaz. También los afroamericanos estaban aprendiendo a hacer valer el poder de retirarse del consumo con objetivos políticos. Los grupos dominantes en cambio se deslizaron fácilmente a formas de represión abiertamente ilegales. No eran capaces de sostener sus propias normas. Retiraron la policía de los sitios de las protestas para permitir el ingreso de grupos de matones, muy al estilo de las bandas del Ku Klux Klan²⁴⁰. Con ello ahondaron su ilegitimidad y perdieron completamente el respaldo de la población.

Lawson en sus estudios acerca de la lucha de los afroamericanos, había descifrado el dilema al que generalmente habían sido conducidos: la protesta era puesta en código binario por los poderes hegemónicos. La movilización era enfrentada con la provoca-

²⁴⁰ En “Una fuerza más poderosa” se relatan estos episodios: “Los estudiantes que participaron en la ocupación de las barras de los restaurantes, la cual comenzó a inicios del año 1960, estaban organizados en un pequeño y disciplinado grupo de activistas. Estos no se inmutaron cuando se enteraron, después de las primeras ocupaciones, de que el alcalde de Nashville había cedido a las presiones de los supremacistas blancos y estuvo de acuerdo en retirar a la policía cuando llegaron los manifestantes para la ocupación del 27 de febrero. Esto les dio carta blanca a los racistas”. (York, et.al, 2000: 4).

ción, la cual era respondida espontáneamente con motines y enfrentamientos violentos. Con ello se justificaban las represalias, amparadas en mandatos legales. Descodificada la cadena binaria, los represores encontraban un campo vacío para desencadenar la lógica de acción-reacción y debían enfrentar la acción no violenta en un campo que habían propuesto los afroamericanos, el de la verdad, la ética y la superioridad moral.

Además, la resistencia había abandonado consignas maximalistas, no estaban planteando el fin del capitalismo o el cambio del régimen representativo central, ni derrocar a las autoridades del Estado. Sus metas eran focales, claras, situadas, y para ello tenían objetivos (que los negros pudieran comer en cualquier restaurante o cafetería) y planes detallados, pacíficos y viables. También habían aprendido a comunicar claramente sus metas y métodos aprovechando los avances de los medios masivos. Cuando el Alcalde de Nashville, en mayo de 1960, eliminó el apartheid de bares y restaurantes, reconociendo los derechos de los afroamericanos a no ser segregados, entonces se obtuvo otro éxito rutilante del movimiento por los derechos civiles que ya no tendría cómo ser contenido. Lawson y los jóvenes no violentos de los plantones y las sentadas habían conseguido su objetivo.

Lo que siguió fue un ascenso del movimiento en todo el país; durante ese año y el siguiente, la cobertura y la escala de las movilizaciones se hicieron muy potentes y alcanzaron grados de mucha coordinación en torno al SCLC y el CORE de King y Rustin, así como al recientemente creado “Coordinador No violento estudiantil” (SNCC), el cual recogía la experiencia de Lawson y los estudiantes de Nashville, herederos de los “viajes de la reconciliación” impulsados por Rustin y los ferroviarios quince años atrás y con su misma filosofía: “viajes de la libertad” (freedom riders) para eliminar la segregación, esta vez en las estaciones de buses interestatales²⁴¹.

Los voluntarios del CORE que organizaron la campaña, fueron sometidos a duras pruebas como arrestos y atentados terroristas. Los supremacistas blancos no parecían dispuestos a ceder fácilmente. Las élites nacionales se debatían también en una lucha de tendencias. En el nivel ejecutivo el Ministro de Justicia (Fiscal general), Robert Kennedy, hermano del Presidente, propugnaba por el cumplimiento de las leyes abolicionistas de la segregación. En 1961, Kennedy ordenó a la Comisión de Comercio Interestatal hacer obligatorio inmediatamente el cumplimiento de las decisiones del Tribunal Supremo en este sentido, sometiendo a las compañías de autobuses (Randle, 1998: 94).

Martin Luther King y la cima del movimiento de resistencia al racismo

Esta victoria fue otro paso que elevó el entusiasmo de los resistentes que multiplicaron sus acciones planteándose la integral eliminación de la segregación racial de todas

²⁴¹ Al respecto puede leerse: Raymond Arsenault. (2006). *Freedom Riders: 1961 and the Struggle for Racial Justice*. También: J. Lawson. Archivos de la iglesia metodista, UMC.

las esferas de la vida en Los Estados Unidos. Lo que se proponía era un cambio revolucionario en la política y la cultura de la sociedad, y éste no se daría sin conmociones profundas. Ya el cumplimiento de la sentencia legal de abolir la discriminación en las escuelas de la Unión (1954) había obligado a la intervención de la Guardia Nacional para forzar a las autoridades de Arkansas que se oponían por la fuerza a permitir la integración de las escuelas (1957).

El movimiento se esparció por diferentes Estados de la Unión, llegó a Georgia donde una enorme movilización de cerca de 30.000 ciudadanos fue reprimida. Contra ella se cometieron exabruptos como la detención masiva de centenares de protestantes, incluyendo niños. La resistencia continuó en la cárcel ocasionando vergüenza a las autoridades racistas. De allí saltó al emblemático Mississippi, donde los motines de blancos, promovidos desde la gobernación del reaccionario Ross Barnett contra la orden de la corte federal de aceptar el ingreso de un estudiante negro en la Universidad estatal, produjeron muertes y destrucción. La orden tuvo que hacerse cumplir con la intervención de la Guardia Nacional movilizada por el Presidente Kennedy.

A comienzos del año 1963, King se traslada a Birmingham, Alabama para promover con los grupos cristianos bautistas y metodistas una campaña de desobediencia basada en la acción directa noviolenta. En su concepto se contaba ya con un balance de las injusticias contra los afro-descendientes en esta ciudad, se había intentado negociar las reivindicaciones básicas sin que hubiera habido respuesta alguna de las autoridades; finalmente, los grupos de activistas se habían preparado suficientemente, mediante los métodos de auto-purificación para enfrentar el duro camino de la noviolencia.

El llamado a la acción se concretó en boicots al comercio, generalización de los plantones, manifestaciones pacíficas y ocupación de edificios. El discurso de la desobediencia y la no-cooperación se difundió en grados nunca antes registrados. King reivindicaba el legado de Thoreau en esa dirección. En el capítulo II de su autobiografía lo planteaba así:

“He llegado a convencerme de que la no cooperación con el mal es tan obligación moral como la cooperación con el bien. Ninguna otra persona ha sido más elocuente y apasionada en difundir esta idea que Henry David Thoreau. Como consecuencia de sus escritos y de su testimonio personal, somos los herederos de un legado de protesta creativa. Las enseñanzas de Thoreau han revivido en nuestro movimiento de los derechos civiles; de hecho, están más vivas que nunca. Que sean expresadas por un sit-in en un restaurante, un autobús de la libertad en Mississippi, una manifestación pacífica en Albany (Georgia), un boicot de autobuses en Montgomery (Alabama), todo ello es la cosecha de la insistencia de Thoreau en que se debe resistir al mal y que ningún hombre moral puede conformarse pacientemente con la injusticia”. (King, 2000).

En el comienzo de la primavera de aquel año, el ayuntamiento de la ciudad declaró ilegales las protestas y obtuvo una orden judicial para prohibirlas; King fue arrestado

junto con un grupo de organizadores y activistas. Desde la cárcel envía un documento en respuesta a algunos clérigos que lo habían conminado a cesar la movilización ciudadana y atenerse a la tramitación de las quejas por las vías jurídicas. La “Carta desde la cárcel de Birmingham” (16 de abril de 1963), es uno de los textos más esclarecedores de la posición de King sobre la desobediencia civil y la no violencia. Junto a su libro “¿A dónde vamos? Caos o comunidad” (1967), constituyen su legado conceptual, sin ninguna pretensión teórica o académica.

En esta carta critica la cómoda posición de los “blancos moderados” que “anteponen el orden a la injusticia”, que prefieren una “paz negativa”, que siempre consideran “inoportuna” la acción directa y que a este tipo de lucha la consideran “extremista”. Dice que se han cumplido todos los tiempos para que se hagan realidad los derechos de los afroamericanos, que nunca han tenido justificación, menos ahora. “No teníamos, dice, más salida que la de aperebirnos para la acción directa, en la que presentaríamos nuestros propios cuerpos como instrumentos de exposición de nuestro caso (...)” (King, 1963: 46). No se puede concebir otra alternativa cuando los privilegios de los grupos dominantes se solapan tras leyes injustas y se apoyan en la fuerza de la policía.

En este punto traza las líneas de la desobediencia: “(...) se tiene la responsabilidad moral de desobedecer normas injustas. Estoy de acuerdo con San Agustín en que “una ley injusta no es tal ley”. (Ibíd.: 48).²⁴² King advierte el peligro de la anarquía si se desafía integralmente a la ley y señala que quien quebranta una ley injusta en uso de la desobediencia civil: “(...) tiene que hacerlo abiertamente, con amor, y dispuesto a aceptar la consiguiente sanción” (Ibíd.: 49). Por eso cree que aquel que, siguiendo a su conciencia, desobedece una norma injusta y acepta sin reparo la sanción correspondiente: “está de hecho manifestando el más eminente respeto por el Derecho” (Ibíd.) contribuyendo a despertar la conciencia de la justicia en la comunidad. En este aspecto, el reverendo Martin Luther King es ortodoxo con respecto a la teoría de la desobediencia civil, al reconocerla como una acción colectiva movida por la convicción moral de que está operando una ley injusta a la que hay que oponerse.

Hay entonces una violación consciente y pública de una ley, es decir, se incurre en una ilegalidad manifiesta, aunque lo que se pretende es legitimar la acción propia destinada a derogar tal norma injusta o hacerla inoperable. La decisión de avocar la pena que ello conlleva es, sin embargo, el más estricto reconocimiento al conjunto del orden legal, así como la vocación inflexible de hacerlo desde la no violencia, es la expresión de la pretensión de moralidad. Por eso a la desobediencia civil no se puede llegar de manera

²⁴² King esgrime los argumentos liberales radicales para defender la desobediencia, partiendo de que es un hecho que: “(...) existen dos clases de leyes: las leyes justas y las injustas. Yo sería el primero en defender la necesidad de obedecer los mandamientos justos. Se tiene una responsabilidad moral además de legal en lo que hace al acatamiento de las normas justas (...) ¿Cómo se sabe si una ley es justa o no lo es? Una ley justa es un mandato formulado por el hombre que cuadra con ley moral o la ley de Dios. Una ley injusta es una norma en conflicto con la ley moral (...) Todos los mandatos legales segregacionistas son injustos, porque la segregación deforma el alma y perjudica a la personalidad (...) y por eso puedo instarles a que desobedezcan las ordenanzas segregacionistas, por ser éstas moralmente equivocadas”. (King, 1963: 48).

inconsciente o espontánea; se requiere fijar una posición que claramente acepta estar al margen de la ley y se prepara para afrontar las consecuencias.

De ahí que el desobediente civil no es un mero transgresor individual de la ley, como lo sería el objetor de conciencia, sino que hace parte de un grupo de acción cívica; por tanto las penalidades que asume un ciudadano en el curso de su desobediencia, están en realidad dirigidas al grupo que ha impulsado la acción directa. El discurso de Luther King se mantiene dentro de las líneas generales de la perspectiva liberal de la desobediencia civil, que suponen la desobediencia como respuesta a la crisis institucional y de legitimidad de un sistema de leyes que incorpora algunas de naturaleza abiertamente injusta (“justicia procesal imperfecta” como la denomina John Rawls).

La injusticia se evidencia, para esta mirada de la desobediencia, en la vulneración de los derechos individuales, lo que contrasta con el carácter colectivo de los procesos de desobediencia civil que fue, precisamente, el fuerte de la actividad de King. La práctica de su movimiento por los derechos civiles tuvo otra lógica, la de promover una amplia asociación voluntaria cuyo impacto no es meramente la defensa de los derechos de los individuos, sino la ampliación de la base democrática y el influjo sobre los hábitos y formas que informan la cultura política de la ciudadanía. Como señalaba Hanna Arendt, los desobedientes civiles “(...) no son más que la última forma de asociación voluntaria y (...) se hallan completamente sintonizados con las más antiguas tradiciones del país” (Arendt, 1998: 94).

La discusión tiene mérito por cuanto la idea liberal de la desobediencia restringe su ámbito y desenlace al campo jurídico y define sus límites en la afectación individual de los derechos de los ciudadanos afectados. Esto tiende a circunscribir la actividad de los desobedientes a los ámbitos macro-políticos de las instancias de representación (presionar el cambio de leyes) y a sus efectos sobre el aparato de justicia. Sin embargo, la dinámica de las acciones colectivas de desobediencia civil rebasan rápidamente estos marcos, en tanto están alimentadas desde la dimensión de la micro-política estrechamente ligada a la vida, que no funciona fragmentada.

De esta manera los movimientos de desobediencia construyen su fuerza en el escenario de la actividad ciudadana micro-política y extra-institucional²⁴³ y tienden a incursionar en ámbitos que, de acuerdo con la teoría liberal, le están vedados como los asuntos del trabajo, de la producción, de la organización social y de la cultura. Por ese camino la desobediencia se inscribe en la lógica de las resistencias sociales como micro-políticas acontecimentales²⁴⁴. La actividad de King fue muy flexible en este terreno.

²⁴³ Desde una perspectiva teórica contemporánea que fundamenta y desarrolla el concepto de sociedad civil, Jean Cohen y Andrew Arato definen la desobediencia civil como “(...) una forma ilegal de participación política por parte de actores colectivos. Es una acción política con un objetivo político que por definición activa las esferas públicas de la sociedad civil y supone la actividad ciudadana extrainstitucional” (Cohen y Arato, 2001: 658).

²⁴⁴ Para una ampliación de este debate pueden verse los textos de Cohen y Arato (2001); el ensayo clásico de Hanna Arendt “Desobediencia civil” en “Crisis de la República”: (1998: 59-108); John Rawls “La teoría de la justicia”: (1995: 331-355); Jürgen Habermas, (1988). “La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho”,

Aunque conocía y defendía la teoría de la desobediencia civil, y su formación como abogado lo dotaba de un discurso cercano a los conceptos provenientes del liberalismo, nunca limitó su esfera de organización de la asociación voluntaria a lo prescrito por esta concepción. Se involucró con los sindicatos locales para impulsar luchas por la dignidad del trabajo, propuso dar un viraje hacia la lucha contra la pobreza en el zenit del movimiento, comprendió las dinámicas comunitarias y, su profunda concepción pacifista y noviolenta, le permitió tener una mirada más amplia que la de la desobediencia civil clásica.

El que su vida fuera segada tempranamente no permitió al mundo verlo desarrollando alianzas de mayor envergadura con los trabajadores del campo y con luchas tan potentes como las huelgas de los jornaleros chicanos, orientadas por el también noviolento César Chávez. Se sabía si de su desconfianza ante las grandes centrales sindicales, debido a la actitud racista que proclamaron importantes dirigentes de la élite sindical norteamericana en esa época.

Entre las muchas cosas de gran importancia que aborda en la "Carta", King deslinda posiciones con los que él denomina los "nacionalistas negros" que habían impulsado, desde las organizaciones del "Poder negro" (Black Power) y grupos de panafricanismo inspirados en la religión musulmana, la aspiración de una Nación negra islámica en Estados Unidos con formas de acción que proclamaban la legitimidad de la violencia para defender los derechos de los afroamericanos. De este entorno surge la figura legendaria de Malcolm X, y un poco después el Partido de las "Panteras negras".

Aunque encontraba en los fines de todos estos luchadores negros una coincidencia moral, no podía aceptar los medios inmorales de los que se valían. Su diferenciación provenía de que, a la tradición de la desobediencia civil en Occidente y de la vena resistente de Thoreau en Los Estados Unidos, King había adherido a la claridad y eficiencia de la noviolencia gandhiana que añade a la contundencia de la fuerza propia, la convicción moral de persuadir sin causar daño al contrincante, así éste persista en el uso de la violencia; para ellos los fines y los medios están vinculados irrestrictamente.

King y su grupo, dedicaron los meses siguientes a preparar la gran "Marcha por el trabajo y la libertad" de agosto de 1963, la cual culminaría en la explanada del Capitolio de Washington, con una participación, que algunos observadores calculan en 250.000 personas y otros más optimistas llegan a tasar en 400.000. Es el apogeo del movimiento por los derechos civiles, coronado por el imponente discurso de King: "I have a

en Ensayos políticos. Barcelona: Península. El texto de Ronald Dworkin, "La desobediencia civil", en "Los derechos en serio" (1984: cap. VIII). El texto de Norberto Bobbio, "Desobediencia civil", en Bobbio, N., y Matteucci, N. (eds.): Diccionario de Política. Vol. 1. Siglo XXI, Madrid: (1982: 534-539). También Francisco Fernández Buey, (2005). "Desobediencia civil". Bajo Cero, Madrid. El profesor colombiano Jaime Rafael Nieto hace una muy buena síntesis en "Resistencia. Capturas y fugas del poder", especialmente en el apartado "Del derecho de resistencia a la desobediencia civil" (2008: 70-84). Para ver un desarrollo de la posición del autor de este libro sobre el problema: supra. Capítulo 3 "Representación, liberalismo y derecho de resistencia".

dream”, obra maestra de la oratoria que conmueve los corazones y sacude a la Nación norteamericana.

Ese sueño era “un sueño de igualdad, libertad y unidad de las razas”. Con ello clamaba por la ciudadanía plena para los afroamericanos, pues: “no habrá ni descanso ni tranquilidad en Los Estados Unidos hasta que a los negros se les garanticen sus derechos de ciudadanía”. Para orientarse hacia allí sólo queda el sueño de la reconciliación: “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”. El discurso culminaba con un imponente canto a la libertad:

“(…) cuando dejemos resonar la libertad, cuando la dejemos resonar desde cada pueblo y cada caserío, desde cada estado y cada ciudad, seremos capaces de apresurar la llegada de ese día en que todos los hijos de Dios, hombres negros y hombres blancos, judíos y cristianos, protestantes y católicos, serán capaces de unir sus manos y cantar las palabras de un viejo espiritual negro: ‘¡Por fin somos libres! ¡Por fin somos libres! Gracias a Dios Todopoderoso, ¡por fin somos libres!’”. (King, 1992).

Ese mismo año cayó asesinado el Presidente Kennedy, enredado entre la frustrada invasión de Bahía de Cochinos en Cuba y el comienzo de la escalada de la intervención norteamericana de la guerra de Vietnam. Johnson, su sucesor, continuador de las políticas guerreristas, mantuvo sin embargo, las políticas de reconocimiento legal de los derechos de los negros. En julio de 1964 fue aprobada la “Ley sobre los derechos civiles” y en 1965 la “Ley de derecho al sufragio”²⁴⁵, dos de las principales reivindicaciones del movimiento y que se consideran sus más notables logros en el plano de la macro-política.

La situación política en Los Estados Unidos estaba lejos de la calma. En plena “Guerra Fría” y con el prurito del anticomunismo como clave para polarizar la sociedad, se fueron extendiendo las inconformidades sociales. Primero fue el estallido violento en las barriadas negras de Los Ángeles en la costa oeste del país. Las rebeliones se extendieron en los años siguientes a doce ciudades incluyendo Chicago, Detroit, Atlanta y San Francisco, con prominente presencia del “Black Power” y la creciente simpatía por los planteamientos del recientemente asesinado líder nacionalista Malcom X.

El liderazgo negro radical se volcó a trabajar con las comunidades pobres, ideando formas de resolución de los problemas básicos de la población, y retomando la retórica

²⁴⁵ Previo a ésta última declaración se había producido el “domingo sangriento” cuando la policía atacó brutalmente la marcha de Selma (Alabama) a Montgomery (7 de Marzo de 1965) convocada por King para protestar por el sabotaje a la inscripción de los votantes negros. Hubo que hacer otros dos intentos para que se pudiera hacer realidad esta movilización, encabezada por King y con protección federal. (Democracy Now. 2010).

encendida de Malcom X²⁴⁶ con la que, entre otras cosas, invitaban a los negros a usar el derecho constitucional de poseer armas y de portarlas públicamente, exhibiéndolas en la calle. Los herederos de este discurso fueron los miembros del Partido “Panteras negras” creado en 1966, por gente proveniente de grupos remanentes del “Black Power”.

Huey P. Newton y Bobby Seale, dos de sus fundadores, abogaban por el trabajo comunitario y el combate a la pobreza, donde obtuvieron importantes éxitos como la creación de los “comedores comunitarios para niños”. Pero paralelamente pusieron en funcionamiento una idea de Malcom X al crear las patrullas armadas de autodefensa (de ahí el nombre de “panteras”: sólo atacan cuando se sienten acorraladas) encargadas de seguir y vigilar a las unidades policiales que actuaban con frecuencia con violencia, atropellando a los jóvenes. Con ello, sumado al trabajo comunitario y a campañas de propaganda armada, fueron conquistando sectores de la juventud afroamericana rebelde de las poblaciones urbanas marginadas.

Las “Panteras” era un grupo muy ideologizado, que se reclamaba del marxismo y adhería al pensamiento maoísta muy en boga por aquel entonces en el mundo Occidental. Tomaron distancia del movimiento por los derechos civiles al que consideraba reformista y subsidiario de los discursos religiosos. También del movimiento nacionalista negro al que veía excluyente e islamizado. Por ello, haciendo una relectura de los postulados marxistas buscaron cómo el sujeto de su movimiento la unión de “(...) obreros, parados y pandilleros, hombres y mujeres, en un mismo proyecto de emancipación comunitaria”. (Senghor, 2010).

Durante algún tiempo, las Panteras combinaron la acción social comunitaria con la autodefensa urbana creando la imagen mítica de que en el día fundaban y atendían comedores para niños (llegaron a tener 10.000 infantes) y en las noches se enfrentaban a balazos con la policía para defender la gente de los abusos. Aunque muchos de sus miembros terminaron muertos o en prisión, su mayor énfasis se centró en la intervención comunitaria ensayando modalidades de construir un ámbito social al margen del Estado y sus instituciones. Newton llegó a crear una teoría sobre el “inter-comunalismo”, según el cual: “(...) las contradicciones capitalistas que habían hecho surgir el sexismo, el chovinismo o el racismo, desaparecerían cuando el pueblo controlara sus propias instituciones”. (Martínez, 2013), muy en la estirpe de Franz Fanon²⁴⁷.

²⁴⁶ Malcom X (1925-1965) fue un líder negro siempre controvertido. Se afilió a un grupo radical musulmán (“La nación del islam”) dirigido por un clérigo dogmático y violento, Elijah Muhammad, con quien trabajó por más de 10 años. En 1964 abandonó esta agrupación y creó la “Organización de la Unidad Afroamericana”. Se apartó de la orientación del liderazgo del movimiento por los derechos civiles y criticó sus acciones y la figura de Martin Luther King. Sobre la “Marcha por el trabajo y la libertad” la tachó de una farsa, ridiculizándola como: “dirigida por los blancos frente a una estatua de un presidente que lleva muerto un centenar de años y al que no le gustábamos cuando estaba vivo”.

(<http://www.pbs.org/wgbh/amex/malcolm/x/timeline/timeline2.html>).

²⁴⁷ Martínez se refiere así a la naturaleza de las Panteras: “Un partido que no era un partido en términos formales, pero que estaba sustentado en la actuación en la esfera pública. Con sede en la costa oeste de Estados Unidos, los Panteras Negras tenían demandas específicas frente al poder, su decálogo incluía demandas de vivienda, educación y seguridad para los afroamericanos, probablemente el tufo separatista de autodeterminación invocado en el primer postulado que reza: “Creemos que los negros oprimidos no serán libres hasta que seamos capaces de

Al mismo tiempo en las comunidades chicanas y latinas del suroeste, se estaban levantando los miles de inmigrantes sometidos a una sobreexplotación laboral y a condiciones indignas de permanencia en suelo norteamericano, incluyendo la eterna persecución a indocumentados. Los jornaleros chicanos y filipinos de las grandes plantaciones de uva de California se lanzaron a la huelga con la dirección de César Chávez, un hombre forjado en la no-violencia gandhiana. Cuando en febrero de 1968 las huelgas ya duraban dos años y medio, Chávez, siguiendo el modelo de Gandhi, inició una huelga de hambre para denunciar los ataques de los granjeros contra los trabajadores y presionar la negociación con la Unión de Trabajadores Agrícolas de EE.UU. (UFW) de la que hacía parte.

La actividad de Chávez y de King, se cruzaron entonces, aunque nunca se entrevistaron²⁴⁸. La huelga de hambre de Chávez duró veinticinco días y consiguió revitalizar la unidad de las filas sindicales, muy desgastadas con un paro tan prolongado, y comenzar una cobertura mediática que llegó a su máximo nivel con la adhesión del entonces Senador demócrata Robert Kennedy, quien fue a visitar a Chávez y manifestó en su declaración que era un símbolo de dignidad decir: “Yo marché con Chávez”.

La preocupación por alentar procesos de regeneración del tejido comunitario de los afroamericanos y por desarrollar la acción para combatir la pobreza, pasó a ser una prioridad para King y su movimiento. Propuso la preparación de una nueva movilización sobre Washington, esta vez como “marcha de los pobres”. Era evidente que el enunciado de los derechos civiles no era suficiente, había que levantar la bandera de los derechos sociales; la ausencia de garantías en este terreno era otra forma de segregación y exclusión.

La estrategia también era una forma de disputar la influencia sobre las comunidades negras a los “Black Panthers”, de tal manera que King se trasladó a Chicago para coordinar desde allí la culminación del objetivo de “plantar una ciudad de tiendas de campaña” en las inmediaciones del Lincoln Memorial en el corazón del país. (Randle, 1998: 93). Chávez y su sindicato adhirieron a la campaña que debía realizarse en el verano.

determinar nuestro destino en nuestras comunidades y por nosotros mismos, controlando completamente todas las instituciones existentes al interior de nuestras comunidades”, generó la andanada en contra de éste movimiento ante el temor de una nación emergente en pleno siglo XX” (Martínez, 2013) En 1969, el FBI declaró a este partido como “enemigo público”. Se calcula que para entonces tenía unos 25.000 afiliados y simpatizantes. Su favorabilidad entre las comunidades negras de la costa oeste era inmensa. La campaña de los organismos de seguridad del Estado para dismantelarlos, la promoción de divisiones internas y el viraje hacia la política electoral en 1972 (Seale se lanzó como candidato a la alcaldía de Oakland) llevó a que antes de la mitad de la década de los setentas, la organización hubiera prácticamente desaparecido. En 1989, Newton murió asesinado.

²⁴⁸ Queda el testimonio recogido en el texto del telegrama del 5 de Marzo de 1968 sobre la sintonía que King encontraba con el dirigente agrario: “Estoy profundamente conmovido por su coraje al ayunar como su sacrificio personal por la justicia a través de la no-violencia (...) su compromiso pasado y presente es un elocuente testimonio del poder constructivo de la acción no-violenta y la impotencia destructiva de la represalia violenta. Usted representa hoy un ejemplo viviente de la tradición gandhiana con su gran fuerza por el progreso social y sus poderes espirituales curativos.” (Citado en Mariscal, 2009).

A finales de marzo, en el marco de la preparación de la marcha de la gente pobre, King se trasladó a Memphis para apoyar la huelga de los trabajadores del aseo. En uno de los mítines concibió esta acción como de lucha por la dignidad de los pobres. El 28 de marzo, en una manifestación en la cual participaba King, se produjeron graves disturbios. El ambiente era muy tenso; las amenazas contra su integridad se habían multiplicado, al igual que contra Chávez.

Martin Luther King fue asesinado el 4 de abril del luctuoso año de 1968. Aún no había cumplido 40 años, y en 1964 había sido galardonado con el Premio Nobel de Paz. El movimiento por la paz había comenzado a involucrarse con los problemas de la pobreza y había alzado una voz muy alta contra la guerra de Vietnam. Inmediatamente se produjeron revueltas en 100 ciudades de Los Estados Unidos²⁴⁹.

Varios compositores y cantantes como Steve Wonder, Michel Jackson y la banda U2, le han rendido homenajes muy especiales. Pero es quizás el grupo "Rage against the machine" el que en su canción "Wake up" (Despierta) (1992) sintetiza las razones de su asesinato: "Sabes que fueron por King, cuando habló sobre Vietnam, devolvió el poder a los pobres, y entonces llegó el disparo". El 5 de junio también fue asesinado Robert Kennedy. Los sectores más reaccionarios de Los Estados Unidos estaban de nuevo a la ofensiva.

Muchas fuerzas sociales retenidas por los dispositivos de opresión se liberaron simultáneamente con esa fuerza sobrecogedora que fue el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos. El 12 de mayo de 1968, cuando aún no cesaban los motines por el asesinato de King, Ralph Abernathy encabezó a un grupo de varios miles a Washington, D.C. y levantó en el Bulevar un campamento bautizado "Ciudad resurrección". La campaña de la Gente Pobre se realizó a pesar de todo; casi 7.000 residentes y seguidores del campamento presionaron al Congreso y denunciaron ante el país la pobreza en que la estaban sumidos tantos ciudadanos. El asesinato de Robert Kennedy y una oleada de lluvias, impidieron una mayor contundencia de la acción.

Aunque el movimiento tal como se conoció hasta 1968, comenzaría a declinar, sus repercusiones se difundieron por nuevas rutas, ya que las resistencias se multiplicaron e incubaron otros acontecimientos. De hecho los procesos que se van manifestar con el movimiento de las universidades norteamericanas en contra de la guerra de Vietnam, sintonizado con el prodigioso Mayo parisino, con la configuración de nuevas formas del movimiento social, con el protagonismo de las mujeres y los jóvenes, con la revolución cultural que va a expresarse en la vida comunal de los hippies y en las manifestaciones estéticas ligadas a la música rock, así como un nuevo sentido de la relación con la naturaleza que va a dar vida al movimiento ecologista, todos tienen como punto de referencia el año 1968.

²⁴⁹ BBC. 2006. "On this day. 1968. Martin Luther King shot dead".

El papel simbólico de Rosa Parks trajo consigo la consolidación de una emergencia que se venía gestando desde hacía muchos años: el protagonismo de la mujer en los movimientos de resistencia. Fueron muchas otras las líderes que hicieron posible la vinculación entre sus dotes para el activismo comunitario, la sensibilidad para encontrar en los aspectos de la vida cotidiana, un campo de lucha política contra el racismo y la pobreza, o su capacidad para traducir al campo estético todo el sentimiento libertario, sin dejar de aportar en la construcción de conceptos y herramientas académicas. Mencionaré, a manera de ejemplo, algunas de las más descolantes:

Ida B. Wells-Barnett (1862-1931), audaz periodista que investigó más de 700 incidentes de linchamiento, y los tradujo en numerosos artículos y publicaciones que describían los horrores de este crimen racista. Coretta Scott King (1927-2006), participó en la organización y en las movilizaciones más importantes del movimiento por los derechos civiles, de la mano de su esposo Martin Luther King.

Después del asesinato de su marido, Coretta creó el Consejo de Acción para el Pleno Empleo (FEAC), una coalición de más de 100 organizaciones dedicadas a la igualdad de oportunidades económicas y el Centro para el Cambio Social No Violento (CNSC). Fannie Lou Hamer (1917-1977), ayudó a organizar el Partido Demócrata de Libertad de Mississippi (MFDP) en 1967; dos años después, fundó la Sociedad Cooperativa Granja Libre (FFC) donde 5.000 personas cultivaban su alimento. En 1971, ayudó a establecer la Asamblea Política Nacional de Mujeres (NWPC). Kathleen Cleaver (1945-), Secretaria nacional de comunicaciones y miembro del Comité Central del Partido Pantera negra; luego de abandonar la militancia, se convirtió en una importante investigadora de la historia de los afroamericanos y ejerció como profesora universitaria. Ella Baker (1903-1986), una de las líderes y activistas más sobresalientes, cuya lucha se extendió por décadas.²⁵⁰

En 1931, Ella Baker participó de la “Unión de jóvenes cooperativistas negros”, de inspiración anarquista que se habían planteado desarrollar el poder económico negro gracias a la planificación colectiva. Ella se convirtió en directora nacional del grupo. En todo el trabajo que dedicó al movimiento, defendió la stirpe comunitaria y criticó el estilo mesiánico imperante de la época, propugnando por un modelo de dirección colectivo. Le parecía que en el movimiento se estaba reproduciendo el modelo de organización de la iglesia que tanta participación e influencia tuvo en el impulso de las acciones de resistencia.

Fue de las más incisivas en cuestionar las jerarquías de género del movimiento de derechos civiles. Desde 1938 se vinculó a la Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color. En ésta y las otras asociaciones nacionales que se conformaron, siempre mantuvo una incansable militancia y una férrea oposición al caudillismo. Como parte

²⁵⁰ Estas son solo unas cuantas de las más de 100 líderes que fueron protagónicas de las resistencias contra el racismo y la exclusión que están mencionadas en el hermoso proyecto de exposición y publicación “*Freedom & Sisters*” (“*Las hermanas de la libertad*”) desarrollada por Cincinnati Museum Center.

del SNCC, coordinó los viajes de la libertad en 1961 y comenzó a trabajar en estrecha colaboración con los jornaleros y campesinos negros de todo el sur. En cambio de la costumbre de contar con un solo líder carismático al frente de los movimientos, propugnaba por la “democracia participativa”.

Sin duda sus ideas influyeron en la filosofía participativa y asamblearia que adoptó el movimiento universitario, en particular en la organización “Estudiantes para una Sociedad Democrática”, tal vez el grupo pacifista más influyente en el movimiento estudiantil de la época. En 1972, impulsó la campaña por la libertad de la dirigente comunista Ángela Davis que posteriormente sería candidata a la Presidencia de Los Estados Unidos. De inclinaciones socialistas, Ella insistió en urgir a la masa de activistas a tomar control del movimiento contra las pretensiones caudillistas. Su voz internacionalista estuvo al lado del movimiento independentista puertorriqueño y de la lucha contra el apartheid en Sudáfrica.

Las mujeres afroamericanas hicieron parte del creciente movimiento femenino que transformó la cultura en los países de Occidente y que dio nuevos sentidos a los movimientos sociales renovándolos; encontró hilos de comunicación con el feminismo que había nacido al final de los años cincuentas en Europa de la mano de las tesis teóricas de Simone de Beauvoir (“El segundo sexo”, fue editado en 1949 en Francia), y que en el año 1967 tomó vuelo propio en Alemania. Ella Baker, por ejemplo, trabajó con varias asociaciones y grupos de mujeres de diferentes países, como la “Alianza de mujeres del tercer mundo” y la “Liga internacional de mujeres por la paz y libertad”.

Conexiones y sincronicidades de las resistencias de base cultural. Mayo del 68 y la lucha contra el apartheid en Sudáfrica

Los acontecimientos vividos en el primer semestre del año 1968 en Los Estados Unidos, que tuvieron como centro el movimiento de los afroamericanos por los derechos civiles, no eran más que una expresión importante del hervidero de contradicciones que salían a la luz y que tenían su mayor crisol en la resistencia a la participación en la Guerra de Vietnam. Los gobiernos de Johnson y Nixon habían escalado a niveles de genocidio la guerra en el sudeste asiático²⁵¹. Este baño de sangre, junto al asesinato de

²⁵¹ En 1968 Estados Unidos tenía más 530.000 soldados combatiendo en Vietnam. Se consideraba que la superioridad tecnológica y el poderío aéreo y naval le darían una rápida victoria sobre un Vietnam dividido y pobre. Pero en Enero, coincidiendo con la celebración del Tet, las guerrillas comunistas lanzaron una dura ofensiva, apoyada por las maniobras militares del ejército regular de Vietnam del Norte que sitiaron Khe Sanh en lo que llegaría a ser la batalla más prolongada de la guerra. 2.259 cadáveres de muchachos estadounidenses fueron repatriados en el mes de Febrero, enlutando familias de clase media y llevando a una imagen de derrota y rechazo masivo de la juventud y muchos sectores sociales del país. El impacto mediático fue devastador para el gobierno, que al mismo tiempo se enfrentaba a fotografías y videos que evidenciaban los actos de inhumanidad contra la población civil y los crímenes de guerra. Así, aunque los marines recuperaron las ciudades tomadas por las guerrillas en el Sur, éste año fue el principio del fin de la intervención norteamericana y se comenzó a preparar la retirada. Al respecto puede consultarse: E. Hobsbawm: “Historia del siglo XX” (Op.cit.).

King y de Kennedy, a las consecuencias para América Latina de la muerte en combate de Ernesto “Che” Guevara en octubre del año anterior, y al aplastamiento de la “primavera de Praga” por los tanques soviéticos, no parecían un panorama promisorio para la resistencia noviolenta en el mundo.

Eran los efectos de superficie de una política hegemónica que intentaba establecer su control sobre las líneas de fuga de resistencia que eclosionaban por los más distintos territorios y en las más variadas formas. A los jóvenes norteamericanos les parecía que la matanza propiciada por las tropas de su gobierno en Vietnam, desnudaba la mentira de la democracia de su país, en la misma proporción que la segregación racial contra los negros y otras minorías. Lo que debía analizarse eran los valores y el conjunto del orden social sobre los cuales se sostenía la soberanía bélica de la potencia imperial. Habían visto la resistencia ejemplarizante del movimiento por los derechos civiles y cómo era sometida a medidas de represión, abuso policial y militar, así como al asesinato de sus líderes, como si se trataran de sub-ciudadanos, o enemigos en un país ocupado. La rebelión juvenil se prendió desde la primera mitad de la década de los años sesenta en las universidades norteamericanas. En 1962, se creó la organización de “Estudiantes por una sociedad democrática” (Students for a Democratic Society. SDS) y miles de jóvenes ingresaron en las corrientes de resistencia al poder constituido.

Cohn-Bendit diría luego que: “a partir de esa fecha y en adelante, la juventud se convierte en el motor de una revolución de las costumbres, de las mentalidades y de las relaciones entre los individuos”. (Cohn-Bendit, 1998: 23). Pronto se dio la combinación, de un lado de batallas campales en las universidades en donde se registraban enfrentamientos cruentos con la policía para rechazar la guerra y el servicio militar obligatorio, y de otro, el surgimiento de un enorme movimiento de contracultura.

En medio de la radicalización de la lucha, los jóvenes aprendieron a apostarle al goce vital, al amor, a la recuperación de sus cuerpos, a la liberación de los prejuicios tan caros a la doble moral norteamericana. Fueron creando circuitos para prácticas colectivas de libertad. Se desplegó de muchas formas creativas la resistencia cultural, cuyo núcleo era el cambio radical de modos de vida, para escapar del “camino de vida americano”. Esto propició el descubrimiento de que la política no era solamente la enunciación desde los poderes de centro y la obligada respuesta de los resistentes, sino que había otras dimensiones de la política que emergían desde lo cotidiano. O, como decía Abbie Hoffman, uno de los más visibles impulsores de estas nuevas formas de contestación: “(...) una contracultura donde apoyarse para provocar una toma de conciencia política”. (en Cohn-Bendit, 1998: 29).

En octubre de 1967, los universitarios se sumaron a los más de 200.000 participantes que repudiaron la Guerra de Vietnam, frente al edificio del Pentágono en Washington. Los días previos de julio y agosto, el verano estadounidense se estremeció con los disturbios de la ciudad de Newark, donde perdieron la vida veintiséis manifestantes a manos de la policía, muchos de ellos afroamericanos. Esto provocó una reacción en cadena en las barriadas pobres en las cuales se unieron negros, hispanos y marginados

de todo tipo, que sólo pudo ser controlada después de dos semanas. El movimiento estudiantil entró en sinergia con el movimiento por los derechos civiles, el movimiento anti-guerra, con las resistencias urbanas y de contracultura que incursionaban por doquier.

Por primera vez en una potencia guerrerista, una parte sustancial de su población, como los jóvenes, se levantaba contra su Estado en medio de una guerra. La era de la popularidad de las guerras, de los desfiles patrióticos y de la aglomeración de muchachos para inscribirse voluntariamente en la lista de quienes solicitaban ser reclutados para “pelear por su país”, era cosa del pasado definitivamente. La guerra dejó de ser atractiva, muy pocos querían ser “héroes”, se resistían al reclutamiento, expresaban objeción de conciencia, se manifestaban por miles contra la guerra y el servicio militar. En cambio engrosaron las filas de los “enemigos internos”, ese tratamiento que los regímenes totalitarios reservaban a sus opositores y que, en Estados Unidos se había expandido en la época del macartismo.

Dentro de los protestantes había numerosos hippies, provenientes de las “comunidades intencionales”²⁵². Nacidas en Colorado ya se encontraban diseminadas por todo el país. Estos jóvenes habían construido un imaginario utópico que se dispusieron a llevar a prácticas de vivencia radical que se experimentaban en esas comunas. Desde finales de la década de los cincuenta esta nueva actitud existencial era animada desde los poetas y escritores del movimiento de la generación “beat” como Jack Kerouac, Neal Cassady, William Burroughs, Herbert Huncke, John Clellon Holmes, y Allen Ginsberg que, con inteligencia y mucho humor, cuestionaban los valores sociales predominantes.

A esa corriente contestataria también confluyeron compositores y cantantes muy reconocidos como Bob Dylan y Joan Baez. En 1967, se creó el “Partido internacional de la juventud” (YIP) que tuvo mucho protagonismo en las protestas contra los partidos tradicionales que apoyaban la guerra. Este movimiento se conoció como el de los “yippies”, empeñados en mostrar otro estilo de vida, en ganar para la población mejores condiciones de existencia y en sacar a Los Estados Unidos de la guerra.

Uno de los momentos estelares de esta contestación al sistema, fue la realización del “Festival de Woodstock”; tres intensos días de rock and roll (15-18 de agosto de 1969) que concentró a cerca de 500.000²⁵³ personas para escuchar a los más creativos mú-

²⁵² Este movimiento tuvo como pionero al denominado proyecto “Drop City” (La ciudad caída- como caen las gotas-), en Colorado, que comenzó como un intento artístico creativo impulsado por estudiantes de las universidades de Kansas y Colorado pero que atrajo la atención y el voluntariado de muchas personas. Era una creativa propuesta arquitectónica planeada para ser construida con material reciclado, ensayar el uso de otras formas de energía como los paneles solares y creando el entorno para una comunidad autónoma, al margen de la sociedad convencional de mercado. Se considera a ésta experiencia, que comenzó a impulsarse en 1961, como la primera comunidad intencional de los hippies. Para una ampliación, se puede leer: John C. McWilliam, 2000: *“The 1960s Cultural Revolution”* (Greenwood Press).

²⁵³ Este es el cálculo que hace Abby Hoffman en la entrevista dada a Chon-Bendit. El New York Times estima la asistencia en 400.000. (State Investigating Handling of Tickets At Woodstock Fair”, New York Times, 27 de agosto de 1969, p. 45). Entre los músicos que participaron estaban Ravi Shankar, Joan Baez, Santana, Janis Joplin, The who, Joe Cocker, y cerró el concierto Jimmy Hendrix.

sicos de la época, proclamar la felicidad, dedicarse al goce amoroso y a tenderse en la grama a fumar marihuana y consumir drogas más duras. Que esa enorme marea humana conviviera muchas horas sin que se presentaran incidentes violentos, ya era una lección de lo que se podía lograr con una voluntad de convivencia pacífica.

Por su parte, y casi simultáneamente, como si se diera un mecanismo de sincronización inexplicable, los jóvenes alemanes también se levantaban. El 2 de junio de 1967, luego de varias escaramuzas anteriores provocadas por manifestaciones estudiantiles a favor de la objeción de conciencia, un estudiante murió en Berlín por la actuación de la policía contra una manifestación de rechazo a la visita del Sha de Irán. Esta fue la chispa para la irrupción de la juventud alemana cuestionando el sistema de policía heredado de los nazis- que no se había desmontado completamente-, rechazando la Guerra Fría, la división alemana, y demostrando un deseo entusiasta de buscar otras formas de convivencia.

La “huelga sentada” de 3.500 estudiantes de la Universidad Libre de Berlín, coordinada por Rudi Dutschke, se pronunció contra la polarización que hacía que un centro académico con tal nombre contemplara una norma que impedía a los comunistas hablar en el campus, hecho que se legitimaba con el espantajo de la Guerra Fría. Los estudiantes pusieron en juego toda su imaginación. Se creó la “Kommune I” (Comuna I), un grupo que ganó popularidad por su tenacidad para tomar las calles, y que estuvo vigente hasta la década de los setenta. Este grupo se transformó en un experimento social de mayor envergadura en donde se inició el debate acerca de los códigos del patriarcado, la autonomía, nuevos enfoques de la sexualidad, cómo desmontar el militarismo y el autoritarismo en las relaciones comunes, o cómo superar el divorcio del ser humano y la naturaleza²⁵⁴.

Desde Alemania se irradió el movimiento estudiantil revolucionario hacia toda Europa. En abril de 1968 se produjo un atentado neonazi contra el dirigente Dutschke lo cual radicalizó a los estudiantes. El mismo Dutschke, que sobrevivió, y otros dirigentes como Daniel Cohn-Bendit (conocido como “El rojo”), se fueron a París y allí empalmaron con el gran levantamiento de Mayo.

Aunque menos mediático que el Mayo francés, los alemanes fueron pioneros en esas jornadas de construcción de los lineamientos y del impulso concreto y masivo de los

²⁵⁴ Al cumplirse 40 años de Mayo del 68, varios escritores se refirieron a sus antecedentes alemanes: “La Kommune I hay que entenderla en este contexto. Fue fundada el 12 de enero de 1967. Y fue una acción muy revolucionaria, ya que en aquella época, en Alemania, hombres y mujeres que no estuvieran casados no podían siquiera alojarse en un hostel, ya que de permitirlo el dueño podría tener problemas con la ley. Que de repente un grupo de hombres y mujeres convivieran, pasaran gran parte del tiempo desnudos, practicasen el amor libre, y encima lo hicieran sin ningún tipo de intimidación, sin puertas, sin paredes, etc., suponía algo revolucionario en aquella época (...) Con Rainer Langhans y Uschi Obermaier el mundo conoció las teorías de la politización de lo privado (...)” (Comunas, tabúes y vagos, 2008). Por su parte, Ulrich Enzensberger, uno de los fundadores de la “Kommune I” indica algunas de las políticas que profesaban: “En la Comuna, de la que todavía hoy se habla en Alemania, rechazábamos toda autoridad, queríamos mostrar nuestro desprecio a las fuerzas políticas gobernantes, a los fascistas, a los comunistas, a la Guerra Fría, a los anticomunistas, a aquellos que defendían que la mitad de Polonia era alemana” (usbnoticias.info, 2001).

feminismos contemporáneos, el ecologismo y la resignificación del pacifismo. Todos esos elementos serían retomados y reinventados por el Mayo parisino y por la contracultura norteamericana, pero estaban ya presentes con mucha claridad en este amanecer del movimiento estudiantil alemán.

Pocas semanas después, es decir el 22 de marzo de 1968, ciento cuarenta y dos estudiantes se toman la sede de la Universidad de Nanterre en Francia. El objetivo: denunciar algunas normas internas abiertamente antidemocráticas y la detención de seis militantes anti-guerra. Luego de algunas negociaciones el asunto no pasó a mayores. Pero a partir de ahí nace el “Movimiento 22 de marzo”, conformado por unos doscientos cincuenta activistas entre quienes estaban Daniel Cohn-Bendith, Jean-Pierre Duteuil y otros provenientes de grupos anarquistas, que llegarían a ser grandes protagonistas de los acontecimientos de mayo y junio.

Durante esos días los estudiantes universitarios de París y otras ciudades francesas tomaron la palabra, ocuparon calles y plazas, levantaron barricadas y activaron una presión sin precedentes sobre el gobierno del soberbio y reaccionario general Charles De Gaulle. Los obreros, mencionados insistentemente como los sujetos revolucionarios por los grupos izquierdistas de gran influencia en estos episodios, se fueron sumando a la protesta, contrariando las directivas de la burocracia sindical y del Partido Comunista. El 13 de mayo es convocada una huelga general de trabajadores en respuesta a la represión contra la movilización estudiantil del 10 que se conoció como la “noche de las barricadas”. Nueve millones de obreros industriales se suman a la huelga al mismo tiempo que los estudiantes toman la Universidad de La Sorbona.

La huelga congregará cada vez más adeptos y comenzará a discutir la posibilidad del control obrero de la producción; en algunas fábricas se puso en práctica este paso del control productivo a los trabajadores. El gobierno negoció con los obreros, pero decretó medidas de Estado de excepción y adelantó las elecciones. En junio la casi totalidad de las industrias había regresado a la normalidad. A finales de ese mes De Gaulle ganó las elecciones. Mayo del 68 no desembocó en el “gran día” de la revolución como lo seguían planteando las concepciones tradicionales del poder.

El ensayo, profundamente revolucionario, no consistió en derribar el gobierno. En realidad tomar el poder no fue un propósito de la revuelta, aunque pululaban las consignas al respecto. Lo realmente transformador fue la emergencia de los jóvenes, su ímpetu para plantear e intentar provocar cambios concretos en las formas de organización de los movimientos, pugnando por la toma colectiva de decisiones, intentando relevar los métodos jerárquicos y de mando unipersonal. Algunos dirigentes consideran que de allí surgió una profunda dimensión anti-totalitaria de las luchas, incluyendo el repudio

por los micro-totalitarismos presentes en las organizaciones políticas izquierdistas, en los sindicatos y otras agrupaciones del movimiento social conocidas en esa etapa²⁵⁵.

Pero además se plantearon los nuevos problemas de la sociedad que no se circunscribían a las relaciones entre el capital y los trabajadores, sino a las relaciones entre la gente, entre los hombres y las mujeres, entre los adultos, los niños, niñas y los jóvenes. Serge July, fundador con Sartre del diario Liberation y Director durante varias décadas de éste, ha hecho un balance al respecto:

“Ahí radica la importancia de Mayo del 68, en la rebelión de una parte de la sociedad, la reivindicación de nuevas relaciones sociales, la exigencia de cambios radicales- tanto en la condición de los OS (obreros), como en la de los homosexuales-, en las reivindicaciones de las mujeres y las demandas de los inmigrados para formar comunidades culturales específicas (...) Una comunidad cultural se construye. Hace falta tiempo para formarla y para que los demás la acepten”. (July en Cohn-Bendit, 1998: 116).

La resistencia de Mayo del 68 se pronunció ante todos los asuntos vertebrales del poder y la política, sopesando las trampas de la representación, dándole nuevo sentido a la democracia como los espacios para que cada quien, cada grupo humano, cada sector social, pudiera elegir sus formas de existencia.²⁵⁶ En ese sentido, Mayo del 68 fue un acontecimiento cultural de hondo calado, desató la fuerza de lo intempestivo, tuvo la fuerza impulsora de lo inesperado, como lo planteara Deleuze (2005^a), fue algo así como “(...) un estado de conciencia extendiéndose por las calles como un virus”.

Fue también una resistencia desde el pensamiento. La filosofía occidental tomó nuevos aires. Un filósofo como Marcuse regresó de Estados Unidos para incorporarse al movimiento, y los jóvenes insurrectos lo aclamaron como un profeta. Ernst Bloch (el del “Principio esperanza”), Simone de Beauvoir, Jean Paul Sartre, se sintieron convocados e ingresaron a la marea intensa de aquel movimiento. Félix Guattari, actuaría como un militante de base, participó de la ocupación del Instituto Pedagógico Nacional y de la toma del Teatro Odeón. Deleuze lo hizo en Lyon. Foucault estaba en la distancia, desde Túnez, pero no indiferente. Althusser, el gran filósofo marxista, proscrito por el Partido

²⁵⁵ Serge July, otro de los dirigentes de Mayo del 68, de origen maoísta, corriente del marxismo radical que tanta influencia tuvo en el movimiento y fundador del periódico “Liberation”, encuentra en la incapacidad de la izquierda convencional de leer los nuevos signos y de superar su “atraso cultural” una de las causas de su decadencia en Francia. De los logros de Mayo destaca el haber ganado “(...) un aspecto trans-social muy fuerte, una voluntad de traspasar todos los estratos sociales”. Pero, la “izquierda proletaria (Gauche prolétarienne GP.), dice Cohn-Bendit era percibida como “(...) un entorno donde se sufría (...) plagado de micro-totalitarismos”. July señala al respecto que de eso emergió una “(...) excepcional sensibilidad de toda una generación ante los fenómenos totalitarios. Esa dimensión anti-totalitaria, mucho más presente que en otros países, es sin duda la experiencia más importante de Mayo del 68” (July, en Cohn-Bendit, 1998: 115).

²⁵⁶ Esto es, como dice Duteuil: “(...) la forma como quiere vivir, producir, pensar, actuar (...) Intentar encontrar espacios (porque...) la democracia es una palabra ridícula, ya nadie cree en ella” (en Cohn-Bendit: 1998: 92).

Comunista por su viraje hacia la perspectiva spinoziana, denunció la “traición” de ese partido a la Revolución de 1968.²⁵⁷

El “espíritu de la utopía” sobre el que había teorizado Bloch, estaría pintado sobre los muros: “¡seamos realistas, soñemos lo imposible!”; el primer feminismo de la Beauvoir tendría su bautizo de fuego; la “Crítica de la razón dialéctica” de Sartre, encarnaría allí y ganaría todo sentido en esa masa fluctuante y nómada que no se dejaba atrapar en dualismos. El grafiti: “Tomo mis deseos por realidades porque creo en la realidad de mis deseos”, apareció impune sobre las paredes del barrio latino, como si lo hubiera pintado el mismo Spinoza, o traducido Deleuze.

Ese espíritu de las pasiones revolucionarias, que expresaba el deseo colectivo, haría un paréntesis de las muy serias y aburridas teorías de la revolución que se habían debatido por años entre los distintos grupos marxistas y anarquistas. Ahora estaba pintado sobre los muros como un llamado anónimo: “Cuando pienso en la revolución me entran ganas de hacer el amor”. Esta era una revolución distinta: desbordaba afectividad por todos los poros; la lucha era dura, pero “París era una fiesta”. La fraternidad se bajaba de los lemas de la revolución del siglo XVIII y se volvía solidaridad en la calle, mano tendida, cooperación efectiva. Era la micro-política de la revolución de los asuntos corrientes; el afecto y la atención colectiva suplían al mercado y al circulante para solucionar lo atinente al sustento, a la movilización, a la defensa, en esa, la “más larga huelga de masas de la historia mundial”, al decir de Althusser.

El líder del Partido Socialista, Francois Mitterand se atrevió a afirmar que había un vacío de poder y que De Gaulle debía renunciar. Eran los efectos macro-políticos de esa revolución de la micro-política afectiva con la que se politizó el cuerpo colectivo de los rebeldes. Negri intenta resumirlo: “El siglo XXI ha comenzado en el 68 y está caracterizado por el “pensamiento constitutivo”, que se superpone y elimina el pensamiento de la “mediación”. (Negri, 1982: 42).

Tal capacidad para deslindarse y definir épocas, radica en su fuerza para establecer nuevos campos potenciales, para desplazar las fronteras y generar nuevas condiciones de posibilidad. Lo que vale en ello, como acontecimiento, es la intentona, el “conatus”, más que las realizaciones materiales. Mayo del 68, fue una gran conmoción que hizo posible soñar, prefigurar futuros. Si se lee desde las consecuencias macro-políticas inmediatas y el fortalecimiento de la derecha francesa en los escenarios de la representación, entonces fue un fracaso.

²⁵⁷ En su autobiografía, el autor de “Para leer el capital” dice: “De mayo a junio de 1968, un buen número de obreros en muchas fábricas creían en la revolución efectiva, la esperaban, y sólo aguardaban para hacerla una estrategia del Partido. Ya sabemos lo que pasó. El Partido, como siempre con muchos trenes de retraso y horrorizado por los movimientos de masas, arguyendo que estaban en manos de los izquierdosos (pero, ¿por culpa de quién?), hizo todo lo posible para impedir el encuentro, en los violentos combates de las tropas estudiantiles y el ardor de las masas obreras que llevaban a cabo entonces la más larga huelga de masas de la historia mundial, llegando incluso a organizar comitivas separadas”. (Althusser, 1993: 307).

Pero ahora parecía posible lo que estaba vedado; Mayo prefiguraba futuros de liberación, pronto reencarnaría en la autonomías obreras italianas de los setenta, en la renovación del movimiento ecologista que daría un gran salto con las acciones fundadoras de Greenpeace en 1971 en Vancouver, Canadá; en los acontecimientos anti-totalitarios del mundo soviético y China en 1989. Estaría presente en el amanecer de Chiapas en 1994, recorrería el espíritu de los levantamientos de 2001 en Argentina, de 2003 en Bolivia y de Ecuador; tocaría con sus aires juveniles las primaveras árabes que se sacudieron de décadas de satrapías; se escucharían sus ecos en las acampadas de los “indignados” de España y de la Europa mediterránea en el también asombroso año 2011.

Fue un intenso deseo de vivir, un mar de vibraciones impresionantes que reconectaron a los jóvenes con la vida, que abrieron lo binario para dar paso al estallido de lo múltiple, que pusieron a circular nuevos lenguajes, siendo el estético el más apreciado. Las minorías reconquistaron para sí la política como acontecimiento vital no representable, como devenir revolucionario de personas comunes capaces de crear la novedad, de apartarse, así sea por un momento, de la miseria espiritual de un sistema intolerable.

Ese es un nuevo poder que es el de crear sobre su vida, que deja de ser un discurso abstracto y que se relaciona con la acción, con la capacidad de mutar, pues de lo contrario se está condenado a la decadencia. Por eso con Mayo del 68 se aprendió que las revoluciones de esta clase no son eternas, vienen más bien por oleadas, y sus efectos visibles desaparecen al poco tiempo, quedando sólo como transformaciones en la mente de la gente, que van a incubar nuevos momentos, con nuevos actores y en otros escenarios²⁵⁸.

Los enigmáticos senderos por donde se encadenan estas revoluciones fueron vividos por la larga lucha de los sudafricanos contra el apartheid racista, con el cual se administró la segregación desde 1944 y que en 1959, con el “Acta de auto gobierno” legalizó la infame relegación de la población negra a pequeños territorios marginales privados de ciudadanía. Son muy conocidos los procesos que impulsó el Congreso Nacional Africano, liderado por Nelson Mandela y Steven Biko, que desarrollaron el método gandhiano de la no violencia y consiguieron transformar la resistencia armada en una poderosa resistencia social y política no violenta.

En las agitaciones de esa revolución surgen unos vínculos invisibles entre la lucha que había ganado tanta experiencia en Los Estados Unidos y que también inspiró a los surafricanos con las ideas y el ejemplo de Martin Luther King y su movimiento por los derechos civiles. En este trabajo sólo voy a mencionar uno de los innumerables hilos que se tejieron de manera subterránea y que dan cuenta de que, a pesar de las par-

²⁵⁸ Podemos concluir con la aproximación de Deleuze: “Hubo mucha agitación, gesticulación, palabrería, tonterías e ilusiones en el 68, pero eso no es lo que cuenta. Lo que cuenta es que fue un fenómeno de videncia, como si una sociedad viera de golpe lo que contenía de intolerable y viera también la posibilidad de otra cosa”. Gilles Deleuze (1984) “*Mai 68 n’a pas eu lieu*”- de un artículo publicado en “Les Nouvelles Littéraires”. (Citado por Dosse).

ticularidades y las distancias, la resistencia social consigue unas armonizaciones, casi musicales, de sus formas políticas, pero también de su belleza estética.

En el lejano Detroit, un músico prodigioso y desconocido, con nombre latino, Sixto Rodríguez (1942), escribía las letras de canciones que se harían famosas y que se cantarían como himnos contra el apartheid en Suráfrica. Rodríguez tardó varias décadas en enterarse de que su álbum “Cold Fact” (“Hecho frío”, 1970) se entonaba en las gargantas de los luchadores que repelían no solo la separación racial, sino los valores impuestos en ese régimen conservador y despótico. William Moller un músico surafricano diría recientemente: “Para nosotros fue uno de los discos más famosos de la historia. Su mensaje era atrévete a ser antisistema. Está bien protestar contra tu sociedad, estar enfadado con ella”. La canción I Wonder²⁵⁹ se convirtió en símbolo de resistencia en los labios de los muchachos hartos de ver el letrero “sólo para blancos”, en los locales, taxis y autobuses de las ciudades; los mismos que leían Bayard Rustin, James Lawson y Rosa Parks en los Estados Unidos.

Los discos de Rodríguez fueron un fracaso comercial en el mercado norteamericano y este compositor e intérprete genial tuvo que volver a su oficio de obrero de la construcción para ganarse la vida. En 1971, en “Cause” plantea con mordacidad lo que le espera a alguien de su condición social: “porque perdí mi trabajo dos semanas antes de Navidad; y hablé a Jesús en la alcantarilla; y el Papa dijo que no era su maldito problema; mientras la lluvia bebía champaña”. Entre tanto sus canciones en Suráfrica lo volvieron un autor de culto y su influencia se extendió a los jóvenes músicos que integrarían el movimiento Voëlvry (artistas africanos contra el apartheid). Sus discos se agotaban en las tiendas surafricanas, de tal manera que su álbum “At his best” recibió el “disco de platino” en 1976²⁶⁰.

De nada de esto se enteró Rodríguez hasta 1998 cuando Eva, una de sus hijas, encontró un sitio web dedicado a su obra. Al mismo tiempo dos melómanos surafricanos, Stephen Segerman y Craig Strydom estaban dedicados a buscar “quién era ese tal Sixto”, a quien muchos daban por muerto. Cuando pudieron hablar por primera vez por teléfono con él, Segerman le dijo: “¡En Sudáfrica eres más popular que Elvis!”. El 2 de marzo de 1998, cuatro años después de la posesión de Mandela como Presidente de Suráfrica, Rodríguez inició una gira por este país. El productor musical, Steve Rowland²⁶¹, narra el emocionante momento en que Sixto sale al escenario, y sólo atina a decir: “gracias por mantenerme vivo” y dio paso al bajo con el que comienza “I Wonder”:

²⁵⁹ Algunos de los versos de esta canción dicen: “Me pregunto sobre las lágrimas en los ojos de los niños. Y yo me pregunto sobre el soldado que muere. Me pregunto si este odio terminará alguna vez. Me pregunto y me preocupó, amigo mío. Me pregunto, me pregunto, no te preguntas tu?”. (Rodríguez, 1970).

²⁶⁰ Véase más detalles sobre esta parte de la vida de Rodríguez en: Petridis, 2005.

²⁶¹ Para ver una versión completa de las declaraciones de Rowland, consultar Silva, 2013.

“(...) Entonces todos gritaron. Toda una multitud que se llenaba de recuerdos punzantes se paró y cerró los ojos. Estaba ansiosa, estaba nerviosa. Algunos lloraron, otros sonreían. Una cascada de aplausos que se repetirían en varios conciertos le hizo saber que él también fue el artífice de su revolución. Que gracias a él encontraron la manera de oponerse al apartheid”. (Rowland, 2013).

En 2012 se estrenó un documental acerca del cantante, titulado “Searching for Sugar Man”, ganador del Premio Óscar. Este es un hermoso ejemplo de cómo opera el efecto mariposa en estas revoluciones. El cadencioso aleteo de esa mariposa musical, salido del corazón de un obrero de Detroit, había contribuido a mover las fibras más sensibles de los luchadores surafricanos y a animar el huracán del movimiento anti-apartheid.

Mandela lo había entendido hacía mucho tiempo, y una vez libre, se empeñó en promover escenarios, como el famoso partido de rugby de 1995, donde las pasiones gozosas y los sentimientos de unidad convocaran las fuerzas necesarias para construir la Nación del arco iris, el país de la diversidad. La revolución noviolenta, es una revolución cultural, es en esta dimensión donde se han renovado por completo las formas de lucha y resistencia, y en donde se ha encontrado la cuerda articuladora de los nuevos poderes desobedientes, inspirando nuevas concepciones y formas de acción para los movimientos sociales del planeta.

CAPÍTULO 7

NUESTRA AMÉRICA EN RESISTENCIA



“He tenido delante de los ojos algo que salta a la vista, y todavía no lo veo”.

J.M. Coetzee
Esperando a los bárbaros

Ha pasado ya un siglo desde que la agitación producida por la Revolución Mexicana y el reacomodo de la geopolítica mundial, que ubicó a Los Estados Unidos como la potencia que se abrogó la tutela sobre las Américas, replantearon la noción de América Latina. Así como no hubo una, sino muchas revoluciones mexicanas, igualmente se desdibujó la idea, heredada de España, de que éste era un vasto territorio que había sido unificado por el idioma, la religión y un solo destino como espacio ultramarino de España como metrópoli colonial, o patio trasero de un imperio capitalista naciente.

Los intelectuales mexicanos de la revolución, en donde sobresalió el nombre de José Vasconcelos²⁶², pusieron en marcha la posibilidad de que la América hispánica se pensara a sí misma y se pensara de una nueva manera. Tal como respondió Gandhi a la pregunta por su opinión respecto de la civilización occidental diciendo, con no poca sorna, que eso “sería una buena idea”, llevamos décadas imaginándonos lo que podría ser América Latina, más allá de las efemérides, de los mitos fundadores- casi todos enunciados desde acontecimientos guerreros- como las revoluciones de independencia o la Revolución Mexicana.

En los tiempos de Vasconcelos no solo había que confrontar las secuelas del pensamiento colonial español que en Colombia, por ejemplo, se manifestaban como corriente hispanófila predominante dentro de la raquílica intelectualidad de la época²⁶³, sino que había que darse a la tarea de construir un pensamiento propio que venciera la tentación de asumir como visión única la perspectiva positivista y determinista que se abría paso como imposición desde el mundo anglosajón, ahora hegemónico²⁶⁴. De por medio estaba el perfilamiento de una identidad intelectual que tuviera como fundamento, o por lo menos no desconociera, la fuerza vital de la cultura milenaria, el prodigio del mestizaje, los valores y la vena creativa de todos los americanos.

²⁶² José María Vasconcelos (1882-1959) fue un filósofo, escritor y educador mexicano que vivió la época de la revolución. Estableció contacto con la más granada intelectualidad latinoamericana de la época que le fue dando forma a lo que se conoció como la corriente de los “americanistas”, de la que hacían parte personajes como el marxista José Carlos Mariátegui; el cubano José Martí; el uruguayo, autor del “*Ariel*”, José Enrique Rodó; Juan Bautista Alberdi; Pedro Henríquez Ureña; la escritora chilena Gabriela Mistral; el mexicano Alfonso Reyes que, con muchas diferencias entre ellos, proponían la unión moral de la gran patria de pueblos hermanos. Una segunda generación de americanistas se da con filósofos como los mexicanos Leopoldo Zea y José Gaos; el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, o el colombiano Germán Arciniegas. Para una ampliación, véase: Serna (2001: 201-217); también: Useche y Valencia, et. Al (1994).

²⁶³ Al respecto, el historiador británico Malcolm Deas hace una interesante caracterización del período que en Colombia fue regido por los “políticos gramáticos” en la transición del siglo XIX al XX. Un conjunto de filólogos que pretendían mantener el legado jurídico y cultural de España, que implantaron la “Regeneración”, e impusieron una constitución conservadora y clerical (1886) que estaría vigente hasta 1991. Durante sus gobiernos se desarrolló la “guerra de los mil días” que aplastó al liberalismo y que, a los pocos meses de concluida, permitió la mutilación territorial del istmo de Panamá, agenciado por Estados Unidos. (Deas, 2006)

²⁶⁴ La propuesta de pensadores como Rodó, o José Martí, líder de la independencia de Cuba, era una búsqueda de lo propio, sin fundamentalismos frente a las naciones industrializadas de occidente. Así decía Martí: “ (...) ni aldeanismo, ni desarraigo, ni colonialismo cultural; tomar lo mejor de cada nación, sean los Estados Unidos, sea España; no comulgar ni con el romanticismo exaltador indigenista, ni con la admiración incondicional por el progreso norteamericano, y, por último, amar lo propio”. (Citado por Serna, 2011: 212).

Vasconcelos definió esta posibilidad como la emergencia de una “raza cósmica”, fruto del crisol que había refundido a la humanidad planetaria en el territorio americano y que se erigía justamente como un mentís del racismo, de todas aquellas ideologías que hablaban de razas superiores. La “raza síntesis” como también gustaba de llamarla, era lo contrario de la noción racial; era un señalamiento de las condiciones que la historia había forjado en esta tierra para conseguir un intercambio fluido, una construcción colectiva, aquella a la que la gran confusión del período de la independencia de España le había negado la alternativa política, planteada por Bolívar, de una Federación iberoamericana²⁶⁵.

Los americanistas propugnaban por una universalización del territorio que respetara las singularidades, pero que alentara los procesos de confluencia en una soñada “patria grande”, frustrada una y otra vez por una combinación nefasta de intereses políticos, y servilismo ante las potencias e ignorancia. Por ello había que tejer la unidad con delicadeza, con filigrana, trabajando para que se depusieran las mezquindades, las ficciones de soberanías nacionales escuálidas, maleables, aquellas que posaban de un nacionalismo de fachada en territorios donde, como dice Mariátegui, todavía no había nacionalidades. Las élites que siguieron a la generación de las independencias abandonaron cualquier ideal americanista y se sumergieron en luchas por poderes mezquinos y en guerras criminales entre pueblos hermanos²⁶⁶.

Perdida la perspectiva de la unidad de las Américas, cada territorio tomó su rumbo con la meta de la modernización al estilo Occidental y se fueron diferenciando por los ritmos y contenidos de tales procesos. Algunos asentaron su construcción nacional por la vía revolucionaria como México y Cuba. Otros, más cercanos al espíritu europeo, y empujados por un importante flujo migratorio desde el otro lado del Atlántico, aceleraron la implantación de modelos que evocaban la democracia representativa y la industrialización capitalista occidental. No faltaron quienes se debatieran con mayor dificultad en la puja con los intereses feudales del esquema de hacienda señorial colonial heredado de España y con el peso de las ideologías conservadoras atadas a los terratenientes y a la iglesia.

Al final todos fueron construyendo su historia de cara a los intercambios con los países centrales, subordinados a sus demandas de materias primas y productos básicos, y

²⁶⁵ En 1925 se publicó *“La raza cósmica”*. Allí Vasconcelos habla del: “(...) afán de universalidad que ya anuncia el deseo de fundir lo humano en un tipo universal y sintético. Desde luego, Bolívar, en parte porque se dio cuenta del peligro en que caíamos, repartidos en nacionalidades aisladas, y también por su don de profecía, formuló aquel plan de federación iberoamericana que ciertos necios todavía hoy discuten”. (Vasconcelos, 1925).

²⁶⁶ Entre las muchas guerras infames entre los países suramericanos habría que mencionar la llamada “Guerra de la triple alianza” que se libró entre las fuerzas del pequeño Paraguay contra las de sus vecinos Brasil, Argentina y Uruguay, apoyados y armados por Gran Bretaña (1865-1870). Durante esos 5 años el territorio paraguayo fue devastado y fue desatada una vergonzosa masacre de sus habitantes que muchos historiadores coinciden en calcular entre el 80 y el 90% de la población masculina. Alfredo Cardona dice que “Paraguay perdió 170.000 kilómetros cuadrados de su territorio y quedó totalmente devastado, fue la sombra, apenas, de una nación que fue la primera en establecer líneas ferroviarias en Suramérica, la primera en establecer fundiciones y fábricas de papel y la segunda en el mundo en la producción de textiles y en el cultivo de algodón”. (Historia y región, 2012).

criaron un estado de dependencia profunda que ha marcado su historia republicana. Mariátegui describía en 1924, este proceso de dependencia:

“Pero lo que separa y aísla a los países hispano-americanos (...) es la imposibilidad de que entre naciones incompletamente formadas, entre naciones apenas bosquejadas en su mayoría, se concierte y articule un sistema o un conglomerado internacional (...) Entre los pueblos hispanoamericanos no hay cooperación; algunas veces, por el contrario, hay concurrencia. No se necesitan, no se complementan, no se buscan unos a otros. Funcionan económicamente como colonias de la industria y la finanza europea y norteamericana”.
(Mariátegui, 1975: 15)

Germinan los movimientos de resistencia en Nuestra América

Antes los pueblos dejaban los cambios culturales y económicos para después de que se produjera la revolución política; ahora la revolución noviolenta consiste justamente en diseñar y avanzar en la experimentación de nuevas formas de existencia. Como eso implica nuevas relaciones entre los grupos que se disponen a esta irrupción de lo nuevo, y entre ellos y su entorno, la resistencia afirmativa y constructiva es, a la vez, la refundación de la política. Los pueblos latinoamericanos han ido descubriendo que la única forma de superar la crisis de humanidad no es esperando a que se derrumbe el modelo de vida que ha implantado el capitalismo neoliberal, sino construyendo poder social en las fronteras del sistema que intenta recomponerse a costa de la sociedad.

Por la magnitud de la crisis económica que golpea a los más débiles, es que se han desplegado tantas formas de resistencia social en el campo de la producción, el intercambio y la distribución. Se está aprendiendo a forjarlas al exterior de las políticas y la intervención de los Estados; hacen parte de las maneras de reconstituir los lazos sociales y afirmarlos sobre una renovación cultural y de los valores. Y se fraguan al calor de las resistencias encaminadas a constituir territorios emergentes en donde se ensayen nuevas formas del hacer político, nuevas concepciones de lo común que reinventan lo público, nuevos espacios para la creatividad, para la irrupción de estéticas novedosas, para que pululen los valores de lo solidario y de la búsqueda de la felicidad.

En Latinoamérica, como en otros rincones del planeta, se está demostrando la ruptura del paradigma y el agotamiento del modelo del capitalismo salvaje. Ha comenzado una etapa de transición hacia otras formas de producción, de distribución, de encuentro social y de gobierno, que apenas si se empiezan a conocer, pero que en todo caso se perfilan como pos-capitalistas. Una de las aristas por donde la gente resiste, es la de la recomposición de las relaciones entre su potencia productiva (que asimila con rapidez las nuevas formas de la producción cognitiva y que van reconociendo su fuerza,

que radica en las redes de cooperación social) y el cuestionado sistema de acumulación y propiedad capitalista.

Esto se da en medio de profundas transformaciones de las formas de producción en la sociedad y de luchas de los más diversos sectores por reconstituir relaciones efectivamente democráticas, que hagan posible el ejercicio de las libertades humanas, y simultáneamente, contribuyan a preservar la vida en el planeta. Son estos los retos de gran envergadura que han ido asumiendo las comunidades y los movimientos sociales latinoamericanos, en una fase de incertidumbres en la que no solo se ha revelado el rotundo fracaso social y productivo del capitalismo en su forma neoliberal. También se produjo la implosión del sistema del socialismo real y su histórico derrumbe que al darse, como la caída de un castillo de naipes, evidenció la fragilidad de sus bases, lo deleznable de su hegemonía cultural y política, la ausencia de una nueva ética y la precariedad de su soporte económico.

Por fuerza, y por experiencia, el pensamiento crítico latinoamericano se va haciendo autónomo, se va ligando a la energía de las resistencias sociales, va filtrando y reciclando los aportes del americanismo, del marxismo criollo, de los populismos de mitad de siglo, del estructuralismo de las escuelas de la dependencia y del subdesarrollo, para emerger en plenitud de su crítica al neoliberalismo. Este pensamiento se está gestando, no es una escuela ni una corriente, es un arcoíris de propuestas que tiene en común el intentar el florecimiento de muchas formas del pensamiento propio. Con ellas se ensaya reinventar a América Latina, que quizás sería mejor nombrarla como Nuestra América, para recoger el término difundido por Martí.

El pensamiento que se va avistando para ganar en potencia explicativa de las singularidades del continente, es sin duda profundamente crítico de la lógica de la modernidad, de su racionalismo hirsuto; se va configurando más como una epistemología del sur, como una lógica senti-pensante abierta, que como un sistema de conocimiento cerrado. Muy temprano (1925) Mariátegui había reconocido los síntomas de la crisis de la democracia y de la crisis del socialismo occidentales.

La primera, encarnada en el fascismo como conjunción de la fuerzas de la reacción, como negación de los ideales de la democracia parlamentaria liberal, pero ante todo como la definición de la ruta del Estado de excepción como solución al problema de la necesidad de expandir el control de la vida por los poderes centrales, mediante una "guerra social" inspirada en los "intereses generales del capitalismo occidental" y "a expensas de las poblaciones coloniales" (Mariátegui, 1975: 53).

En cuanto al socialismo occidental, Mariátegui resiente su dedicación a la lucha parlamentaria, su obsesión en los espacios más deleznales de la macro-política de representación, la dedicación a construir una fuerza parlamentaria "que no consiente a los socialistas controlar el poder". Del socialismo burocrático y autoritario fundado en la Unión Soviética, la historia se encargaría de demostrar su fracaso unas décadas después.

Los intelectuales latinoamericanos, atentos lectores de las novedades de las ciencias sociales europeas, interpretaron en el discurso sociológico de Weber primero, de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt más adelante, y del existencialismo y el pos-estructuralismo que se desplegó con el Mayo del 68 francés, una profunda ruptura, o al menos una gran desilusión con la modernidad. Éste fue la alerta para un corte de cuentas con el pensamiento moderno. Era necesario definir qué se conservaba de ese legado valioso en el cual se había formado y también saber a qué herencia se renunciaba.

Es decir había que repensar el calado singular de nuestra democracia, la dimensión que se pretendía asignar a nuestra ciudadanía, lo que habría en ella de pluralismo, de autonomía, de progreso social y cómo esos elementos podían incorporarse a algo que pudiera concebirse como una identidad latinoamericana. Porque en el sustrato de esa posibilidad estaban, por supuesto, nuestras raíces indianas y afroamericanas, con la riqueza de sus culturas y la potencia de su comunitarismo. Pero también en eso de lo latinoamericano, circundaban costumbres muy propias y nada constructivas como el clientelismo, criado en las grandes haciendas semi-feudales; el militarismo, engendrado en las luchas intestinas de los señores de la guerra; el autoritarismo, con su círculo de dictaduras feroces y el uso patrimonial de Estados miopes, concebidos como intereses netos de una pequeña casta oligárquica.

Las resistencias sociales son, tal vez, el troquel sobre el cual se va configurando una nueva americanidad, la que emerge como “Nuestramérica” mestiza. La crueldad de la dominación, el cierre a cualquier propuesta de reivindicación social, y también la influencia de una particular lectura de las propuestas socialistas inspiradas en el marxismo soviético, alentaron la predominancia de una salida revolucionaria insurreccional, como resultado inevitable de la confluencia del esfuerzo resistente.

Un presupuesto teórico ortodoxo de este marxismo pretendió en estos países el surgimiento de partidos proletarios buscando a la clase obrera como sujeto y encontrando en sus naturales aliados, los campesinos, la base social para la conformación de guerrillas y ejércitos revolucionarios dispuestos a tomar el poder por la fuerza de las armas. Sin embargo, a excepción del levantamiento obrero de los mineros bolivianos (1952), no se produjo en todo el territorio una insurrección típicamente obrera. Toda una paradoja en el país de mayor población indígena y de menor industrialización en América. Otros experimentos, liderados por enfoques comunistas, como el de la “Columna Prestes” en Brasil salieron de rebeliones al interior de los ejércitos oficiales.

La práctica de la guerra de guerrillas se difundiría por muchos países, pero fueron combinaciones de levantamientos campesinos, muchos de ellos con orientaciones nacionalistas e influencia en su dirección de capas de la juventud intelectual urbana. La oleada de formaciones guerrilleras de esta clase, que va a tener su mayor auge en la década de los sesenta y setenta, lleva al poder a frentes políticos heterogéneos en Cuba (1959) y Nicaragua (1979), o van a librar prolongadas guerras de guerrillas con un final negociado en Guatemala y El Salvador.

Las demás fueron derrotadas rotundamente (Venezuela, Perú, Brasil, Bolivia, Uruguay, Argentina y Chile), abriendo otros procesos, algunos de naturaleza principalmente micro-política y otros con claras repercusiones en escenarios de la macro-política de representación. Tan solo en Colombia, después de cincuenta años, subiste un importante foco de esa vieja opción por la lucha armada insurreccional que hoy parece cerrar un ciclo y entrar en su fase de negociación y desmovilización.

La visión política de la izquierda marxista y revolucionaria, dominante durante casi todo el siglo XX al interior de las expresiones de resistencia social, le apuntaron a estimular la movilización de obreros y campesinos, como sujetos convencionales del mundo de la sociedad moderna. Afuera, o minimizadas por este panorama del campo de lo social, quedaban las luchas de las minorías étnicas, de los artesanos, de los pequeños comerciantes, de la gente que se ocupaba en disímiles labores de sobrevivencia, de sectores profesionales e intelectuales urbanos y de las mujeres, que muy poco fueron contempladas dentro de las estrategias de movilización y de constitución de un nuevo poder. Esta perspectiva de la revolución achicaba las fuerzas sociales de transformación, afeñándose a un lente muy reducido de los sujetos dictados por el enfoque teórico del marxismo o el estructuralismo modernos.

La realidad deambulaba por otros senderos; los más significativos movimientos discurren por otros cauces. La revolución campesina de México que inauguró el siglo XX; el movimiento estudiantil por la reforma universitaria en Córdoba, Argentina (1918), la ya mencionada "Columna Prestes" de un sector de la oficialidad del ejército brasileiro (1925), la lucha de Augusto César Sandino y su "Ejército Defensor de la Soberanía Nacional" (EDSN) contra la presencia militar norteamericana en Nicaragua (1927-1933), de inspiración liberal-nacionalista; el levantamiento de la población en Bogotá ocasionada por el asesinato del caudillo liberal Jorge Eliécer Gaitán (1948); la lucha por la nacionalización de la riqueza minera boliviana expresada en la revolución nacionalista de 1952; el "Cordobazo", levantamiento de estudiantes, trabajadores y masas urbanas en Córdoba en 1969 contra la dictadura de Onganía; el poderoso movimiento estudiantil de México contra el gobierno autoritario en 1968, para mencionar sólo algunos.

A partir de los años setenta, en los grandes centros urbanos latinoamericanos, habían llegado al límite de su desarrollo las formas modernas de organización (sindicatos) y de lucha (huelgas), continuadores de la experiencia ganada por el movimiento de los trabajadores a comienzos del siglo XX. Los países con un mayor grado de industrialización contaron con poderosos sindicatos, algunos agrupados en centrales obreras de grandes dimensiones, por donde se tramitaron ciertos puntos neurálgicos planteados por las resistencias sociales referidos a mejores condiciones de vida y de trabajo de sus afiliados.

También habían aprendido a incursionar en el mundo de las negociaciones políticas. Los sindicatos mayoritarios argentinos, por ejemplo, fueron virando a convertirse en base social del peronismo, la Central Mexicana de Trabajadores fue, en gran medida, soporte en el mundo laboral del PRI y un sector de la oposición comunista. El am-

plio movimiento sindical brasilero estaría en la base de la fundación del Partido de los Trabajadores (hoy en el gobierno). Los sindicatos chilenos mayoritarios se sumaron a alternativas como la de la Unidad Popular de Allende, y en Colombia, cada sector político en disputa por el poder se apoyó, o creó expresamente, una central sindical, alimentando la división y hasta el enfrentamiento en el seno del movimiento sindical.

Los sindicatos fueron convalidando de esta manera la idea de que hacían parte del repertorio de instituciones de tipo estatista, funcionales al Estado, al lado de los partidos políticos, indispensables para garantizar la gobernabilidad y para tramitar los intereses de un sector de la población en el ámbito de la representación. Sin embargo, el cierre del modelo de la gran industria y del precario consenso tripartito que sostenía el Estado de bienestar (Empresarios-sindicatos-Estado), liquidaron el protagonismo de gran escala de los sindicatos, en algunos casos con su aplastamiento físico como en el Chile de Pinochet, al tiempo que las luchas sociales fueron pobladas por nuevos actores y nuevas modalidades de resistencia.

Comenzaron a hacerse visibles las mujeres y las minorías étnicas, los jóvenes y los pobladores urbanos, las minorías sexuales y religiosas; también los ecologistas, los artistas y la gente de la cultura. Es decir actores múltiples y heterogéneos que no podían ser explicados por el mundo de lo social que había sido construido por la homogeneidad de clases, descrito por el estructuralismo moderno, durante las seis primeras décadas del siglo XX. Los cambios en la composición social, que se habían dado en medio del desplazamiento del modo de producción capitalista, se manifestaban en la movilización política y social de las capas medias de la población observada en Europa y en Los Estados Unidos.

Esto también era muy evidente en los territorios de la periferia en donde a ello se agregaba la resignificación política y cultural de grupos olvidados y oprimidos secularmente, como los indígenas, las comunidades afro, los campesinos sin tierra o micro-productores, portadores de una memoria enraizada en la resistencia ancestral a la dominación.

Estas expresiones resistentes no caben en las estructuras administradas por la vieja izquierda con sus lógicas paralelas de guerra o representación política modernas. Se diferencian por eso de la tenacidad que la izquierda socialista, que buscaba organizaciones monolíticas que se iban desplegando desde los núcleos de militancia selecta y profesional hacia los frentes políticos, y que, al mismo tiempo, creaban su propia periferia de organismos sociales simpatizantes del movimiento.

Los nuevos movimientos y expresiones de las resistencias no recurren a la confrontación regulada del tipo de las huelgas obreras por pliegos reivindicativos precisos. Tampoco, en el plano de lo político, se limitan a presionar reformas en función de una ampliación de los derechos democráticos; ni esperan que luego de una acumulación paciente de fuerzas, sean convocadas para la decisiva toma del poder.

Ahora se presentan como oleadas de luchas diversas, que se encuentran en ocasiones, y cuyos actores son sujetos en movimiento y en cambio continuo. Si bien confrontan abiertamente los poderes centrales, su forma de actuar, es la de movimientos ondulares que buscan abrir grietas en el modelo hegemónico, no tanto con el foco puesto en derribarlo, sino para ensayar sus propias alternativas.

A este tipo de acción social, Zibechi la denomina como: “auto-afirmativa”²⁶⁷. Ya no hay esperanzas de negociar reformas en un régimen como el neoliberal que se ha vuelto totalitario. Su única esperanza es su acción y ésta discurre básicamente en torno de su vida cotidiana, de sus necesidades inaplazables. Sus sueños están allí, no van a ocurrir si ellos mismos no comienzan su realización.

El neoliberalismo ha tenido el efecto colateral de disolver o minimizar las ilusiones de acceder al bienestar por la vía del Estado. Entonces las resistencias de hoy son movimientos que rehacen lo público a partir de sí mismos, y que van tomando cada vez mayor distancia del Estado. Sus instituciones son las que están en la memoria: la familia, el territorio, la comunidad, la vecindad, las redes de solidaridad más próximas.

También aprendieron a diferenciar su religiosidad de la actividad que adelantan las instituciones religiosas vinculadas al poder y a valorar las expresiones que se plantean en ruptura con esas instituciones. Por ello, en América Latina muchos sectores en resistencia, acogieron a las comunidades eclesiales de base y otras expresiones de religiosidad y espiritualidad que no acatan la disciplina institucional. Así mismo se han ido deslindando del código de guerra del movimiento guerrillero latinoamericano, pero no han dejado de apreciar su voluntad de lucha, su capacidad de sacrificio, su disciplina para aplicarlo a la “guerra sin armas” de la que hablara Gandhi y con la que se está resistiendo a la ofensiva neoliberal.

El gran sufrimiento que han tenido que sobrellevar ante el ataque persistente de los regímenes autoritarios, que han costado miles de muertos, desterrados, poblaciones devastadas, sometidas a prácticas de crueldades infinitas, del uso generalizado de la tortura y la desaparición forzada, del asedio por hambre, de la destrucción de sus tierras, cultivos y bienes, les han hecho recuperar el valor de la lucha por los Derechos Humanos, resignificándola, asignándole un papel a la denuncia y a la exigencia de que se cumplan las normas del derecho internacional de los Derechos Humanos, pero avanzando en estrategias para la gestión directa de estos derechos.

Al integrar, como uno de los más importantes activos, a los movimientos indígenas y afro, todas estas nuevas formas de la resistencia han ido integrando elementos de esas

²⁶⁷ Zibechi lo plantea así: “Llamaremos a las nuevas formas de acción colectiva como autoafirmativas, aunque podrían denominarse expresivas o afirmativas (...) parten de sectores que hasta ese momento tenían una baja consideración social, vivían oprimidos o marginados (...) En línea generales, puede decirse que un sector social que se haya dotado de organizaciones asociativas (convencionales) tenderá a usar métodos instrumentales, en tanto los colectivos de carácter comunitario buscarán formas de acción autoafirmativas. Estas comunidades buscan expresar una condición negada, ninguneada.” (Zibechi, 2005: 25).

cosmovisiones ricas, contribuyendo a entender y profundizar la crítica al racionalismo occidental y a ser más selectivos en lo que de él se toma. Además estas expresiones requieren y van asumiendo la urgencia de superar la división sexual del trabajo y la herencia patriarcal que todas nuestras sociedades han alimentado. Las mujeres van tomando su puesto, van ganando poder, van demostrando su potencia y aportando su esfuerzo y su modo de comprender el mundo, su afectividad, su fuerza amorosa y firme.

Como el neoliberalismo impuso su dictadura del mercado, las resistencias latinoamericanas han sido pioneras en descubrir que esta institución sacrosanta que domina al mundo, no es más que otra de las instituciones imaginarias que pueden ser vaciadas de poder impulsando otras formas de intercambio, de circulación de los productos del trabajo. Por eso han ido aprendiendo a sustraerse del “libre comercio” y a multiplicar las mingas, el trabajo cooperado, el trueque, las “ollas comunitarias”, las cadenas populares de crédito para proclamar que se puede vivir con economías sociales y sin el mercado neoliberal.

El análisis social latinoamericano adoptó la denominación de “nuevos movimientos sociales” para referirse a estas emergencias y para diferenciarlas de los movimientos típicos de la etapa industrialista del capitalismo. Ya no se busca al sujeto revolucionario por excelencia para el marxismo, la clase obrera; ahora se trata de indagar por las nuevas relaciones entre sectores diversos, por la eclosión de la pluralidad, por las muchas formas de acción que se dan en las sociedades pos-industriales.

Las nuevas escuelas de la sociología norteamericana, herederas del estructural-funcionalismo de Parsons, acuñaron el concepto de “acción colectiva”, para describir una nueva “estructura de oportunidades políticas” (Tilly, Tarrow, Melucci) y la dinámica de la “movilización de recursos”, procurando dar a luz una teoría consistente acerca de cómo se forma un “actor colectivo”²⁶⁸. La sociología francesa, mucho más flexible, intentó configurar una nueva visión de los campos de la acción social, de la dinámica del capital social, dando relevancia al capital cultural. (Bourdieu)²⁶⁹.

No obstante, nombrar estas manifestaciones profundas como “nuevos movimientos sociales” no alcanza a dar cuenta de su trasfondo y proyección, son redes de resistencia

²⁶⁸ Sobre el concepto de “Estructura de Oportunidades Políticas” (EOP) ha trabajado toda una escuela teórica anglosajona que sostiene la idea de que la interacción entre la disponibilidad de recursos, la organización preexistente de estructuras preferenciales y los intentos empresariales de encontrar demandas de preferencias, dan fundamento de los movimientos sociales. A esto se le conoce como la teoría de Movilización de Recursos, que sirve de base a investigadores como Eisinger, McAdam, Tilly y Tarrow, para rebasar el marco meramente instrumental y organizacional e introducir variables culturales y subjetivas en el surgimiento de dichos movimientos. Alberto Melucci además desarrolla un nivel intermedio en los procesos de formación de los “actores colectivos”, mediante el cual los individuos reconocen una comunidad determinada de intereses que hace posible la actuación conjunta. Algunos títulos de estos autores son: Sidney Tarrow, (1997). *“El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política”*. Charles Tilly, (1995). *“Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas”*. Alberto Melucci, (1999). *“Acción colectiva, vida cotidiana y democracia”*. Peter K. Eisinger, (1973). *“The conditions of Protest Behavior in American Cities”*. Doug Mc Adam, (1996). *“Political Opportunities: conceptual origins, current problems, future directions”*.

²⁶⁹ Uno de los intelectuales que hizo mayores aportes a esta redefinición de los movimientos sociales y de las resistencias contemporáneas fue Pierre Bourdieu. Sus conceptos de “campo”, “habitus” y “capital cultural” reordenaron las categorías del estructuralismo marxista. (Bourdieu, 2000).

social múltiples que se van expandiendo por toda Nuestramérica y que van enunciando los mundos por venir, que ya están germinando. Su característica paradójica es, que estando concentrados en la acción micro-política, han ido ganando un protagonismo macro-político que no se da con movimientos similares en los países centrales y que sólo es comparable con el impacto que han conseguido las llamadas “primaveras” del norte de África.

En las últimas dos décadas ha habido una movilización social a gran escala que ha conmocionado a todos los países de la región, sin excepción. La prepotencia de los poderes mercantiles internacionales y la subordinación de los Estados latinoamericanos para llevar a cabo la reforma estructural que no ha discurrido con impunidad ha sido enfrentada con grandes logros. Una decena de Presidentes han sido obligados a renunciar y el cuadro de las fuerzas que controlan los gobiernos ha cambiado dramáticamente. Varios partidos o coaliciones, que estuvieron proscritos o en el ostracismo durante años, fueron electos y pudieron formar gobiernos de mayor apertura, muchos de ellos con apoyo popular y con enormes expectativas de efectuar reivindicaciones impensables hasta hace muy poco.

Las resistencias sociales de los nuevos actores populares, desarrolladas en clave micro-política, consiguieron también una formidable influencia en el destino de los gobiernos latinoamericanos:

En Ecuador fueron derribados en el lapso de ocho años, tres Presidentes de signo neoliberal y talante de derecha: Abdalá Bucaram en 1997, Mahuad en 2000 y Lucio Gutiérrez en 2005. En Perú, la dictadura civil de Alberto Fujimori fue obligada a retirarse en el año 2000. En Argentina Fernando de la Rúa, cayó en 2001; en Bolivia Gonzalo Sánchez de Lozada tuvo que huir en 2003 después de la violenta represión a las movilizaciones de Cochabamba y su sucesor Carlos Mesa sólo pudo sostenerse hasta 2005.

En todos ellos se hicieron visibles nuevas formas de solidaridad y comunalidad para detener el desenfrenado avance de la privatización y el despojo de los recursos de todos. El nuevo campo político alentado por las resistencias sociales permitió entabrar el funcionamiento del proyecto neoliberal, retrasar procesos de privatización, o defender economías populares atacadas por el libre comercio. La gente ha tomado las calles, se ha opuesto de mil maneras al funcionamiento de gobiernos corruptos o se ha rebelado contra el despojo. En países como Colombia, donde el influjo de la guerra ha dinamizado las peores manifestaciones de la gobernanza neoliberal, las poblaciones se han resistido al horror y han configurado una variedad de expresiones pacifistas, ligadas a sus reivindicaciones básicas. Es esa presencia indoblegable la que ha presionado para que se abran posibilidades de una salida política al conflicto armado.

En todos estos territorios se observa una combinación de formas y manifestaciones de la acción resistente. Todavía pervive un núcleo poderoso de movimientos sociales de la era industrial y neocolonial; el movimiento obrero se mantiene vivo en su forma sindical, y en su integración a partidos de clase, en países como Brasil, Argentina y México;

Chile y Colombia conservan algunos sindicatos de gran poder, especialmente en la industria extractiva y en el magisterio; aunque han perdido la capacidad para convocar huelgas generales o paros nacionales.

En esta clase de movimientos sociales, que llamaré convencionales, se abarcaron durante su auge también a las ligas campesinas, organizadas a la manera sindical, que llegaron a incorporar sectores del movimiento indígena (al que- debido a que había que caracterizarla por su supuesta adscripción de clase-, se le consideraba también como un movimiento agrarista o campesino), así como sectores urbanos especialmente provenientes de las clases medias empleadas en la burocracia estatal o en los servicios (empleados bancarios o del comercio).

Los motores de su movilización fueron principalmente reivindicaciones de tipo económico o gremial que se desarrollaban en una lógica de oposición (a los patronos, al capital, a la burocracia estatal directiva). Tenían un ímpetu reformista que concebía la sociedad como una totalidad que debía ser confrontada por grandes aparatos capaces de provocar movimientos en el Estado y en sus políticas públicas, o en su defecto, pugnar por una nueva organización estatal. De esta racionalidad amigo-enemigo surgían los procesos identitarios como formas de alineamiento o agrupación de intereses²⁷⁰.

El agotamiento de este modelo de los movimientos sociales está mostrando también una dislocación entre los modos considerados normales del funcionamiento social y económico del sistema capitalista, en su fase industrial, y las nuevas fuerzas productivas y de organización social de la producción. Esto conllevó un debilitamiento de las formas que canalizaban el conflicto social mediante esas grandes organizaciones de tipo sindical, ideadas para la negociación de tensiones relativamente previsibles.

Tales estructuras ya no iban a ser funcionales a la explosión de actores y de movimientos asentados sobre deseos emergentes, que se proponían reivindicaciones más allá del reclamo económico y se planteaban reformas al régimen de propiedad (como en el caso de la tierra). Tampoco podían responder a los procesos que se situaban en campos de acción culturales y de relaciones sociales que enfatizaban en búsquedas simbólicas y de reconocimiento, principalmente inmateriales.

Se puede ubicar en el alzamiento zapatista de enero de 1994, el punto de quiebre para la irrupción generalizada de las nuevas formas de resistencia social en Latinoamérica. De ahí en adelante es posible verificar una tendencia en toda la región, al desplazamiento desde las formas de lucha que sólo podían codificarse con referencia al Estado (bien fuera como reformistas o revolucionarias), hacia modos no estatales y autónomi-

²⁷⁰ El sociólogo francés Alain Touraine plantea que los movimientos sociales clásicos responden a tres tipos de componentes que podrían ser resumidos como: "a) Identidad (...) que nace en el conflicto (...) Es el conflicto el que constituye y organiza al actor" b) Oposición. La naturaleza del movimiento es que tenga un adversario (...) "el conflicto provoca que el adversario aparezca" c) Totalidad. Los movimientos (...) están inmersos en un sistema de acción histórica dentro del cual los adversarios se disputan la dominación" (Citado por Jiménez y Ramírez, 2010: 706).

cos de configuración de las fuerzas políticas resistentes. Al confrontar la globalización neoliberal y su ataque contra lo público y contra los sectores más débiles de la población, algo con lo cual se identificaban todos los sectores populares en América Latina, le fueron dando un tono de urgencia a la configuración de alternativas por fuera del sistema.

La herencia de lo transcurrido en el siglo XX, donde las limitaciones de la acción institucional estaban dadas por las restricciones de la democracia real en el continente, inclinaban a muchos grupos excluidos, a responder con frecuencia con modalidades francamente violentas, o en el límite entre la legalidad y la ilegalidad. Es tan fuerte esta tradición que los zapatistas se sintieron comprometidos a mostrarse en primer término como una guerrilla, aunque rápidamente se deslindaron de la habitual guerrilla latinoamericana y mostraron su faz de resistencia integral que, con su original idea de que la fuerza de sus armas era no usarlas, contradujo toda la ortodoxia guerrillera.

Tanto en el sur de México, como en muchos países de la región, los nuevos movimientos sociales y todas las formas de resistencia, han encontrado en el territorio, en su reapropiación y transformación, una manera de afirmarse. Eso va a manifestarse en la proliferación de expresiones de nuevas modalidades del movimiento campesino como el de los "Sin Tierra" animados por el cristianismo de la teología de la liberación con sus "comunidades eclesiales de base (CEB)", así como por partidos de izquierda transformados y alejados de las viejas ortodoxias, que ensayaban nuevas maneras del quehacer político (de allí surgiría el Partido de los Trabajadores (PT), al confluir con un novedoso y muy potente movimiento obrero por ejemplo), mientras en otros países (Perú, Ecuador, Colombia, Guatemala, Salvador, México) se fermentaba la confluencia de los campesinos y las comunidades étnicas.

En las ciudades se van gestando movimientos de las barriadas y extensas zonas de pobreza y precariedad urbana, enlazadas con acciones cada vez más frecuentes de los "sin techo", ubicados en los "pueblos jóvenes del Perú", las favelas brasileñas, o las áreas de tugurios de Sao Paulo y de las ciudades, cuya población crecía a ritmo frenético. A la par, y principalmente en las clases medias, van saliendo a la luz los movimientos feministas, ecologistas, pacifistas, de los jóvenes y de las minorías de orientación sexual, las cuales provienen de la misma vertiente de los nuevos movimientos de los países centrales, aunque con sujetos más heterogéneos, al lado del fortalecimiento de las luchas por la defensa de los Derechos Humanos y contra las ignominias de los gobiernos autoritarios.

En las regiones y centros urbanos intermedios en países como Perú, Ecuador y Colombia, se expandió la modalidad de los paros cívicos en busca de cobertura en los servicios públicos y dotación de infraestructura. En Colombia esto tuvo el antecedente del "gran paro cívico nacional" de septiembre 1977, que se convirtió en una rebelión urbana que condensaba las reivindicaciones regionales, de los pobres de las ciudades y que fue la última de las grandes escenificaciones del viejo movimiento sindical. En Venezuela, este tipo de respuestas populares al empobrecimiento y a las políticas de

ajuste estructural del gobierno de Carlos Andrés Pérez, desembocó en el “Caracazo” de febrero de 1989, punto de partida de una serie de transformaciones del campo político en ese país.

La diversidad de las resistencias sociales, así como de sus formas organizativas, es muy característica de América Latina. La debilidad de la industrialización fordista en la mayoría de los países de la región, favoreció la reconstitución y revalorización de relaciones comunitarias, vecinales y familiares, cosa que no es tan sencilla allí donde las relaciones de producción capitalistas, propias de la fase industrial disolvieron esta clase de vínculos o los debilitaron enormemente. Por supuesto, las lógicas de la explotación capitalista y del consumo impactan todas las relaciones sociales de reproducción, pero hay un efecto de intensidad y de vivencia en el tiempo y en el espacio que las diferencia.

En dichas relaciones de corte comunitario, es más claro el peso de los vínculos directos entre los miembros de comunidades de proximidad y su experimentación colectiva respecto al territorio que se habita. De ahí surge la necesidad de abordar cooperativamente funciones como el cuidado de los niños, las regulaciones de los jóvenes y su inminencia de afectación por la violencia; así mismo las relaciones inmediatas con grupos específicos de habitantes del territorio o con el entorno natural.

También las nuevas relaciones que emergen se van materializando en la necesidad de buscar salidas a la precariedad económica, a la falta de empleo formal y de ingresos estables, por tanto se crean salidas temporales que tienden a evadir la racionalidad de la explotación, de la jerarquización, de la segmentación de los procesos productivos y se ensayan otros nichos de productividad, al exterior del mercado y del sistema formalizado. La constitución inter-subjetiva de la vida cotidiana adquiere en estos espacios un tono y un ritmo de construcción, de fuerza, y de acción micro-política continua.

El movimiento campesino de América Latina, es quizás el que más cambios ha sufrido en su morfología. Si bien la lucha por la tierra sigue siendo uno de los factores dinamizadores de sus luchas, ésta se ha ampliado a la intervención acerca del conjunto del mundo rural, haciendo particular despliegue en formas de resistencia productivas, experimentando nuevas formas de cooperación en el trabajo, de adaptación tecnológica, de construcción de circuitos de mercados locales y regionales, y de defensa de una relación ecológica con el ambiente.

En su lucha contra la pobreza se plantean formas de economía social integral, con unidades productivas de auto-subsistencia, acceso y defensa del agua, participación en el conocimiento y aprovechamiento autóctono de la biomasa, así como la combinación de actividades productivas que conjuguen las propiamente agrícolas con las de silvicultura, pesca, artesanía y reforestación.

El campesinado ha dejado de ser únicamente el sujeto de la reivindicación democrática de la reforma agraria y el aliado por excelencia de los obreros para la toma del poder y para la iniciación de la construcción del socialismo, como lo concibió el marxismo re-

volucionario durante el siglo XX. Ahora es un movilizador privilegiado de nuevos mundos productivos y sociales; está plantado como la principal fuerza social que disputa con el modelo de mercado neoliberal los territorios de la seguridad alimentaria y de la defensa de la biosfera.

Puede establecer relaciones de cooperación con redes de pobladores urbanos para crear otras fuentes de abastecimiento y mercados justos. Es decir, están involucrados prioritariamente en la constitución de territorialidades emergentes, lo cual hace referencia ante todo a la construcción social y cultural autónoma que involucre una nueva percepción de los recursos de la naturaleza que hacen parte de su hábitat y de sus posibilidades de vida, pero que también se van reconociendo como bienes comunes de toda la sociedad.

El nuevo movimiento de los campesinos ha ido comprendiendo sus identidades y diferencias con el mundo indígena, de tan vasta presencia en el continente, y comienza a volver sobre sus conocimientos ancestrales y su relación telúrica con la tierra y con todos los seres vivos. En la mayoría de los países, la alianza campesino-indígena se ha hecho sólida y potente, contribuyendo a intensificar y diversificar las formas de resistencia social. Esta es una peculiaridad de Nuestramérica, la resistencia se alimenta del mestizaje; la mezcla cultural y étnica ha generado un espacio diverso para la lectura de los aportes de la modernidad desde la sabiduría milenaria de los pueblos originarios.

De ahí que la defensa de las culturas indígenas y afro no sean el retorno a un mundo perdido e inactual, no son fuerzas conservadoras, del retroceso o el quietismo, sino potencias liberadoras que se ponen al servicio, por ejemplo, de una renovación de la economía para que ésta no se enajene al mercado y al lucro como únicas posibilidades de realización. De este saber mestizo es que están emergiendo los nuevos mundos posibles, las energías que disipan la entropía del capitalismo salvaje²⁷¹. En países como Colombia, en donde estos dos sectores han sido los más golpeados por los embates criminales de la guerra, se han constituido en la columna vertebral de la resistencia social a la guerra.

Es un universo múltiple, pleno de singularidades. Para dar inicio a su análisis presentaré el caso brasileño, deteniéndome en la experiencia de los campesinos del Movimiento Sin Tierra y abordando algunas expresiones recientes de las resistencias urbanas. En el siguiente capítulo, se verán los casos de los indígenas del occidente colombiano, comparando sus propuestas, de nuevas formas de organizar la vida, con las resistencias zapatistas del sur de México.

²⁷¹ Como dice Arturo Escobar: "En resumidas cuentas, es posible imaginar nuevas formas de organizar la vida social, económica y cultural; los sistemas económicos y tecnológicos pueden ser reorientados. No solo la voluntad paranoica de los que poseen el poder- capitalistas, narcotraficantes, políticos convencionales, violentos de todo tipo- puede capturar los deseos colectivos; estos también pueden ser codificados por proyectos liberadores". (Escobar, 1996: 15).

Despliegue de las resistencias: El Movimiento Sin Tierra (MST) y el Brasil resistente que emerge.

En esta época de resistencias sociales, es muy amplia la gama de expresiones de la diferencia y de insurgencias no violentas que van configurando lo que la teoría de la complejidad llama un “patrón”, es decir, un conjunto de relaciones que determinan las características básicas de un sistema (Maturana & Varela, 1997), en este caso, el del conjunto de multiplicidades que caracterizan los movimientos resistentes²⁷².

En los países del centro capitalista han ido emergiendo movimientos estructurados reticularmente que han puesto en pie nuevos actores, especialmente provenientes de los jóvenes de clases medias e intelectuales, que han conseguido articular segmentos muy importantes de las sociedades, con mucha presencia en el sur de Europa. A su vez en el norte de África, se reprodujeron las llamadas primaveras árabes cuyas características coinciden con muchos elementos que se viven en Europa y Latinoamérica. Con todas sus particularidades, allí también aparece el patrón de las nuevas resistencias sociales.

En Nuestramérica, se hicieron muy fuertes las expresiones surgidas de la entraña de nuevos actores que rápidamente adquirieron relevancia universal y en donde se advierten características propias de un patrón resistente. Claro, no se trata de buscar totalizaciones de fenómenos que sólo pueden ser reconocidos en su diversidad y multiplicidad, pero se pueden identificar elementos comunes en acontecimientos como el gran movimiento conocido como “la guerra del agua” en Cochabamba y otras zonas de Bolivia; o en el movimiento indígena ecuatoriano que tuvo la capacidad de constituir como nuevo sujeto social y constitucional a “la madre tierra” e imaginar rasgos de una nueva democracia. O en el movimiento estudiantil de Chile que puso en jaque uno de los aspectos medulares del modelo neoliberal; o en la solidez del movimiento popular venezolano que expulsó de la vida política a los partidos políticos corruptos y ha tenido la fuerza para replantear el modelo macro-político. Sería interminable describir esta clase de luchas que han recorrido todo el cuerpo trémulo de Nuestramérica mestiza.

A estas alturas de la exposición, es posible hacer una analogía. El acontecimiento de Mayo del 68 en París, se constituyó en el punto de quiebre de las mentalidades modernas y del pensamiento europeo, develando la profundidad de la crisis de la modernidad capitalista, pero consiguiendo que la sociedad hablara con sus nuevas voces y percibiera las fuerzas de cambio que se gestaban en su seno. Para Nuestramérica, la

²⁷² Los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela plantean el dispositivo de “patrón, estructura y proceso” como base para la comprensión de la organización de las formas de la vida (Maturana & Varela, 2003). El físico austriaco Frijot Capra, en *“La trama de la vida”* (1998), toma estos conceptos, haciendo énfasis en la naturaleza conectiva del “proceso”. El patrón de organización determina las características esenciales de un sistema, mientras que el proceso se ocupa de dar cuerpo al patrón de organización del sistema. Así pues, el proceso constituye el lazo entre patrón y estructura. Cuando digo que en las últimas dos décadas se ha ido configurando un patrón de las resistencias sociales aludimos a que han ido surgiendo una serie de características comunes que, movilizadas por procesos muy intensos han producido cambios en las estructuras de la sociedad y en el mismo ser de los movimientos sociales.

concatenación de esta serie de acontecimientos- a la vez expresión de otros múltiples micro-acontecimientos que les precedieron- ha mostrado la dimensión más profunda y oculta de nuestras sociedades y ha denotado la potencia de una nueva historia en construcción, una historia de las sociedades latinoamericanas que no es el pasado, ni se refiere a un quimérico futuro, sino que se está haciendo, se está cocinando ante nuestros ojos, transformando todo lo que se creía inmóvil.

El encadenamiento de estos acontecimientos, cuyo núcleo generador fue la insurrección de Chiapas, irrigo, a saltos, los portentosos Andes- agenciados por el nuevo despertar de los movimientos indígenas del continente-, puso en erupción el volcán de los movimientos campesinos transmutados del gigante brasileño, con sus nuevas formas de conexión con los movimientos obreros, y devino en levantamientos urbanos heterogéneos que removieron el poder político desde Buenos Aires, Santiago, Cochabamba, El Alto, Caracas, y que hoy mismo están presentes en Río de Janeiro o en Tibú, en el profundo Catatumbo colombiano.

Este es nuestro Mayo del 68 indoamericano, acontecimiento de acontecimientos que desata un nuevo campo de atracción de las resistencias sociales y que sirve de analizador de su naturaleza y de la mutación que se está presentado en las sociedades latinoamericanas. En cada uno hay un campo de investigación que ha sido asumido por los intelectuales de cada país, especialmente los intelectuales surgidos de la misma entraña de los movimientos, y en algunos casos, objeto de la pesquisa de investigadores de todo el mundo.

La experiencia del Movimiento de los Sin Tierra (MST) en Brasil se inaugura en 1984. La última dictadura brasileña ya duraba para entonces veinte años en el poder. Entre los sectores que la sustentaban se destacaba el grupo de los terratenientes²⁷³. Su dominio del entorno agrario se hacía aún más asfixiante en el empobrecido nordeste, territorio donde es común el trabajo esclavo, la depredación y saqueo del entorno natural, así como los manejos políticos de corte semifeudal o clientelista.

En los comienzos de la década de los ochenta era evidente el desgaste de la dictadura y se dio una especie de relajamiento de las medidas autoritarias en el momento en que se da un auge de los movimientos populares y una mayor presencia de las fuerzas políticas de oposición que habían sido mantenidas ilegalizadas, particularmente los partidos obreros de corte socialista y comunista. Muestra de ello fue la amnistía parcial a los detenidos políticos y el comienzo del retorno de los exiliados. El movimiento sindical había conformado la Central Unitaria de Trabajadores (CUT).

²⁷³ Los fazendeiros son grandes terratenientes y propietarios del capital ligado al agro-negocio (soja, azúcar, maíz). En muchas zonas del país han impuesto su dominio y expropiado las tierras de campesinos e indígenas guaraníes apoyados en grupos de "jagunços", que operan como bandas paramilitares a su servicio. Véase: "Salvemos la vida de los indios guaraníes" (www.change.org)

Ya se habían fundado también el Partido de los Trabajadores (PT) en 1980, como confluencia de fuerzas provenientes de los sindicatos, de intelectuales de izquierda que se desmarcaban del sovietismo y de militantes cristianos de las comunidades eclesiales de base, que le apostaban a una iglesia de los pobres y adelantaban una labor paciente de apoyo y organización de los sectores más golpeados por la miseria y la represión del régimen dictatorial²⁷⁴.

En las zonas rurales tomó auge, entre 1979 y 1984, el movimiento campesino por la tierra, produciéndose numerosas tomas y ocupaciones de predios de los latifundistas o de baldíos del Estado. En ese ambiente, de ascenso del movimiento popular y de resistencia a la dictadura, la “Comisión Pastoral de la tierra”, auspiciada por sectores de la Iglesia Católica, apoyaron la creación del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin tierra (MST) que agrupaba combativas organizaciones provenientes de dieciséis Estados brasileños.

El objetivo principal del MST, era la redistribución democrática de la tierra, luchando contra su concentración latifundista, pero a esta meta se sumaban objetivos de transformación del mundo rural, la lucha contra la pobreza endémica y por una sociedad más justa e igualitaria. Eran objetivos dictados por el sentido común, indispensables para modernizar al Brasil y dar lugar a escenarios para su democratización en el marco de una sociedad liberal²⁷⁵. Sin embargo, el ataque contra el MST fue frontal y violento, no solo de parte de la dictadura, sino de los gobiernos civiles que le sucedieron.

José Sarney (1985-1990), sucesor del primer Presidente civil electo en la pos-dictadura, Tancredo Neves (quien no llegó a asumir por fallecimiento) marcaría la pauta que seguiría Fernando Collor de Mello (1990-1992), derribado por el movimiento popular ante las pruebas de su monumental corrupción. Itamar Franco (1992-1995) les dio continuidad. Todos eran políticos ligados a la dictadura, sostenidos por el inmenso aparato mediático, agentes de los grandes intereses económicos transnacionales e impulsores de modelos de un capitalismo voraz. Los movimientos sociales le apostaron al obrero metalúrgico Ignacio Lula Da Silva, derrotado una y otra vez en el juego electoral.

La alternativa de recambio para el régimen fue el socialdemócrata Fernando Henrique Cardoso; uno de los teóricos de la dependencia. Sin embargo él, en sus dos períodos presidenciales (1995-2002), fue la punta de lanza de la implantación del modelo neo-

²⁷⁴ En entrevista que le concedió a Michael Hardt, el investigador uruguayo Raúl Zibechi afirma: “En un determinado momento Brasil llegó a contar con 80.000 comunidades eclesiales. Durante la década de 1960 entre ocho y diez millones de personas fueron marcadas por una experiencia colectiva totalmente diferente a todas las anteriores”. (Zibechi & Hardt, 2013: 24).

²⁷⁵ Así lo describe João Pedro Stedile, uno de los fundadores del MST: “(...) nos reunimos en Cascabel, en enero de 1984, estimulados por el trabajo pastoral de la CPT (Comisión Pastoral de la Tierra), líderes de luchas por la tierra de dieciséis estados brasileños. Y allá (...) fundamos el MST: el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra. Nuestros objetivos eran claros. Organizar un movimiento de masas a nivel nacional, que pueda concienciar a los campesinos para que luchen por tierra, por reforma agraria (implicando cambios más amplios en la agricultura) y por una sociedad más justa e igualitaria (...) Y la causa principal de esa situación en el campo era la concentración de la propiedad de la tierra, conocida como latifundio”. (Stedile, 2009).

liberal en Brasil y América Latina. Y fue implacable con el movimiento campesino; su objetivo en el campo era la expansión de la agricultura comercial y la apertura a las transnacionales que tenían en mente los agro-negocios globales. Durante sus administraciones se implementaron inmensos proyectos de este tipo como el cambio de destino del “Gran sertão” (el Gran cerrado) de la región semiárida del interior en el nordeste brasileño, que trocó su vocación de agricultura de subsistencia a la de producción en gran escala de soja y otros productos de explotación comercial²⁷⁶. También se abrió el Amazonas a la explotación forestal y agrícola a gran escala.

Los campesinos y el movimiento popular resistieron, aunque sobrevivieron las masacres de Corumbiara (agosto de 1995)²⁷⁷ y Carajás (abril de 1996) contra el MST y muchas otras agresiones. En pocos años la fuerza del movimiento popular se había incrementado notablemente; los movimientos sociales consolidaron su presencia territorial, siendo uno de sus pilares el MST e intentaron contener la ofensiva neoliberal intensificando sus resistencias micro-políticas y desplegando la estrategia de apoyo a las candidaturas presidenciales de Lula, en el plano de la representación. En la campaña de 2002, Lula obtuvo la mayoría con un respaldo de 50 millones de votantes y la esperanza de cambio para un país enorme.

El motor de estos grandes cambios políticos estuvo en los movimientos sociales que aprendieron a resistir al hambre y a los feroces regímenes dictatoriales que los asolaron por décadas. No fue de la mano de la larga marcha de la columna comunista de Luis Carlos Prestes²⁷⁸, ni de la guerrilla urbana de Marighella²⁷⁹ o de los muchos grupos resistentes armados que intentaron la revolución en Brasil y que formaron cuadros de la talla de Dilma Rouseff²⁸⁰, Presidenta de Brasil 2011-2016. Fue, luego de años de

²⁷⁶ “La implantación de grandes proyectos económicos - represas, minería, monocultivos de eucalipto, soja, etc. - bajo el argumento de “superación de la pobreza” sólo profundizan las desigualdades sociales y la degradación ambiental”. (Sawyer & Carvalho: www.ispn.org.br). También puede consultarse: Boaventura de Sousa Santos (coord.): “Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista.” (2011).

²⁷⁷ EL MST narra así esta tragedia: “Durante el gobierno de José Sarney, frente al avance de las luchas sociales y de la izquierda, organizó la UDR (Unión Democrática Ruralista) (...) Fue el periodo con el mayor número de asesinatos (...) En los gobiernos de Fernando Collor y Fernando Henrique Cardoso (...) En ese periodo, se ejecutaron las masacres de Corumbiara (RO), en 1995, y la de Carajás”. (Stedile, 2013).

²⁷⁸ Luís Carlos Prestes fue un legendario dirigente comunista brasileño, ingeniero militar, que participó de los levantamientos de los jóvenes oficiales de 1922 y 1924. Ante el sofocamiento de la intentona militar, unos 1.500 sublevados, dirigidos por Prestes, inician una larga marcha que recorrería cerca de 33.000 kilómetros durante dos años y tres meses. Es una gesta, emblemática del inicio de la guerra de guerrillas en América Latina (...) La “Columna Prestes” atravesó 13 Estados del inmenso territorio de Brasil. Este experimento de oficiales revolucionarios, promediando la marcha, dan el vuelco a su objetivo militar, que pasa a un segundo plano para concentrarse, según palabras de Prestes, en “despertar las poblaciones del interior (...) obra sobretodo de carácter político y social” (Sacchi, 1971). Para una ampliación de este proceso pueden leerse también: Posadas, 1966: “La fundación de las guerrillas en el poder obrero”; el libro de Jorge Amado (1958): “Prestes el caballero de la esperanza” y el texto de Pereira Pinto (1971) “Brasil: Breve historia económica y social”.

²⁷⁹ Carlos Marighella fue un dirigente revolucionario brasileño, expulsado del Partido Comunista y fundador en 1968 de la Acción por la Liberación Nacional (ALN), que proclamó la lucha armada contra la dictadura militar. Su texto más conocido, por su amplia difusión entre los grupos radicales latinoamericanos, fue su “mini-manual del guerrillero urbano” editado en 1969, el mismo año en que fue muerto en una emboscada de las fuerzas de seguridad de la dictadura.

²⁸⁰ Dilma Rouseff, nacida en 1947, militó en “Vanguadia armada revolucionaria. Palmares” y en el “Comando de Liberación Nacional” (COLINA), dos de los grupos izquierdistas que se alzaron en armas contra la dictadura militar im-

paciente labor del MST y del creciente obrerismo de los sindicatos metalúrgicos como va emergiendo un país renovado y abierto, que dio algunos virajes en el ámbito de la política de representación bajo los gobiernos del Partido de los Trabajadores (PT).

Los campesinos tenían muchas razones para confiar que por fin se concretaría la siempre aplazada reforma agraria. No obstante, a pesar del aire renovador y del perfil reformista del nuevo gobierno, éste mantuvo sus compromisos con los ajustes estructurales y con el pacto establecido por el gobierno de Cardoso con el FMI que mantenía a Brasil preso de los mercados financieros. El emprendimiento de programas como “hambre cero” para mitigar la pobreza en el país no resolvió los problemas estructurales como el del régimen de propiedad de la tierra.

Los de Lula fueron gobiernos que intentaron un equilibrio entre su rol tácito de administrador del modelo neoliberal y su impulso a la modernización de aspectos de la legislación, introduciendo algunos cambios que movilizaban nuevos actores en la política y la economía. Pero, a pesar del nuevo ambiente que inflamó a Brasil, no tomó distancia de los terratenientes, ni destrabó las leyes de expropiación de aquellos que aún practican el trabajo esclavo, sin responder al clamor campesino de que no hubiera más impunidad contra tal aberración²⁸¹. Durante estos períodos, además, se mantuvo el impulso desregulador en áreas como la forestal que estimularon la ofensiva contra los bosques de la amazonia²⁸².

Debido a esto, sectores muy importantes que apoyaban el gobierno de Lula fueron retirándole su confianza. Incluso una Ministra de Medio Ambiente, Marina Silva, renunció (mayo de 2008) tras comprobar que los grandes intereses económicos, representados en el sector de los llamados “desarrollistas” (como los empresarios de la región de Mato Grosso, cuyo gobernador en ese entonces era uno de los más grandes cultivadores de soja del mundo) habían derrotado a las políticas ecologistas que intentó impulsar y sin las cuales se aceleraba la crisis del sistema amazónico²⁸³. Una vez más el crecimiento económico a cualquier costo, se imponía sobre los deberes ambientales y sociales.

plantada en Brasil en 1964. En el año 1970 fue arrestada y sometida a torturas. Volvió a la libertad en 1972. Asumió la presidencia de Brasil en 2011. Para un análisis más amplio e informado puede verse el libro de Ricardo Amaral: *“Dilma, La vida requiere coraje”* y el artículo *“Brasil: Dilma hoy presidenta, ayer guerrillera”* (La Onda digital).

281 Cada año, la Policía Federal libera en promedio dos mil seres humanos del trabajo esclavo. Sin embargo, los latifundistas continúan con esa práctica, apoyados en la impunidad del Poder Judicial.

282 Se calcula que, de los más de 4 millones de kilómetros cuadrados de la selva amazónica, se extinguen 32.000 kilómetros cada año. Esto debido a la acción combinada del talado comercial, la cría de ganado, el cultivo, la construcción de carreteras y de presas hidroeléctricas, así como de la actividad minera, especialmente del oro y del coltán. El descubrimiento de minas de oro en Sierra Pelada, en la amazonia brasilera en los años 80s. ha llevado a unos 250.000 mineros, liberando toneladas de mercurio sobre las aguas y los bosques. Ver: (<http://www.unique-southamerica-travel-experience.com/deforestacion-amazonica.html>).

283 “Marina Silva perdió muchas batallas. No logró evitar que Lula levantara la prohibición sobre organismos genéticamente modificados. No pudo impedir que el gobierno autorizara la construcción de dos grandes centrales hidroeléctricas en el oeste de la cuenca del Amazonas. Pero también obtuvo algunos éxitos. Quizás el más importante vino después de que las imágenes satelitales mostraron que una gran área de selva amazónica había sido arrasada entre el 2003 y el 2004 -27.426 kilómetros cuadrados- la segunda mayor área deforestada en un solo año”. (U:N: Periódico, 2008)

Silva había trabajado en su juventud de la mano de Francisco Alves Mendes, más conocido como Chico Mendes (1944 -1988) quien fue un resistente no violento y activista ambiental brasileño de amplio reconocimiento como símbolo de la lucha contra la acción de los rancheros (fazendeiros) que expandían los pastizales sobre el Amazonas y que fue asesinado por las bandas armadas de estos latifundistas.

Chico Mendes contribuyó a la construcción de los sindicatos de caucheros amazónicos que practicaban formas de resistencia no violenta como la del “empate” que eran barreras humanas con las cuales se impedía el acceso a las áreas selváticas de los ganaderos. El plan de resistencia en la región de Acre se desarrolló por cerca de doce años desde 1976 hasta el asesinato de Chico, lapso en el que se desarrollaron más de 40 “empates”; se calcula que con ellos lograron salvar 1,2 millones de hectáreas de bosque tropical.

Las acciones de resistencia también procuraban mantener las formas de vida de los habitantes de la región, proponiéndose métodos alternativos de explotación del bosque, sin amenazarlo, y proveyendo la subsistencia necesaria para la gente. Mendes también experimentó varias actividades de diplomacia popular con las que difundió significativamente las razones de su causa y consiguió la intervención de importantes organizaciones para someter a presión a los gobiernos cuando intentaban grandes obras de infraestructura en la zona, sin ninguna consideración ambiental o respeto por las formas de vida nativas²⁸⁴.

En una de las biografías del inolvidable dirigente²⁸⁵, se resume esta búsqueda de alternativas:

“Una de las soluciones más importantes fue la creación de ‘reservas de extracción’ de propiedad pública, en las que la población que vivía de la recolección del caucho, nueces, fibra y frutas podía continuar con su sistema de vida. No obstante, el concepto de reservas públicas era contrario a la tradición brasileña sobre la propiedad privada de la tierra. Los ganaderos rechazaron esta medida, adoptaron una actitud hostil ante los sindicatos y, en ocasiones, emplearon la violencia contra sus oponentes”. (www.chico-mendes.org/biografia).

La salida de la Ministra Silva del gobierno, simbolizó también la ruptura con la lógica con la que habían resistido las comunidades brasileñas. Así, los aliados de Lula en este

²⁸⁴ Algunas de las acciones de este tipo están resumidas en un texto biográfico de Chico Méndez: “En 1984, el gobierno desarrolló un plan para la construcción de una autopista a lo largo de Acre que hizo temer a los caucheros la destrucción del bosque tropical. En esos momentos, Mendes era ya una figura conocida entre los grupos ecologistas de Estados Unidos y organizó un movimiento internacional de oposición a este proyecto (...) En 1987, la familia Alves da Silva, del sur de Brasil, compró la hacienda Cachoeira, en la que Mendes había trabajado. Los nuevos propietarios intentaron expulsar a los caucheros y transformar la finca en un rancho ganadero. No obstante, los empates que tuvieron lugar en Acre llevaron al gobierno a convertir este terreno en una reserva extractora. Darli Alves da Silva, que perdía con ello sus tierras, comenzó a planear el asesinato de Mendes”. (www.chico-mendes.org/biografia).

²⁸⁵ De Chico Mendes también se hizo una película en 1994: “*The burning season. The Chico Mendes History*”, dirigida por John Frankenheimer y con un reparto entre los que estaban Raúl Julia y Sonia Braga. Véase: (<http://www.youtube.com/watch?v=uOoWmTQEv8w>).

campo dejaron de ser los movimientos ambientalistas y los campesinos, y comenzaron a ser los grandes latifundistas de la agricultura de exportación. Esto envaletonó a los sectores más conservadores que intentaron impedir en el Congreso la demarcación y otorgamiento de títulos de propiedad colectiva de las tierras indígenas y de las comunidades afro descendientes (“quilombolas”), territorios que ya habían sido reconocidos antes. La situación se hace más compleja si se tiene en cuenta que ha sido en el decenio de los gobiernos progresistas que Brasil se ha consolidado como una “potencia emergente” que se disputa espacios en los mercados regionales (Mercosur, especialmente) y en el mercado mundial.

Es pertinente anotar, que este viraje se da en el marco del aparentemente exitoso modelo económico brasileño, al que le apuesta el PT, y que ha estado relacionado, de un lado, con la expansión de la capacidad exportadora de bienes industriales de alta tecnología: producción de aviones muy competitivos (Embraer es la tercera empresa aeronáutica del mundo), con su incursión sostenida en la industria informática y de servicios tecnológicos; afianzamiento de un sector financiero propio, potente y agresivo encabezado por el mayor banco de fomento del mundo, el Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social (BNDES)²⁸⁶ y apuntalamiento de su vocación extractivista y exportadora de bienes primarios, encarnada en Petrobras (la segunda mayor empresa petrolera del mundo), y en el auge minero²⁸⁷. El gobierno socialdemócrata del PT se comporta así como aventajado estudiante del modelo de desarrollo de mercado abierto.

Pero en el plano agrario, el giro hacia las industrias de agro-negocio, que no son otra cosa que una extensión del extractivismo en el mundo rural, centrado en la producción y exportación de commodities que, para el caso del mundo agrario brasileño, están constituidos principalmente por soja, jugo de naranja congelado, trigo, algodón y café.

El problema de este modelo neo-desarrollista y funcional a la globalización neoliberal, es su naturaleza profundamente expulsora de campesinos de su entorno (generalmente a engrosar la precariedad social urbana), muy inequitativo y excluyente. Es muy débil para generar nuevos puestos de trabajo y ni siquiera puede ampliar el consumo local de los productos agroindustriales, porque su destino es la exportación. Esto golpea directamente a la base social del MST y en general a toda la población del mundo rural. Además, la contrapartida del gobierno del PT ha sido una muy amplia política de subsidios sociales, apegados a la vieja idea del asistencialismo. Durante los gobiernos

²⁸⁶ Al respecto puede verse la tesis doctoral de Juna Vicente Bachiller (2012) en la Universidad de Salamanca, donde se corrobora que en el período 2009-2010 hizo préstamos superiores a los otorgados por el BID y el BM juntos: “El BNDES y las estrategias de desarrollo económico en Brasil. Banca pública de desarrollo, instituciones gubernamentales y trayectorias de intervención estatal” (1952-2010).

(http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/115583/1/DDPG_Bachiller_Cabria_J.V._el_BNDES.pdf).

²⁸⁷ La empresa Vale S.A. (Companhia Vale do Rio Doce) es una empresa multinacional brasileña considerada la segunda compañía minera más grande del mundo. Es la mayor productora mundial de hierro y segunda de níquel. En 2010 el valor de mercado de la empresa superó los 160 mil millones de Dólares y obtuvo una facturación de más de 50 mil millones de Dólares. Véase: “Brazilian miner buys Canada rival”. (BBC News, 24-10-2006).

de Lula más de 50 millones de personas fueron incluidas en los planes “hambre cero” y “bolsa familia”²⁸⁸. La orientación de estas nuevas políticas públicas sociales no desbordó la idea de la focalización y funcionaron de acuerdo con los principios de subsidio de la demanda y no de la reconstrucción de un gran aparato de bienestar fundado en la oferta universal de servicios por parte del Estado.

Con ello se puso a prueba el acumulado histórico del movimiento social de los Sin tierra, la disciplina de “un ejército sin armas” para enfrentar todo tipo de represión, chantaje y mantenerse como campeón de la resistencia al neoliberalismo, a partir del crecimiento de su fuerza moral que se expresa en el “código de los diez mandamientos éticos” que tienen en la vida, en la tierra y en la solidaridad, sus grandes soportes.

EL MST se fue convirtiendo en el más significativo de los recientes movimientos sociales de Brasil, apuntalando la fuerza de casi cinco millones de familias que componen el inmenso país de más de quince millones de desposeídos de la tierra, víctimas del latifundismo y de la injusta estructura social y política que ha predominado en Brasil. Frei Beto, al presentar el libro “Brava gente” de Joao Pedro Stédile y Bernardo Mançano Fernandes, describe los logros del movimiento:

“En estos 15 años de lucha han conquistado más de 15 millones de hectáreas para más de 350.000 familias y hoy existen en todo el territorio cerca de 500 campamentos, que reúnen a más de 100.000 familias que ocupan fincas y presionan al gobierno para que lleve a cabo una verdadera reforma agraria que nunca llega. Brava Gente es un retrato privilegiado del MST (...) Además de representar una nueva clase de revuelta campesina (tomar la tierra sin emplear las armas), ofrece la posibilidad de analizar la crisis de acumulación del capitalismo latinoamericano y la lucha social en torno al trabajo y la tierra”. (Mançano & Stédile, 2002)

En sus trabajos acerca del territorio, el profesor Mançano Fernandes, ha investigado sobre la forma cómo el MST construyó territorio, estableciendo nuevas relaciones con la naturaleza, pero también lazos de solidaridad que le otorgaron una intención resistente específica a dichos asentamientos, concebidos como espacios de libertad. Se trata también de pensar las dimensiones geográficas de las acciones y de las relaciones construidas por los movimientos sociales, ya que la movilización ocurre en el espacio geográfico e integra las más diversas dimensiones vitales: social, política, económica, ambiental cultural, entre otras.

²⁸⁸ Cumplidos tres años de la aplicación de esta política (2006), en el primer gobierno de Lula, Patrus Ananías, entonces ministro de Desarrollo Social y Combate al Hambre afirmaba que la Bolsa Familia, el programa estrella de la red de 31 programas sociales de “Hambre cero” había “alcanzado a 8,7 millones de familias, con más de 35 millones de integrantes, y se proponía llegar a fin de año a la totalidad de los 11,2 millones de familias situadas bajo el umbral de la pobreza, con cerca de 50 millones de seres. Para el ministro, “éste es el mayor programa de transferencia de renta (ingresos) de la historia del Brasil, y uno de los mayores del mundo, si no el mayor, con presencia en todos los municipios del país”. (Guimaraes, 2007: Entrevista a Patrus Ananías).

Movimientos como el MST, para alcanzar sus objetivos, construyen espacios políticos a partir de los cuales se inventan otro tipo de territorio, “(...) de modo que la mayor parte de los movimientos socioterritoriales se forma a partir de los procesos de territorialización y desterritorialización” (Mañano, *Ibíd.*). El territorio así entendido se convierte en esencial para la existencia de este tipo de movimientos, son “sujetos reivindicando un territorio” que se constituyen a manera de redes relacionales cuya estrategia política gira en torno de la promoción de sus territorios.

En el caso del MST, la estrategia fue la expropiación de los latifundios improductivos, la organización para convertir la tierra en un proyecto de vida productivo y sustentable y la creación de fuerza propia para presionar al Estado a tomar medidas concretas de reforma agraria que contrarrestaran la colonización depredadora, fijaran límites al tamaño de las propiedades rurales, democratizaran el acceso a bienes comunes como el agua (especialmente en zonas de escasez como la región nordestina), grabaran a los grandes hacendados y fomentaran espacios de cooperación y apoyo de los pequeños productores.

El MST busca su potencia en la micro-política de la territorialidad emergente y de una nueva relación con la tierra, pero se mantiene proyectado hacia las formas estatales de representación de sus demandas. Pareciera que la enorme fuerza conquistada mediante su creatividad, y de un conjunto de prácticas micro-políticas en las cuales se enuncian las líneas generales de un nuevo modo de vida, no fueran suficientes si no se materializaran en cambios reconocidos y administrados por el Estado²⁸⁹.

Por eso su apuesta por llevar al gobierno a los reformistas y su respaldo al PT. También de ahí deviene su desconcierto cuando las realidades impuestas por el entorno de las fuerzas políticas y de los poderes económicos fácticos- como el de los latifundistas o el de los agro negocios- conduzcan a transacciones del partido progresista que administra el Estado, siempre en detrimento de la profundización de la reforma agraria o de la implementación de nuevas formas de explotación del agro.

En todo caso el MST, incluso en los marcos que esta lógica plantea, ha contribuido a mostrar nuevas formas del hacer político, ampliando las fronteras de la representación más allá del concepto liberal que asignaba unas tareas al Estado y otras, de menor intensidad política, a la sociedad. Desde la acción micro-política de los Sin tierra se ha vislumbrado la erosión de las formas macro-políticas en el Estado brasileño y se ha obligado a pensar una relación más horizontal y participativa de ejercicio del poder institucional.

²⁸⁹ Zibechi plantea la crítica así: “El problema es que hay fuerzas sociales y políticas que no tienen otro horizonte que ser gobierno, otro objetivo que convertirse en administradores del Estado. Por ejemplo el PT de Brasil, o el Frente Amplio de Uruguay, que nacen con una lógica sindical, ganan municipios y luego se hacen gobierno, no pueden tener otro horizonte que el Estado. Incluso los Sin Tierra de Brasil no piensan en otra lógica que el cambio a través del Estado, por más que su práctica concreta haya sido mucho más rica que su elaboración política” (Zibechi, 2013: 50).

Sin esta experiencia no habrían podido surgir los ensayos de planeación participativa en los grandes conglomerados urbanos, conocidos como los “presupuestos participativos” que se han erigido como nodo de modernización de la política de construcción de las ciudades en América Latina²⁹⁰. Es decir, aún en esta deriva estatista, el MST ha aportado un gran potencial de democratización de la práctica política y abierto nuevos horizontes para pensar el problema de la ciudadanía, para materializar el concepto de ciudadanía social, que no cabe en los estrechos límites de la ciudadanía liberal, y dejar de pensarla sólo en los términos de la defensa de los derechos individuales, para reubicarla en el contexto de la gestión directa de los derechos individuales y colectivos.²⁹¹

La experiencia del MST, ha sido la de una organización de base, cuyo núcleo son grupos de 20 o 30 familias que pasan por dos etapas llamadas de “acampada”, la primera, y “asentamiento”, la segunda. Se calcula que en el primer momento de expansión del movimiento unas 140.000 familias recorrieron estas prácticas. Esto ha configurado una masa crítica de más de medio millón de campesinos organizados capaz de poner en movimiento el mundo del campesinado sometido a la indigencia en Brasil, calculado en cinco millones de personas. (Mançano & Stédile, 2002: 53).²⁹²

Para ser parte de la comunidad de los Sin tierra, se debe estar dispuesto a tomar y ocupar los fundos que corresponden a zonas baldías o a latifundios improductivos. Al ocupar la tierra, el grupo que accede a ésta, desconociendo las leyes de propiedad vigentes, se convierte en un “acampado”. Desde esa posición se cuestiona el régimen de concentración y propiedad privada de la tierra, y se abre la alternativa de su uso comunitario, concibiéndola como un bien común.

La situación de los “acampados”, es una declaración de resistencia social, es un cambio en la condición del sujeto sometido al empobrecimiento y la indignidad que ahora afirma su derecho a la tierra. Lo hace mediante acción directa para gestionar autónomamente ese derecho y se dispone a instituir una nueva condición; o sea, que combina su acción desobediente, que en este caso adopta la forma de destituir lo aceptado como lógico y legal (el régimen de propiedad de la tierra), con su acción instituyente, dispuesta a crear un nuevo campo de fuerzas social, productivo y político.

Por eso la acampada es solo un primer paso, el detonador del acontecimiento de una nueva forma de vida, lejana de la miseria instituida y de las alternativas todavía peores de emigrar hacia las favelas de la extrema pobreza y degradación urbanas. No obs-

²⁹⁰ Para una ampliación de esta perspectiva pueden verse: Useche, O. (2009): “El desafío de la ciudadanía social” Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH”. Bogotá. También, De Sousa Santos, B. (2006) “Los presupuestos participativos de Porto Alegre”.

²⁹¹ Boaventura de Sousa Santos lo plantea así: “Es posible pensar y organizar nuevos ejercicios de ciudadanía –porque las conquistas de la ciudadanía civil, política y social no son irreversibles y están lejos de ser plenas– y nuevas formas de ciudadanía –colectivas y no meramente individuales: ejercicios y formas que (...) incentiven la autonomía y combatan la dependencia burocrática, personalicen y localicen las competencias interpersonales y colectivas en vez de sujetarlas a patrones abstractos”. (De Sousa Santos, 1998: 316-317).

²⁹² Se puede ampliar también en : Rocchietti, Ana María, Revista “Herramienta No. 18. (2002).

tante, su ejemplo ha cundido también en el medio de las poblaciones sometidas a la miseria en las ciudades, promoviendo el movimiento de los “Sin techo”.

La primera tarea de los “acampados” fue resistir a la contraofensiva de los hacendados²⁹³. Una clase tan visceralmente reaccionaria no podía admitir pasivamente el auge de esta forma de lucha de los desposeídos. Se multiplicaron los asaltos contra los acampados, se conformaron grupos de pistoleros que se sumaban a la represión oficial de los gobiernos locales, generalmente controlados por los fazendeiros²⁹⁴.

De la consigna adoptada en el Quinto Encuentro Nacional del MST (1989): “ocupar, resistir, producir”, lo que estaba al orden del día, era resistir el ataque combinado del latifundio y del Estado y no permitir que se detuvieran las ocupaciones. Pero, al mismo tiempo, había que comenzar a idear cómo serían las nuevas formas de producción en el campo. Los campamentos del MST eran el comienzo de un movimiento de re-territorialización desde el que se resistía a la desterritorialización operada por las fuerzas de la reacción. Los Sin tierra habían sido despojados, expulsados de sus territorios ancestrales, empujados a la indigencia, sometidos al éxodo. Tenía algo de mítico esto de retornar a la tierra prometida, más aún si se tiene en cuenta el fuerte componente religioso de las comunidades eclesiales de base en que muchos se inspiraron.

La situación por la que debían atravesar los acampados era muy rigurosa, sometidos a condiciones extremas de vida, por debajo de los límites de subsistencia, esperando en cualquier momento el ataque proveniente de las bandas de terror promovidas por los hacendados, o de la represión estatal para hacer cumplir las leyes de propiedad. Los ocupantes asumieron estos retos como un sufrimiento que ocasionaba mucho dolor, pero que definía una nueva época y una nueva ética para sus vidas.

Para los afiliados al MST la memoria colectiva de los campamentos del movimiento, a la que hay que volver como ejercicio pedagógico y práctica resistente, es la recuperación de una historia de liberación que proviene de su propia fuerza, que reitera la importancia de la firmeza en la lucha y de la persistencia en la no violencia, que se abre a la perspectiva de una nueva noción del territorio, concebido como emergencia. Éste debe estar vinculado a su capacidad de resignificar sus modos de ocupación y uso, así como a la idea de que, con la conquista de la tierra, se abre una ventana para desplegar prácticas de libertad que van más allá de pretender la propiedad individual de una

²⁹³ Mançano relata algunos de los hitos de resistencia en la alborada del MST. “(...) en la madrugada del 7 de septiembre 110 familias decidieron ocupar tierras en Macali. Al día siguiente llegó la policía militar, los campesinos resistieron, las mujeres se pusieron en la primera línea con sus hijos. La policía retrocedió y empezaron las negociaciones con el gobernador a quien se le cobró la palabra. Este finalmente autorizó que los campesinos permanecieran en ese terreno y retiró la fuerza policial (...) Macali simboliza la primera conquista de tierra en plena dictadura militar. Este éxito estimuló nuevas ocupaciones en la región. Poco tiempo después se ocupó Brilhante y más tarde Anonni. Las otras chispas siguieron en Santa Catarina (fines de los 70); Paraná (1980); São Paulo (1980) y Mato Grosso del Sur (a partir de 1979)”. (Mançano, 2000: 53).

²⁹⁴ Martha Harnecker ubica la radicalidad de la contestación de los latifundistas contra el naciente MST, en la coyuntura de la discusión sobre reformas al régimen de propiedad de la tierra que se daba en 1988: “La lucha de los latifundistas en la constituyente fue para garantizar el derecho absoluto de la propiedad y sólo aceptar la desapropiación de tierras no cultivadas que se llamaron improductivas.” (Harnecker, 2002: 23).

parcela. Allí se gesta una nueva experiencia del espacio y del tiempo, ligada a la vida, fundada en la autonomía e inseparable del hacer colectivo y solidario.

Las territorialidades emergentes que impulsaron los campamentos el MST constituyeron nuevas subjetividades de participación y construcción de lo público, de dignificación y auto-legislación. Fue el surgimiento de nuevas formas de organización, de promoción de los bienes comunes, para lo que además de las tomas de tierras, ejercitaron otras formas de resistencia como las marchas y movilizaciones a través de las geografías regionales, imbuidas de un enorme despliegue de pedagogía popular, de visibilización de su lucha, de desmonte del desprecio social que, con mucho de racismo, afectaba a importantes grupos de las sociedades urbanas²⁹⁵. Siguen así el precepto gandhiano de la búsqueda permanente de la verdad.

La experiencia de la toma y ocupación de la tierra es en sí mismo un acontecimiento que descontrola el orden de propiedad y el uso del territorio. La unidad organizativa del movimiento fue la familia, y a partir de ella, la agrupación de familias. Por las condiciones del campo brasileño, el MST fue privilegiando las tomas masivas de grandes extensiones, con esto se movilizaba una fuerza de proporciones considerables que no era tan fácil de reprimir y disolver y, a la vez, se apuntaba a crear grandes asentamientos, o comunidades de asentamientos, en donde se pusiera a circular el acumulado de energía colectiva para ensayar nuevas formas de organización social y de producción agrícola.

A esta clase de ocupación la denomina Mançano “ocupación masiva”. Pero también destaca, que de acuerdo con las condiciones políticas y sociales locales, se impulsaban ocupaciones “limitadas” protagonizadas por grupos más pequeños de familias. En varias ocasiones la ocupación limitada era el punto de arranque de ocupaciones masivas.

El éxito de las tomas y del trabajo de conocimiento previo de una región, estaba relacionado con la capacidad de ubicación de grandes haciendas improductivas y de terrenos aptos para ser ocupados que se convirtieron en el corazón de la proliferación del MST por todo el país. La organización se va aprendiendo y refinando y la acción directa de ocupación, no es más que la culminación de un amplio y paciente trabajo de aprestamiento y definición de las modalidades y tiempos para concretar la toma del predio. Para ello, se tienen en cuenta factores como la facilidad de acceso al terreno, la construcción de escenarios sobre la capacidad e intensidad de la reacción de los terratenientes y del gobierno, la alternativas de negociación, así como no perder de vista los preparativos materiales para una resistencia prolongada (la logística de los campamentos, las rutas de acceso y de repliegue).

²⁹⁵ “Otra de las formas de lucha (dirigida a sostener su perspectiva ideológica ante la sociedad civil brasileña) es la marcha popular, caminatas de miles de personas a través de miles de kilómetros con el fin de realizar la pedagogía del ejemplo: demostrar a la sociedad brasileña que hay otras maneras de hacer política y de luchar por los intereses colectivos haciendo ver que alguien tiene que gritar”. (Rocchietti, 2002).

Como cada toma es una acción de desobediencia civil que trasgrede leyes injustas, el MST fue creando una tradición de formación de un derecho alternativo que incluye una interpretación bíblica que reconoce el “derecho de rescate”, fundado en que Dios otorgó la tierra a todos y que si algunos lograron acapararla, es justo que hayan períodos en cuales los despojados tengan derecho a rescatarla. Pero igualmente va tejiendo una serie de argumentos de legitimidad de este tipo de restauración del derecho a la tierra y de ilegitimidad de los latifundios, que fueron apropiados por maña o por fuerza, muchos de los cuales permanecen ociosos, negando el acceso a la tierra a quienes efectivamente la necesitan. En la memoria de Stédile y Frei Sergio acerca de la lucha por la tierra, se plantean estos argumentos:

“(...) la ley protege la propiedad privada de un latifundio que concentra la tierra, produce poco e impide el acceso de millones de personas a una vida digna (...) una ley injusta. Y ningún ser humano está obligado a obedecer leyes injustas. Desobedecer pública y deliberadamente una ley considerada injusta es, desde hace muchos siglos, un instrumento de lucha de los movimientos populares contra esas leyes y a favor de la vida”. (Stédile y Frei Sergio, 1999: 30-31).

Lo que los Sin tierra están defendiendo es la vida, y lo hacen comenzando por la búsqueda de los medios básicos para la sobrevivencia (tierra, trabajo y alimento). Esta defensa la ejercen los más débiles, los excluidos de las ventajas de los avances sociales que había conseguido Brasil, reclamando una parte de las tierras apropiadas generalmente por la violencia, el engaño o la argucia legal, desarrollada por un puñado de propietarios voraces, centrados únicamente en su propio interés individual.

La acción de los Sin tierra, pone un punto distinto en torno a la reivindicación social de los bienes comunes. Desde el punto de vista formal esto no implicaba una gran ruptura. La Constitución brasileña contemplaba la expropiación de los latifundios improductivos y normalizaba los procesos de expropiación con indemnización de quienes poseyeran los títulos legalmente constituidos, mediante el pago en bonos de deuda agraria con veinte años para su redención. Pero lo que aplicaban los jueces no era este claro mandato constitucional, sino la norma del Código Civil que los facultaba para ordenar el desalojo de los ocupantes del MST. Pudiendo aplicar la Constitución se decidieron por el camino de avalar a los propietarios, dejando un inmenso campo político para la organización de la desobediencia y el surgimiento de una organización muy poderosa que pudo cuestionar el conjunto de las raíces de la injusticia.

En el seguimiento documentado al proceso del MST, se distinguen varias clases de campamentos: los provisionales y los permanentes; dentro de éstos últimos se caracteriza, por su singularidad a un tipo de campamentos llamados abiertos. Los campamentos provisionales, son el resultado de la experiencia y buscan conseguir unos objetivos muy puntuales, generalmente relacionados con la necesidad de denunciar los atro-

pellos o presionar una medida de los gobiernos locales a favor de los campesinos²⁹⁶. Estos campamentos no tienen vocación de permanencia y se disuelven una vez se han conseguido las metas.

Los campamentos permanentes, son el instrumento principal de la lucha por la tierra y se emplazan hasta lograr el asentamiento de los grupos de familias en el predio tomado o conseguir una negociación para que se les entregue tierra en otros lugares. Esto puede implicar meses o años, dependiendo del estado de las fuerzas en disputa. En algunos de estos campamentos, el MST impulsó la práctica de abrir los campamentos, es decir, permitir a nuevos grupos de familias, que no participaron de la ocupación inicial del terreno, sumarse a los tomadores originales.

Se ponía en juego así uno de los principios fundadores del MST y es que quien reivindica la tierra debía hacer parte de la acción misma de ocupación. Por ello la apertura generalmente estaba limitada a un corto tiempo después de la ocupación y se hacía más en condición de laboratorio social y pedagógico, además de reforzar el contingente inicial ante la expectativa de la represión.

Cada campamento del MST ha sido una experiencia memorable; de alguna manera cada uno se constituyó en un fractal del movimiento que, siendo diverso e irrepetible, contenía los patrones, los procesos y las estructuras que le daban un sello a todos los campamentos. Esto lo constituyó en movimiento y en acontecimiento visible para todo Brasil y toda América Latina. En el entrelazamiento de las familias de Sin tierra, emerge una nueva territorialidad que resignifica el hogar y produce subjetividades comunitarias inéditas, altamente politizadas.

Lo fundamental se da en torno a la red de relaciones micro-políticas que van surgiendo: el auto cuidado, la solución solidaria de los problemas comunes cotidianos, la exigencia de adoptar formas de autogobierno legítimo y eficaz, la percepción de que se está en medio de un continuo aprendizaje, es decir que los individuos y la comunidad no discurren dentro de un libreto, sino que se hace indispensable el intercambio de saberes y el flujo de propuestas creativas.

La acampada como acontecimiento reviste múltiples formas de agenciamiento expresadas en la innovación organizativa, en la asignación de nuevas funciones al uso de la tierra, en la necesidad de imaginar otros modos de producción y otros circuitos de distribución y consumo, atados a formas alternativas de convivencia, que se van a materializar en la fase de "asentamiento"²⁹⁷. Una vez se tiene una certeza razonable de

²⁹⁶ Paulo de Marck, activista del MST, describe así una de estas experiencias: "En 1999, por ejemplo, el MST acampó más de 100 días frente al Palacio del Centro Cívico de Curitiba, para manifestar su repudio a una serie de desalojos y ataques muy violentos por parte del gobierno del Estado de Paraná contra campesinos acampados (...) la demanda de tierras para las 9 mil familias acampadas en el estado de Paraná; y (...) la asignación de los recursos necesarios para que los asentados podamos producir." (Marck, entrevista concedida a Harnecker, op. cit: 44).

²⁹⁷ "Un asentamiento está compuesto por un conjunto de familias que trabajan en un área de tierra destinada a los agricultores sin tierra, utilizándola para la producción agropecuaria (...)" (Stédile y Frei Sergio, op.cit: 46).

que la tierra no les podrá ser arrebatada de nuevo, se desarrolla la construcción propiamente dicha de la comunidad productiva.

Esa ha sido una de las reivindicaciones: dar uso social y colectivo a un medio que se sustrae de la improductividad y el monopolio. Pero también implica una forma de organización superior de la resistencia y la vida comunitaria: el núcleo generador es el trabajo, pero no es suficiente dar curso a las formas de producción campesinas, se requiere de pensar el gobierno comunitario, en torno de los valores y las regulaciones propias. Tal como lo precisa el estudio de Caldart, lo característico de un asentamiento del MST es:

“(...) su preocupación por la organización de la producción y, junto con ella, por la definición de una estrategia más general de organización de la vida en el asentamiento como un todo, relacionada con la propia estrategia de lucha más amplia del Movimiento”. (Caldart, 2000: 120).

En lo referido a la producción, los asentamientos disponen de formas variadas de producción asociada y regida por la cooperación. Implementan modalidades de propiedad colectiva de la tierra y de los medios necesarios para la producción. Las cooperativas son la unidad de organización por excelencia. Esto no descarta la existencia de pequeñas unidades familiares que satisfagan el anhelo consuetudinario de tener su propia vivienda y algún tipo de producción suya alrededor de ella²⁹⁸.

Todos los asentamientos cuentan con un terreno comunal para los cultivos cooperativos y disponen de un centro comunitario donde se conjugan los servicios de salud, educación, recreación, comunicación y culto. Si un asentado decide retirarse de la comunidad tiene derecho a recibir una compensación por las mejoras realizadas, pero la tierra, que no es de propiedad individual, será asignada a una nueva familia Sin tierra que está a la espera de su oportunidad. La tierra tampoco se hereda, sólo es tenida en condominio por la familia y regresa al MST para una nueva distribución cuando los hijos han llegado a la edad productiva. La producción cooperativa establece vínculos con el conjunto de las cooperativas producto de la reforma agraria y se ocupa de establecer redes de producción y comercialización con pequeños productores externos a los asentamientos. (Roschietti, 2000).

A medida que el MST se expande y consolida, es posible hacer balances de conjunto y examinar sus fortalezas y vacíos de los más de 30 años de existencia del movimiento. Romper la naturalización de la injusticia presente en el régimen de propiedad y pro-

²⁹⁸ Delwek Mateus, dirigente del MST del Estado de São Paulo, en entrevista realizada por Marta Harnecker en mayo del 2001 describe su experiencia en el asentamiento de la Hacienda Pirituba: “Tenemos entonces lotes más pequeños donde se construyen las viviendas. Allí se cultiva yuca, papas, verduras o se crían animales, así no se corre el riesgo de que éstos se coman la verdura del vecino. Además de estos lotes están los lotes mayores en terrenos más distantes donde se hacen los cultivos de las cooperativas. Existe también un centro comunitario que comparten todos los asentamientos donde están ubicados: la escuela, el puesto de salud, la iglesia, el área de deportes y recreación, y la radio comunitaria”. (En Harnecker, 2002: 58).

ducción agraria en Brasil, dotar a un importante sector de la población de una nueva mirada sobre la tierra y el territorio, construir herramientas para proceder a una reforma agraria directa y auto-gestionada, experimentar formas de autonomía productiva y autogobierno de las comunidades, son todos enormes aportes para el movimiento popular latinoamericano. El MST ha conmocionado uno de los cimientos de la dominación y la exclusión, el problema agrario.

En el plano de la micro-política, ha conseguido replantear viejos problemas como el del papel de las mujeres en estos movimientos. La revolución en la emergencia de nuevas territorialidades presiona sobre la matriz patriarcal de estas sociedades y la lucha de las mujeres se va abriendo paso y dejando huella en la perspectiva de la constitución de nuevas relaciones sociales. Pero falta mucho. Como dice una de las líderes del MST:

“Nosotros creíamos que el colectivo iba a resolver los problemas de las mujeres, porque éstas eran oprimidas por causa de la propiedad individual, y la experiencia nos enseñó que esto no era así. Fue nuestro gran descubrimiento: la cooperación por sí misma no resuelve el problema de la participación de las mujeres” (Irma Bruneto, entrevista con Harnecker, 2002: 74).

Es decir, ganar la batalla de la tierra es apenas el comienzo de la gran transformación social y cultural que debe emprenderse. Está bien impulsar la producción colectiva y orgánica, intentar nuevos modelos educativos y de intercambio; también se han ensayado otras maneras de habitar el territorio, combinando los agrupamientos espaciales en lo que se conoce en Brasil como “agrovilas” (conjuntos habitacionales de la zona rural), con el mantenimiento de viviendas individualizadas y separadas espacialmente.

Las prácticas de ocupación del espacio para vivienda han evolucionado en Estados como Rondonia, Mato Grosso y Espírito Santo hacia un tipo de estructura de núcleos de morada o núcleos habitacionales, definidos por la intención de aproximación de las viviendas y establecimiento de áreas sociales integradoras. En estos aspectos está presente la construcción de una potencia material alternativa a las lógicas del capital. Pero el gran objetivo es poner a andar los puntos neurálgicos de un nuevo modo de vida que radica en la cultura, en la transformación de las lógicas individualistas y del modo de ser patriarcal de las comunidades.

Ahora bien, el problema más agudo en la experiencia del MST, es que mientras su práctica se da fundamentalmente en el plano de la micro-política del acontecimiento, conjugando esencialmente poderes no estatales en emergencia, su lógica continúa orientada por muchos de los códigos estatistas y de la representación²⁹⁹. En esa dimen-

²⁹⁹ El MST declara construir el socialismo, pero sobre la base de la negociación dentro del sistema político actual (democracia representativa, división de poderes, partidos y corporaciones). En esos términos, consigue tierras a través de la expropiación que debe hacer el gobierno federal bajo la normativa de la Constitución nacional; establece vínculos socialistas hacia el interior del movimiento, de sus campamentos y de sus asentamientos pero en el seno de una sociedad nacional capitalista, dentro de la cual es una disrupción que no será admitida –tarde o tempra-

sión se hace muy difícil apartarse de estructuras, concepciones y jerarquías propias de la herencia del Estado neocolonial, autoritario y patriarcal. Incluso cuando el MST se piensa como auto-gobierno no puede dejar de verse representado en la figura del Estado, sin comprender sus límites, sin valorar las imposibilidades que tiene el soberano de ser el motor de la revolución no violenta que se desea. Observe a manera de ejemplo, como la líder Irma Bruneto interpreta el papel que ha jugado el MST en la vida de las comunidades de los Sin tierra:

“El MST se ha transformado en una especie de Estado. Nosotros hacemos lo que el Estado debería hacer y mucho más. El Movimiento se preocupa de la persona humana en forma integral. Es la lucha por la tierra, la casa, la comunidad, la educación, la salud, la cultura, las mujeres, los jóvenes (...) No existe otra organización en Brasil que trabaje con todas estas dimensiones. Al mismo tiempo que encamina la lucha, debe preocuparse por la escuela, por el método, con la profesora, por el alumno, por el arte, por la música (...) Tiene que ver con una complejidad increíble de cosas, por eso yo siempre digo que somos como un Estado. Creo que fuimos construyendo una cosa muy grande”. (Bruneto, ibíd.).

Los Sin tierra han renovado la estructura social rural del Brasil y contribuido a airear la política tradicional, mostrando las posibilidades de la acción colectiva. No obstante, en asuntos decisivos no han logrado encontrar formas alternas de constituir poderes de nuevo tipo. Sus experimentos acerca de las formas transicionales de organización de la estructura del poder propio, son muy localizados, prudentes, y en realidad, definidos por la timidez.

A diferencia de experiencias como las de los zapatistas mexicanos o las innovadoras re-semantizaciones del poder comunitario aymara en Bolivia, o las de la autogestión obrera, los piqueteros y los clubes de trueque argentinos, el MST ha arriesgado poco en la búsqueda de una nueva institucionalidad dispuesta a descentrarse, a dislocar las jerarquías y la verticalización de la gestión, a crear nuevos lugares de relación y de división del trabajo entre los sexos, entre las generaciones, y por supuesto una nueva condición para la autoridad y la legitimidad. Estos serían elementos de lo que Zibechi denomina “instituciones pos-estatales”, en el sentido de: “su capacidad de dispersar el poder o impedir que cristalice” (Zibechi, 2007: 119), que son un rumbo para las resistencias sociales, pero que aún se mantiene borroso, indeterminado, difuso.

Así, con todos los vacíos que puedan registrarse, y las observaciones que puedan hacerse al intentar aproximarse a la experiencia del MST, ¡qué poderosos ejemplos de resistencia social no violenta son los Sem Terra! Su cuestionamiento al modelo neoliberal, su decisiva lucha por alterar el paisaje rural del Brasil reaccionario y diseñar elementos de

no- en virtud de su organización (...) confluye hacia un orden social al que condena, pero que confía disolver por crecimiento acumulativo de acciones de territorialización”. (Roschietti, 2002).

un nuevo modo de vida para los campesinos, ha transformado el rostro de la sociedad brasileña y trascendido a todo el espectro social latinoamericano.

El MST aún es un protagonista de primera línea. A finales de abril de 2005 organizó una imponente Marcha Nacional por la reforma agraria desde Goiania hasta Brasilia, 250 kilómetros que 12.000 marchantes adelantaron durante dos semanas hasta arribar el 17 de mayo a la capital. Se trató de otra de las formas de presión política a un gobierno, del que se es aliado, para que las reivindicaciones históricas de los Sin tierra se materialicen.

En acciones de esta envergadura se pone a prueba la capacidad organizativa y la claridad de objetivos en un ambiente convulsionado y contradictorio que hace del mantenimiento de la unidad del movimiento en el escenario macro-político (¿se mantiene o se retira el respaldo al gobierno del PT?), un desafío marcado por el sesgo estatista que se ha mencionado³⁰⁰. No cabe duda que el MST tuvo que ver con la inspiración de los cientos de miles de jóvenes que se lanzaron a la calle en los meses de mayo y junio de 2013. Sembraron semillas de nuevos movimientos sociales y también se vincularon al reciente movimiento urbano.

La urbanización de las resistencias en Brasil.

Las ciudades de Brasil están levantándose en resistencia. En ello hay novedades que radican justamente en que los jóvenes de Brasilia, de Río de Janeiro, de Sao Paulo y otras ciudades reivindican su a-partidismo, que se levantan no solo contra el PT en el gobierno, sino contra todos los partidos y contra la política convencional. Escriben en sus pancartas la misma consigna de los insurgentes argentinos de 2001, que fue recogida por los Indignados españoles: “Que se vayan todos”, lo cual hace evidente la profunda crisis de representación que atraviesan todas las instituciones.

Que el PT es un partido de raigambre popular y con apoyo de masas, no cabe duda, aún en medio de esta crisis; que ha conseguido introducir cambios en el modo de operar algunos aspectos importantes de la política de representación, es cierto. Que su estilo es un poco más cercano a la gente, también. Pero hay otras verdades que los resistentes brasileños han ido captando: que este partido de la izquierda socialdemócrata no ha puesto mayores obstáculos para la profundización de los ajustes neolibera-

³⁰⁰ El entusiasmo suscitado por este tipo de movilización es evidente en las palabras de uno de los caminantes que envía su informe a un medio de comunicación digital y que describe elementos de esta marcha: “Algunos lo definen como un mar vermelho, otros hablan de un ejército de campesinos marchando en filas de tres (...) Si tendría que definirlo diría que debe pensarse esta Marcha como una Gran Escuela de formación y organización popular. Una Escuela de humanidad, de formación política y de producción de relaciones sociales que pretenden des-alienar las imperantes. Las condiciones de vida en este enorme campamento, en esta Escuela Nueva, muchas veces precarias, parecen construidas mágicamente. Vasta apenas con imaginar que en pocas horas son montadas y desmontadas diariamente una ciudad para 12 Mil habitantes. Cocina, seguridad, formación, espacios de lectura y culturales, artísticos, reuniones diarias de coordinación, entre otras, son las actividades cotidianas que se desarrollan en el campamento y organizadas por Estados. (indymedia.org, 2005).

les; que entre más perdura su ejercicio del poder del Estado, más replica las jerarquías, los autoritarismos, la sordera ante el clamor de la gente, la corrupción de sus cuadros principales y de su gestión.

Y ante ello, las multitudes brasileñas encuentran otros modos de resistir, así comprendan que el PT no es igual a los demás partidos hegemónicos, que sería erróneo no discernir las diferencias, pero que cada vez que Lula, Dilma y demás dirigentes evitan los deslindes con la política convencional, se incorporan sin mayores resistencias al modelo. Ahondar en estos aspectos, es la cuestión que ahora deben digerir los movimientos sociales de la transición, a la cabeza de ellos el MST.

Las resistencias han tomado un tinte mucho más urbano. Estudiantes provenientes de una clase media recién reforzada con las nuevas generaciones de jóvenes reivindicados de la pobreza extrema, por las políticas contra este flagelo de los gobiernos del PT, inundan ahora las calles para exigir que se abran nuevas compuertas al bienestar, que se restablezca el sentido común en las inversiones públicas. No puede ser que se destinen ingentes recursos para obras faraónicas exigidas por multinacionales del deporte en aras de celebrar una Copa Mundo de Fútbol, o los Juegos Olímpicos de 2016, y dejen de incrementarse las obras de infraestructura básica, al tiempo que millones siguen sumidos en la miseria. Las revueltas populares contra el aumento de los precios del transporte público se iniciaron en mayo de 2013 en Goiânia, capital del Estado de Goiás, con la realización de cuatro grandes marchas contra el aumento de la tarifa, siendo la del 28 de ese mes la más intensa.

Brasil es uno de los países más caros del mundo, especialmente en el vivir cotidiano de las grandes metrópolis. Las tarifas de un transporte público de baja calidad son insostenibles para los muchos que deben sobrevivir en ciudades con precios de los países del norte de Europa, pero con un salario muy precario. En la capital financiera, Sao Paulo, se encendieron enormes manifestaciones los días 6, 7, 11 y 13 de junio, reprimidas duramente por la policía.

La chispa se extendió a Río, Brasilia, Porto Alegre y Bello Horizonte, en donde el día 17 de junio la protesta alcanzó niveles de alta intensidad. En Río de Janeiro se movilizaron unas 300.000 personas y llegó a producirse un motín en las inmediaciones de la Asamblea Legislativa en donde la policía tuvo que replegarse sin poder impedir que las puertas del edificio legislativo fueran incendiadas. Estos hechos de violencia son inéditos en las protestas callejeras en Brasil, por tanto son extremadamente graves y fueron rechazados unánimemente por la abrumadora mayoría de los participantes.

En total, más de un millón de personas se manifestaron ese día en casi un centenar de ciudades brasileñas en el marco de la gran protesta social que duró varias semanas. Todo esto ocurría mientras se celebraba la Copa de Fútbol de las Confederaciones, una especie de ensayo general del Mundial que se realizaría en Brasil en 2014, en cuyo partido inaugural fue abucheada estruendosamente la Presidenta Rousself.

El fútbol es una pasión en muchos países del planeta, con más raigambre aún en Brasil. Pero también es un negocio de enormes proporciones y circuitos oscuros, tocados por mafias y corrupción, en el que perviven prácticas muy poco edificantes como eso de la “compra” y “venta” de jugadores. La dimensión mediática ha amplificado la comercialización y degradación del deseo y de los afectos de integración y de reconocimiento que se cultivan en las barriadas alrededor de la práctica de este deporte. Esto es de una dimensión mayúscula en Brasil ya que es uno de los símbolos más importantes de lo que significa ser brasileño y en donde es un deporte en el cual la población negra y trabajadora fue conquistando su lugar, a despecho de los orígenes blancos y europeos del balompié. Pues bien, esta exaltación popular nunca dejó de tener ribetes políticos³⁰¹.

La pasión por el fútbol, asentada en la cultura popular, crea sus campos micro y macro-políticos. Los gobiernos autoritarios en Brasil han tratado de usarlo como una forma de catalizar las energías de la población. Es conveniente recordar que la larga dictadura brasileña, tanto como la argentina en el mundial de 1982, capitalizaron la fulgurante presencia de sus futbolistas que obtuvieron por tercera ocasión el campeonato mundial en 1970. Figuras como Pelé, Garrincha, Sócrates o el entrenador Joao Saldanha, eran infinitamente más populares que los oscuros rostros de los generales que habían dado el golpe de Estado en 1964 y se mantenían en el poder a sangre y fuego. Sin embargo, éstos manipulaban la magnificencia del fútbol brasileño para legitimar su presencia y pudieron darse pequeños lujos autoritarios, como despedir a Saldanha, un comunista militante, cuando se resistió a alinearse a un preferido del por entonces jefe de la Junta, Garrastazu Medici³⁰².

Jugadores e hinchas configuran relaciones de afecto en medio de las que emergen, con no poca frecuencia, manifestaciones micro-políticas de resistencia relevante. En Brasil, el jugador Sócrates se convirtió en un emblema de la resistencia a la dictadura en los primeros años ochenta. Puso a andar la idea de que el fútbol era algo más que un divertimento, que desde él se podía trabajar por una sociedad democrática, por la humanización de los recintos y de las relaciones para conquistar desde abajo una fuerza de cambio. Su vehículo fue la “democracia corinthiana”, que reivindicaba

³⁰¹ El periodista brasileño Alex Bellos aporta información histórica sobre la colonización del fútbol por los trabajadores negros en Brasil: “Gradualmente, las barreras sociales comenzaron a derrumbarse. En São Paulo, la hegemonía de clase se rompió en 1910 cuando un chofer, un zapatero, un albañil y dos pintores fundaron el Corinthians (...) El Corinthians es todavía el club más importante fundado por miembros de la clase trabajadora en Brasil (...) Sin embargo, el factor más relevante en la creación de la identidad futbolística brasileña no fue la clase, sino la raza. Brasil importó más esclavos que cualquier otro país en las Américas y abolió la esclavitud en último lugar- en 1888-. La abolición creó una gran subclase negra, la raíz de una gran tensión social subsiguiente. A los negros les gustaba jugar al fútbol y eran bastante buenos haciéndolo. Al principio no les estaba permitido jugar para los clubes principales, pero hacia la década de 1930- con el advenimiento de la profesionalización- los mejores jugadores de Brasil, Leônidas da Silva y Domingas da Guia, eran negros”. (Bellos, 2003)

³⁰² Ésta no fue una actitud exclusiva de los dictadores latinoamericanos. El escritor colombiano Fernando Araujo Vélez relata la situación que se presentó en la Italia de Mussolini: “El fútbol se volvió parte del sistema. El sistema comprendió su poder, su influencia, su infinita bolsa de millones, su condición de intocable, desde que Benito Mussolini obtuvo el favor del pueblo gracias a los triunfos de Italia en las Copas del Mundo del 34 y 38. En aquel entonces, movió sus hilos, para comprar árbitros, amenazar de muerte a futbolistas, sobornar rivales y escribir la historia a su antojo. “Señor Pozzo, usted es responsable del éxito, pero si fracasa, que Dios lo ayude”, le advirtió en una nota a don Vittorio Pozzo, el entrenador italiano, antes de salir al estadio Flaminio de Roma para jugar la final del 34 ante Checoslovaquia. Italia ganó. Tenía que ganar”. (Araujo, 2013)

los derechos de los jugadores y la participación de los afiliados al club Corinthians, al que pertenecía, en todas las decisiones del equipo. En ello se representaba la lucha social contra la dictadura y todos los autoritarismos, procurando dar a la figura de los jugadores la dimensión de una estética del pueblo, encarnada en ellos, pero también asignándole un fondo abiertamente político. Él mismo se hizo militante del PT, con lo cual contribuyó a minar la credibilidad y legitimidad de la Junta militar.³⁰³

Esto para dar una idea de la importancia del fútbol como espacio social y político de disputa en Brasil, por tanto, la trascendencia de la protesta de 2013, en el marco del descrédito de un gobierno progresista que le apostó a que, en medio del consenso de la población en torno al fútbol, las mega obras del mundial y de los Olímpicos no serían cuestionadas.

Pero como ya se mencionó, contra toda previsión, la gente se lanzó a la calle, y se mantuvo en ella por casi un mes, ondeando banderas multicolores, con mucha presencia de banderas blancas y de la insignia nacional. La convocatoria surgió de un recién conformado "Movimento Passe Livre (MPL)" (Movimiento por el pasaje gratuito), uno de los principales promotores de las movilizaciones en la capital paulista, pero a ellas se irían sumando toda clase de agrupaciones y ríos de gente que nunca ha pertenecido a organización alguna.

No hay que olvidar que el transporte público ha sido entregado, como en muchas otras ciudades latinoamericanas, a corporaciones y empresas privadas, mediante contratos leoninos, manchados de corrupción y que dichos capitales son firmes financiadores de las campañas de los políticos. El gobierno y los grandes medios (otro de los focos de indignación por su tratamiento sesgado y poco veraz de los acontecimientos) tuvieron muy pronto que retroceder. Las figuras del partido gobernante asumieron una actitud de reconocimiento de la justeza del movimiento y de receptividad. Lula da Silva, tras la violenta represión a la protesta registrada en São Paulo, criticó la respuesta policial y llamó al diálogo. Rousseff consideró como legítimas las protestas y las avaló como democráticas, mostrándose dispuesta a escuchar el clamor de "las voces de la calle"; según ella, buscan "un Brasil mejor".

Decenas de gobiernos locales revirtieron el alza al transporte público; pero la indignación ya había incorporado otros elementos de su malestar a las luchas de calle. Los más

³⁰³ Hay muchos otros ejemplos de acciones micropolíticas de resistencia en torno al fútbol: Carlos Caszely, figura de la selección chilena, quien a finales de 1973 se negó a darle la mano a Augusto Pinochet, pocos días después de que Chile hubiera clasificado al Mundial del 74. En represalia por el desplante su madre fue apresada y torturada por la dictadura; una vez liberada se convirtió en una de las caras del No en el plebiscito de 1990 que comenzó la caída de Pinochet. El jugador Predrag Pasic del FK Sarajevo, quien durante la guerra de Bosnia y el asedio a su ciudad se negó a abandonar el país y se dedicó a entrenar a los niños. O el del africano Didier Drogba que se convirtió en un símbolo de la salida pacífica al drama de Costa de Marfil, con gestos como el del 2006 en el que pidió un cese de hostilidades que fue acogido por las partes contendientes en la guerra civil de su país. O Eric Cantoná, jugador de la selección francesa que en el 2010 propuso un boicot a la banca mundial y, con ella, "a todo el sistema capitalista" retirando todo el dinero que tenía ingresado en las cuentas bancarias para colapsarlas. O el de Javi Poves, jugador del Sporting de Gijón en España que en 2011 se declaró "indignado" y "antisistema", denunció la corrupción del fútbol y al capitalismo como un "sistema de muerte" y se retiró para irse a trabajar socialmente a Senegal.

importantes: la rampante corruptela de los políticos de todos los partidos; su indolencia frente a los reclamos sociales; su alianza con la banca y las multinacionales voraces; su disposición a acabar con la Amazonía y con todo vestigio de protección del medio ambiente; su ceguera ante la renovación del brío de los terratenientes para despojar a los campesinos, y en fin su ira contra la prolongación del maltrato a las mujeres, así como con su desconocimiento de los derechos de las minorías sexuales y étnicas.

Es decir, el malestar abarca una crítica radical al modelo de primacía del extractivismo y del crecimiento económico por sobre los derechos que reclaman los ciudadanos. Rousseff revivió entonces la propuesta de un plebiscito para impulsar cambios constitucionales que lleven a una reforma política de los venales mecanismos de la representación, iniciativa que ya antes había sido bloqueada por los partidos de la oposición de derecha. También prometió acceder a la reivindicación popular de destinar el 100% de los recaudos por los derechos de explotación del petróleo a salud y educación.

Como señala Boaventura de Sousa Santos, es evidente que una respuesta de este tipo no puede esperarse de partidos de la derecha europea que han cerrado filas para impedir cualquier reforma en esta dirección en los países de Europa del sur donde sus gobiernos se han visto acosados por la oleada de formas de resistencia, agrupadas en lo que genéricamente se conoció como los indignados. Por el contrario el gobierno griego asumió la receta neoliberal de la "Troika" y el FMI, disputándose en radicalidad de sus mediadas antisociales con sus homólogos de Italia, Portugal y España, con un desprecio total por las voces de la calle³⁰⁴.

En cambio, Boaventura cree ver la apertura de un nuevo ciclo político basado en la predominancia del "momento extra-institucional" que podría derivar en una profundización democrática en Brasil. Allí se debatiría la posibilidad de un recambio en la escena representativa como impacto de la gran energía liberada por las resistencias; pero en su contra está el casi irreparable desgaste de los partidos y demás formas estatistas. El golpe de Estado parlamentario dado contra la presidenta Dilma en 2016 parece cerrar el ciclo de apertura al PT y a las opciones socialdemócratas. Sin embargo, lo más relevante no es lo que pueda ocurrir en el espacio macro-político, aunque allí se seguirán disputando cierres o aperturas, coincidentes éstas últimas con la capacidad para imponer reformas por parte de la movilización popular y la habilidad para integrarlas por parte de los Estados, como modo de auto-legitimación.

³⁰⁴ El analista catalán Vincenç Navarro, examina las tímidas propuestas que han hecho algunos sectores del establecimiento español, intentando dar alguna respuesta al poderoso movimiento 15M, que fue completamente desconocido y silenciado por el gobierno del PP: "El movimiento 15-M ha introducido en el debate político los temas centrales de la vida política del país, como la escasísima representatividad de las instituciones democráticas españolas y la corrupción extendida que existe en estas instituciones, resultado de la estrechez que existe en España entre los poderes económicos y financieros por un lado, y los partidos políticos por el otro. Los eslóganes "no nos representan", ampliamente conocido como acertado por la gran mayoría de la ciudadanía (el 74% de la población está de acuerdo con ello) (...) esta situación de desafección con las instituciones representativas (...) Y un signo de esta falta de representatividad es la respuesta de dichas instituciones -llamadas democráticas- a este clamor popular: la represión (...) La represión, sin embargo, no es suficiente (...)". (Navarro, 2013).

Lo crucial es la mutación que se está operando en las resistencias latinoamericanas y el que se hayan instalado en uno de los territorios más influyentes en la región. Ese es el auténtico “milagro” brasileño, no las pretensiosas poses de la élite de ser potencia económica emergente ni sus devaneos para convertirse en la agencia imperial (“sub-imperialismo”, le dicen algunos) suramericana.

Las protestas estudiantiles en Chile y Colombia en 2011 y 2012, constituyeron un precedente del carácter juvenil, urbano, inorgánico y anti-neoliberal de estos modos de resistencia emergentes. Lo de Brasil es de unas proporciones mayores; herederos de la larga tradición de lucha que se ha descrito en esta América mestiza y de las recientes explosiones de indignación a lo largo y ancho del continente, se asimilan más a lo acontecido en la Europa mediterránea que a la resistencia de los Sin tierra, aunque conserve mucho de su energía y haya muchos puntos de contacto prácticos y confluencias regionales.

La enorme movilidad, la expansión viral, la apropiación del espacio público y de la calle como ágora, la puesta en funcionamiento de redes de comunicación virtuales que fluyen a través de las redes sociales; la creatividad y reinención de los discursos y las consignas; la capacidad para aislar las provocaciones y deslindarse de los grupos violentos, hermana esta ola resistente brasileña con la indignación global y acentúa la transición de los movimientos sociales en Nuestramérica.

Las luchas en la explanada de Planalto (sede del poder central en Brasilia), en la Asamblea Legislativa carioca y en la Avenida paulista, tienen enormes claves comunes con las de Sidi Bouzid en Túnez, con los campamentos del 15 M en Madrid o en la Plaza Cataluña de Barcelona. Tales similitudes se hacen protuberantes con lo acontecido en la plaza Tahir en Egipto, o lo del parque Taksim que ha simbolizado la primavera turca; incluso en su desenlace incierto, en la percepción de derrota o disolución que pareciera ocurrirles.

Pero, en resumen, no hay que equivocarse, la resistencia brasileña está llena de singularidades. Si bien es una expresión de rechazo al rumbo neoliberal de los gobiernos progresistas, se trata básicamente de una lucha por la ampliación de derechos, antes que una oposición a los reajustes que recortan reivindicaciones ya conquistadas como en Europa. Es una disputa por la distribución de la res pública, por las prioridades de la política estatal. No son acciones para evitar el cambio del carácter del servicio público universal de la salud, o la des-financiación de la educación pública, como en España, sino por la ampliación de esos y otros servicios sociales. No es para mantener lo ya alcanzado en un relativo Estado de bienestar, es por lograr lo que aún el capitalismo brasileño no ha concedido.

Las modalidades de lucha también son particulares, los marchantes no escogen sitios precisos de agrupamiento, la protesta está en permanente movimiento serpenteante, transita por las calles; no establece campamentos estables por lo que la naturaleza de-

liberativa que alcanzaron los indignados españoles con sus ensayos de democracia de la plaza, no han tenido hasta ahora mayor expresión en Brasil.

El prodigio de la palabra también ha sido una fortaleza de las protestas brasileñas y se concentra en situaciones que son de una gran urgencia en las luchas latinoamericanas, mucho más tal vez que en las europeas que provienen de otra tradición de ejercicio de la ciudadanía de derechos. Por eso el separarse de la violencia es un imperativo: “los vándalos no nos representan”, decía la pancarta que portaba una joven estudiante en las protestas de Sao Paulo. Pero también lo es la condena a la hipocresía de los grandes medios que generalizaban, en principio, la atribución de violentos a todas las acciones de los sublevados. “La corrupción también es vandalismo”, decía un cartel exhibido durante el partido España-Haití para criticar la violencia estructural de los políticos que ahora se rasgan las vestiduras.

Hubo algunos brotes de violencia ejercida por agrupaciones muy pequeñas que fueron reprimidas con una violencia policial como la que se produce en las favelas contra los pobres y las pandillas del narcotráfico en ejercicio de esa violencia molecular urbana, cada vez más visible y sangrienta. Pero las manifestaciones de los brasileños no dejan de estar contagiadas de la alegría y el goce pacífico que se disfruta en los días de carnaval, con su colorido, su entusiasmo y los ritmos que parecen definidos por las barras del fútbol en los estadios o por el frenesí de la samba. Así lo relata la crónica del periodista Juan Arias:

“Sale la gente a calle a borbotones y permanecen a veces toda la noche, se diría sólo por el placer de estar juntos, con la sensación de disfrutar del sol después que ha descargado la tormenta de rayos y truenos. Cantan juntos y juntos expulsan su rabia (...) La olla de presión, que hervía sin que se notara desde hace años, explotó, y ahora que está destapada y de ella han salido los “monstruos”, en expresión de Elio Gaspari, se sienten como liberados y disfrutan juntos de sentir el placer de protestar”. (Arias, 2013).

Entre tanto, en las calles de las ciudades brasileñas parecen seguir resonando la canción emblema de la resistencia a la dictadura “A pesar de vocé” (A pesar de usted) de Chico Buarque: “A pesar de usted/ mañana ha de ser otro día. Yo le pregunto a usted/ dónde se va a esconder/ de la enorme euforia,/ cómo va a prohibir que el gallo insista en cantar,/ que el agua fresca brote y que la gente se ame sin parar/”.

Lo cierto es que esta clase de resistencias, ilumina la tierra del continente americano, amplifica y modifica las formas de dispersión y descentralización del poder experimentadas en los campamentos de los Sin tierra, y no cabe duda, desencadenará acontecimientos de gran significado.



CAPÍTULO 8

RESISTENCIAS SOCIALES: UNA ALTERNATIVA
NOVIOLENTA A LA GUERRA EN COLOMBIA



*“Estar siempre pronto para luchar e igualmente desear con ardor la paz
(...) acoger toda ocasión honrosa de hacer la paz”.*

Gandhi.

“Vimos que no peleando peleábamos (...) Habló ya la guerra su estridente ruido de muerte y destrucción (...) Es el tiempo de que florezcan de nuevo en palabras las silenciosas armas que llevamos por siglos, es el tiempo de que hable la paz, es el tiempo de la palabra por la vida (...) Ha pasado ya el tiempo en que la guerra del poderoso habló, no dejemos que hable más (...)”.

EZLN. Quinta declaración de la Selva Lacandona.

Colombia ha sido un país asolado por la guerra. Doscientos años de vida independiente no han sido suficientes para que la sociedad y el Estado hayan encontrado un camino que establezca las condiciones para una convivencia pacífica, que sea el escenario del despliegue de las potencias contenidas y del deseo colectivo de bienestar y felicidad.

Las élites colombianas han preferido cerrar sistemáticamente las puertas a la organización de una sociedad equitativa e incluyente, han adaptado con mucha precariedad los principios de las sociedades liberales occidentales, han preferido abrirse a empujones a una clase de democracia restringida con escasa participación plebeya e ignorar la invocación de los teóricos del liberalismo contemporáneo de pensarse una “sociedad bien ordenada”. (Rawls). Se supondría que el primado de una economía capitalista (esa era su opción), al menos significaría la modernización de las vetustas relaciones predominantes en el campo, el impulso a la industrialización, el intento de proveer de empleo a todos, y desarrollar las fuerzas productivas impulsando una mejor distribución de la riqueza que abunda en el territorio.

Pero no fue así. La ausencia de una salida democrática al secular problema de la tierra fue el caldo de cultivo de una violencia inmemorial que se pierde en los recodos de las nueve guerras civiles que marcaron el siglo XIX, y de la violencia fratricida que nos sobrecoge desde que comenzó la segunda mitad del siglo XX. De cara al tercer milenio seguimos ahogados en nuestra sangre, tanto como se había ingresado al siglo XX con los cañonazos de la “Guerra de los mil días”, el afianzamiento del poder centralista conservador y la separación de Panamá.

La economía se entregó a los vaivenes de las urgencias marcadas por las potencias industriales, las ciudades fueron creciendo, sin orden ni planeación, sirviendo de territorios de mal vivir para millones de personas que se aglomeraban en éstas como refugio de la guerra larvada en el campo, o en busca de las mejores oportunidades que eran de esperar de un mundo moderno.

Los territorios urbanos multiplicaron a gran escala las múltiples violencias cruzadas que se habían incubado. Las guerrillas, de signo originalmente revolucionario, se expandieron por las selvas y montañas de las que generosamente está dotado el país, y pronto se instalaron también en las barriadas humildes proliferando a manera de milicias y de grupos sociales de apoyo a los insurrectos.

Otras formas de delincuencia organizada, enriquecidas con el usufructo de negocios de la enorme economía ilegal global y particularmente por el tráfico de sustancias prohibidas, fueron el soporte para conseguir éxito y conformar ejércitos paramilitares. En su nombre, oscuros criminales desataron horribles matanzas y sembraron el terror, auspiciado también por los terratenientes y por intereses económicos transnacionales que intentaban tomar ventaja para la ampliación de la industria extractiva o el control de los contratos de infraestructura.

Su correlato urbano tuvo que ver con las bandas de sicarios y el fortalecimiento de una violencia molecular urbana constituida por una constelación de pandillas y grupos en violencia que se disputaban rentas locales o intentaban controlar varias zonas. Por ello, Colombia bordeó por mucho tiempo la caracterización de un territorio fallido, que llegó a tener rasgos de narco-democracia, en donde la violencia y el crimen campeaban, y la riqueza de un puñado opulento contrastaba vergonzosamente con la miseria extrema de cerca de la quinta parte de la población y la pobreza generalizada del 60% de los habitantes. La crisis de legitimidad y el déficit de democracia hicieron que la gobernabilidad se pusiera en cuestión y la respuesta fue una creciente militarización de la vida del país.

El pueblo de Colombia es luchador e indómito, y ha resistido persistentemente el ataque, desde tantos costados, a su vida y a sus formas de organización. Por muchos años los jóvenes y las comunidades empobrecidas fueron la base social en la cual se reproducían tantas formas de violencia. Con una generosidad enorme, muchos ingresaron a los grupos revolucionarios que proclamaban la reivindicación de los débiles. Muy rápido se verían envueltos en la dinámica de tales organizaciones, que reproducía las peores formas de despotismo contra la población y contra los propios militantes. Al cabo de los años los aparatos militares de la izquierda terminarían conectados con muchas de las redes criminales que crecieron en el país. Su discurso se fue desvirtuando y su ceguera en reproducir la lógica amigo-enemigo, los arrojaría en una vorágine en la que confluyeron en el ataque a formas sociales de vida y resistencia, y cada vez se parecieron más a sus adversarios surgidos de la entraña del capitalismo salvaje.

Su legitimidad se fue al piso y comenzaron a hacer parte del poco edificante panorama de la criminalidad, opacando su discurso de transformación para verlo enredado en torvas transacciones que lindan con la cultura mafiosa. La población los fue abandonando y los jóvenes que continúan engrosando sus filas, lo hacen con el fin de solucionar sus problemas de desempleo, o, sencillamente, porque son reclutas forzados; cada vez menos acuden a esa salida en busca de ideales de cambio social revolucionario que inspiren su lucha.

Las comunidades han tenido que recorrer un largo y doloroso aprendizaje en su resistencia a esta clase de situaciones. La saña de los paramilitares, la violencia banal de las guerrillas, la acción incompetente e igualmente violadora de los derechos fundamentales de la gente por parte del Estado, han constituido un entramado de violencias del que no es nada sencillo fugarse para construir formas afirmativas de vida.

No obstante, han surgido muchas maneras del resistir; algunas emparentadas con las que se han apreciado en el amplio repertorio de la resistencia de los pueblos de distintas latitudes. Otras, emergidas de la vivencia intensa de la construcción de territorios existenciales propios en donde se destacan la creatividad, imaginación y valentía de grupos y comunidades que optan por caminos originales de resistencia. A este tema se dedicará este capítulo conclusivo. Me propongo sistematizar y sintetizar aquí los distintos momentos de investigación básica y de campo que realicé por más de quince

años acerca de las expresiones de resistencia social a la guerra en Colombia, vincularlas con los aprendizajes de la larga historia de resistencia de la humanidad y hacer algunas analogías puntuales con la extraordinaria práctica de resistencia del movimiento zapatista en el sur de México.

Líneas gruesas para una cartografía de la guerra en Colombia.

La guerra se ha vuelto un habitante cotidiano de los territorios colombianos. Se trata de un conflicto enquistado y sumamente complejo, por la diversidad de actores e intereses en juego y por qué la confrontación bélica se convirtió en un nodo donde confluyen redes de violencia de la más diversa índole. No tengo la pretensión de hacer en este libro una historia de la Guerra Civil colombiana, ni analizar exhaustivamente cada una de las variaciones que la componen³⁰⁵, simplemente señalar los que considero los principales obstáculos estructurales para la emergencia y consolidación de proyectos existenciales, que emergen en una Colombia en resistencia al imperio de la muerte y del despotismo, y que se expanden con las llamas del conflicto armado.

La aparición de las formas contemporáneas de la guerra en Colombia, se remonta a unos 65 años, justamente cuando ocurrió el llamado “Bogotazo”, el 9 de abril de 1948, día en el cual se produjo una insurrección popular espontánea en la capital y en varias ciudades del país en respuesta al repudio al asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, un caudillo liberal cuyo discurso populista y contra la corrupción contó con amplio respaldo de los sectores más empobrecidos y marginados de la República.

Por más de una década sobrevino una espantosa matanza contra la población campesina, especialmente ubicada en los valles fértiles de los ríos Magdalena y Cauca, y en la zona productora de café. El pretexto era la confrontación entre los partidos tradicionales, Liberal y Conservador, pero en realidad fue un ejercicio violento de reordenamiento del territorio y de expropiación de la tierra a millones de campesinos e indígenas que fueron expulsados hacia las ciudades o hacia zonas marginales de colonización.

A este período se le conoció como la “Violencia” que cobró aproximadamente 200.000 muertos³⁰⁶ y consolidó un régimen de concentración de las tierras productivas en ma-

³⁰⁵ Sobre estas temáticas pueden consultarse varios textos del autor que tratan con mayor detenimiento varios de los tópicos en referencia. Al efecto se pueden ver: *Retos para la paz y el desarrollo. Perspectivas latinoamericanas*. Bogotá, 2008. *Miedo, seguridad y resistencias: el miedo como articulación política de la negatividad*. Santiago, 2007. *Violencia molecular urbana y crisis de ciudadanía. El caso de la ciudad de Bogotá* En: *Violencias y conflictos urbanos: un reto para las políticas públicas*. Medellín, 2004. *Tramas de resistencia*. Bogotá, 2003. *Bogotá, Urbanidad y Conflicto* En: *Las Ciudades entre Fuegos y Exclusiones*. Bogotá, 2003.

³⁰⁶ En uno de los informes del Grupo de Memoria Histórica sobre el conflicto colombiano, *Basta ya. Colombia. Memorias de guerra y dignidad*, se dice sobre estos antecedentes: “De la magnitud de la violencia bipartidista dan cuenta distintos cálculos sobre los homicidios y el despojo de tierras, entre estos los del analista Paul Oquist, entre 1948 y 1966, 193.017 personas resultaron muertas producto de la violencia partidista en Colombia. La mayor proporción tuvo lugar entre 1948 y 1953, los años de mayor intensidad de violencia, según los estudiosos

nos de terratenientes feroces que organizaron grupos armados privados y contribuyeron a instaurar una cultura política autoritaria, cuyo modo frecuente de gobierno fue, por muchos años, el “Estado de sitio”. (Estado de excepción).

El historiador norteamericano David Bushnell denomina a esta etapa de la vida colombiana como la “historia horripilante”, cuya crueldad y devastación ha quedado grabada en el imaginario de la población. La lucha arreció al incubarse importantes focos de resistencia armada con la conformación de guerrillas liberales que llegaron a ser extraordinariamente combativas y a poner en jaque al ejército. Sólo las guerrillas del Llano (ubicadas en las llanuras de la región suroriental) llegaron a tener más de 3.000 guerrilleros y 2.000 milicianos.

Salir de este atolladero implicó un viraje del régimen, primero hacia un golpe militar (1953), interregno en el cual se pactó la desmovilización de las guerrillas liberales, y luego hacia un pacto de las élites bipartidistas que llevaron a la implantación de una figura política sui-generis de alternación obligatoria del poder entre los partidos tradicionales con una vigencia de dieciséis años (1958-1974). Este pacto, conocido como el Frente Nacional, en verdad creó un régimen de partido único, propicio al clientelismo y la corrupción, además legalizó la exclusión del entramado institucional de cualquier forma de oposición política.

En medio del doloroso tránsito político y económico, se va dibujando una sociedad urbana en la que surge una clase media intelectual, unos movimientos estudiantiles y de destechados con gran repercusión y que retoman contacto con los campesinos violentados y con los focos de resistencia armada que aún subsistían, avivando la oposición social y la creación de las guerrillas de signo comunista, socialista o nacionalista. Durante casi dos décadas las guerrillas apenas si tuvieron un crecimiento parasitario. Las Fuerzas Revolucionarias Armadas de Colombia (FARC), con su tradición de vinculación a los movimientos agrarios y con un apoyo político y logístico urbano relativamente estable, escasamente se reprodujeron entre los años de su fundación (unos 300 combatientes) y 1978 (cuando llegaron al millar); sólo en los años ochenta llegarían a ser una fuerza numerosa y con un poder de fuego amenazante.

Los otros movimientos guerrilleros sufrieron de marginalidad extrema durante esos años, dedicaron buena parte de sus esfuerzos a la sobrevivencia en territorios, geográfica y climáticamente, muy hostiles y se enmarañaron en resolver disputas internas dogmáticas, cuando no combatiendo con otras guerrillas por querellas territoriales o por divergencias políticas.

El auge del movimiento campesino al comienzo de los años setenta, después del enésimo fracaso de un intento de reforma agraria, en este caso impulsada por el gobierno

del tema (...) la arremetida latifundista tuvo, entre otros efectos, un despojo de tierras que el analista Paul Oquist calculó en 2 millones de hectáreas, equivalentes al 11% de la frontera agraria de la época” (GMH, 2013: 115, 117).

desarrollista de Carlos Lleras Restrepo y frenada totalmente por el pacto con los latifundistas en 1971 conocido como “Acuerdo de Chicoral”, dio nuevo aire a los movimientos insurgentes, que encontraron en su vinculación a las reivindicaciones de las asociaciones y ligas campesinas, la ocasión para construir aparatos políticos en donde hacer circular sus discursos y acrecentar sus estructuras no armadas. La principal organización campesina fue la “Asociación Nacional de Usuarios Campesinos” (ANUC), creada por el gobierno de Lleras en 1967 y que llegó a tener, muy pronto, un millón de afiliados en todo el país³⁰⁷.

Ante el desmonte de cualquier esperanza de reforma y la represión que siguió al pacto terrateniente de Chicoral, la ANUC se radicalizó, se dedicó a promover su consigna de “tierra para el que la trabaja” con ocupaciones masivas de latifundios y se convirtió en el nicho preferido de las ideas de la izquierda armada. Allí, estos grupos se plantearon emprender la preparación de una nueva fase de fortalecimiento de las guerrillas, proclamando que la guerra era el camino inevitable para la toma del poder revolucionario. El discurso simplificador y dogmático en torno de la fórmula de que “el poder nace del fusil”, pretendió convertir a las organizaciones sociales en el vehículo para el emprendimiento de fases “más elevadas” de la guerra, trasladando a su seno las disputas ideológicas, los sectarismos y el manejo jerárquico y clientelista, con sesgo autoritario, que se había ido labrando en la cultura política de estas izquierdas. (Zamosc, 1987).

El sostenimiento y posterior expansión de estas guerrillas, periféricas por muchos años, tuvo mucho que ver con un sentimiento de superioridad moral que fijaba en la heroicidad de los guerrilleros, en su generosidad y desprendimiento, su capacidad para vencer. Los estatutos orgánicos de estas guerrillas, lindaban muchas veces con una cierta vocación de iglesias: penalizaban la homosexualidad, el consumo de alcohol y de drogas; se controlaba la vida de pareja y algunas organizaciones disponían de los niños nacidos en la vida de la militancia³⁰⁸.

Pero también los comandantes se abrogaban la aplicación de los códigos de guerra y de hacer uso de la “justicia revolucionaria” contra sus militantes, a veces por faltas mínimas a la disciplina, otras orquestando “juicios” sin ninguna garantía para los presuntos responsables de faltas mayores. Eran reminiscencias en pequeña escala de la ignomi-

³⁰⁷ Lleras Restrepo comprendió que ante la oposición permanente a una reforma agraria democrática, proveniente de una fuerte clase terrateniente, sobre representada en el Congreso y en el ejecutivo, y que había conseguido frenar otros intentos reformistas liberales como el de la ley de tierras del gobierno de López Pumarejo en 1936, se requería construir una base social en quien apoyarse. El informe del Grupo de Memoria Histórica reseña bien este momento político: “Lleras Restrepo emprendió la organización de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC, que sería el soporte social para su proyecto modernizante en el campo. Su congreso nacional, en julio de 1970, fue inaugurado por el propio presidente de la República, con un discurso en el que insistía en que “no habrá reforma agraria si el campesinado, sus organizaciones y usuarios no la imponen. Sin la presión campesina organizada, no habrá reforma agraria”. (GMI, 2013: 128).

³⁰⁸ Manuel Pérez, cura español que llegó a ser el máximo comandante del ELN describía así esta inclinación de las guerrillas: “(...) esa actitud moralista de basar el desempeño revolucionario en el heroísmo impedía que se desarrollara la vida normal de los hombres, normal entre comillas, porque en la guerra esa concepción de heroísmo llevaba a que había que abandonarlo todo, amigos, trabajo, familia (...) como una decisión de absoluto desprendimiento y entrega que exigía la dinámica misma de la guerra(...)” (Pérez, citado en Medina, 1996: 187).

nia de los juicios estalinistas contra sus opositores políticos, o de las “purgas” al interior del PC Chino que llegaron a su auge en los oscuros tiempos de la “Revolución Cultural” maoísta. En todos los grupos de origen marxista-leninista hubo reincidencia en este tipo de exabruptos que derivaron en verdaderas sagas criminales con el pretexto de “purificar” las filas revolucionarias.

La rigidez propia de estas formaciones sólo fue erosionada por la importante presencia del pensamiento cristiano de las comunidades eclesiales de base que permearon, con su acento latinoamericano ligado a la Revolución Sandinista y Salvadoreña y próximo a los nuevos movimientos de masas brasileños, el pensamiento y la acción del Ejército de Liberación Nacional (ELN), especialmente luego de su reestructuración en el comienzo de los años ochenta. El puente que estas posiciones críticas al interior de las iglesias cristianas, surgidas de la “Teología de la liberación”, tendieron hacia el marxismo, y el pensamiento socialista fue una innovación de gran significado en la izquierda colombiana.

El nacimiento del Movimiento 19 de abril (M-19), su audacia y heterodoxia, imprimieron también un toque de frescura a la lucha armada, incipientemente urbana, ya para finales de la década de los setenta. Por primera vez un grupo de gran movilidad y eficacia parecía no tener a la guerra como el fin de la revolución sino como un escenario para la política y, gran paradoja, para la evolución de un discurso pacifista. No obstante, cuando el M-19 pasó de las acciones de propaganda armada de gran envergadura, como el robo de las armas de un arsenal militar, o la toma de la Embajada de la República Dominicana en Bogotá para proponer canjes de prisioneros, treguas, e iniciación de un proceso de negociación política con miras a una salida pacífica al conflicto armado, se sumergió en la lucha guerrillera rural, parapetándose en las montañas y montando un denso aparato militar. Esta guerrilla tan imaginativa, se empantanó en las estrategias de la guerra prolongada.

No obstante, el M-19 rompió los esquemas de la izquierda radical colombiana. Algunos analistas relevaron el componente teñido de magia que llegó a mostrar este grupo; su unidad no solo en torno a un ideario político y doctrinario sino la puesta en juego de lo que muchos de sus militantes llamaron “las cadenas de afectos”; es decir, eran también una especie de “comunidad emocional”. Tal vez la síntesis de esta construcción insertada en la cultura, que intentó el M-19, se encuentran en estas declaraciones de la dirigente Vera Grabe, hoy comprometida profundamente con el pacifismo colombiano:

“(…) es una innovación en el ámbito de la política, sobre todo en la guerrilla y la izquierda que se paran sobre todo en la ideología y los modelos, y no se permitían aflorar lo humano, así hablaran en nombre de la humanidad. En la concepción tradicional de la política, tanto de izquierda como de los partidos tradicionales, prima la razón, los argumentos, incluso “la parte humana” se considera debilidad u obstáculo (...) Incluso diría que el M-19 actuaba más por amor que por odio (...)” (Grabe, 2016)

La izquierda no armada tuvo un desarrollo débil, debido al monopolio del campo político por parte de las guerrillas y por el cierre del ámbito electoral y de la acción social que el Estado justificaba por la permanente amenaza de que estuvieran puestos al servicio de la acción bélica. La presión constante de los organismos de seguridad del Estado, hacían casi obligatoria la vida clandestina. Los devaneos románticos por la fusión con los sectores populares y por el imaginario heroico de las guerrillas y la apertura política e ideológica que, con pocas excepciones, dejaba siempre la posibilidad de asumir la lucha armada como “forma superior” de resistencia, condujo a muchos de estos movimientos a configurar sus propios proyectos militares.

El fortalecimiento del movimiento campesino y de los movimientos urbanos durante esos años, cuya máxima prueba había sido el Paro Cívico de 1977 que puso en tensión las nuevas fuerzas sociales de las ciudades, creó una situación cuasi-insurreccional espontánea que impulsaría el espíritu guerrero de la izquierda. La lucha en las calles de muchas ciudades y la parálisis de la capital por dos días con múltiples enfrentamientos en las barriadas, generalizaron la opinión de que “las condiciones revolucionarias” estaban madurando. Un ascenso lento, pero sostenido de las resistencias populares se extendería por una década hasta 1987, que se considera el pico de las luchas cívicas, campesinas y de los restos que se jugó el movimiento obrero y sindical.

Este estallido de rebeldía constituiría también una de las últimas grandes gestas de los sindicatos obreros, que en adelante iniciarían el declive, incapaces de comprender la nueva etapa del capitalismo que se había abierto. No obstante, la coincidencia del ascenso del movimiento popular y de los mayores grados de organización, y de capacidad militar de las guerrillas acentuaron en éstas la ilusión de que un desenlace revolucionario era posible. El clima para la confrontación armada se hizo aún más propicio.

En esta larga guerra, el grueso de la izquierda defendió, o aceptó como un hecho dado, el uso de la fuerza armada para alcanzar las justas reivindicaciones sociales. Parecía natural la consigna de: “contra la violencia reaccionaria, violencia revolucionaria”; fueron pocos los que se plantearon en serio la construcción de una izquierda civilista, animadora de las resistencias sociales y portadora de una legítima propuesta de paz.

Las agrupaciones políticas originales que se decidieron a crear aparatos militares terminaron gobernados por éstos; así, las FARC terminaron gobernando al Partido Comunista; el Ejército Popular de Liberación (EPL), terminó definiendo el ritmo del PCC ML, o si no, se conformaron como organizaciones político-militares (ELN) administrados por direcciones guerrilleras o en verdaderos partidos armados (M-19) cada vez más metidos en la lógica bélica³⁰⁹. Además, la inexistencia de una democracia real, o el recono-

³⁰⁹ Así lo reconoce Ricardo Sánchez, uno de los dirigentes históricos del trotskismo, autor del libro *“Las izquierdas en Colombia”* (1997) donde hace un balance crítico sobre estos períodos de la vida del país: “en el debate sobre las vías para la izquierda en Colombia ganaron los partidarios de la lucha armada y (...) de conjunto o por lo menos mayoritariamente, las izquierdas siguieron el camino de la guerra de guerrillas de la insurgencia de subversión revolucionaria. Las izquierdas no armadas fueron marginadas o trituradas, en el contexto del conflicto bélico de la sociedad colombiana (...) las agrupaciones que intentaron construir brazos armados, terminaron siendo convertidos

cimiento de que se trataba de apenas una democracia de baja intensidad, parecían justificar la rebelión violenta, puesto que no era bien visto cualquier camino diferente al del desenlace revolucionario clásico.

Las fuerzas de izquierda se convirtieron en uno de los principales animadores de la confrontación bélica y desarrollaron el culto de las armas, de la heroicidad de los alzados y de la complacencia con figuras mistificadas, que se percibían como un reflejo de lo que estaba pasando en el mundo. Todas, explícitamente o con una simpatía in pectore, aspiraban a contar con un ejército revolucionario que reflejara la belleza del Che, la pureza de las revoluciones centroamericanas en marcha, que hiciera posible vivir la emoción de la militancia clandestina, para enfrentar a un enemigo absoluto, encarnación del mal del capitalismo y del imperialismo agresor.

Las matanzas, las torturas, los encarcelamientos perpetrados por la derecha o por las fuerzas del Estado, reforzaban la legitimidad de estas actitudes que, sin embargo, consolidaban el juego dialéctico amigo-enemigo en que las izquierdas colombianas se metieron sin alternativa. En el escenario binario de la Guerra Fría y ante la evidencia de los golpes arteros a los que estaban dispuestos los gobiernos norteamericanos, como el golpe a Allende en Chile, o el bloqueo a Cuba, la izquierda colombiana tendió a simplificar sus análisis.

El maximalismo y las generalidades cubrieron su programa de toma del poder; fueron muy pocos los desarrollos de propuestas concretas que animaran la identificación de los sectores populares; su principal oferta era participar de la guerra revolucionaria; luego vendrían las satisfacciones para los más débiles. Esa misma pobreza programática estaría presente en los ejercicios de participación electoral que algunas agrupaciones intentaron; esta fue una de las causas de los exiguos resultados en las urnas, al lado de la sombra de un movimiento armado con el que vacilaron en deslindarse, y por supuesto, del cierre de los espacios políticos por las élites, a partir de múltiples comportamientos anti-democráticos.

Con todo ello se facilitó el escenario político para la reorganización de la extrema derecha que había sido eclipsada después del período de la violencia. Resurgieron las bandas asesinas al servicio de los grupos de poder que no vacilaron en comenzar su ataque sistemático y despiadado contra organismos y pequeños partidos legales, así como contra los movimientos sociales. Pronto irían a demostrar de lo que son capaces, superando los ya muy despiadados niveles de violencia de los grupos revolucionarios armados, levantando la divisa de la seguridad, en un familiar tono hobbesiano, desatando una oleada de terror, especialmente contra los civiles desarmados. Cada bando se llenaría, a partir de allí, de más y más argumentos para intensificar la barbarie contra el otro.

(...) en brazos políticos agitacionales de los aparatos de fuerza de los comandos guerrilleros de los estados mayores de la guerra". (En: Palacio, et.al, 1997: 117-128).

Con la irrupción del paramilitarismo se generalizó el terror contra las poblaciones, no como un mero daño colateral, como acostumbra a decir los analistas militares, sino como una estrategia que tendía a intensificarse en la medida en que se agudizaba la disputa territorial de los actores armados. Y tomar los territorios era dominar a sus habitantes, someterlos por el miedo o aniquilar las poblaciones resistentes. En la investigación adelantada por el Centro de Memoria Histórica, se intenta un balance de las particularidades del horror contra los civiles inermes:

“(...) los paramilitares estructuraron e implementaron un repertorio de violencia basado en los asesinatos selectivos, las masacres, las desapariciones forzadas, las torturas y la sevicia, las amenazas, los desplazamientos forzados masivos, los bloqueos económicos y la violencia sexual. Las guerrillas recurrieron a los secuestros, los asesinatos selectivos, los ataques contra bienes civiles, el pillaje, los atentados terroristas, las amenazas, el reclutamiento ilícito y el desplazamiento forzado selectivo (...) La violencia de los miembros de la Fuerza Pública se centró en las detenciones arbitrarias, las torturas, los asesinatos selectivos y las desapariciones forzadas, así como en los daños colaterales producto de los bombardeos, y del uso desmedido y desproporcionado de la fuerza”. (GMH, 2013: 35).

Los grupos paramilitares nacen como pequeñas organizaciones locales de sicarios para incrementar los anillos de defensa de terratenientes todopoderosos en sus regiones o de capos del narcotráfico que veían amenazados sus intereses o su integridad personal por el accionar de las guerrillas. Pero, fue tal su proliferación, que durante el gobierno del Presidente Virgilio Barco (1986-1990) su administración informó al país de la dificultad para luchar contra los grupos paramilitares, pues había “264 a lo largo y ancho del país”. Lo cierto es que con su irrupción se inició el ascenso sostenido de la letalidad de la violencia que incluía ahora la modalidad más terrorífica de ataques a la población civil, encontrando en las masacres el arma predilecta para el exterminio y la imposición de la soberanía del miedo.

En cualquier lugar del país, alguien con intereses ilegales que defender, creaba un grupo armado para proteger sus tierras, atacar a los invasores, eliminar a la guerrilla o a cualquier persona que consideraran una amenaza. Hasta que en 1997, Carlos Castaño, miembro del clan narcotraficante que en los ochenta se había aliado con la DEA y los organismos de seguridad colombianos para acabar con Pablo Escobar³¹⁰, logró centralizarlos bajo su mando con el nombre de Autodefensas Unidas de Colombia (AUC).

³¹⁰ El investigador Alonso Salazar dice al respecto: “En Enero de 1993, con el liderazgo de Fidel Castaño, se oficializó públicamente la alianza anti-Escobar, bajo el nombre de los Pepes (...) Castaño había (...) enfrentado por más de una década a las guerrillas, había cultivado buenas relaciones con las Fuerzas armadas, con las que compartía un desenfundado espíritu anticomunista (...) El alto gobierno, los altos mandos y los agentes estadounidenses en la Embajada vieron en los Pepes una gran oportunidad. Sabían que aunque tuvieran que condenarlos públicamente, en sentido práctico, ese grupo salido de las entrañas del Cartel, utilizando las mismas armas de su enemigo tendría una enorme capacidad para minarlo(...)” (Salazar, 2001: 312-313).

Los grupos paramilitares, denominados de “autodefensa”, llevan en su ADN la vinculación con el negocio ilegal de las drogas; su consolidación va de la mano de la expansión y consolidación del imperio de la cocaína y otras sustancias ilegales; en buena medida son el brazo armado de las mafias y carteles de la droga. Su capacidad de infiltración en el Ejército y la Policía, así como en la rama judicial, llegó hasta los partidos políticos y los altos niveles de decisión del Estado.³¹¹

Un factor decisivo en las tendencias de ferocidad y altos costos sociales que ha asumido la guerra colombiana, a partir de la segunda mitad de los años setenta, ha sido la presencia e imbricación profunda con el narcotráfico. Las vicisitudes de un negocio signado por la prohibición, manejado por empresarios mafiosos, perseguido por gobiernos extranjeros, lo ata inevitablemente a la violencia y lo somete a los sobresaltos de una economía de bonanza cuyos determinantes económicos son decididos en otros eslabones de la cadena de producción.

Las mafias colombianas se insertaron en la economía del narcotráfico desde hace unos cuarenta años, primero como base de transporte para la exportación de las drogas a Estados Unidos, luego como procesadores y distribuidores mayoristas; posteriormente copando todas las fases iniciales de la cadena de producción (cultivo, producción de la base de coca, refinamiento del clorhidrato de cocaína), llegando a incursionar en la distribución al detal en los territorios consumidores de los países centrales. Su expansión se vio favorecida por las condiciones geográficas y climáticas del país, por la tradición de poblaciones ligadas al contrabando y conocedoras de rutas informales de comercio, también por la precariedad de la infraestructura institucional y el entorno social de pobreza e inequidad que arrojaban una base social susceptible de ser cooptada para actores ilegales.

Los grupos armados, paramilitares (y sus sucesores), así como las FARC controlan una porción sustancial del negocio en Colombia, y los tradicionales carteles de la mafia narcotraficante quedaron englobados de diferentes maneras dentro de las dinámicas del conflicto armado, asociándose unas veces o participando directamente del experimento paramilitar, o siendo sometidos a presiones, cobros de tasas, acuerdos coyunturales, o acciones militares para desalojarlos de territorios por parte de las guerrillas³¹².

A partir de la década de los ochenta, Colombia asiste al surgimiento de una fracción de clase emergente, de estirpe mafiosa, una especie de “lumpen- burguesía” con inmenso poder económico y con urgencia de irrumpir en la política para intentar diseñar su es-

³¹¹ De los muchos escándalos que han generado estos vínculos, tal vez el más resonante es la financiación por el Cartel de las drogas de Cali de la campaña presidencial de Ernesto Samper quien fue elegido en 1994. Esto llevó a su clímax la ilegitimidad del régimen político y mostró la extrema corrupción del establecimiento. Fue una crisis de “clase dirigente” como la denominara Antonio Gramsci.

³¹² Estos elementos son ampliamente abordados por el autor en el texto: “Análisis estructural del conflicto interno en los departamentos de Risaralda y Putumayo para establecer proyectos de prevención de largo plazo en la dirección de cualificar la actividad del Sistema de Alertas Tempranas (SAT) de la Defensoría del Pueblo”. (Useche & Galindo. Informe de investigación. M.S.D/ Defensoría del Pueblo, 2006)

cenario de afirmación y reproducción. Su consolidación rápida en forma de carteles, no consiguió hacerse hegemónica ni conquistar el lugar de legitimidad y reconocimiento que pretendió prematuramente. La derrota de la estructura de carteles, a manera de organizaciones empresariales oligopólicas militarizadas que controlaban el conjunto del proceso de producción y comercialización, en condiciones de ilegalidad y de ruptura de varios órdenes existentes, no fue, ni mucho menos la derrota del narcotráfico.

El negocio dio paso a una fragmentación de las estructuras relativamente centralizadas del tráfico, para proceder a una expansión de redes lideradas por personajes, generalmente antiguos lugartenientes de los carteles desmantelados, que aprendieron la lección para no incurrir en una sobre-exposición mediática, y para, en lugar de mantenerse en una situación de desafío ante el Estado, optar por su mimesis, o por la infiltración de diversas instituciones y entidades.

Además, las nuevas generaciones de narcotraficantes, decidieron que era mejor un repliegue de la notoriedad urbana del fenómeno, lo cual creó una percepción de que las ciudades habían sido recuperadas para la institucionalidad. El Estado tardó en abordar el fenómeno de la expansión de pandillas, bandas y oficinas de sicarios en las comunas de las ciudades, al tiempo que evidenció una gran debilidad para resolver el ascendente nivel de difusión de las formas rurales del negocio.

Los intereses de grandes latifundistas, ganaderos, políticos y sectores del Estado, así como de algunos sectores medios del campesinado asfixiados por las presiones de las guerrillas, confluyeron con los de los grupos emergentes armados, produciéndose entonces un fenómeno de difusión rápida del paramilitarismo que fue, en últimas, la forma que tomaron los ejércitos privados del narcotráfico en todo el país para consolidar sus territorios de producción, sus redes de distribución, y para enfrentar a las guerrillas, o dominar a otros empresarios y sectores de la sociedad que se les pudieran enfrentar.

Esta expansión implicó cambios de fondo en la estrategia, cuyo centro fue el paso de ser principalmente grupos de sicarios que operaban como bandas para el control urbano del negocio de la droga, o unidades de protección de los capos, o escuadrones de la muerte para afianzar territorios de producción y procesamiento. Se fue constituyendo paulatinamente un proyecto político y militar de corte mafioso con capacidad de competir por la influencia política y el control territorial estable en amplias regiones del país, a partir del dominio y la apropiación de las utilidades del narcotráfico y luego de la regulación del excedente del conjunto de las actividades ilegales y su posicionamiento en las actividades ilegales.

Por otra parte, las FARC también aprovecharon sus ventajas estratégicas de control territorial en zonas en donde la producción de alucinógenos había sido controlada por los anteriores carteles, consolidando su dominio en importantes zonas de producción cocalera. Las finanzas de las FARC se multiplican a raíz de su participación en el negocio, usando buena parte de este balance económico, muy jugoso, en la modernización

de su armamento y su logística, desplazando en casi todo el país a los demás grupos insurgentes que no entraron decididamente en esta lógica de acumulación de fuerzas.

Con esta base económica y en medio de la disputa entre los actores del conflicto que fueron copando o reordenando el negocio del narcotráfico, la contienda se traslada al espacio del poder representativo local a raíz de las reformas de 1986, referidas a la descentralización y luego ampliadas en la Constitución Nacional de 1991. Encontraron entonces nichos para la ampliación de su dominación sobre distintos ámbitos de la vida de la población, y para la reproducción política de sus estructuras.

Esto coincide con una reingeniería de la política contra el narcotráfico impulsada desde Estados Unidos, que pasa a sustentarse en la erradicación de cultivos y la asociación de la lucha antinarcóticos con la lucha contra el terrorismo. Se dejan, como asuntos subsidiarios, la interdicción marítima y aérea, y la persecución individualizada de los jefes de los carteles. Con esta lógica se diseña e implementa el Plan Colombia que se centra en el combate militar de los factores que se perciben como alimentadores de la insurgencia y del terrorismo³¹³.

El Estado colombiano emprendió esta fase de la lucha contrainsurgente y antinarcóticos como una operación de recuperación de territorios y de afirmación de la soberanía y de la presencia estatal para garantizar zonas libres de coca y de grupos armados irregulares. Con esto también se buscaba contar con zonas habilitadas para las grandes estrategias globales de mercado libre (ALCA, TLC, Plan Puebla, Panamá), para los megaproyectos de interconectividad vial y de comunicaciones latinoamericanas y para garantizar los proyectos energéticos y extractivistas (petróleo, oro, níquel, palma africana, caucho) en estos territorios.

Las operaciones masivas de fumigación aérea, acompañaron las operaciones militares contra la retaguardia estratégica de las FARC, conocidas como “Plan Patriota” en un despliegue de fuerzas sin antecedentes en las selvas del sur de Colombia, y que tuvieron como centro la Amazonía occidental (Caquetá, Putumayo y Guaviare). Aunque con ello se obligó a un repliegue de la guerrilla y se propinaron duros golpes a la estructura de mando central, no se limitó significativamente su capacidad operativa, la estructura de dirección se recompuso con relativa rapidez, no se pudo romper su abastecimiento de armas y equipos, ni debilitar de manera radical su financiación.

³¹³ La Presidencia de la República, al hacer el balance de 15 años de ejecución del Plan, lo resume así: “Se concibió como una alianza estratégica entre Colombia y Estados Unidos para luchar contra el narcotráfico en busca de fortalecer la institucionalidad, recuperar la seguridad y consolidar el desarrollo social en el país. El acuerdo fue establecido en el año 2000 entre el Gobierno de Colombia, en cabeza del expresidente Andrés Pastrana Arango, y el de los Estados Unidos, durante la administración del presidente Bill Clinton. El ‘Plan Colombia’ ha contado durante 15 años con apoyo bipartidista en el Congreso de Estados Unidos para coordinar planes y destinar recursos para fortalecer el sector Defensa de Colombia. La finalidad: consolidar a Colombia como un lugar seguro y próspero. Esto requirió del Gobierno de los Estados Unidos una inversión de cerca de 10 mil millones de dólares. A su turno, el Gobierno colombiano invirtió cerca de 131 mil millones de dólares. Estos esfuerzos se tradujeron, principalmente, en el fortalecimiento de las capacidades de inteligencia e investigación criminal de las Fuerzas Militares y de Policía, que permitieron debilitar tanto las redes del narcotráfico como los grupos al margen de la ley”. (Presidencia República de Colombia, 2016).

Entre tanto, el poder de la redes de narcotraficantes se resguardó en esa especie de confederación paramilitar, en la cual se convirtieron las AUC y donde fueron tomando mayor protagonismo los capos que nunca se plantearon confrontar a la guerrilla, sino que ampliaron sus grupos de sicarios como grupos de seguridad para sus operaciones y como formas típicamente mafiosas de hacer valer su poder territorial en el mercado de la droga. La idea, atribuida a Carlos Castaño y Salvatore Mancuso, de concentrar en las AUC gran poder de negociación con el Estado colombiano y con el gobierno estadounidense para legalizar los capitales espurios y evitar las sanciones penales, en especial la extradición, se fue traduciendo en la inclusión de muchos de los principales narcotraficantes en la estructura paramilitar.

Esto implicó un reordenamiento de los territorios de la droga que se expresó en guerras internas entre las bandas de narcotraficantes paramilitarizadas, por el control de territorios, recursos, y principalmente por el manejo del negocio. De esta manera los llamados “narcotraficantes puros”, es decir quienes nunca se habían involucrado de manera directa en formas de la lucha contrainsurgente, sino que estaban dedicados exclusivamente a su negocio, resultaron con rangos militares y presentando sus estructuras de sicarios como organizaciones en armas contra la guerrillas³¹⁴.

La consolidación de una fuerza numerosa, bien armada, con financiación ilimitada, relativamente disciplinada, que había aprendido a invertir en el control de los negocios y de la política local, empezaba a operar en sentido contrario y a subordinar a los ganaderos, a los capos urbanos, a los políticos regionales y a no pocos nacionales, así como a los sectores de la oficialidad de las Fuerzas Armadas que habían jugado la apuesta del paramilitarismo como su carta fuerte contrainsurgente.

Toda esta operación de reorganización y reordenamiento del mundo del narcotráfico y del paramilitarismo, hace parte de los movimientos que condujeron a las negociaciones tendientes a la desmovilización de las AUC iniciadas con el Gobierno Nacional en el año 2003. La experiencia planteó graves problemas de credibilidad en cuanto a la certeza de que éste sea el camino para la desactivación del fenómeno y un reto jurídico sin precedentes para un Estado que no pudo superar la confusión y entrecruzamiento entre una negociación política con supuestos sediciosos y la expectativa de un acuerdo que debía resolver el tipo de judicialización para las actividades mafiosas.

Uno de los principales efectos de los diálogos y los procesos de desmovilización desarrollados con los paramilitares, fue que el Gobierno Nacional, presidido por Álvaro Uribe Vélez, aceptó una negociación masiva entre un Estado legítimo y la mafia organizada, sin que implicara su sometimiento a la justicia, amparados en la llamada “Ley de justicia y paz” (Ley 975 del 2005) en la cual se plasmó una justicia transicional sobre las condiciones jurídicas y el estatus legal, que en adelante tendrían los miembros de estas organizaciones criminales. Éstos no habían cometido delitos políticos, sino que

³¹⁴ Para una ampliación de este tópico, véase: “Los señores de la guerra” (Duncan, 2006).

tenían como primera motivación para delinquir su enriquecimiento y beneficio privado, en aras de los cuales cometieron toda clase de atrocidades contra la población. Solo algunos capos principales, que amenazaron con poner en evidencia sus vínculos manifiestos con importantes círculos del poder político y económico legal, fueron extraditados a Los Estados Unidos, y al poco tiempo de concluir los dos períodos presidenciales de Uribe, han comenzado a participar de audiencias a distancia en que, con mucha lentitud y dificultad, develan algunas de las conexiones con el establecimiento.

Poco a poco se ha ido profundizando acerca de la relación entre la guerra colombiana y el entorno propicio para que paramilitares y guerrillas hayan podido conquistar el negocio del narcotráfico y cómo multiplicó su capacidad de hacer daño a la sociedad, al tiempo que desarrollaba su capacidad para regular el acceso a las instituciones del Estado, para controlar las estructuras clientelistas locales e intensificar sus prácticas sistemáticas de ejercicio de la violencia. La verdad es que el narcotráfico consiguió en Colombia un importante nivel de reconocimiento como actor político con poder de penetración del Estado, meta soñada por los capos antecesores que intentaron lo suyo confrontándolo violentamente para someterlo, sin éxito, en la década de los años ochenta.

Gustavo Duncan (2006), destaca que los distintos actores del conflicto que están vinculados al narcotráfico cuentan con contactos políticos, capital, inmunidad y capacidad militar, aunque tienen grandes diferencias en su forma de vincularse a éste. Al final, la inserción en el narcotráfico de estos grupos alzados en armas, lo que ha logrado es alterar la racionalidad de la guerra insurgente, de la violencia contrainsurgente y del orden histórico del Estado y la economía colombiana, generando un orden más violento del que tradicionalmente había funcionado en Colombia.

Por supuesto que la inserción y el papel de las guerrillas y los paramilitares difieren en los fines, en las estrategias y los lugares de la cadena del narcotráfico que controlan. Las FARC llegan al narcotráfico luego de una larga experiencia como guerrilla campesina y actúan no como un mero cartel, como pretendieron simplificarlo algunas autoridades norteamericanas y nacionales. Sostienen un discurso de naturaleza netamente política como es el de tomar el poder nacional para implementar transformaciones estructurales; su organización, sus formas de operar y su relación con la población mantienen un alto grado de determinación en vista de estos objetivos y de esta historia.

Algunas de sus estructuras se han adaptado para intervenir en el negocio, el cual conciben como otra forma de hacer la guerra, encontrando en el narcotráfico un poderoso medio de financiación para tal fin. Aunque la corrupción personal de los mandos debe ir en aumento, en lo fundamental, la guerrilla reinvierte las ganancias de esta actividad principalmente en fortalecer su aparato de guerra: reclutando hombres y adquiriendo armamento, antes que en incrementar el beneficio personal o el capital privado de sus dirigentes.

La guerrilla tiende a ejercer mayor control sobre las fases de cultivo de hoja y producción de pasta y base de coca, lo cual coincide con el hecho de que las regiones bajo su control o influencia, son predominantemente regiones de la periferia, en el entorno de sus retaguardias militares aisladas, atrasadas y sin desarrollo económico importante³¹⁵. Los paramilitares, ligados más al negocio de la comercialización, exportación y lavado del narcotráfico, tienen mayor interés en las grandes ciudades, en las economías agrarias modernas y desarrolladas.

Los grupos paramilitares lograron una gran capacidad de inserción en toda suerte de instituciones del Estado y en el condicionamiento de los procesos electorales para elegir candidatos afectos y rechazar adversarios. Esto les ha provisto de una gran influencia política en todos los niveles de las decisiones públicas. De ahí el grave riesgo de la precariedad de las negociaciones que adelantaron el gobierno Uribe y estos grupos. No obstante que, luego de tres años de negociaciones, se produjo la desmovilización formal de cerca de 35.000 personas que declararon ser miembros de las AUC, y que se entregaran unas 12.000 armas, no parece haberse logrado la desactivación del fenómeno del paramilitarismo.

En efecto, las grandes estructuras militares que ejercían un vasto control de territorios fueron desmontadas y el hecho de la extradición de buena parte de la cúpula reconocida, significó un drástico cambio en el panorama de la guerra colombiana. Sin embargo, no ha pasado lo mismo con las estructuras criminales y mafiosas que fueron heredadas por pequeños ejércitos que ejercen violencia sistemática para proteger y ampliar el negocio de la droga y que siguen controlando las redes de vigilantes civiles, los escuadrones de la muerte y las estructuras mafiosas encargadas de sustraer rentas de manera violenta a la economía formal. Estas conservan su capacidad de intimidación y control sobre las economías locales, la justicia, las instancias de representación y las autoridades de distintos niveles.

También siguen actuando como protagonistas en torno de asuntos políticos de la mayor relevancia: se oponen a las negociaciones de paz con las guerrillas, se declaran el brazo armado para impedir la restitución de tierras a los campesinos despojados y para que operen las medidas paliativas que toma el gobierno nacional para reparar a las víctimas de la guerra. Se articulan a la contribución del control territorial en las zonas de los megaproyectos mineros y de infraestructura, que son los nichos de los nuevos mercados legales e ilegales, intimidando a los grupos que intentan frenar la expansión de las empresas transnacionales en zonas de protección ambiental o de propiedad colectiva de las comunidades. Los llamados grupos emergentes del paramilitarismo

³¹⁵ Duncan advierte que: "(...) algunos grupos de las autodefensas tienen su origen en el narcotráfico y su fin es enriquecerse para invertir en negocios lícitos, controlando economías locales. Por ello tienden a ejercer mayor influencia en las etapas de comercialización siendo para ellos críticas las zonas de embarque y las más desarrolladas económicamente. Su interés por tener presencia en las grandes ciudades se debe a que estos necesitan lavar sus ganancias en proyectos legales. El interés de los paramilitares por controlar ciertos territorios es para garantizar su seguridad y la dinámica misma del negocio del narcotráfico, mientras que para la guerrilla el interés del control territorial es finalmente político" (Duncan, 2006).

tuvieron en su primer momento unos 5.000 hombres, según los jefes de las AUC que negociaban con el gobierno.

Los capitales vinculados con el narcotráfico están reciclando sus lazos con todos los negocios ilegales; la impunidad sigue cobijando sus delitos y crímenes y se mantienen intactas las fortunas que son la base de su poder; pueden mantener vivas y actuantes las estructuras mercenarias para desarrollar actividades criminales a gran escala e interferir en los procesos políticos en curso; todavía son actores muy importantes de la guerra, y jugadores violentos en la redefinición de la soberanía en muchas zonas en disputa.

Costos humanos y destrucción del tejido social por la guerra.

En ese complejo cuadro de fuerzas en contienda, la guerra en Colombia fue escalando; los aparatos militares crecieron y se armaron en proporciones enormes y la financiación legal e ilegal sirvió de combustible a un incendio creciente que afectaba cada vez con más saña a la población civil. Al concluir los gobiernos de Álvaro Uribe Vélez en 2010, el Ministerio de Defensa informaba que “el pie de fuerza pública total” ascendía a 436.358 efectivos y que en solo sus ocho años de gobierno se había incrementado en 122.952 hombres. (Mindefensa, 2010:78). El esfuerzo fiscal que esto implica ha sido gigantesco: se pasó de disponer para seguridad del 2% del PIB en 1990 al 6.3% en 2007. Se debe tener en cuenta que el gasto militar en Los Estados Unidos equivale a 4.04 de su PIB. (Isaza y Campos 2007). De ello, esta Nación aportó un 0.7% mediante su plan contra las drogas y la insurgencia, el Plan Colombia, por el cual el gobierno estadounidense destinó US\$ 5.000 millones en el lapso de 10 años. (Kalmanovitz, 2010: 312), para luego consolidar su aporte en \$10.000 millones de dólares hasta el 2015.

Al ponerse en juego todas estas fuerzas en los campos de batalla difusos de la guerra colombiana, se llega a su máximo de letalidad por parte de los actores ilegales en el período 1996-2002, el de más aguda confrontación entre guerrillas, paramilitares y narcotraficantes por el control del territorio y de las rentas locales, y a partir de allí, con el impacto de la guerra contrainsurgente en pleno auge, atendiendo a las orientaciones de recuperación de territorios y desequilibrio de fuerzas a toda costa, a favor del Estado, que emprendió Uribe Vélez (2002-2010).

Los costos en vidas humanas y en depredación, en rompimiento del tejido social de comunidades enteras y en padecimientos de poblaciones muy numerosas, que han debido tomar el camino del exilio interno, ha sido de proporciones inenarrables. A mediados del año 2013, el Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, creada por el Gobierno Nacional en 2005, produjo su informe de investigación: “¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad”.

Esta comisión, que ahora se desempeña principalmente mediante el Centro Nacional de Memoria Histórica, creó un grupo de investigadores independientes para intentar desentrañar los rasgos básicos del conflicto, proporcionando información actualizada que avanza en superar el sub-registro tradicional sobre los hechos violentos en el país. El GMH presentó un cuadro consistente, sustentado en investigación documental, cuantitativa y cualitativa, que hace de este texto, una de las más sólidas bases para examinar las características y consecuencias del conflicto armado interno. Siendo un informe publicado por un grupo de organismos gubernamentales y de agencias internacionales, esta investigación asume los datos que proporciona como las cifras oficiales, hasta el momento, de la guerra colombiana. En este apartado se citará frecuentemente. Su afirmación acerca del número de víctimas mortales y la proporción de afectación de la población civil en los 54 años que se plantearon como horizonte del estudio (1958-2012), es contundente:

“(...) es posible afirmar que el conflicto armado colombiano ha provocado aproximadamente 220.000 muertos. De estas muertes el 81,5% corresponde a civiles y el 18,5% a combatientes; es decir que aproximadamente ocho de cada diez muertos han sido civiles, y que, por lo tanto, son ellos- personas no combatientes, según el Derecho Internacional Humanitario- los más afectados por la violencia”. (GMH, 2013).

Esto quiere decir que cerca de 180.000 personas civiles fueron asesinadas por los actores de la guerra y que, de los combates entre las fuerzas organizadas militarmente, se produjeron algo más de 40.000 muertos; de tal manera que el ataque contra la población fue mucho más letal que el que se dio en los combates entre fuerzas armadas de uno y otro bando, en una proporción de cuatro civiles por cada combatiente caído. Pero esta es solo la parte más visible y sangrienta de la guerra.

El mismo informe calcula en 25.007 las víctimas de desaparición forzada, según el dato existente en el Registro Único de Víctimas (RUV). Esto es de una magnitud intolerable para un país que se precia de democrático. Para tener una aproximación, tenga en cuenta que, para el caso argentino, desde 1976 hasta 2003, la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación argentina, tenía registrados 13.000 casos (Clarín, 2003), la mayoría ocurrida durante el período de la dictadura militar (1976-1983). Los organismos de Derechos Humanos calcularon en 30.000 las desapariciones forzadas, crimen de lesa humanidad que se considera ocurre en gobiernos totalitarios.

Estas y otras modalidades de violencia atroz se fueron enquistando en la guerra colombiana que usó las violaciones y todo tipo de violencia sexual como un arma de la conquista territorial (1.754 víctimas de esta locura fueron denunciadas hasta 2012), que reclutó cerca de 14.000 niños y niñas como combatientes³¹⁶, que arrojó una cifra

³¹⁶ En el 2004, Human Rights Watch calculaba que unos 11.000 niños(as) soldados estaban en las filas de grupos armados en el país. Hoy, después de transcurridos ocho años de haber concluido la negociación entre el Gobierno y los grupos paramilitares (unos de los mayores perpetradores de crímenes contra la infancia colombiana), la cifra

de más de 27.000 secuestrados, principalmente como arma de financiación, y que reportó 10.189 víctimas de minas anti-personal, lo que convierte a Colombia en el segundo país del mundo con mayor número de víctimas de las minas (sólo lo supera Afganistán), todo según el reporte oficial presentado por el GMH.

Si se hace referencia a la principal modalidad de violencia no letal producto de la guerra colombiana, la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), informó que en 2014, “Colombia continuaba (...) teniendo una de las mayores poblaciones de desplazados internos del mundo, con 6 millones de personas desplazadas”. En el planeta se llegó a la pavorosa cifra de 59.5 millones de personas, en condición de desplazamiento forzoso, de los cuales 38.2 millones son desplazados internos, y los demás son refugiados en países distintos del suyo. Por tanto, Colombia ha producido la sexta parte de los refugiados internos del mundo. (ACNUR, 2015). Con razón el GMH ilustra este desastre humanitario así:

“(...) si la población desplazada fuese concentrada en un asentamiento urbano, este se convertiría en la segunda ciudad más poblada del país después de Bogotá. Para entender la dimensión del desplazamiento forzado bastaría con imaginar el éxodo de todos los habitantes de capitales como Medellín y Cali (...) la cifra de desplazados (...) equivaldría a un 15% del total de la población colombiana. El reloj de la violencia no letal registra, según datos acumulados, que entre 1985 y 2012 cada hora fueron desplazadas 26 personas en el país como consecuencia del conflicto armado (...)”. (GMH: 34).

El amplio repertorio de las prácticas de violencia y las condiciones políticas y económicas del entorno que han favorecido la expansión de la guerra en Colombia, la han hecho además un conflicto enquistado y amplificador de toda clase de violencia y criminalidad que han degradado los escenarios políticos y sociales en el país. De acuerdo a sus intereses, a sus formas de organización, y a las dimensiones de rentas u objetivos políticos y militares en disputa en los territorios, los distintos actores implementaron diversas modalidades de agresión, procurando administrar el terror y las formas de control sobre las poblaciones.

La incursión en gran escala de las bandas paramilitares, generalizaron la estrategia de arrasamiento y exterminio, impusieron el terror de las masacres (asesinatos colectivos de más de cuatro personas) haciéndose responsables de casi el 60% de las 1.982 masacres ocurridas entre 1980 y 2012. Este tipo de ataque tenía la intención manifiesta de “restar bases sociales a las guerrillas”, pero tenía como saldo el desplazamiento masivo y la apropiación de tierras de los campesinos. Las guerrillas también hicieron uso de estas agresiones atroces siendo responsables de un 17% de las masacres en el

lejos de disminuir puede haberse incrementado hasta 14.000 de acuerdo al informe del “Tribunal Internacional sobre la Infancia Afectada por la Guerra y la Pobreza”; de esta cifra impresionante, más de 5.000 (un 40%) son niñas. Véase: Tribunal Internacional sobre la Infancia Afectada por la Guerra y la Pobreza. Reporte Internacional anual. (2012).

período analizado. Las fuerzas regulares del Estado participaron con un 8%, operando para ello, en ocasiones, con fuerzas combinadas con el paramilitarismo.

Producto de la expansión paramilitar de los años noventa, en tan solo seis años (1996-2002) se registraron 1.089 masacres con 6.569 víctimas, lo cual equivale a un 55% de las masacres de todo el periodo analizado (GMH: 51)³¹⁷. La predominancia paramilitar en esta forma de ataque a los civiles quedó en evidencia cuando se dio una sensible caída de las cifras de incursiones, y en el número de víctimas a partir de 2003, año en el cual se iniciaron las negociaciones del gobierno Uribe con los representantes de estos grupos.

Los asesinatos selectivos de dirigentes comunitarios, activistas de Derechos Humanos o líderes de sectores sociales (maestros, campesinos, sindicalistas) fueron también parte de la estrategia paramilitar; ellos fueron los asesinos de 8.903 personas según las pruebas documentadas. Sin embargo, esta ha sido la modalidad criminal de mayor letalidad en el curso del conflicto colombiano. “El número de víctimas de los asesinatos selectivos pudo haber alcanzado (...) las 150.000 personas. Esto significa que nueve de cada diez homicidios de civiles en el conflicto armado fueron asesinatos selectivos”. (GMH: 43).

Se presentó el asesinato de toda una generación de dirigentes de izquierda y del liderazgo social entre los que cayeron casi 3.500 militantes y activistas de un solo partido político, la “Unión Patriótica”, que había sido la alianza de comunistas y miembros de grupos cercanos a las FARC que se acogieron a un acuerdo de esta guerrilla con el gobierno del Presidente Belisario Betancourt.³¹⁸

También, de acuerdo con los datos comprobados, más de 3.900 personas fueron víctimas de asesinatos selectivos perpetrados por las guerrillas y 2.339 por miembros de la fuerza pública, aparte de otros 83 casos identificados en que actuaron los paramilitares y las Fuerzas Militares de manera conjunta. Las guerrillas son las responsables de más del 90% de los secuestros acaecidos (27.023 reportados entre 1970 y 2010); en tanto a la fuerza pública se le atribuyen 42% de las desapariciones forzadas y una proporción igual a los grupos paramilitares.

³¹⁷ El informe del GMH señala que las grandes masacres contra la población civil se presentaron ante la opinión pública como golpes destinados a combatir y desmoralizar la guerrilla. Así: “(...) la masacre de El Salado en febrero de 2000 que dejó 60 víctimas; la de Chengue el 17 de enero del 2001 con 35 víctimas; la masacre de Macayepos el 16 de octubre del 2000 con 35 víctimas; y la de Las Brisas el 11 de marzo del 2000 con 12 víctimas. A este tipo de violencia, los paramilitares sumaron acciones en el ámbito nacional, como los asesinatos de defensores de Derechos Humanos, periodistas y dirigentes políticos (GMH: 32-35).

³¹⁸ Para una ampliación del análisis de estos hechos puede consultarse el libro y la película documental “*Memoria de los silenciados. El Baile rojo*” dirigida por el antropólogo Yesid Campos. La Corporación para la defensa y promoción de los derechos humanos Reiniciar resume el genocidio de la UP de la siguiente manera: “Dos candidatos presidenciales, los abogados Jaime Pardo Leal y Bernardo Jaramillo Ossa, 8 congresistas, 13 diputados, 70 concejales, 11 alcaldes y alrededor de 5.000 de sus militantes fueron sometidos a exterminio físico y sistemático por grupos paramilitares, miembros de las fuerzas de seguridad del Estado (ejército, policía secreta, inteligencia y policía regular) y narcotraficantes. Muchos de los sobrevivientes al exterminio abandonaron el país” (reiniciar.org).

La afectación de la guerra contra los bienes de la población, así como el esfuerzo económico para sostener una guerra tan prolongada, desangra también la economía del país. Se calcula que, tan solo en la última década, se han gastado 220 billones de pesos (US\$110.000 millones) y que el gasto tiende a incrementarse año tras año. En 2014, se destinaron unos \$22,6 billones (unos US\$ 11.000 millones) a la cartera de Defensa y a la Policía, lo cual significa el 17.9% del presupuesto general de la Nación. (Castellanos, 2013: 85-94).

En materia del despojo a la población rural, el sector más directamente afectado por la guerra, se ha podido demostrar que la cantidad de tierras abandonadas y despojadas es de 5'504.000 hectáreas³¹⁹, de las cuales la mayor parte fue a parar a manos de los nuevos y tradicionales latifundistas, incrementando la ya obscena concentración de la tierra³²⁰. Pero además, la población despojada perdió otros activos: cultivos, semovientes, herramientas, tiendas y otros negocios, así como muebles y enseres, para ser reducida a la completa ruina. Una encuesta realizada entre familias desplazadas arrojó como resultado que el 55% tenía tierras y el 94% las perdió; el 78,9% poseía animales y el 92,4% tuvo que abandonarlos; el 43,6% disponía de cultivos antes de su desplazamiento y después de éste el 96,3% no pudo recuperarlos (Barberi, 2012).

Este conjunto de ataques a los bienes y propiedades de los civiles, estaban inscritos en la lógica de la guerra que, para el caso de los paramilitares buscaba bloquear económica y materialmente a las poblaciones para reducir su resistencia, haciendo uso de tácticas como el confinamiento o la devastación. Los grupos guerrilleros dañaban o expropiaban los bienes de las élites o clases acomodadas de las regiones, o de los sectores que consideraban apoyaban al Estado o a los paramilitares. En ambos casos, así como de las fuerzas oficiales, los activos de los civiles eran afectados en el desarrollo de los combates.³²¹

En su gran mayoría, no se trató de daños colaterales sino de una estrategia consistente que toma como blanco a la población civil, involucrándola de muchas maneras en un

³¹⁹ Para poner en contexto esta cifra hay que tener en cuenta que en Colombia hay 21.5 millones de hectáreas aptas para la agricultura, de las cuales solo cultiva unos 5 millones (22%). Como señala el Informe Nacional de Desarrollo Humano dedicado a la Colombia Rural: "(...) lo contrario sucede con la actividad ganadera que dedica 39.2 millones de hectáreas para mantener el hato mientras que solo el 53.8% del área utilizada cuenta con aptitud para desarrollar esta actividad" (PNUD, 2011: 77) Y a la minería se destinan cerca de 6 millones de hectáreas que son muchas más de las que se dedican, al cultivo de alimentos, tendencia que se ve reforzada con el viraje hacia el extractivismo que ha dado el país. (...) Colombia registra una de las más altas desigualdades en la propiedad rural en América latina y el mundo. Y ello es consecuencia de un proceso histórico, de las políticas públicas, de la operación de las fuerzas del mercado, del narcotráfico y la actuación de los grupos armados por fuera de la ley, así como de la cultura de rápido enriquecimiento y la avidez de renta" (PNUD, 2011: 197).

³²⁰ Esta situación también evidenció una reconfiguración del problema agrario: el investigador Alejandro Reyes (2016) calculó que la compra masiva, muchas veces forzada, de tierras por parte de los narcotraficantes se había extendido a 409 municipios (cerca de la mitad del territorio nacional), entre los años ochenta y la primera mitad de los noventa. Esto significó, de facto, un nuevo proceso de concentración de la tierra que operó como una contrarreforma agraria con capacidad de limitar aún más los resultados de la tímida reforma agraria impulsada por el Gobierno de Virgilio Barco.

³²¹ El GMH documentó 5.137 casos de daños contra bienes civiles entre 1988 y 2012 y señaló que las guerrillas fueron responsables de 4.322 (84%), mientras que los grupos paramilitares lo fueron de 270 (5%) y los miembros de la Fuerza Pública fueron responsables por 182 casos de daños a bienes civiles, equivalentes al 3,5% (GMH: 98).

conflicto cada vez más degradado y vacío de contenidos ideológicos o políticos, así como indiscriminado en el uso de tácticas de terror, que no se atienen a las normas mínimas de una guerra de combatientes, en tanto amenaza y ataca a los actores más disímiles (niños, niñas, mujeres, ancianos, personal de sanidad, profesores, comerciantes, agricultores, funcionarios).

Las circunstancias que se viven en Colombia, y que soportan de manera aguda los millones de habitantes en las zonas de guerra abierta, son de enorme gravedad y urgencia. Como se demostró con el tortuoso viraje político impulsado por los dos gobiernos de Álvaro Uribe, en el país ganó terreno la tendencia a buscar en salidas de corte autoritario incrementando la violencia extrema que padecen las comunidades. El trámite de las diferencias sólo parece admitir la homogeneidad, optando por la supresión de la pluralidad y el acallamiento de la voz del otro, de aquel que es irreductible al proyecto hegemónico o a todo proyecto con pretensiones de nuevas hegemonías.

La guerra ha destrozado las redes sociales y empobrecido las formas de la democracia representativa, mediante las cuales la clase dirigente ha intentado, débilmente, algunos consensos. ¿Qué puede suceder cuando el desgobierno civil abre paso a los estados de excepción: ese interregno del poder que pretende mostrar la capacidad del soberano para colocarse al borde de la paradoja de una legalidad, al mismo tiempo, dentro y fuera de la ley? (Agamben, 2002). La realidad que se puede percibir en los territorios y las poblaciones de las llamadas zonas de guerra, es que la gente vive en medio de un cruce de soberanías fundadas en los estados de excepción.

Estos ejercicios de soberanía en disputa, perpetúan la imposición de la fuerza armada en nombre del derecho y la legalidad de los agentes del Estado, o de la violencia revolucionaria o de la causa de la contrarrevolución. Todos ponen en juego su legitimidad, prescindiendo del discurso del respaldo popular e instaurando formas de arbitrariedad que nada tienen que ver con la democracia, el socialismo o con ideales o valores que puedan ser creídos por hombres y mujeres despojados de sus derechos, limitados en su locomoción, restringidos en su abastecimiento y sometidos a justicias expeditivas que sancionan, hasta la desmesura, una profesión de fe, un estilo de vida, una orientación sexual, una infidelidad amorosa o un corte de cabello.

Son muchas las señales que anuncian que en Colombia se erosionó el Estado de derecho y que el mismo ordenamiento jurídico entró en una situación de latencia, a partir de la cual los límites del ordenamiento se hacen cada vez más difusos, dando paso a que mecanismos más regresivos sean los que se impongan sobre los límites y discursos civilistas.

La generalización del terror como arma de lucha de todos los ejércitos, ha redefinido el campo de la violencia y penetrado todos los espacios de vida y confrontación. La racionalidad de la guerra ya no se cimienta en el enfrentamiento directo de los ejércitos, sino en el ataque a las posibilidades de la vida como experiencia colectiva. Los actores parecen haber perdido la capacidad de ponerle límite a la guerra, y sus estrategias se condensan en "hacer de la violencia una práctica duradera e incluso ilimitada". (Pecaut, 2001).

El mundo binario de la guerra sólo deja espacio para ejercicios de reproducción del poder que, con discursos opuestos, recrean, una y otra vez las formas y los mecanismos de opresión de un grupo sobre la población entera. En el caso de los para-Estados o proto-Estados (paramilitares, guerrillas), la máquina de dominación en gestación asume maneras muy burdas del discurso y de la acción, en las cuales la idea gramsciana de que la forma-Estado de hegemonía debe estar constituida por “fuerza más consenso”, es abandonada a las urgencias de la confrontación armada. Se compite entonces con los demás bandos para hacer que los ciudadanos sean objeto de la guerra, la padezcan como la manera más eficaz de demostrar el poder acerado de la violencia organizada y de prohibir la acción colectiva por la vida.

Esto es evidente claramente en aquellos escenarios estratégicos en donde se produce una violencia sistemática desde fuerzas externas a las comunidades en la búsqueda de objetivos de control o disputa territorial, y en particular por la captura de los excedentes económicos de un territorio, de tal forma que la población es convertida en blanco del uso de fuerza armada para someterla, produciendo muertes y terror en una escala masiva, desarticulando sus modos de vida y promoviendo su migración forzada.

La guerra que se ha instalado en Colombia se ha convertido en un lugar indiferenciado que permite el ejercicio absoluto del poder soberano. Allí todo es admitido en aras del cumplimiento de las estrategias de los contendientes. Este modelo de ejercicio del poder político se concreta por la vía de una generalización y ampliación, en el tiempo y el territorio de los estados de excepción. Los dispositivos bélicos promueven la vigencia de los estados de excepción de facto que cubren los territorios del conflicto; allí se crean zonas desprovistas de toda protección jurídica a los ciudadanos, en donde el derecho se reduce a su mínima y más despótica expresión, en donde se da un debilitamiento extremo de la escena pública, porque la violencia se convierte en la matriz que rige la producción de toda la vida social.

La administración de la violencia, su modulación o intensificación es, para los actores armados en Colombia, la función prioritaria productora del orden, la que hace posible la racionalidad económica que le conviene instaurar. Los derechos de ciudadanía no tienen cabida en estos territorios que no habitan ciudadanos de pleno derecho, sólo poblaciones sometidas a las regulaciones de los poderes armados, ansiosos por establecer soberanías eficaces en su función punitiva y deseosos de legitimación con su oferta de seguridad.

Los actores armados se erigen cada vez más como poderes soberanos autónomos de la dinámica social y cultural de los pobladores que se reducen a objetos de su dominación. Mediante el terror procuran generar la escisión de la población y su polarización. Son las regulaciones marciales, las intimidaciones, las prácticas de castigo y escarmiento, las que producen el alineamiento y la sensación de unos segmentos de pobladores opuestos a otros, sin que medie su afiliación a uno u otro proyecto político o bélico.

La lógica del control territorial y de su aseguramiento mediante el ejercicio de la violencia, llevan a que la población quede adscrita a la zona de control de cada actor armado.

En la medida en que su poder militar se lo permita, cada señor de la guerra procura el más minucioso control, limitando los movimientos de la gente, regulando las actividades cotidianas, ejerciendo a discreción atribuciones de castigo, es decir, desplegando diversas modalidades del biopoder. La población sólo excepcionalmente se involucra de manera activa en la confrontación armada. Las guerrillas, los paramilitares e, incluso, el ejército regular, actúan como ejércitos de ocupación copando todos los espacios posibles y negando a los pobladores nativos el que puedan comportarse como actores políticos, o ejercer algo que pueda parecerse a una intervención en el espacio de lo público en una condición distinta a la de “masas”.

Las comunidades y pobladores de estos territorios son expropiados de su condición de ciudadanía; compelidos a no atravesar los precarios límites de su vida privada (que a menudo también es intervenida) y se van viendo confinados a la situación pasiva que les impide definir los elementos básicos de su estilo de existencia. Cada vez parecen aproximarse más a la condición de “nuda vida” a la que se refiere Agamben (2001). Esto se hace todavía más profundo, en tanto la composición de los ejércitos en confrontación, se van despojando de una adscripción política o ideológica, y actúan en calidad de soldados mercenarios.

Desde esta posición, la base social del cuerpo armado tiende a reducir su proyecto a la aplicación de una cierta racionalidad económica que responde a las posibilidades de acceso a una esfera que funciona a la manera de un mercado laboral de creciente demanda de mano de obra militar; por tanto, cada vez es más indiferente el discurso que los convoca, sea éste el llamado a la “defensa de la patria”, o el de los bandos revolucionarios o contrainsurgentes.³²²

La capacidad estratégica de cada uno de los poderes que disputan la soberanía se mide también en su potencia para producir la segmentación del cuerpo social, y para reproducirla en la subjetividad, al mismo tiempo que desarrollan procesos de subjetivación que cohesionan y producen órdenes de mucha consistencia y dureza. Lo dramático, para los procesos que producen el orden social contemporáneo en Colombia, es el papel que ha tomado la guerra como productora de orden situado en la esfera no exclusivamente militar, sino como generadora del nuevo cuerpo social que se proponen los contendientes.

El Estado central en Colombia coexiste con otros dispositivos, unos engendrados en la siempre larvada rebelión agraria y otros en la modernización salvaje del capital, por la vía mafiosa. Los primeros han devenido estructura totalitaria, cristalizada, partícipe de la contienda por territorios y mercados ilegales; los otros, herederos de los señores de la tierra, encontraron en la construcción de facciones armadas potenciadas por la eco-

³²² En palabras del profesor Pécaut: “A diferencia de otras guerras civiles, la guerra colombiana no se articula con antagonismos en términos de identidad, sean étnicos, regionales o culturales. Incluso cada vez menos está relacionada con conflictos sociales (...) Donde estos actores tienen una presencia consolidada, la población tiene que someterse de manera independiente a sus intereses económicos o sociales. Las guerrillas a menudo buscan el apoyo de políticos locales, no importa su tendencia, y los paramilitares controlan a muchos pequeños campesinos”. (Pécaut, 2001: 286).

nomía del narcotráfico, la posibilidad de primar en sociedades locales, a partir de su inmensa acumulación de recursos y de la férrea implantación de controles totalitarios fundados sistemáticamente en el terror.

Frente a ellos, el Estado formalmente reconocido, demostró una vocación de permitir zonas grises de soberanía, en donde otros actores desarrollaban sus tecnologías de administración del poder, e incluso, encontró utilidad en una cierta actitud de “dejar pasar”. Ahora, intenta reapropiar los títulos de soberanía, conquistar para sí, plenamente, el monopolio de la violencia, en un momento en que la tendencia es a que el Estado se convierta solo en un actor de última instancia.

Al analizar el tamaño y la impunidad de los crímenes atroces que han sido cometidos contra seres humanos inermes en la guerra, que acontece en Colombia, se necesita ir más allá de las consideraciones puramente humanitarias. Hoy, además de la pertinencia de buscar detener el funcionamiento de los dispositivos de muerte que fueron amplificados por esta guerra sucia, es urgente preguntarse ¿cómo fue posible llegar a privar completamente de sus derechos a miles de mujeres, niños, y hombres de la más diferente condición?

Esto es de importancia fundamental para encaminar los procesos de negociación entre el Estado y los actores armados, definir el campo de acción de la justicia transicional que ya ha sido implementada en el muy singular proceso con los grupos paramilitares, y que se discute en el espinoso escenario de la negociación con la guerrilla de las FARC. Pero es aún más decisivo en la comprensión de la ruta que han tomado los campos sociales de resistencia a la guerra en el país.

La lección que se está apenas aprendiendo en Colombia con la experiencia de la irrupción de los grupos paramilitares, y que puede hacerse extensiva a muchas de las modalidades en que ha derivado el accionar de las guerrillas, es que es posible que se impongan, en vastos territorios y a la vista de todo el mundo, el despojo de todos los derechos para sus habitantes, que se disponga de su vida, libertad y propiedades, y que los crímenes atroces e iniquidades que se cometen contra ellos, se naturalicen y hasta lleguen a justificarse. Si a las negociaciones para desactivar el conflicto armado, los actores llegan con esta idea como punto de partida, el tipo de modelo hegemónico que de allí pueda salir va a mantener los riesgos de reproducir los rasgos totalitarios que ya se han incubado.

Salir de la guerra va a implicar que la sociedad reconozca a sus víctimas y establecer hasta dónde estas personas habían sido sometidas a la condición de no-ciudadanos, cómo habían sido excluidas de toda vida política y de la posibilidad de definir su forma de existencia. Y va a ser necesario el auto-examen acerca de cómo en Colombia se ha-

bía hecho posible politizar su muerte, victimizándolos y reduciendo su potencia de ser para despolitizar el conjunto de la vida social de los colombianos.³²³

Quienes estén dispuestos a aceptar pasivamente el imperio de la biopolítica y la muerte sobre tantos congéneres como un espacio legítimo de reproducción del cuerpo político soberano, sólo contribuirán a fortalecer y otorgar obediencia a los rasgos más bárbaros y autoritarios de la Nación. Esa es la trascendencia de las resistencias sociales a la guerra porque permitieron delinear otra manera de resolver la reconstitución de la comunidad política y la organización social, fugándose de las determinaciones despoticas del conflicto en torno de la afirmación y remodelación de sus propias formas de existencia.

El análisis cabe entonces no solo para las experiencias puntuales ocurridas en los territorios de la muerte diagramados por la guerra abierta. Es necesario reflexionar acerca de la reacción de voceros de los partidos de la derecha y de algunos sectores del empresariado y de la élite agraria con amplia influencia en organismos del Estado, que pretenden que, frente a los actores paramilitares que han cometido crímenes escandalosos en la guerra colombiana, se acepte un campo político indeterminado por la cual se hacen indiscernibles el hecho y el derecho. Esto, al mismo tiempo en que los conceptos jurídicos se hacen gaseosos y son remplazados no por normas sino por situaciones reguladoras como “seguridad”, “orden público”, “amenaza terrorista”, “defensa de la democracia”. Pero, a la vez, critican sin cuartel toda concesión que en materia de justicia transicional se negocie con el otro bando.

En general, los poderes gobernantes han permitido que la débil democracia representativa, se adelgace hasta mantener las puras formas, e incluso en ocasiones renunciando a éstas, de tal manera que lo que se hace vigente es el orden de la seguridad del Estado y la protección de los opulentos. El sistema judicial ya no se orienta por la norma, común a todos, sino que es compelido a vincularse a las derivaciones de las situaciones de hecho, por lo que el derecho pierde todo su sentido, incluido el referido a los Derechos Humanos.

Tal desbarajuste invadió los denominados procesos de paz con grupos armados a los que episódicamente se han dedicado esfuerzos en el plano de la macro-política. Es lo que ha ocurrido con la ley 976 de 2005, llamada de “justicia y paz”, que se otorgó como marco legal para que el Estado abordara su negociación con los grupos paramilitares, asesinos despiadados que defendían sus intereses privados ligados al narcotráfico y

³²³ En plena escalada de los años de la guerra total durante uno de los gobiernos de Álvaro Uribe, León Valencia, quien fuera miembro del Comando Central del ELN, se refería a este problema: “Me negué siempre a creer que en los momentos más agudos la guerra pierde toda apariencia política y se extravía en los meandros de las vendettas personales, de las traiciones ominosas, del azaroso olvido de la condición humana, de la negación inmisericorde de la ética. (...) La perversidad absoluta, el olvido de la condición humana, parece despojar a estas acciones de su naturaleza política, pero en realidad los hechos son brutalmente políticos. Unos y otros han entrado en la fase más siniestra del conflicto. Y lo más grave: la sevicia no se detendrá hasta que la guerra termine, porque cada acto brutal de un contendiente es una autorización para que el otro proceda de la misma manera. (Valencia, 2008).

otros capitales oscuros. Fue necesario que los magistrados de la Corte Constitucional intervinieran para evitar que la versión aprobada en el Congreso, de mayorías impuestas por la derecha gobernante con el Presidente Uribe a la cabeza, dejara de ser un saínete para legalizar a estas redes criminales a cambio de que se detuviera, “únicamente” la operación de su pavorosa industria de la muerte.

El ingreso a la era de la justicia transicional fue entonces bastante traumático. La creación de marcos macro-políticos para hacer el tránsito entre unos aparatos criminales impulsados, o por lo menos admitidos, por poderosos actores legales y por el mismo Estado, se comenzó a tramitar en desmedro de los derechos de las víctimas. Es claro que la justicia transicional, es una herramienta usada con frecuencia para facilitar el paso de una situación de guerra civil a una de paz negociada entre los actores armados, o de una situación de dictadura a una de democracia representativa. En otras partes ha sido una herramienta útil para poner fin a largos períodos de confrontación entre bandos irreductibles. Pero ésta tiene límites que se han aprendido de las experiencias de la historia y que han sido codificadas en los distintos procesos en que se ha implementado.

Como lo demostró el exitoso uso de esta clase de justicia en Sudáfrica, para contribuir a la emigración desde la dictadura racista y segregacionista hacia un estado de cosas en que primaran los principios de las democracias liberales y se extinguiera el insoportable yugo del apartheid; la cuestión fundamental es si se permite proteger el derecho a la verdad de las víctimas y conocer cómo funcionó el dispositivo de represión, exclusión y muerte.

Esta es la base de la garantía de no repetición, pues conociendo las formas de operación de los grupos agresores que se acojan al proceso de paz, se siembran los fundamentos para evitar que los acuerdos sean meramente formales. Si la sociedad logra construir una narrativa común sobre lo sucedido, es de esperar que las instituciones y las comunidades develen el entramado despótico, comprendan la lógica de las piezas del rompecabezas, muchas de las cuales permanecían ocultas o se evidenciaban sólo como fragmentos.

Colombia tiene una larga tradición de “perdón y olvido”. Eso ocurrió con las amnistías que se decretaban luego de las guerras civiles del siglo XIX, también se dio en la violencia de los años cincuenta en donde los guerrilleros liberales fueron amnistiados y los responsables políticos y militares de las élites gobernantes ni siquiera fueron convocados a explicar su responsabilidad.

También se operó esta estrategia en los procesos de paz con las guerrillas izquierdistas en los años noventa. Fue una combinación de dos modalidades: la de los “perdones recíprocos” (los actores armados de una guerra civil se conceden perdones recíprocamente, como consecuencia de un acuerdo de paz logrado entre ellos) y la de las “auto-amnistías” (los victimarios se otorgan a sí mismos amnistías, como condición para permitir la transición). La primera se ejemplifica en el caso centroamericano (Salvador

y Guatemala), la segunda, llevada a su máxima expresión, fue el que se observó en Argentina y Chile. (Uprimmy & Lasso, 2005).

En el caso de la peculiar negociación con los grupos paramilitares, estaba definido con antelación que se trataría de no tocar penalmente a los jefes y de crearles condiciones adecuadas para su legalización. Cuando se avocó la justicia transicional, ésta tuvo pocas herramientas efectivas especializadas para enfrentar crímenes de lesa humanidad que no solo requerían recortar los castigos ordinarios fijados por la justicia retributiva para crímenes comunes, sino instalar un mecanismo jurídico con capacidad de plantear el problema de la verdad y la reparación. La desmovilización de más de 30.000 vinculados a estas organizaciones, sin que ocurriera nada importante en esas materias, e incluso sin que tampoco se ejerciera la justicia retributiva, es una buena muestra de que no se quería llegar más allá.

En el momento en que se estaban generando los recursos judiciales para desarrollar una labor más a fondo, el Presidente Uribe tomó la decisión intempestiva y unilateral de extraditar a Los Estados Unidos a los principales jefes de las mafias paramilitares. Con esta decisión se creó la imagen de un Estado que incumple sus acuerdos, pero, en especial, se cercenó la posibilidad de que se iniciaran audiencias con plenas garantías para conocer de boca de sus autores la verdad de lo acaecido. De especial importancia fue la frustración de conocer lo que el jurista Uprimmy llama “crímenes de sistema”, esto es la violencia desplegada por aparatos de terror que cometieron sus atrocidades, no al azar sino en forma sistemática³²⁴.

La actitud del Presidente Uribe fue coherente con su propensión a retornar a figuras autoritarias que dictan el sentido de las normas y que se colocan por encima de la Constitución y las leyes formalmente establecidas. Al decir de Agamben (2003), estos pretenden erigirse en la “ley viviente”. Esto vale para los caudillos del Estado formalmente reconocidos, que optan por la vía de imponer su criterio con su discutible lógica de “todo vale”, y para los jefes de facciones armadas que explican su decisión soberana de matar en la interpretación de lo que es revolucionario o contra-revolucionario. Ellos mismos, con su acción, van definiendo esas regulaciones como ley irrefragable para sus subalternos.

La intervención de la Corte Suprema de Justicia y otras autoridades judiciales, que conservaban cierta independencia del ejecutivo, así como la finalización, muy a su pesar, de los mandatos de Uribe Vélez (que intentó una segunda reelección), han permitido algunos avances posteriores. En términos de verdad se habilitaron versiones libres de ciertos jefes paramilitares que se decidieron a develar la perpetración de muchos ase-

³²⁴ Para consultar más sobre estos tópicos ver: Uprimmy, R. y Lasso, L. (2004). “Verdad, reparación y justicia para Colombia: Algunas reflexiones y recomendaciones”; en Varios autores: “Conflicto y seguridad democrática en Colombia. Temas críticos y propuestas”, FESCOL, Bogotá: 101-88. Una síntesis de ese artículo apareció en la Revista Foro (2005), No. 53: 45-57.

sinatos, y en algunos casos, han venido mostrando la financiación o participación directa de políticos regionales, empresarios y de mandos de las fuerzas armadas oficiales. Como precisa el ya citado Uprimmy, estas declaraciones también han permitido encontrar numerosas fosas con cuerpos de desaparecidos. Pero todo esto sigue siendo de una mínima proporción y calidad frente a la inmensidad de los crímenes cometidos.

En otros aspectos se han allanado las condiciones para la impunidad, manteniendo la indistinción entre los hechos y el derecho, lo cual puede preparar el camino para que esa sea la política prevaleciente en adelante. Con ello se mantendría la victimización de los millones de colombianos atropellados por las formas más feroces e injustificadas de la guerra. La impunidad estaría convalidando una muy peligrosa decisión del soberano que querría indicar que el realizar cualquier tipo de acción criminal contra los civiles, no se considere ya, en la práctica como un delito. Es lo que parecen corroborar los siguientes datos:

“Poca verdad, poca justicia y poca reparación. Los resultados de la Ley de Justicia y Paz son bastante decepcionantes (...) En materia de justicia, los resultados son aún peores. Durante estos siete años (hasta 2012) se han producido sólo 14 sentencias, y apenas una está en firme, pese a que los postulados superaron los 4.000 (...) Y la reparación a las víctimas también ha sido muy débil, no sólo por los poquísimos incidentes de reparación que han sido decididos, sino porque los bienes entregados por los paramilitares han sido muy pocos, y en general se encuentran en muy mal estado”. (Uprimmy, 2013).

De esta manera se legitima el que las atrocidades ya no están, en verdad, restringidas por el derecho. Que aquellos que negocien con el Estado permanecerán impunes y que, para los que aún se mantengan en armas, su única restricción será su buena voluntad en la administración de la violencia, trátase del civismo de la Policía, del buen criterio de las Fuerzas Militares para actuar conforme a los derechos humanos, o sea, que el comandante sublevado de turno, deje ver algo de su lado bondadoso y demás supuestos anodinos que vacían de sentido el orden democrático que se pretende representar.

No ha sido buena experiencia la de la negociación y posterior aplicación de la justicia transicional con los grupos paramilitares en Colombia; hasta ahora lo que está sucediendo no es un intento de paz para retomar el camino del Estado social de derecho, sino una ruptura irreversible del viejo ordenamiento, ese recientemente ajustado en la Constitución del 91.

La negociación actual con las FARC en La Habana, a la que seguramente seguirá un escenario del mismo tipo con el ELN, es una oportunidad para intentar maneras creativas y participativas de rectificar el rumbo. Las prácticas de negociación con los grupos armados de signo izquierdista tienen una historia ya relativamente larga y estuvieron

presididos por los conceptos de amnistías generalizadas y perdón y olvido recíproco³²⁵. La legislación internacional aceptada por el país y el viraje que ha tomado la justicia global con la existencia de organismos con poder de intervención como la Corte penal Internacional o la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, hacen que esta experiencia no sea hoy replicable.

Cualquier intento de repensarnos como sociedad política y sociedad humana ha de partir de la profunda convicción de que estrategias políticas como las que se han ejecutado por los actores armados de la guerra colombiana, ponen en entredicho la vida misma, en su sentido más pleno. Por eso mismo, en el tipo de vida desnuda a la que se reduce a las poblaciones dominadas, está puesta en cuestión la vida política tal como la enunciaron las utopías de la modernidad. De esa encrucijada es que es necesario salir perfilando nuevos escenarios macro-políticos apoyados en las resistencias micro-políticas situadas, con las que se ha afirmado la vida.

Resistencias sociales no violentas en Colombia

Las resistencias de los colombianos a la guerra, han adoptado diferentes modalidades de acción social pacífica y han dado un nuevo lugar a formas renovadas de prácticas comunitarias inscritas dentro de las experiencias de la no violencia. Hacia finales de los años setenta del siglo XX, comenzó la transición de los movimientos sociales característicos del capitalismo industrial (sindicatos) y de los movimientos campesinos propios de sociedades que no habían culminado su modernización capitalista, hacia movimientos cívicos urbanos que incorporaban nuevas demandas sociales.

Herederas de esta transición se constituyeron decenas de organizaciones sociales y no gubernamentales que, en medio de una agudización del conflicto armado interno, se involucraron en procesos de búsqueda de acuerdos pacíficos entre los ejércitos de la confrontación que vive el país, o que se configuraron en parte civil que, como tercer actor, ha impulsado acercamientos y mediaciones para el cese de la confrontación, en los niveles local, regional y nacional.

De ellos surgió un amplio movimiento civil por la paz que llegó a tener formas importantes de movilización y presencia en el ámbito de la representación, expresado en multitudinarias manifestaciones callejeras y en eventos de impacto nacional como el “Mandato ciudadano por la paz”, un ejercicio en las urnas, que consiguió votar una pa-

³²⁵ Álvaro Villarraga describe así este fenómeno: “(...) desde 1990 hasta el presente, más de seis mil combatientes han organizado colectivamente el tránsito a la vida civil, inscrito en una serie: desmovilización, entrega de armas y re-inserción (...) Los primeros grupos en resolverse por esta opción fueron el Movimiento 19 de Abril (M-19), el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), el Ejército Popular de Liberación (EPL) y el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) (...) Después los siguen los Comandos Ernesto Rojas (CER), la Corriente de Renovación Socialista (CRS), las Milicias Populares del Pueblo y para el Pueblo, las Milicias Independientes del Valle de Aburra, las Milicias Metropolitanas de la Ciudad de Medellín y el Frente Francisco Garnica”. (Villarraga: “Camino y recorridos”: 32).

peleta en las elecciones nacionales de 1997, exigiendo el cese de la confrontación armada, obteniendo 10 millones de sufragios. Los inspiradores de estas iniciativas habían conformado amplias redes ciudadanas como REDEPAZ (Red de iniciativas ciudadanas por la paz); Asamblea permanente de la sociedad civil por la paz; Red de universidades por la paz; Comisión nacional de reconciliación, así como una vasta red de 18 programas de desarrollo y paz del nivel regional, para mencionar sólo los más importantes. Su énfasis en la participación y ampliación de espacios institucionales presionó la creación del “Consejo nacional de paz”, un organismo que se deriva de la reglamentación del Artículo 22 de la Constitución Política que indica lacónicamente que: “La paz es un derecho y un deber de obligatorio cumplimiento” (Constitución Política de Colombia, 1991, Art.22).

Estas expresiones llegaron a adquirir gran legitimidad y reconocimiento durante la década de los años noventa, y declinaron a comienzos del siglo XXI. Las causas de este declive están relacionadas con la decisión de los actores armados del conflicto de ampliar sus estrategias de guerra y deponer la perspectiva de una salida negociada, así como de la débil capacidad de injerencia de las organizaciones civiles en el rumbo de las negociaciones desarrolladas en ámbitos macro-políticos e institucionalizados de búsqueda de acuerdos.

De hecho, durante los dos gobiernos de Álvaro Uribe (2002-2010) los espacios para el encuentro del Estado con los otros grandes protagonistas de la confrontación bélica (las guerrillas de las FARC y del ELN), fueron clausurados y el Consejo nacional de paz dejó de funcionar, dando paso a una escalada militar sin precedentes, a la par que se precipitó el muy poco convencional armisticio ya mencionado con los grupos paramilitares ligados al narcotráfico.

Si los grandes movimientos convencionales por la paz han perdido buena parte de su dinamismo, entonces, ¿cuáles son los escenarios que hacen posible a las decenas de miles de habitantes de los territorios asolados por la guerra, no solo sobrevivir, sino luchar por afirmar sus modos de existencia?

En los estudios que llevé a cabo en estos años encontré que se ha ido constituyendo un extenso campo político de experiencias de resistencia social comunitaria noviolenta que, aunque no configuran un movimiento propiamente dicho, se proyectan como alternativas, principalmente en el ámbito local para obstaculizar las estrategias de la guerra, servir de soporte a prácticas de vida de las poblaciones y ayudar a sanar el dolor, y a encontrar otras formas de rehacer el tejido social. Son, en toda su extensión, manifestaciones de una profunda corriente de resistencia social a la guerra.

Una de las claves radica en su actitud de resistencia pacífica y de prácticas de noviolencia activa que desarrollan y que tiene variadas características, todas asociadas al valor asignado a la vida por múltiples comunidades. De tal manera que se está prioritariamente ante prácticas de resistencia pacífica comunitaria, de tipo afirmativo, generalmente ajenas a protagonismos en los escenarios de negociación de los grandes

poderes en disputa, que surgen de la potencia misma de estos grupos que persisten en la reconstrucción de las condiciones de existencia social y en la redefinición de los espacios de convivencia.

Muchas han asumido el legado de la larga tradición de resistencias sociales comunitarias, que han sido la base de la sobrevivencia ante un conflicto larvado, y cuya experiencia se ha difundido desde las legendarias luchas indígenas, pasando por las lecciones del pluralismo de los afro-colombianos, abrevando en las prácticas de lucha por la tierra y el alimento de los campesinos y nutriéndose de los movimientos cívicos por mejores las condiciones de vida para los pobladores de los núcleos urbanos.

A éstas se han ido integrando novedosas manifestaciones de la vida social, cuyo dinamismo se encuentra principalmente en las grandes ciudades, como las luchas de las mujeres, la refrescante irrupción de las expresiones culturales y políticas de los jóvenes, la lucha por una vida digna que adelantan las poblaciones empobrecidas y la radicalización de las demandas por el derecho a la diferencia de las minorías religiosas, étnicas o de orientación sexual.

Estas expresiones no riñen con los espacios pacifistas que le han apostado a la negociación y a los grandes campos macro-políticos. Más bien han aprendido de ellos, teniendo en cuenta además que muchos se han reconvertido en experiencias de base sumamente edificantes como el de las “Asambleas constituyentes de paz”, que ya para el 2006 llegaron a contabilizar más de 82 procesos de constituyentes municipales (REDEPAZ, 2006). Pero, lo relevante de las expresiones de resistencia comunitaria, es que han ido constituyendo un espacio político y social diferenciado, aunque nada homogéneo, cuya concepción del poder, el enfoque de las formas de acción, las metodologías y formas de organizarse, tienden a encontrar nuevos referentes y a enunciarse con originalidad.

Los procesos de resistencia social a los que se hace referencia, tienen muchos puntos de contacto y se colocan en el caudal de la corriente de acción impulsada por los grupos indígenas en todo el continente americano y de las numerosas y muy diversas expresiones de los desheredados de la tierra que ya no se limitan sólo a construir movimientos de protesta y contestación, sino que se emplazan en lugares de creación de prácticas novedosas, de lenguajes emergentes, de hábitos y formas de convivencia rompiendo la uniformidad impuesta por los poderes avasallantes.

Entre los que se han mencionado, a escala continental, en apartados anteriores, se insiste en las experiencias de los Sin tierra del Brasil, de los Neo-zapatistas de Chiapas, de los comuneros de Bolivia, de los indígenas rebeldes de Ecuador, de los piqueteros de Argentina, y a ese concierto ondulante de resistentes al neoliberalismo, que se ha convocado en los Foros sociales mundiales y otros escenarios de redes globales, carentes de estructuras centrales de organización y celosos de sus autonomías.

Los elementos de la investigación acerca de las formas de ser de la resistencia en Colombia, que se presentan en este libro, se interrogaron acerca de la naturaleza y las formas de operar de éstas, que se llamarán las resistencias sociales noviolentas a la guerra. Éstas serán entendidas aquí no como meras reacciones a los actos de fuerza de los guerreros, sino como una producción autónoma permanente de afirmaciones vitales que se desmarcan de la lógica de los poderes dominantes, y que ensayan otras maneras de construcción de lo público y de producción de lo común desde abajo, de replanteamiento de las relaciones entre los ciudadanos y el Estado, de reinención de la ciudadanía. Es decir, aquí se plantea con relevancia la cuestión acerca de la existencia de unas ciudadanías emergentes, pacíficas y afirmativas en resistencia.

Se ha indagado por características que pueden ser comunes a estas formas de resistencia pacífica como: la defensa de la dignidad y la diversidad de las comunidades; las nuevas formas de constitución de los territorios inventando maneras de autogobierno y autogestión; la creatividad para superar el miedo y enfrentar los desastres humanitarios de los ataques armados; la tendencia a constituir nuevas relaciones de convivencia, diseñando aperturas originales en aspectos tan disímiles como la solidaridad; las nuevas maneras de entender la seguridad y el cuidado de la comunidad. También han surgido las preguntas por la relación con la tierra y el medio ambiente, por la preservación de la memoria, por las maneras cómo se acude a la fuerza espiritual y cósmica, por el replantear las relaciones entre los géneros, o por el reinventar las maneras de producir y de relacionarse con la dimensión económica.

Ha sido del interés de esta investigación, abordar el problema de los sujetos y de las subjetividades de tales resistencias, lo cual remite al campo de la cultura, a indagar acerca de los circuitos de producción de subjetividades colectivas en donde se construyen los valores, las cosmovisiones y los estilos de vida que hacen posible que un grupo resista, aún en las condiciones de mayor opresión, desplegando su potencia espiritual y ética, dando lugar a nexos de afecto, e imaginando formas inéditas de encuentro y cooperación.

Esta mirada desde la cultura y las subjetividades se mantiene enlazada con la búsqueda del espacio político de las resistencias, en tanto éstas discurren esencialmente en el terreno de la biopolítica (una política de y para la vida íntegra), y ya no circunscritas a afectar sólo un aspecto de la convivencia pacífica, del sistema de trabajo, una fracción del espacio de lo público, o la pura representación política estatal o militar del poder, y que adicionalmente, generándose en el ámbito de lo local, conllevan características que permiten entenderlas, nombrarlas y conectarlas en su condición de resistencias globales.

También se exploraron los procesos que se dan inicialmente en territorios situados, pero que pueden concebir maneras de interconexión con otras expresiones de resistencia; que hilvanan estrategias que conducen a acciones en el plano de lo público, por tanto son inevitablemente manifestaciones de un quehacer político alterno que permite afrontar las convulsiones de la crisis, sin recurrir a la eliminación del otro. Así

mismo se procuró percibir la dimensión de la fuerza de las micro-sociedades en resistencia que constituyen poderes moleculares, generados en los márgenes, cuyos sujetos son enunciaciones minoritarias que no se plantean “tomar el poder central”, sino consolidar su potencia creativa, hacer respetar su modo de vivir y de relacionarse, preservar su memoria y afirmar su cultura y su dignidad.

En este aspecto se atiende al planteamiento de Perea (2013) en el sentido de que crítica y resistencia devienen espaciales y que es necesario visibilizar los límites de los sujetos y su producción histórica para propiciar la creación de estrategias para franquearlos, para experimentar otras formas de existir. Se trata, por lo tanto, de una crítica a la vez histórica y práctica. “el espacio del sujeto como límite de la acción y (...) la espacialización del pensamiento que ocurre en este ejercicio histórico-crítico”. (Pera, 2013: 25). (Pera, 2013: 25).³²⁶

Las resistencias sociales no violentas contemporáneas, fueron vistas aquí como un compuesto de singularidades intensas, cuyo interés principal no es hacerse representar, sino buscar espacios para afirmar su ser comunitario y pacífico, y cuya comunicación no funciona principalmente por la vía de plasmar semejanzas, sino de conectar diferencias. Por tanto, se indagó por nuevas calidades de la organización de las comunidades y de los movimientos sociales, repelentes a las estructuraciones y formas de organización tradicionalmente conocidas, que adquieren gran importancia en los contextos de la resistencia a la guerra colombiana³²⁷.

Para este texto se estudiaron experiencias disímiles, conformadas por actores diversos que se valen de dispositivos como la reconstrucción de los territorios comunitarios, el arte, el trabajo con el cuerpo, la recuperación afectiva, la organización alternativa, la creación de comunidades educativas, la transformación de imaginarios culturales, nuevas formas de productividad, y de relación con la tierra para resistir³²⁸.

³²⁶ “Al hacer visibles los límites del saber, del poder y de la subjetividad, el sujeto funcionaría como una forma de espacialidad, como un espacio circunscrito por tales límites y como posibilidad reflexiva que puede hacerlos inteligibles para experimentar otros modos del límite, es decir otros modos de ser (...) la ontología crítica del presente funciona como heterotopología de sí, es decir como una forma de saber y de poder que le permite a un sujeto constituirse (...) como espacio otro, como “otra forma de pensar, ser y decir” (Perea, 2013: 21).

³²⁷ Para este trabajo, se elaboró un mapa de experiencias de resistencias sociales, del que hacen parte más de 500 casos documentados. Para este libro se hará una referencia resumida de 21 casos seleccionados que fueron estudiados en detalle. El criterio para seleccionarlos fue el que se nombraran expresamente como prácticas de resistencia no violenta, que estuvieran localizadas en diferentes territorios y áreas de acción para facilitar el estudio comparativo, que tuvieran tradición de lucha resistente y que estuvieran abiertas al diálogo con los investigadores, o contaran con documentación amplia y accesible para ellos.

³²⁸ La cartografía de estas experiencias fue construida con base en cuatro procesos de investigación en los cuales participó, o fue director, el autor de este libro: 1. reconstrucción de la experiencia del Movimiento ciudadano por la no violencia, que, desde el 2000, impulsó núcleos locales inspirados en las modalidades de resistencia no violenta a la guerra. Los resultados fueron sistematizados por la “Escuela de Paz y Desarrollo” de UNIMINUTO y por el grupo “Aquí estoy país”, donde reposan sus resultados. Las principales publicaciones en donde se han difundido estas experiencias son: “El poder de la fragilidad. Experiencias en la senda de la no violencia” (Kimpres, 2003) y “No violencia: creando mundos posibles” (Uniminuto, 2009). El trabajo de campo realizado con el grupo del Instituto de Derechos Humanos de la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP) en cuatro territorios, a partir de 2002, en torno al proyecto de “Observatorio de experiencias locales de construcción de tejido social”. El resultado está consignado en el texto: “Tramas de resistencia”. Informe de Investigación, Instituto de investigaciones. (Esap. 2003). 3. la investigación conjunta entre el CEIHS de UNIMINUTO y la Universidad Abierta de Cataluña (UOC) para evaluar

Decidí tomar como punto nodal del análisis la experiencia de las resistencias de los indígenas Nasa y hacer un ejercicio de analogía con el caso de la resistencia zapatista en México; hallé en ambos territorios la presencia más visible del acontecimiento resistente, encarnado en la constitución de nuevos modos de vida comunitaria, que hacen posible comparar sus expresiones micro y macro-políticas. Se hará énfasis en las expresiones de vida y resistencia que expresan el poder del resistir y que plantean condiciones de posibilidad para la emergencia de nuevas éticas de existencia. También se destacan las formas en que se asume el problema de las territorialidades de paz, de la recomposición del espacio de las comunidades y del tejido social de la resistencia social noviolenta.

Los indígenas nasa, los zapatistas y la primacía de la vida como acontecimiento creativo

La perspectiva de la resistencia noviolenta se basa en la primacía de la vida y en la afirmación de que “la vida misma es resistencia”. Como señalé en otro texto: “la resistencia es un impulso vital y, como tal, está ligada profundamente a todos los procesos productores de vida. En este sentido la resistencia es siempre anterior a la dominación, siempre es primera, es seminal”. (Useche 2008, 260).

Flor Ilva Tróchez, dirigente de la comunidad indígena nasa de Jambaló lo dice de manera muy hermosa, desde el ángulo de las mujeres indígenas que han encontrado métodos de resistencia como afirmación de la vida de las comunidades: “Nosotras, como mujeres, somos tejedoras de vida y generadoras de vida, es nuestra obligación pensar y actuar sobre cómo hacer la defensa de la vida, no solamente la defensa de la vida de las personas como tal, sino también del mismo territorio, del agua, de los sitios sagrados, de los animales, de las plantas”. (Tróchez, 2005).

Es decir, se resiste acogiendo la multiplicidad de la vida, retomando la memoria de la lucha; por eso las mujeres nasas convocan sus mitos para deslindar campos con los relatos impuestos por la dominación religiosa que enseñaba la existencia de un solo dios patriarcal. Según ellos, la cacica María Mandiguagua, en la dura época de la conquista: “(...) recordó a las comunidades de ese entonces que desde la creación del mundo Nasa, nuestro mundo espiritual no es solo masculino es Thai y Huma, es femenino y masculino”³²⁹.

experiencias de paz en Colombia y Ecuador (2010). El resultado está consignado en el libro “El largo camino hacia la paz”. Eduard Vinyamata, et al. Editorial UOC, 2012. 4. La investigación doctoral en Paz, conflictos y democracia de la Universidad de Granada, cuyo informe final: “Micropolítica de las resistencias sociales noviolentas” (2014) se encuentra publicado en el repositorio de la UGr. Este libro es tributario de este trabajo.

³²⁹ En la cosmovisión nasa: “(...)Thai (es) comprendido como el que procrea, pero Huma, es la generadora de la vida; desde de la ley de origen lo femenino y lo masculino no pueden estar separados, pero Huma es la depositaria de la vida y de la sabiduría, por eso en los momentos en los que la vida está amenazada las mujeres tenemos un papel importante, aportamos la sabiduría y tenemos la obligación de generar vida, somos las que generamos la vida, no

La cosmovisión de este pueblo resistente concibe al mundo y a la vida como una dinámica perpetua, una metamorfosis ejemplificada en el cambio de formas de las mariposas o en el cambio de piel de las serpientes (des-escamar); éste es, para ellos, el mayor regalo de los ancianos sabios que crearon el mundo. La resistencia es entonces un mandato de la vida que fluye, es tan natural y decisiva como el temblor de la tierra ante los embates de fuerzas que intentan cambiar su curso e impedir que se afiance en su naturaleza de ser³³⁰.

Resistir es cuidar, clamar por la defensa de la Gran Casa (la tierra) y afianzar el plan de vida y dignidad de los pueblos indígenas. Además los nasa son hijos del agua, como el cacique Juan Tama ejemplo de resistencia a la conquista española, pero también potenciador de la fuerza indígena para impedir que se les arrebatara todo su territorio. Vida, territorio, autonomía y dignidad, son los grandes enunciados sobre los que ha emergido la resistencia indígena en el Cauca³³¹.

La tierra es la primera piedra de toque para comprender la lucha indígena, así definida por Aida Quilque, la mujer nasa que asumió la vocería de la inmensa movilización de 2008 que se denominó la “Minga de los pueblos por la vida”: “los pueblos indígenas (...) nos identificamos con la madre tierra porque es el legado o el principio de la vida para nosotros, en donde se desarrolla la armonía, el equilibrio, la autonomía, la autoridad, el proceso de organización (...) (Quilque, 2008). Feliciano Valencia el otro reconocido dirigente de estas jornadas lo corrobora con su prosa colorida:

“Un indio sin tierra es como un pájaro sin nido. La esencia y el origen de la vida para nosotros está en la tierra, no hay vida si no hay tierra, no hay dignidad si no hay tierra, no hay cultura si no hay tierra; no hay costumbres; no hay supervivencia si no hay tierra, por eso la consideramos nuestra madre. Eso es el territorio para nosotros, donde recreamos nuestra cultura y eso es lo que está en riesgo, la tierra, el territorio, nuestros procesos, nuestra autonomía, nuestros principios culturales”. (Valencia, 2008).

Es con esta concepción vitalista que se han desarrollado las prácticas de Resistencia indígena del Cauca, (CRIC), Proyecto Nasa y Proyecto global, que se han consolidado a lo largo de cuarenta años de lucha en el territorio de estas comunidades que agrupan

solo estamos pensando en que hay que organizar la comunidad para poder resistir, sino también, cómo podemos engendrar la vida, y por tejer la vida de las personas, de los hijos, pero también de la comunidad y del territorio (...) (Tróchez, 2005).

³³⁰ En lengua nasa, Nwe´wya significa resistir “(...) al igual que la tierra resiste frente a todo lo malo que le hacemos a ella. La tierra también grita, clama y protesta por lo malo que le hacemos y se expresa como txiwe nwe´wya´ o “Clamor de la Tierra”. (Yule y Vitonás, 2010).

³³¹ El pueblo nasa llama a este líder “hijo del agua y de la estrella”. Gracias a la presión que él organizó se consiguió que la Corona reconociera en 1635 los cinco pueblos nasa: Jambaló, Vitonco, San Francisco de Caldon, Quichaya y Pitayó. Alrededor de Juan Tama se han tejido una serie de leyendas que señalan que, al final de sus días, decidió hundirse en la laguna en donde nació, en el Páramo de Moras. Hoy la Laguna de Juan Tama es lugar sagrado y de culto de los indígenas nasa.

a más de 260.000 indígenas, y que se han convertido en el referente colombiano de formas avanzadas de resistencia pacífica.³³²

La autonomía de los territorios indígenas es amenazada a diario por todos los actores armados que infligen numerosos atentados contra la vida y la dignidad de estos pueblos. La resistencia se ha hecho, por tanto, una forma de vida indispensable de las comunidades indígenas de estos territorios. El resistir se ha expresado en ese conjunto de acciones con las cuales han canalizado sus demandas, afirmado sus fuerzas comunitarias y conseguido cambiar el escenario macro-político en torno a los problemas de la tierra y el territorio. En ella acumulan toda la experiencia de la lucha contra la dominación española y contra los gobiernos republicanos que los mantuvieron en situación de servidumbre y continuaron arrinconándolos en las breñas de las montañas, mientras los sometían al despojo. De ahí que no dejen de evocar a Juan Tama y a Manuel Quintín Lame³³³.

Las más recientes luchas de resistencia abarcan unas cuatro décadas en las que sobresale el papel del “Consejo Regional Indígena del Cauca” (CRIC), fundado en 1971³³⁴. Desde entonces volvieron a resonar las palabras de Quintín Lame que convocó a los indígenas colombianos a luchar por “autonomía, tierra y cultura”, amparados en los derechos de propiedad colectiva que habían sido reconocidos, y por los episódicos impulsos a proyectos de reforma agraria desde algunos gobiernos liberales.

Contra la institución servil del terraje levantaron la del retorno a la concepción territorial del resguardo y a los cabildos como formas resignificadas de organización, heredadas de la regulación colonial y que ahora usan para ganar autonomía frente a los terratenientes, los partidos políticos y la iglesia y crear espacios para retomar su propia cultura y formas de gobierno³³⁵.

³³² La lucha por el territorio es una constante en las resistencias indígenas latinoamericanas. La OIT (Organización Internacional del Trabajo), reconoció los derechos colectivos de los pueblos indígenas, que “incluyen el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera” (Artículo 13, Convenio 169, OIT).

³³³ Manuel Quintín Lame (1980- 1967) ha sido el dirigente indígena más importante de la historia reciente de Colombia. “(...) Con la toma a Paniquitá se inicia el periodo conocido como las Quintinadas, que se extiende hasta 1921. Se trató de un movimiento liderado por Lame contra el pago de terraje y en favor de la restitución de los resguardos, que combinó la acción directa (...) y la acción legal a través de peticiones y memoriales, apoyándose en la Ley 89 de 1890 (...)” (Núñez, 2013). Se han publicado dos obras que recogen el pensamiento de Quintín Lame: “*Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*”, culminada en 1939 y publicada en 1973 (Comité de Defensa del Indio, Bogotá), y “*En defensa de mi raza*”, (1971), Comité de Defensa del Indio, Bogotá.

³³⁴ Al preguntar al CRIC por su cobertura y actividad, responden: “Quiénes somos? El Consejo Regional Indígena del Cauca. CRIC, es la organización que agrupa a más del 90% de las comunidades indígenas del departamento del Cauca. En la actualidad representa 115 Cabildos y 11 Asociaciones de Cabildos que están divididos en 9 zonas estratégicas (...) Se le reconoce como Autoridad Tradicional de los pueblos indígenas del Cauca (...) En él se definen políticas y se proyecta el qué hacer en lo económico, social, cultural, territorial, ambiental, jurídico, entre otros.”. (www.cric.colombia.org).

³³⁵ Los nasas narran así los procesos que les llevaron a retomar la lucha: “El territorio no tenía límites, ni existían títulos de propiedad, pero con el transcurrir del tiempo se impuso la codicia y avaricia, y surgieron disputas que nos llevaron a la división. Muchos vendieron sus tierras y migraron de la comunidad. Así fue como llegaron los colonos y terratenientes a estos lugares, y fueron arrinconando a los Nasa hacia las montañas, y explotando los recursos naturales cada vez más arriba. Los colonos introdujeron sus costumbres, como el vestuario, idioma, alimentación y organización. De este modo muchos indígenas se volvieron campesinos, se organizaron en juntas de acción comu-

Las poderosas fuerzas de la guerra en movimiento han cambiado la morfología de los territorios, han pretendido construir bases de apoyo entre las poblaciones, desgarrando el tejido comunitario y polarizando todo el campo social. Por tanto, impactan directamente sobre el orden de las comunidades y el orden convencional del Estado. Esto lo tienen muy claro los indígenas, tal como lo plantearon en su declaración de Toribío del 20 de julio de 2011:

“Por su puesto cada vez tenemos menos dudas de que la guerra es funcional al modelo de colonización minero-energético, de la expansión de los agro-combustibles y de la expropiación de los territorios indígenas y de los afro descendientes y campesinos, impulsada por las transnacionales. Tanto la invasión de nuestros territorios por el ejército oficial, como la ocupación de nuestras comunidades por la insurgencia, promueven un modelo territorial y económico extractivo y dependiente de las rentas de los recursos naturales, reproduciendo un sistema de despojo y aniquilamiento que los indígenas conocemos desde hace siglos”. (CRIC, 2011, en GMH, 2012: 375-376).

Por eso los indígenas se han levantado en resistencia contra la guerra que ha alterado significativamente su noción de autonomía en el uso y propiedad de la tierra. El conflicto armado ha buscado impedir su movilización, usando contra ellos estrategias como el confinamiento, o ha asesinado a sus líderes y desplazado a sus comunidades, amenazando directamente su relación ancestral con el territorio, que no es otra cosa que lo que hace posible su vida en donde desarrolla su memoria y aprendizaje colectivos, el que permite la cohesión de sus pueblos y el equilibrio con la naturaleza³³⁶.

Para la comunidad nasa la paz es armonía entre los seres humanos, en la familia, en el colectivo, en las relaciones respetuosas con los espíritus de la naturaleza; sus formas de lucha estarán impregnadas de este concepto que se verá encarnado en sus prácticas cotidianas de armonización en torno a su autonomía y defensa de su cultura y territorio.

Cuando en los años ochenta la guerra colombiana llegó a nuevos estadios de barbarie, las comunidades indígenas reaccionaron en clave de resistencia. Ahora bien, no todas las resistencias indígenas fueron pacíficas. El 5 de enero de 1985 irrumpió, en el

nal, y bajo esta figura fueron canalizando recursos para construir puestos de salud, escuelas, carreteras y planes de vivienda. Con la construcción de escuelas se impuso la educación occidental. Ésta fue una de las principales causas para debilitar nuestra cultura, pues para que habláramos y escribiéramos español, nos avergonzaban de nuestro idioma e identidad”. (Resguardo Indígena Kwet Wala Dxüus Yat Nasa: 19-20)

³³⁶ Sobre las consecuencias más nefastas de la guerra contra los pueblos indígenas Marcela Velasco trae la siguiente información: “En Colombia hay 102 pueblos indígenas de los cuales 35, según la Corte Constitucional, están en riesgo de extinción tanto física como culturalmente. Amnistía Internacional, en su último informe, señala que más de una tercera parte de los pueblos indígenas de Colombia están amenazados de “exterminio” y se enfrentan a una situación difícil como resultado del desplazamiento forzoso, la violencia política y social, y la imposición de megaproyectos, todo esto empeorado por las firmas de TLC. (...) Gran parte de los resguardos hoy están siendo amenazados por la locomotora minera, con solicitudes de títulos mineros cerca o dentro de los territorios ancestrales” (Velasco, 2013) De acuerdo con los datos de ACNUR:“(…) los indígenas representan el 2,74% del total de la población colombiana, y el 3,4% de la población desplazada interna, para un total de 106.562 personas desplazadas entre 1997 y 2011. El Informe de Desarrollo Humano de las Naciones Unidas señala que entre 1996 y 2009, 1190 indígenas fueron asesinados”. (GMH, 2013: 278).

ya abigarrado panorama de las guerrillas, un nuevo movimiento armado que se hizo conocer en la toma del municipio caucano de Santander de Quilichao como “Comando Quintín Lame. Por los derechos indígenas”. En ese mismo momento el gobierno de Belisario Betancourt adelantaba negociaciones con el M-19 y el EPL y sostenía una precaria tregua con las FARC.

Algunos investigadores encuentran en este hecho una manifestación más del desencuentro entre las formaciones guerrilleras de izquierda y movimientos sociales tan peculiares como el movimiento indígena³³⁷. Pero, en el fondo, el surgimiento del Quintín Lame, era un grito de desesperación y un viraje radical hacia la propia defensa, era también en sus propósitos originales una manera de buscar otros caminos de paz con dignidad. Y en ello, sin duda hay profundas diferencias de este grupo armado, conformado básicamente por indígenas, con las guerrillas construidas como instrumento para la toma del poder central y la imposición de sus programas a toda la sociedad colombiana.

De ahí que sus acciones estuvieron en principio ligadas a la reivindicación de la tierra y el territorio y procuraran mantenerse dentro de las prácticas y costumbres ancestrales, proclamando su fidelidad al mandato de sus comunidades. No se puede entonces incluir al Quintín en la modalidad de lucha guerrillera convencional que se ha practicado en el país, aunque muy pronto, después de su creación, se comenzaron a presentar conflictos con las propias comunidades indígenas y se dejaron arrastrar frecuentemente hacia formas de accionar armado coincidentes, e incluso conjuntas, con la insurgencia tradicional.

En ese sentido, es que puede entenderse la afirmación de que “(...) el Quintín Lame puede considerarse como el único grupo armado con una clara identidad indígena, en el conjunto de la historia de los movimientos armados en Colombia”. (Peñaranda, 2010:27). Y que su objetivo fue romper el monopolio de la violencia en manos de fuerzas insurgentes y contrainsurgentes no indígenas, intentando ponerse al servicio de la autonomía marcada por las formas de gobierno propio de sus comunidades y autoridades ancestrales quienes aceptaron su presencia mientras no se salieron de esta orientación. Gildardo, uno de sus comandantes, en la “biografía del Quintín Lame” reafirma el carácter regional del grupo y recuerda que su proyecto:

“(...) no era tanto la de la toma del poder (...) nuestra posición era la de hacer frente a los enemigos del movimiento indígena, el Quintín era un movimiento con unas características especiales y con una ideología propia, que la filosofía no era la guerra por la guerra” (Gildardo, Inédito. Citado por Peñaranda, 2010: 78).

³³⁷ Ricardo Peñaranda trae a cuento esta discusión en su libro “*El movimiento armado Quintín Lame. Una guerra dentro de otra guerra*”: “(...) cómo el desencuentro entre las vanguardias armadas y las comunidades indígenas evidencia la incapacidad de la izquierda para desembarazarse de rígidos esquemas que le impiden comprender los particularismos étnicos y las demandas de las minorías nacionales, que para muchos revolucionarios son el reflejo del atraso y la dominación ideológica que justamente pretenden superar” (Peñaranda, 2010: 17).

Esta experiencia de resistencia armada tuvo en sus orígenes puntos en común con las razones que llevaron al neo-zapatismo a la decisión de tomar las armas en 1994. También los desenvolvimientos posteriores de estos dos grupos guardan algunas coincidencias, aunque, igualmente, sus peculiaridades son evidentes. Pero en este aspecto de las motivaciones se señalan razones casi idénticas. En los documentos y comunicados del EZLN, el Comité clandestino revolucionario indígena-comandancia general (CCRI.CG)³³⁸ se lee en los prolegómenos de la insurrección de enero del 94:

“Queremos que sepan ustedes (...) que nosotros no nos levantamos en armas por el gusto de matar y morir, que nosotros no buscamos la guerra porque no queremos la paz. Nosotros vivíamos sin paz (...) y no quisimos más cargar con la culpa de nada hacer por nuestros niños y niñas (...) Y entonces tuvimos que encontrar el camino de la guerra, porque lo que pedimos con voz no fue escuchado” (DC. 1, 1994, en Calónico, 2001: 16).

Unos y otros tendrían que cambiar en poco tiempo la estrategia armada. La fuerza centrífuga de esta forma de lucha tiende a subordinar todo el objetivo de la acción y sus formas de organización. Quienes la emprendieron argumentando justicia de la causa, y luego mantuvieron el horizonte ético y de cambios profundos, debieron replegarse de ella con rapidez para no sucumbir en su lógica y no ahondar el daño. Esto era un acto de sensatez, pero aún más decisivo era saber reconvertir la lucha y encontrar otros caminos para continuar adelante, reorientando toda la fuerza desplegada. Fue lo que hicieron los nasa frente al experimento de resistencia armada del Quintín Lame, que finalizó en 1991, tras seis años de irrupción.

Para entonces una buena parte de su pequeña fuerza se había ido involucrando en combates en gran escala al sumarse a la iniciativa del M-19, entonces empeñado en una guerra de posiciones desde su “batallón América”. Los indígenas habían ingresado mediante acuerdos de las cúpulas, hechos en el marco de la Coordinadora Nacional Guerrillera Simón Bolívar, como soldados de esa causa, y en su curso habían ido perdiendo su adscripción territorial, y poco a poco, reproduciendo las jerarquías y el estilo de imposición a las comunidades que es fácil adquirir en una organización de corte militar³³⁹.

³³⁸ En el relato del Subcomandante Marcos se lee: “El CCRI nace en Enero del 93 (...) Entonces los representantes indígenas, en tanto jefes, refrendan el resultado de la consulta, votan la guerra, la que los pueblos, las comunidades, ya había votado. Así toman el mando, de manera formal, del EZLN. Se constituyen en comandancia del ejército y los responsables de etnia de zona toman el nombre y el ritmo de trabajo de Comité Clandestino Revolucionario Indígena. Entonces se re unen por primera vez los jefes indígenas de las cuatro etnias, ya ahora como jefes, ahora con el apelativo de comandantes, para acordar los trabajos conjuntos ya como una guerra indígena, no de una etnia, sino de las cuatro etnias principales del Estado. Se plantea el carácter general de la guerra, que es por demandas nacionales, no solo indígenas (...) Esto de que la guerra es nacional no significa que se lucha por la toma del poder, sino por el cambio a un sistema democrático, significa igualdad en la lucha política y apertura del espacio de la lucha civil y pacífica” (Marcos, en Le Bot, 1997: 170-171).

³³⁹ Cristóbal Secué, un indígena nasa decía lo siguiente en una entrevista recogida en el libro “Memoria del Movimiento Armado Quintín Lame: “Ya los muchachos crecieron en armas, ya comenzaron a humillar, a no hacer caso al cabildo ni a nadie, convirtiéndose en delincuentes comunes, en enemigos de nosotros mismos, y entonces se vio en las zonas la necesidad de que el Quintín enterrara las armas, que se desmovilizara” (citado en Peñaranda, 2010: 89).

Las organizaciones y autoridades indígenas presionaron la finalización de la experiencia de resistencia armada del Quintín Lame y éste, ante la eventualidad de quedarse sin ningún respaldo comunitario, optó por su desmovilización en 1990³⁴⁰. Desde ese momento en el territorio nasa se aprendió la lección de que no hay guerras justas y de que la violencia, así asuma la divisa de la revolución, es un obstáculo para la construcción de formas de vida dignas, porque “(...) no puede haber ninguna justificación para tanto desprecio por los seres humanos (...)”. (CRIC, 2011) y sostuvieron en cambio la exigencia para los armados de la desmilitarización total de los territorios.

Ahora bien, el Plan Colombia, la emergencia del narcotráfico, de la delincuencia común y la violación sistemática de los Derechos Humanos por parte del Estado, configuran el espectro de la aguda encrucijada que vive la región. La violación sistemática y generalizada de los derechos fundamentales se asocia a la concentración latifundista de la tierra: las continuas masacres por grupos paramilitares han generado un éxodo del campo a la ciudad de miles de familias y la pugna entre diferentes etnias por la tierra.

La continuidad del conflicto armado sólo traería, según los nasa, despolitización y degradación “reproduciendo un sistema de despojo y aniquilamiento que los indígenas conocen desde hace siglos”. Esta posición fue madurando en los siguientes años, para ser categórica en declaraciones como la de Toribío en 2011, en donde resumen sus principales consideraciones frente a la guerra:

“Los armados no nos representan, no pueden hablar ni mucho menos realizar acciones en nombre nuestro o de nuestros intereses (...) La guerra ha absorbido todas las otras dimensiones de la vida nacional, subordinando la política a las prioridades militares de ambos bandos (...) El Estado ha subordinado la ley (...) al sostenimiento de una guerra y de las mafias económico-militares que la promueven; mientras para la insurgencia ya no se trata de tener una fuerza armada para defender un proyecto político, sino de destruir todos los proyectos políticos- incluido el de ellos- con el propósito de mantener el aparato militar (...)”. (CRIC, 2011, en CMH, 2012: 373-377).

Con estas advertencias cobraba mayor sentido el reclamo de autonomía indígena y su exigencia a los armados de que, de persistir en su confrontación bélica, ésta se llevara fuera de los resguardos. El cese de las actividades del Quintín Lame impulsó otra forma de hacer política por parte de la resistencia nasa. Lo primero fue acompañar un tipo de negociación política inédita que no buscaba tanto las ventajas representativas, aunque las contemplaba, sino la reintegración de las comunidades. Para ello, se surtió

³⁴⁰ La posición de los Misak era aún más drástica en su crítica al movimiento armado indígena. En el “Pronunciamiento sobre el Grupo Armado Quintín Lame” de las Autoridades Indígenas del Sur-Occidente en 1989 el reclamo se planteó así: “Nosotros pensamos: el hecho de armar a un grupo indígena no quiere decir que esté haciendo un lucha indígena. Lo que hace que una lucha sea nuestra es el pensamiento que la dirige, y si el pensamiento y la dirección son contrarios a la comunidad, no es indígena. Esto es lo que pasa con el grupo Quintín Lame, que se ha dedicado a servir de policía, a perseguir unos cuatreros (porque otros están en sus filas) y a remplazar la autoridad de los cabildos, aunque diga que los respeta”. MAISO, 1989, citado en Peñaranda, 2010: 90).

un proceso de repolitización del movimiento para hacer posible superar la muerte de la política auspiciada por la guerra; o, para decirlo en otros términos, trascender el modelo político binario y bárbaro de la guerra.

Esto implicaba, como dijieran los zapatistas en la Sexta declaración de la Selva Lacandona que: "(...) vamos a tratar de construir o reconstruir otra forma de hacer política" (citado en: Aguilar, 2008: 45), lo que requería de múltiples rupturas. Para los nasa esto quería decir romper completamente con las formas políticas de la guerra, desmarcarse de éstas y darle la mayor potencia a las formas micro-políticas de la lucha, constituyendo también nuevos escenarios para la política de representación, de tal manera que se pudieran intentar formas distintas de ese ejercicio a las de la política de los partidos tradicionales. Esto último no era nada fácil, pues los indígenas habían sido colonizados por el clientelismo de los partidos hegemónicos. La coyuntura de la negociación para la desmovilización del Quintín Lame, fue una ocasión para avanzar en esos caminos y en ella se subvirtieron algunos de los patrones de las negociaciones entre la insurgencia y el Estado.

La estrategia fue la de privilegiar la reintegración, el reencuentro de los combatientes a las comunidades, cosa que sólo lo pueden hacer formaciones sociales con un tejido social denso y suficiente fuerza cultural para reabsorber la energía del movimiento armado y utilizarlo como nutriente. En ningún caso se propició la expulsión de los combatientes como cuerpos extraños, sino que se buscó readmitirlos en la trama del movimiento social sistematizando la experiencia extrema en la cual estuvieron sumergidos para darle mayor importancia a la urgencia de la mayor democratización y afirmación cultural³⁴¹.

Aparte de este enriquecimiento de la narrativa comunitaria, la negociación proveyó un espacio para la visibilidad nacional e internacional de la problemática indígena, de la fuerza de su organización y de la necesidad de reconocimiento de los derechos de las minorías. Esto se reflejaría en las conclusiones de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, en la cual participaron representantes, no de los desmovilizados del Quintín Lame, sino de las comunidades y autoridades indígenas. De tal manera que la negociación de la guerrilla indígena no constituyó la consagración de una derrota³⁴², sino el encaminamiento a nuevos campos de acción donde la política emerge más como

³⁴¹ El sociólogo Ivon Le Bot, compara el caso de los movimientos indígenas colombianos y mexicanos en esta cuestión: "El movimiento indígena del Cauca logró salir de la lógica de la guerra conjugando, con cierto éxito, la representación política, la lucha social y la recomposición identitaria. Combinar afirmación cultural, reivindicaciones sociales y democratización, es lo que, a partir del año 1994 y en un contexto completamente distinto, ha intentado el movimiento zapatista, siguiendo vías menos clásicas y sin llegar, hasta el momento, a deponer las armas". (Le Bot, 2003; en Peñaranda, 2010: 99).

³⁴² En el caso mexicano, el EZLN rechazó el ofrecimiento de perdón que hiciera el Gobierno en 1994, diciendo: "¿De que tenemos que pedir perdón? (...) ¿de no callarnos en nuestra miseria? (...) ¿De habernos levantado en armas cuando encontramos todos los otros caminos cerrados? (...) ¿De haber demostrado al resto del país y al mundo entero que la dignidad human vive aún y está en sus habitantes más empobrecidos? (...) ¿De no seguir los patrones de las guerrillas anteriores? ¿De no rendirnos? ¿De no vendernos? ¿De no traicionarnos?" (EZLN, 1994, D:C, 1: 89-90; citado en : Calónico, 2001: 17).

poder social que como representación y también se eleva la calidad del 99) Bot, 2003; en Peñaranda, 2010: tnaciccies indnstituyente de 1991 en la que participaron representantes de los desmovilizados ámbito de la macro-política en la que incursionan los indígenas.

Resurgimiento micro-político del poder social de la resistencia indígena

A partir de estas experiencias de guerra y paz, la resistencia se concibió como un nuevo nacimiento, tal como lo enuncia la Asociación de Cabildos del norte del Cauca (ACIN): “Llega la hora de unirnos desde la diversidad por la vida para crear en el tejido de pueblos y procesos diversos, un nuevo mundo posible y necesario. Por eso ahora proclamamos la alternativa como la hora del otro nacimiento”(Nasaacin.com, 2009).

Luego de superado el impasse del movimiento armado (MAQL), el núcleo del movimiento va a residir en las resistencias micro-políticas que no están encarnadas en un partido o movimiento sustantivo, mucho menos en líderes u organizaciones armadas, sino en aquellos brotes de actividad creativa que nunca acaban de formarse, que tienen una presencia molecular manifiesta en una red de relaciones que se difunde y fluye por todas partes, y que cambia de forma constantemente.

Era necesario enfrentar la guerra, pero no como otro actor del conflicto armado, ni como balance u oposición a alguno de los armados específicos, sino reconstruyendo la “Gran Casa”, esto es el territorio, repotenciando la relación con la tierra y la alimentación, replanteando el problema de la propiedad. Para ello, los nasa han incursionado en nuevas prácticas productivas y desarrollado ejercicios de altematividad al mercado, incluso se han opuesto frontalmente a la idea del libre comercio internacional. Además han desarrollado otros modos de relación con la biodiversidad y preservado el medio ambiente, así como inventado configuraciones novedosas de solidaridad y de reconstrucción comunitaria.

Claro, también han hecho demostraciones de su poder constituyente, ejerciéndolo de manera efectiva y manteniendo viva su autonomía. Se hacen así responsables de su destino en la medida en que se empeñan en la resistencia, que propulsa la fuerza auto-creativa de la comunidad, frente a la maquinaria de guerra y devastación que vivimos.

Se percataron de que no eran suficientes las acciones de recuperación de la tierra (que para 2005, les había permitido recobrar 120.000 hectáreas de sus territorios ancestrales). Igualmente era urgente rescatar las lenguas originarias con las cuales se expresan las relaciones comunitarias y se enuncia lo sagrado que hay en el vínculo con la madre naturaleza. Y trabajar por la superación de la discriminación en el sistema escolar, esta vez no intentando adaptarse a la escuela mestiza oficial, sino estableciendo una edu-

cación con orientación propia, hablada en su lengua originaria, reconstituyendo con altivez el privilegio de ser nasas que hacen parte de la misma madre tierra, que abraza y protege a todos, y a quien hay que retribuir cuidándola³⁴³.

Para eso se establece el “Programa de educación bilingüe e intercultural” (PEBI), un paso dado por el CRIC para consolidar y exigir el reconocimiento del Sistema de Educación Indígena Propio (SEIP), que integra una serie de procesos que emergen desde la profundidad de la cosmovisión propia y que se construye “(...) a través del territorio, la sabiduría, la espiritualidad, los conocimientos, las epistemologías de cada cultura”. (CRIC, 2006). Los componentes del sistema pueden resumirse así:

“El Proyecto Educativo Comunitario (PEC) sentó las bases del tipo de estructura local impulsado por los Comités Educativos del Cabildo, a nivel zonal con los Consejos Educativos y Pedagógicos, y a nivel regional con el Programa de Educación Bilingüe e Intercultural (PEBI) y en ese marco, la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) que fundamenta y consolida los procesos y programas de formación docente y otros procesos de investigación y organización integral de la educación propia”. (Bolaños, CMH, 2010: 328-329).

Son ante todo prácticas de reconstrucción del lazo social, nuevos modos de encuentro social en donde comienzan a circular y a ser representados los valores donde han de fundarse las nuevas relaciones entre las personas y grupos. Las familias son esenciales en esto, por ende el papel relevante que las mujeres han asumido en la estructuración de comunidades vivas y en su participación en la lucha social. Contribuye mucho la cosmovisión que hace de Uma (mujer) y Tay (hombre), una unidad indispensable para que se sostenga la familia y el territorio y la armonía en la diversidad con el cosmos.

Las mujeres han asumido cada vez con mayor decisión, responsabilidades en la conducción política y espiritual de los resguardos. Las familias reciben apoyo desde las Consejerías de familia, impulsados por los cabildos y resguardos. La lucha contra las viejas prácticas de discriminación de las mujeres, aún es muy enconada, así como la construcción de conceptos como género, que es concebido con perspectivas distintas en las culturas mestizas occidentales y en el rol cultural que la mujer cumple en la familia y en la comunidad nasa. La traducción y mutua influencia es en este aspecto más que necesaria³⁴⁴.

³⁴³ Varias de estas ideas fueron debatidas en el conversatorio del Mayor Inocencio Ramos Pacho, dirigente comunitario y maestro nasa de Tierradentro con un grupo de estudiantes de pedagogía y profesionalización de Maestros en Segovia, Enero de 1977. A esta conversación se hace alusión en el texto: “Motivando la memoria para reconstruir la historia educativa de los pueblos indígenas del Cauca. (Bolaños, CMH, 2010: 244).

³⁴⁴ Libia Tatay en “El hilo de las mujeres en el CRIC” indica al respecto que: “Dirigentes como Aida Quilcué, ex Consejera Mayor del CRIC, o Avelina Pancho, presidenta de la Asociación de Cabildos Juan Tama en Tierradentro, comparten la idea de que la lucha es estructural y comunitaria y debe hacerse de manera colectiva y no desde nichos específicos que “fracturen” la organización. Para muchas de las dirigentes (...) su liderazgo no ha partido de una reivindicación inicial como mujeres, pese a que son abanderadas de la autonomía de éstas (...) En ellas prima una visión de género de corte comunitario que armonice las relaciones entre hombres y mujeres y no cree abismos entre unos y otros(...)” (Tatay, CMH, 2010: 223).

También en el Movimiento zapatista se vivió acremente esta experiencia. Cuando en 1992 las comunidades indígenas votaron la guerra, se decidió “construir el corpus jurídico de la revolución” y allí se discutieron las “leyes de las mujeres”. El primer objetivo era buscar que los hombres aceptaran “(...) que las mujeres son diferentes, que tienen demandas diferentes”, ya que éstos decían: “¿para qué leyes especiales para la mujer, cuando ya van a ser incluidas en las otras?”. Por su parte la lucha de las mujeres fue plantear: “¿no hay cosas que son de mujeres y que no son de hombres?”. Según el relato del Subcomandante Marcos, las mujeres logran hacerlo y construyen los puntos de la ley de la mujer. Las reticencias varoniles se van a mantener “porque significa tocar más que la estructura social de la comunidad, a la estructura religiosa”. (Marcos, en Le Bot, 1997: 278-279).

Los nasa, por su parte, crearon la “tulpa del conocimiento” acerca de estos temas y habilitaron la “Escuela de animadores de la armonía familiar”. Ellas integran el “hilo de familia del tejido de educación (ACIN)”. En estas experiencias se amplía el concepto de familia de tal forma que se le concibe integrada no sólo por padres e hijos sino por: “(...) todo aquello con lo que convivimos diariamente: los vecinos, la naturaleza, los animales, lo que nos rodea”. En estos espacios afectivos se trabaja sobre situaciones de maltrato que aún subsisten, se fortalecen los vínculos de integración social con las distintas instancias comunitarias y se va “(...) de la mano con la medicina tradicional, la cual es fundamental para trabajar bien y entender la situación por la que están pasando estas familias”³⁴⁵.

Lo que es común a una y otra experiencia, es que en las resistencias actuales, cada vez es más destacada e inatajable la influencia de las mujeres, de los jóvenes y de las familias. La crisis del viejo patriarcado, que también atravesó a las comunidades indígenas con características particulares, hace que le sea cada vez más difícil reproducirse y mantener los mismos niveles de predominio y control sobre los procesos.

Las mujeres no solo siguen siendo fundamentales y han ampliado su papel en los procesos de subsistencia y reproducción de la vida natural, sino que acrecientan su prestigio y autoridad en áreas de poder básico como la agricultura, y especialmente el cultivo de alimentos limpios, la salud y en general el cuidado de la comunidad (niños, niñas y ancianos).

Los jóvenes también han emergido con una fuerza propia llenando más y más espacios decisivos para la vida de la comunidad. Su activismo creatividad y vitalidad, impregnan las acciones de resistencia, y son ellos el núcleo vertebral de formas del resistir como la “Guardia indígena” para el caso de los nasa. La micro-política de las resistencias, y cada vez más sus expresiones macro-políticas, han asumido lógicas que pueden leerse en clave de mujer y de joven. Con ello pierden influencia las grandes organizaciones mo-

³⁴⁵ Varios(as) líderes y miembros de comunidades nasa han insistido en entrevistas sobre éste tópico al que asignan la mayor importancia. También se puede consultar el texto: “Escuela de animadores de la armonía familiar. Tulpa del conocimiento”. (ACIN, 2013).

dernas que mantienen los códigos patriarcales, incluyendo a las instituciones jerarquizadas, y algunas militarizadas, que han dominado el paisaje popular como los partidos, los sindicatos y las guerrillas.

Si se tiene en cuenta que la idea de tejido social está asociada con la de afectividad, y por supuesto con categorías como deseo, vida y resistencia, se entenderá que las mujeres resistentes están en el lugar de los afectos y que su lógica interviene con mucho empuje en los circuitos de producción de subjetividades colectivas en donde se construyen los valores, las cosmovisiones y los estilos de vida. Igual acontece con los jóvenes.

Ahora bien, si se añade a esto que ellas y ellos están en primera línea de las recuperaciones de tierra, de las mingas y de las acciones para contener el influjo de la guerra, se entenderá que lo que se ha abierto entre las comunidades nasa, es un nuevo período de presencia decisiva de ellas en este movimiento social de resistencia. Esto es un factor compartido en todos los movimientos de resistencia actuales, y seguramente, una de las revoluciones micro-políticas de mayor repercusión.

Las comunidades indígenas en Colombia han sistematizado y trazado un mapa general de intervención en los asuntos cotidianos, como los que se han mencionado. Para ello, han creado el instrumento de los “planes de vida” que han venido impulsando desde los años ochenta y que la ONIC propone como política para la organización de las actividades de las diferentes comunidades. A nivel general se han presentado como una manera de establecer la relación entre los indígenas y el Estado, que sea funcional a la planeación del desarrollo que se estructura en la escena macro-política. Son un campo de lucha para mejorar las condiciones de existencia que obligan al Estado a situarse en la perspectiva constitucional de la multiculturalidad, que los indígenas releen desde la interculturalidad; es decir no solo quieren ser reconocidos como “otros” a los que hay que tolerar, sino actores de un diálogo entre culturas y modos de ver el mundo diferente³⁴⁶.

En este aspecto, los indígenas insisten en la necesidad de que se parta de las condiciones socio-culturales y en los hábitos productivos de las comunidades, conservando un alto grado de autonomía en la negociación de recursos y apoyándose en los avances constitucionales y legislativos ganados por la lucha indígena y social a partir de la Constitución Política del 91. La defensa de estos planes se ha esgrimido, por ejemplo, en los momentos de negociación que han surgido al calor de grandes movilizaciones como las mingas.

Los planes de vida, denominados como “integrales”, se han ido convirtiendo en un instrumento importante de la dimensión micro-política. Ahí se rompe la idea de la

³⁴⁶ Para la ONIC los planes de vida se pueden entender en dos direcciones: “(...) como una herramienta de afirmación cultural, social, política y económica de los pueblos indígenas y como una herramienta de negociación y concertación con la sociedad nacional en la construcción de una Nación multiétnica y pluricultural” (ONIC, *Cartilla Planes de Vida*, 1999).

política como oposición o rechazo. Los planes no son para “estar contra” nadie; si bien cuestionan las reglas de la representación que se les pretende imponer desde instituciones como el Departamento Nacional de Planeación (DNP), o las gobernaciones departamentales, y que pretenden regular todos los ejercicios de planeación. Los planes fundan nuevas modalidades de cooperación y de apropiación de las dinámicas propias de la comunidad, afirmándose en su diferencia y manteniendo la unidad de lo común.

En Toribío, en 1980, nace el “Proyecto Nasa”³⁴⁷. Es el resultado de grandes Asambleas comunitarias que se organizaban alrededor de la recuperación de tierras y de la urgencia de reconstruir la unidad, tramitando pacíficamente las divergencias que habían llevado al enfrentamiento entre resguardos de la zona. El gran mediador e impulsor fue el Álvaro Ulcué Chocué (1943-1984) el primer sacerdote católico indígena en Colombia, quien puso toda su fuerza de lado de los pueblos originarios.

La situación con los terratenientes se había puesto muy tensa debido a la decisión de los indígenas de ocupar tierras que consideraban suyas, amparados en títulos de vieja data. En enero de 1982, la comunidad de Pueblo Nuevo, que ocupaba una hacienda, fue atacada por la Policía dando muerte a varios ocupantes, entre ellos la hermana y otros familiares del cura Ulcué. Dos años más tarde, el 25 de enero de 1984, la comunidad nasa entró a recuperar el territorio de la emblemática Hacienda López Adentro, que según los títulos coloniales hacía parte del Resguardo de Corinto. La represión oficial dejó cinco muertos y cerca de veinte heridos. La participación directa de Ulcué en estas acciones y la convocatoria a la comunidad católica para que respaldaran la lucha indígena como un acto de justicia, le valió la persecución de las élites locales que culminó con su asesinato en noviembre de ese mismo año.

En 1994, como producto de las luchas por la implementación del “Proyecto básico de la comunidad nasa” (así lo había nominado el padre Ulcué), se crea la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte (ACIN) (CXAB WALA KIWE - Territorio del Gran Pueblo). El predio López Adentro fue incluido en el Resguardo de Corinto en 1996, como una reparación conseguida por más de una década de lucha indígena.

Ulcué acompañó y promovió el movimiento en sus dos frentes de acción: primero, la movilización para responder al sistema de terraje y a la expropiación de las tierras; en este plano los resistentes se retiraban de la obediencia a las reglas del sistema hegemónico, vaciaban su poder de homologación, dejaban sin soporte la representación y sus instituciones. De otra parte, el sacerdote participaba y estimulaba todo lo que fuera afirmación de la diferencia. Se le recuerda propugnando por nuevas formas de producción, por perseverar en la unidad comunitaria y por hacer visibles asuntos de la vida cotidiana como respaldar (a contrapelo de los mandatos eclesiales) la institución

³⁴⁷ La revista “Vida Nueva. Una palabra comprometida en la iglesia” narra así el surgimiento del Proyecto Nasa: “A mediados de 1980, Álvaro Ulcué Chocué convocó a 800 indígenas de los resguardos de Toribio, Tacueyo y San Francisco, ubicados en el Norte del Cauca, que en seminarios- talleres de varios días formularon de manera participativa lo que se denominó El proyecto básico de la comunidad Nasa”. (Revista Vida nueva, 2013)

del vínculo prematrimonial de las parejas (que los indígenas llaman “el amaño”)³⁴⁸, porque, según su saber, lo que está fundado en el amor irá encontrando sus caminos de consagración y porque las costumbres del pueblo no se pueden traicionar.

Al mismo tiempo llamaba a los indígenas a realizar gestos simbólicos de afirmación de la dignidad, como por ejemplo, dejar la costumbre de nombrar como padrinos de bautismo de sus hijos a los terratenientes. Con ello buscaba exaltar a los humildes para que no hicieran el juego a la prepotencia de los latifundistas. Ya era sabido que éstos, además, buscaban afianzar el clientelismo que se basaba en el compadrazgo asimétrico y que generaba obligaciones “morales” para mantenerle fidelidad al “compadre” cuando éste requiriera su voto u otro tipo de lealtades. Toda la fuerza comunitaria había que dedicarla, en cambio, a consolidar la comunidad de iguales de la que habrían de emerger los nuevos mundos.

El Proyecto nasa se crea buscando la integración de los Resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco, cuya unidad se había visto gravemente resquebrajada: “por cuestiones políticas e intereses partidistas que impedían el avance de la organización y el reconocimiento de los valores como pueblo indígena”. (ACIN. Planes de vida, 2013).

Los planes de vida fueron asumidos por las diferentes comunidades nasa del territorio del Gran Pueblo. Ellos hacen parte de los objetivos planteados sistemáticamente durante los últimos veinte y más años, luego de ocurrida la terrible masacre del Nilo, en Caloto, por los paramilitares y miembros de las fuerzas de seguridad del Estado³⁴⁹. Así mismo los planes de vida³⁵⁰ se implementaron en la coyuntura de la desmovilización del MAQL y de participación de los indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente. En ellos se destaca el trabajo por buscar que se desatranque el proceso de paz en la región y en Colombia, consolidar las autoridades propias, preservar la memoria ancestral y el modo de vida autónomo, ser reconocidos como pares por toda la sociedad nacional y obtener recursos para financiar los planes.

³⁴⁸ En uno de los pocos los testimonios directos que se conservan del padre Álvaro Ulcué, se escucha su voz en la celebración de la misa dicha en el idioma nasa-yuwe: “Ya que estamos aquí reunidos y no sabemos mañana que puede suceder, les digo que no debemos olvidar nunca nuestras costumbres. Conservamos aún el legado de nuestros antepasados en las plantas que sembramos en las cordilleras que sirven para defendernos y prevenir enfermedades que vienen de fuera (...)”. (ACIN, 2009).

³⁴⁹ El 16 de Diciembre de 1991, policías y paramilitares atacaron a la comunidad Nasa del Nilo en el Resguardo de Caloto. Allí fueron asesinados 21 indígenas. Posteriormente dos oficiales de la policía y cinco civiles asociados con grupos paramilitares fueron condenados por la justicia colombiana. La Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) también condenó al Estado por esta masacre. En 1995 el Gobierno colombiano admitió su responsabilidad en la masacre y aceptó entregar 15.663 hectáreas como parte de los acuerdos de reparación suscritos en la María”. (El Espectador, 2008).

³⁵⁰ La ACIN enumera los “Proyectos de vida del Norte del Cauca: 1. Proyecto Nasa, conformado por los cabildos de Toribío, San Francisco y Tacueyó. 2. Proyecto Global, conformado por el Cabildo de Jambaló. 3. Proyecto Unidad Páez, conformado por el Cabildo de Miranda. 4. Proyecto Integral, conformado por el Cabildo de Huellas Caloto. 5. Proyecto Cxhacxha Wala, conformado por el Cabildo de Corinto. 6. Proyecto Yu’Lucx, conformado por los Cabildos de Canoas, Munchique los Tigres y Cabildo urbano Nasa Kiwe Tekh Ksxaw en del Municipio de Santander de Quilichao. 7. Proyecto Sa’t Fxinxí Kiwe, conformado por los Cabildos de Delicias, Guadualito, Concepción, Cerro Tijeras y Pueblo Nuevo Ceral”. (ACIN, 2013).

Para poner a andar los planes de vida, se realizan asambleas comunitarias (cada dos o tres meses). Allí se construyen colectivamente los diagnósticos que no son otra cosa que expresiones del conocimiento común acerca de la situación; se evalúan los avances y prospectivas y se insiste en el mantenimiento y apropiación de la cosmovisión propia y de la meta de la liberación integral (armonía con la naturaleza, los espíritus y demás seres humanos), por parte de todos sus integrantes.

La concepción de integralidad es coherente con la visión nasa del mundo y se propone emprender acciones en todas las dimensiones de la comunidad, auspiciadas por los Cabildos, en sesiones que parten desde las formas organizativas de base en las veredas, propician encuentros zonales inter-verdales y luego consolidan los planes de cada resguardo. La acción común en torno de los objetivos de todas las comunidades es coordinada por la ACIN. Feliciano Valencia, resalta el contendio político de los planes:

“El proceso de construcción de autonomía frente a la opresión política del Estado, los gobiernos y los proyectos armados, es nuestra expresión de contra-hegemonía. Para el caso del pueblo nasa ésta se representa en la resistencia fesda el plan de vida (...) Nosotros no buscamos cualquier poder, buscamos el poder verdaderamente democrático, que busque el bien de todos, que construya la unidad respetando la diversidad” (Valencia, en Martínez, Espejo & Useche, 2009: 152-153).

Los proyectos de vida nasa se desarrollan también en áreas específicas que deben ser sometidas a procesos de articulación. Es el caso del “Cabildo de la familia” que se preocupa por la unidad familiar del núcleo básico comunitario. Igualmente hay otra clase de “Cabildos” o proyectos prioritarios para la lucha por la buena vida. El “Cabildo de la salud” que busca implementar un sistema de salud propio que reconozca y aplique los saberes de la medicina indígena y combata varias de las taras que se derivan de la pobreza a la que han estado sometidos los pueblos originarios, esto es la desnutrición o la tuberculosis. Para ello, se han creado escuelas de etno-salud propias, donde circulan y se sistematizan los saberes de “parteras, sobanderas, pulseadoras y médicos tradicionales cuyos saberes se complementan con los aportes de la medicina occidental de las enfermeras, auxiliares y promotores de salud de la ACIN” (2013)³⁵¹.

Otro asunto vital que desarrollan los “Cabildos temáticos”, es el de la conservación del equilibrio vital con la naturaleza, que parte del respeto por la madre tierra. Para ello, el “Cabildo ambiental” impulsa en cada comunidad la expansión de los huertos tradicionales (tules) que concreta los cultivos sustentables y el cuidado de los bosques y el agua, teniendo en cuenta “(...) los saberes tradicionales y la dimensión espiritual de la (...) cultura”. Desde allí se impulsa la lucha contra las prácticas de la agricultura occidental que usan herbicidas, fungicidas y abonos químicos, y que ya tiene presencia

³⁵¹ En el resguardo de Huellas, Caloto, el plan de vida contempla: “La recuperación de la medicina propia, siendo muy relevante que cuenten con una EPS en la que se brinda atención tanto en medicina propia a través de los “TeÓwalas”, como en medicina tradicional mediante el personal médico de formación occidental”. (ACIN 2010).

en muchas de las comunidades. Frente a esta situación se impulsan actividades para mejorar las prácticas tradicionales, la sabiduría ancestral del TeŌ Wala (Chamán), la preservación e intercambio de semillas y la práctica del tul.

Esto va acompañado de la promoción de las prácticas culturales ancestrales como el tejido de la mochila, del chumbe y los capisayos, el apoyo y la amplificación de la música propia y la recuperación de costumbres como la del “CHAYUTH (baile con espíritus y agradecimiento a la madre tierra con sembrados) y el CHAPUT (ofrendas a los muertos)” y de ritos como el SAKELUM, o el de NINA WAJTA (dar fuego), todo ello asociado al peso que se otorga a la espiritualidad en la afirmación de las formas de vida propias³⁵².

La micro-política de las resistencias. Un ejercicio analógico entre la experiencia nasa y el neo-zapatismo

Algunas analogías pueden ayudar a entender las prácticas de vida y resistencia de los nasa con la experiencia de los neo-zapatistas de Chiapas. En ese caso habría que partir del momento en que mutan su estructura político-militar hacia formas completamente civiles y no violentas de la resistencia. La Sexta declaración de la selva Lacandona (2005), señaló al respecto:

“Vimos que el EZLN con su parte político-militar se estaba metiendo en las decisiones que le tocaban a las autoridades democráticas, como quien dice ‘civiles’. Y aquí el problema es que la parte político-militar del EZLN no es democrática, porque es un ejército, y vimos que no está bien eso de que está arriba lo militar y abajo lo democrático, porque no debe ser que lo que es democrático se decida militarmente, sino que debe ser al revés: o sea que arriba lo político democrático mandando y abajo lo militar obedeciendo. O tal vez es mejor que nada abajo sino que puro planito todo, sin militar, y por eso los zapatistas son soldados para que no haya soldados”. (EZLN, 2005)

³⁵² El “Tejido de comunicación y de Relaciones Externas para la Verdad y la Vida Escuela de Comunicación - El Camino de la Palabra Digna. Describe así el ritual NINA WAJTA (dar fuego), tal como se practicó en la Cumbre Continental de Comunicación Indígena en 2013: “ (...) Nina Chaupi - Centro de Fuego, Nina Sonqo -Corazón de fuego, son las dos partes del ritual de armonización (...) Este ritual es muy sagrado pues consiste en llegar al fuego e inclinarse echándose saumerio hacia su cuerpo y después salir rodeando el Nina (fuego), por el lado derecho, para luego dirigirse hacia donde el médico tradicional, quien nos refresca con agua de plantas sagradas. Esto nos permite equilibrar la parte negativa y positiva de nuestro cuerpo físico y espiritual dejándonos en equilibrio para tener buenos pensamientos y acciones, lo que nos permite construir sin hacer daño a nuestro cuerpo y cosmos. Para lograr la comunicación desde nuestra cosmovisión, debemos entender y practicar la espiritualidad, pues es fundamental que tengamos una identidad cultural clara, es así, como antes de iniciar cada jornada de la Cumbre Continental, los mayores y los médicos tradicionales nos reúnen alrededor del abuelo fuego, quien es el consejero mayor, el corazón que da vida. Dándonos sabiduría para construir estrategias y acciones que nos permitan tejer procesos en los cuales podamos articularnos e interactuar como verdaderos pueblos hermanos”. (Nasaacin, 2013).

El EZLN nunca ha proclamado la renuncia a la lucha armada. Pero desde esta declaración de junio de 2005 era claro que el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) y las bases zapatistas decidieron explorar nuevas vías para “construir otra cosa”. Hubo consideraciones de orden estratégico en torno del agotamiento del modelo establecido hasta entonces que se había basado en una división entre el ala política y civil, y el ala militar destinada a la autodefensa. Había que preservar lo conseguido hasta ese momento en materia de autonomías zapatistas. Habían sido capaces de enfrentar, en 1994, al Ejército mexicano y luego arrancar una serie de concesiones en la “Ley de concordia y pacificación” (Acuerdo de San Andrés), que aceptó una especie de tregua armada en espera de que se hicieran realidad los pactos de tierras, autonomías, modificaciones a la Constitución y diálogo permanente entre la “sociedad mayor” y los indígenas.

El viraje del EZLN se da al proclamar la necesidad de afianzar las autonomías rebeldes zapatistas, encarnarlas en las Juntas de buen gobierno y luchar por la unidad con otros sectores sociales y políticos de todo México. Esto porque, según la declaración, lo zapatistas: “(...) están aprendiendo que hay muchos mundos y que todos tienen su lugar, su tiempo y su modo, y así hay que respetarse mutuamente entre todos”. Pero además el cambio se expresa en señalar que “(...) lo que vamos a hacer en México y el mundo lo vamos a hacer sin armas, con un movimiento civil y pacífico, y sin descuidar ni dejar de apoyar a nuestras comunidades”³⁵³.

Una forma de seguir la huella de los casi veinte años de acción pública del EZLN³⁵⁴, es la prosa profunda y poética de uno de su personajes emblemáticos, el Sub-comandante Marcos, llamado por los indígenas chiapanecos abreviadamente “el Sup”. Este intelectual que hizo parte de la guerrilla foquista marxista que arribó en 1984 a las selvas del suroeste mexicano y luego se reconvirtió en el neo-zapatismo que ahora conocemos, consiguió el prodigio de generar uno de los fenómenos de novedosa conducción de procesos sociales y de su exitosa comunicación mediática.

Marcos señala que durante los diez años de instauración en la zona, los guerrilleros necesitaron de un ejercicio de traducción y adaptación de sus discursos para ser entendidos por los indígenas. El “viejo Antonio”, un indígena sabio y desconfiado que encontraron en sus correrías, fue el personaje que les sirvió para ello. Mediante símbolos

³⁵³ La declaración reseña el proceso: “Bueno, pues empezamos entonces a echarle ganas a los municipios autónomos rebeldes zapatistas, que es como se organizaron los pueblos para gobernar y gobernarse, para hacerlos más fuertes. Este modo de gobierno autónomo no es inventado así nomás por el EZLN, sino que viene de varios siglos de resistencia indígena y de la propia experiencia zapatista, y es como el autogobierno de las comunidades. O sea que no es que viene alguien de afuera a gobernar, sino que los mismos pueblos deciden, de entre ellos, quién y cómo gobierna, y si no obedece pues lo quitan. O sea que sí el que manda no obedece al pueblo, lo corretean, se sale de autoridad y entra otro (...) Así fue como se nacieron las Juntas de Buen Gobierno, en agosto de 2003, y con ellas se continuó con el autoaprendizaje y ejercicio del “mandar obedeciendo”. (EZLN, 2005):

³⁵⁴ Otra forma de seguimiento al proceso es la abundante literatura de importantes autores mexicanos y de reputadas plumas del medio literario y académico mundial al respecto. Solamente el Blog: “zapatismo y autonomía” de Word Press en: “Algunas sugerencias bibliográficas sobre el zapatismo y la autonomía indígena en Chiapas” consigna más de 100 títulos de consulta disponible. (Wordpress: Zapatismo y autonomía).

como éste consiguieron entender las lógicas propias de la cultura indígena y renunciar a la pretensión de que las comunidades asumieran el discurso guerrillero y se incorporaran a éste y resultaron, en cambio, poniéndose al servicio de las dinámicas propias de la insurgencia indígena³⁵⁵.

Luego de la incursión zapatista en San Cristóbal de las Casas en el amanecer de 1994, Marcos se convirtió en el traductor del movimiento hacia México y el mundo³⁵⁶. Y una de las cosas decisivas que ha tenido que hacer, es propiciar la apertura hacia el conjunto de la sociedad en ese país, así como a Latinoamérica y otras partes del planeta. Tal vez el punto crucial en esta deriva fue el difícil reconocimiento por parte de los zapatistas de que, como sugiere Le Bot, la insurrección armada debía abrir paso cuanto antes a la acción política desarmada. El devenir del zapatismo de finales de los noventa fue entonces que: “el proyecto político-militar había cedido el lugar a un movimiento comunitario armado que busca, a su vez, transformarse en un movimiento civil”. (Le Bot, 1997: 68). Y en efecto, el EZLN dejó muy pronto de actuar como una guerrilla para centrarse en trabajar por acontecimientos micro-políticos de transformación de las comunidades.

El proyecto político zapatista muta con frecuencia en sus modalidades porque está abierto a la incertidumbre (“Bienvenidos a la indefinición” proclama Marcos), pero se abre a una constante búsqueda en lo más concreto y lo más sencillo que propicie los cambios profundos en la vida de las comunidades. En adelante su preocupación será potenciar su fuerza y permitirse a sí mismas descubrir el mundo de la “otra” política, hacer emerger sus prácticas, reinventar la democracia, cuestionar los poderes opresores.

También era necesario deslindarse definitivamente de la vieja izquierda, y en especial, de las viejas guerrillas, esas, como el EPR, que acusaron a los zapatistas de ser poco serios porque la política, según ellos: “no puede ser la continuación de la poesía por otros medios”³⁵⁷. Sin embargo, las guerrillas tradicionales, las mismas que por tantos años han subsistido en Colombia, tienen poco que decir, al lado de la enorme producción de sentido de la política innovadora que han dado los zapatistas. Seguramente porque, como bien lo interpretaba Régis Debray (1996), el neo-zapatismo, es “un retorno a lo

³⁵⁵ Este tópico es tratado por Yvon Le Bot en su *“Sueño zapatista”* en donde afirma que: “El movimiento zapatista no es la continuación ni el resurgimiento de las antiguas guerrillas. Por el contrario, nace de su fracaso, y no solo de la derrota del movimiento revolucionario en América Latina y en otras partes, sino también de un fracaso más íntimo, el del propio proyecto zapatista tal como lo habían concebido e iniciado, a principios de los ochenta, los pioneros del EZLN, un puñado de indígenas y mestizos. Una “derrota” infligida (...) por el encuentro de esos guerrilleros con las comunidades indígenas” (Le Bot, 1997: 67).

³⁵⁶ Marcos relata que: “Al principio, en nuestra perspectiva de guerrilleros, eran gente explotada a la que había que organizar y mostrarle el camino (...) eran ciegos a los que había que abrirles los ojos (...) esto no cambia hasta que aparece ese traductor, el viejo Antonio (...) alguien que parece un personaje literario, pero que fue real, existió. Ese viejo se convierte en el enlace con las comunidades, con su mundo y con la parte más indígena (...Luego de 1994...) Marcos se va convirtiendo en lo que ellos quieren que sea (...) en tanto que traductor es la ventana para asomarse hacia adentro y para asomarse hacia afuera” (Marcos, en Le Bot, 1997: 130, 137).

³⁵⁷ Esta es uno de los señalamientos del Ejército Popular Revolucionario una guerrilla que resurgió en los años noventa en Estados como el de Guerrero en México. Hacían alusión a la afirmación de Marcos de que la toma de San Cristóbal de las Casas por los zapatistas “fue un poema”. (Ver, Le Bot, 1997: 71-72).

esencial: la resistencia³⁵⁸, por tanto, un colocar en su justo lugar la macro-política de las armas o de la representación electoral.

La otra fuente de seguimiento a las políticas del neo-zapatismo, son sus principales documentos oficiales conocidos como las “Declaraciones de la selva Lacandona”; en ellas han ido consignando sus reclamos y propuestas, así como sus movimientos estratégicos. Su lenguaje llano ha ido instaurando otro tipo de discurso revolucionario que no teme plantearse como inacabado y que renuncia a las certezas totales de los planteamientos dogmáticos o ideologizados.

Han habido seis declaraciones de la selva Lacandona: la primera (enero de 1994), es la que acompaña la toma militar de San Cristóbal. Allí se constata que hay un desgarramiento irreversible de la sociedad mexicana y la necesidad de que los indígenas actúen para garantizar la propia vida. Por eso dicen: “Pueblo de México: nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa”. Este hecho insurreccional fue el punto de partida para tantos aprendizajes, especialmente para “(...) aprender a hacer política y una política de un nuevo tipo, para la vida”, como dice el comandante indígena Tacho.

Poco tiempo después de la acción armada, los líderes indígenas reflexionan: “(...) Nunca habíamos pensado que lo que se necesitaba era la política, porque de haberlo pensado, hubiéramos hecho otra cosa, pues. Si, hubiéramos llamado a otra locura, quien sabe qué”. (Tacho, en Le Bot, 1997: 204-205). Es decir, en medio de la desesperada situación para sus comunidades, los indígenas resolvieron, después de muchos reclamos pacíficos y de ser sometidos al “desierto del olvido”, levantarse en armas buscando el último recurso de morir con dignidad.

La Segunda declaración (junio de 1994), fue la convocatoria a la sociedad civil para realizar “un esfuerzo civil y pacífico, a través de la Convención Nacional Democrática, para lograr los cambios profundos que la Nación demanda”. Esto se hacía reconociendo principalmente que fue ella, la sociedad de “los de afuera”, la fuerza que detuvo la guerra y presionó al gobierno a declarar el cese unilateral de fuego y la oferta de amnistía. Para tal iniciativa toman las palabras de Emiliano Zapata a la Convención Revolucionaria de Aguascalientes en 1914 con las que llama al pueblo a ejercer su propia soberanía.

La Tercera declaración (enero de 1995): reclama la autonomía indígena, recalando que es necesario reconocer: “(...) las características propias en su organización social,

³⁵⁸ Esta afirmación la hace Régis Debray en el artículo “*La guérilla autrement*”, en la que coincide con la tesis de Le Bot en el sentido de que, en lugar de convertir a los indígenas a la revolución, los zapatistas fueron convertidos por los indígenas a una “conception du monde horizontale et modeste, du référendum permanent” (Debray, 1996: Le Monde).

cultural y política. Las autonomías no son separación, son integración de las minorías (...). Además, proponen crear un Movimiento para la Liberación Nacional.

La Cuarta declaración (enero de 1996), denuncia el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés y plantea tres grandes iniciativas: la convocatoria de un encuentro intercontinental en contra del neoliberalismo; la constitución de Comités cívicos de diálogo social y “ (...) la construcción de nuevos Aguascalientes como lugares de encuentro entre la sociedad civil y el zapatismo”. Todo ello confluye en la construcción de una nueva fuerza política nacional: “(...) el Frente Zapatista de Liberación Nacional, organización civil y pacífica, independiente y democrática, mexicana y nacional, que lucha por la democracia, la libertad y la justicia en México”.

La Quinta declaración (julio de 1998): es la explicación de su silencio resistente, con el lema de “Contra la guerra, no otra guerra sino la misma resistencia digna y silenciosa”. Aquí ya se va consumando el viraje hacia la priorización de las formas de resistencia pacíficas, hacia la propugnación de estrategias para evitar el choque directo con el aparato militar del Estado y, más bien, de propender por generar el gran vacío hacia los poderes centrales:

“Vimos al poderoso gobierno irritarse al no encontrar ni rival ni rendición (...) Vimos que callando, más fuerte habló la resistencia de nuestros pueblos en contra del engaño y la violencia (...) Vimos a otros que antes no vimos. Vimos que la lucha por la paz sumó ella, y no nosotros, a gentes nuevas y buenas, hombres y mujeres que, pudiendo optar por el cinismo y la apatía, eligieron el compromiso y la movilización (...) Vimos que no peleando peleábamos (...) Habló ya la guerra su estridente ruido de muerte y destrucción (...) Es el tiempo de que florezcan de nuevo en palabras las silenciosas armas que llevamos por siglos, es el tiempo de que hable la paz, es el tiempo de la palabra por la vida (...) Ha pasado ya el tiempo en que la guerra del poderoso habló, no dejemos que hable más (...)”. (EZLN. Declaraciones de la Selva Lacandona, 1998).

359

En esta declaración se hace la propuesta de una “Consulta nacional sobre la iniciativa de ley indígena de la comisión de concordia y pacificación y por el fin de la guerra de exterminio”. Se trataba de hacer posible un gran diálogo con toda la sociedad, no con el gobierno que había incumplido su palabra y traicionado a todo el país. Era un compromiso de dignidad y de razón, en el entendido que: “la razón siempre ha sido un arma de resistencia”. A la Sexta declaración de la selva Lacandona, ya se hizo referencia.

En cada momento se pueden identificar los cambios que van apareciendo y que no son producto de una estrategia definida desde el principio del levantamiento, sino que

³⁵⁹ El texto de todas las Declaraciones de la Selva Lacandona pueden encontrarse en: “Centro de Documentación sobre zapatismo” CEDOZ: (<http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=564&cat=10>).

se van implementando con creatividad y no pocos errores y tropiezos. De todas maneras sí se puede identificar un hilo conductor: un paulatino abandono de la estructura militar³⁶⁰ y una concentración en la producción de la “nueva política” enfocada en los procesos comunitarios, en su traducción en acción social y política desarmada, hacia lo que Marcos llama “el zapatismo civil” y el “zapatismo social”, un zapatismo que ya no es el EZLN, o no se reduce al EZLN (Marcos en Le Bot, 1997: 223).

Esto es especialmente evidente desde la Cuarta declaración cuando se llama a la constitución de más y más “Aguascalientes”. La inserción comunitaria, la transformación de una política y una economía de guerra hacia formas de vida dignas y desmilitarizadas, decididas y controladas no por una estructura de mando, sino por una democracia comunitaria. Y esto exige que el EZLN desaparezca más pronto que tarde como fuerza armada. Los primeros en aceptar esto son los dirigentes zapatistas, y por ello ponen en juego todas sus fuerzas en la apuesta por las comunidades autónomas zapatistas. Marcos era tajante en este punto:

“Nos enfrentamos pues a la contradicción de que aquello por lo que luchamos exige que desaparezcamos como fuerza armada para su cumplimiento. Tenemos que desaparecer como ejército, transitar hacia la vía pacífica (...) El tránsito hacia la vía pacífica exige de nosotros unas condiciones mínimas, que significan el paso del EZLN de fuerza armada a fuerza pacífica con dignidad. Y eso es lo que no está dispuesto a dar el gobierno. Reconocer una transición digna, sería reconocer una derrota” (Marcos, en Le Bot, 1997: 236).

En 2003, los “Aguascalientes” (creados en 1996), se transforman en “Caracoles” que se establecen como territorios organizados de las comunidades zapatistas y que agrupan varios municipios rebeldes. Este es quizás el acontecimiento micro-político más impactante y potente del proceso zapatista, pues es lo intempestivo, indicativo del paso hacia comunidades liberadas, hacia experiencias de “pueblos-gobiernos” fundados en la creatividad y cada vez más emancipados del aparato propiamente militar del EZLN, con total consentimiento de éste³⁶¹.

En la tradición maya, el caracol expresa la relación entre la luna y el agua, y simboliza el renacimiento, la gestación (recuerde la idea de los nasa de la resistencia como un

³⁶⁰ Marcos aclara que en el caso del “(...) el EZLN no existe como fuerza combatiente. Está diluido y disperso en las comunidades, se agrupa, se acuerpa militarmente para operaciones militares. Igual se acuerpa militarmente para construir los Aguascalientes; los cinco Aguascalientes lo construyeron los milicianos. Pero cuando no hay combate, el ejército- en ese sentido es muy heredero del Ejército Libertador del Sur, de Zapata-, la fuerza combatiente profesional es mínima” (Marcos, en Le Bot; 1997: 233).

³⁶¹ Pablo González Casanova indicaba que: “El proyecto de los Caracoles es un proyecto de pueblos-gobiernos que se articulan entre sí y que buscan imponer caminos de paz, en todo lo que se pueda. El nuevo planteamiento de los Caracoles combina e integra en la práctica ambas lógicas, la de la construcción del poder por redes de pueblos autónomos y la integración de órganos de poder como autogobiernos de los que luchan por una alternativa dentro del sistema. Los Caracoles corresponden a un nuevo estilo de ejercer el poder de comunidades entramadas en la resistencia y para la resistencia, en que sus comandantes se someten a las comunidades para construir y aplicar las líneas de lucha y organización, sin que por eso dejen de decir “su palabra” ni unos ni otras, pero siempre con respeto a la autonomía y dignidad de personas y pueblos”. (González, 2003: 338-339).

nuevo nacimiento). Es una manifestación de lo que ya se engendró, pero aún está en proceso de parto; aunque no se ve en toda su dimensión, ya existe, comienza a tomar cuerpo y: "(...) precisamente lo que imaginaron se descubre en un arroyo, donde el agua se hace remolino y en su centro la luna titula su danza deforme. Un remolino... o un caracol". (Michel, 2004). La forma del caracol es además rizomática, avanza superficial y lentamente con movimientos hacia adentro y hacia afuera, como una cinta de Moebius, y permite la comunicación a distancia, pues con sólo escuchar su interior se pueden ver mundos lejanos³⁶².

Los cinco grandes territorios zapatistas se integran en cinco caracoles: el de Oventic, llamado "Resistencia y rebeldía por la humanidad"; el de la Realidad, denominado "Madre de los caracoles del mar de nuestros sueños"; el de Morelia, bautizado como "Torbellino de nuestras palabras"; el de La Garrucha, que lleva por nombre "Resistencia hacia un nuevo amanecer" y el de Roberto Barrios, nombrado como "El caracol que habla para todos". Esta asociación, es pensada en clave de consolidación de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ). Los caracoles serán regidos por "Juntas de buen gobierno".

Los municipios no responden a la división administrativa estatal, son agrupaciones de comunidades que se van integrando alrededor de prácticas comunes que se expresan en instancias regionales, que conforman los municipios autónomos. En este nivel, cada comunidad tiene su delegado. Por encima existe una instancia más, la zonal, que integra grupos y regiones. En cada uno de los municipios autónomos rebeldes hay un lema que preside las sesiones de las Juntas: "Aquí manda el pueblo y el gobierno obedece". El que falla en sus responsabilidades es removido de su cargo.

En todo caso, todos los comuneros tendrán que pasar en algún momento por esas posiciones, por cuanto son rotativas y sin remuneración. A esto es a lo que los zapatistas llaman "mandar obedeciendo"³⁶³. Los MAREZ se agrupan en esos cinco grandes caracoles que ofician también como sedes de los autogobiernos y centros de encuentro cultural y político. Ya llevan muchos años de funcionamiento estas experiencias de ejercicio del poder micro-político de las comunidades que asumen la gestión de la salud y la educación, que construyen y administran hospitales, que despliegan campañas de saneamiento básico y de salud preventiva en estos territorios asolados por la pobreza.

³⁶² Marcos habla así de los caracoles con ocasión del lanzamiento de esta modalidad de organización comunitaria: "Dicen aquí que los más antiguos dicen que otros más anteriores dijeron que los más primeros de estas tierras tenían aprecio por la figura del caracol. Dicen que dicen que decían que el caracol representa el entrarse al corazón, que así le decían los más primeros al conocimiento. Y dicen que dicen que decían que el caracol también representa el salir del corazón para andar el mundo, que así llamaron los primeros a la vida. Y no sólo, dicen que dicen que decían que con el caracol se llamaba al colectivo para que palabra fuera de uno a otro y naciera el acuerdo (...) Y veo y escucho un caracol, el p'uy, como le dicen en lengua acá. (Marcos, 2003: 15).

³⁶³ Los Municipios zapatistas se declaran Autónomos y en Rebeldía, bajo los principios de: "Servir y no servirse. Representar y no suplantar. Construir y no destruir. Obedecer y no mandar. Proponer y no imponer". Convencer y no vencer. Bajar y no subir. Mandar obedeciendo".

Los consejos de los MAREZ organizan la construcción de escuelas, las campañas contra el analfabetismo y supervisan los contenidos curriculares. Así mismo intervienen en problemas de tierras, tramitan los conflictos que surgen en el trabajo, definen asuntos relacionados con el comercio, la nutrición, la siembra de alimentos, la construcción de viviendas, la cultura y la justicia, así como velan por el cumplimiento de la ley de las mujeres. Por su parte, las Juntas de buen gobierno, integradas por uno o dos delegados de cada uno de los Consejos Autónomos de la zona, asumen todas estas labores derivadas de su condición autonómica y las tareas de comunicación y relacionamiento con las organizaciones y personas solidarias de México y el mundo³⁶⁴.

Estos son los instrumentos zapatistas para ir al encuentro de su propio camino que ha puesto su mayor atención en la educación de los niños, niñas, y de los más jóvenes, instaurando un sistema educativo rebelde autónomo zapatista de liberación nacional. Su lema: “educación en resistencia, esa es nuestra ciencia”. La decisiva importancia de la resistencia en el terreno educativo en la perspectiva de la construcción de nuevos modos de vida, es realizada en aquellas comunidades que centran parte de su lucha en el rescate de la identidad.

Al igual que los nasa, los zapatistas de Chiapas trabajan por la autonomía cultural volviendo a usar las diferentes lenguas, esas que nunca existieron para los colonizadores, tanto como se hicieron invisibles sus rostros del color de la tierra. Entonces el proceso de emancipación pasa por el renacer del orgullo por lo propio, como aspecto sustantivo de la creación de capacidades para ejercer la democracia. Otras dimensiones son las relativas a una plena participación en los procesos productivos³⁶⁵, en la mejora de los suelos y la comprensión de la dimensión agroecológica de su relación con la tierra. Los autogobiernos además ganan cada vez más influencia en los procesos de intercambio mercantil usando como método de resistencia, ante las relaciones asimétricas del mercado³⁶⁶, la reivindicación de un “comercio justo” y la creación de redes de productores y de mercados locales.

³⁶⁴ Las Juntas de Buen Gobierno deben asumir además otras pesadas tareas, según Marcos: “Contrarrestar el desequilibrio en el desarrollo de los municipios autónomos y de las comunidades. Mediar en los conflictos que pudieran presentarse entre municipios autónomos y entre municipios autónomos y municipios gubernamentales. Atender las denuncias contra los Consejos Autónomos por violaciones a los derechos humanos, protestas e inconformidades, investigar su veracidad, ordenar a los Consejos Autónomos la corrección de estos errores, y vigilar su cumplimiento. Vigilar la realización de proyectos y tareas comunitarias en los municipios autónomos (...) Llevar adelante proyectos productivos (...)” (Subcomandante Marcos, 2003a: 10-11).

³⁶⁵ El problema agrario es vital para las comunidades zapatistas. La Ley Agraria Revolucionaria fue emitida en 1993 por los zapatistas; allí se propone un nuevo reparto de las tierras: “Serán objeto de afectación agraria revolucionaria todas las extensiones de tierra que excedan las 100 hectáreas en condiciones de mala calidad y de 50 hectáreas en condiciones de buena calidad” y se promueve la propiedad colectiva: “Las tierras afectadas por esta ley agraria, serán repartidas a los campesinos sin tierra y jornaleros agrícolas, que así lo soliciten, en propiedad colectiva para la formación de cooperativas, sociedades campesinas o colectivos de producción agrícola y ganadera. Las tierras afectadas deberán trabajarse en colectivo”. No debe olvidarse que la base de las comunidades indígenas es la propiedad comunal. (EZLN, 1994).

³⁶⁶ La pobreza estructural de las zonas zapatistas, las obliga a depender del mercado de artesanías, del café y de los granos básicos. El EZLN impulsó la formación de cooperativas de producción, comercialización y comercio justo, que se difunden a través de Internet. Los indígenas privilegian la producción para el consumo interno, pero viene creciendo un renglón de producción para la exportación. La mayoría de las cooperativas zapatistas son productoras de café. Un ejemplo destacado es Mut Vitz (“montaña de pájaros”), que produce café orgánico, poniendo énfasis en

Pero, sin duda las comunidades caucanas y las chiapanecas han decidido hacer de la educación el principal campo micro-político de lucha. El alzamiento educativo, como lo llamaron los zapatistas, ha sido una marcha constante por la apropiación crítica del sistema de formación de las nuevas generaciones y por la instauración de una educación permanente de las comunidades. Ello implica establecer la autonomía frente al sistema escolar estatal y eclesial que dominaron la esfera educativa por centurias. Para el caso de los nasa, conseguir que sean las organizaciones indígenas (CRIC y ACIN) las gestoras directas de su sistema educativo, y que desde allí pudieran ejercer la dirección política y pedagógica de manera original y calificada conduce a una ruptura con la lógica de las relaciones establecidas por el campo educativo nacional hegemónico. Por eso Christian Gros ya avistaba que la experiencia del CRIC en este terreno había cumplido un “papel relevante en el proceso de movilización cultural (de politización de las identidades)”. (Gros, 2000: 195).

Al producir una grieta en el sistema educativo hegemónico, se replantean las relaciones de poder y se da una emergencia de un espacio por fuera del dominio estatal, apropiándose del diseño de los contenidos curriculares, imponiendo la educación en lengua materna, sin renunciar del bilingüismo, recomponiendo el modelo de selección y subordinación del cuerpo docente a la comunidad y pugnando por una educación al servicio de las necesidades populares en clave de resistencia y dignidad.

La experiencia zapatista tiene, además, la virtud de imaginar un nuevo modo de existencia autónomo no solo del Estado, sino del aparato militar zapatista, haciendo gala de la propia capacidad comunitaria para elegir y afirmar su destino. La apropiación del sistema educativo por las comunidades, es un potente acto de resistencia social y cultural; por eso las permanentes referencias al orgullo, la dignidad, la autonomía, como resarcimientos del agravio colonial. Es un campo en donde las minorías navegan con facilidad en el despliegue de estrategias cotidianas de resistencia. Esto porque aunque hay quienes, como los zapatistas, lo plantean como una acción de rebelión abierta, en realidad su poder se devela en la medida en que se van echando las bases normativas, derivadas de la fuerza de su tejido social, en donde se alimenta y cobra sentido la resistencia como afirmación de su historia, de fijación de sus propios límites y de su capacidad para alcanzar niveles morales superiores a los estándares impuestos por la dominación.

El triunfo de los dominados no es la derrota física de los opresores, sino la demostración de que, pese al yugo colonial, están en condiciones de salir de la abyección en la que quisieron ser mantenidos. La educación autónoma lleva a la superficie todas

el medio ambiente y la producción limpia. El café es exportado a Europa y Estados Unidos. Para mayor información se puede consultar el estudio de Philipp Gerber de la Universidad de Zurich (Suiza), publicado en el volumen X del Anuario de Estudios Indígenas del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas (2005: 247-300). (Citado por Baronnet, 2009).

las potencialidades latentes en el alma indígena³⁶⁷. Allí se formulan y reproducen los patrones básicos de la resistencia cultural. La educación emancipada permite la apropiación social del arte del resistir por parte de los, antes, subordinados y relacionarlas con su matriz cultural permitiendo hacer visibles las relaciones de poder que están en juego. A un nivel más elevado se constata la idea de James Scott de que "(...) una subcultura de la resistencia o una contra-costumbre es forzosamente un producto de la solidaridad entre subordinados". (Scott, 2003: 175).

En 2013, los zapatistas dan un paso adelante en la perspectiva de la educación como aprendizaje colectivo, no solo de las comunidades indígenas, sino de la apertura generosa de sus saberes a los pueblos solidarios del mundo. Organizan el proyecto de "Escuelita zapatista", como un espacio para que los grupos de todo el territorio mexicano y los simpatizantes de diversos países compartan con las comunidades sus propuestas para "aprender a aprender", particularmente de las formas como se construye la autonomía. Esta vez los zapatistas recibieron a más de 1.700 personas provenientes de muchos rincones para compartir con ellos su sabiduría en la lucha contra el neoliberalismo, y ante todo, para mostrarles cómo han desplegado su fuerza micro-política en la creación de formas cooperativas de producción y distribución, así como sus avances en la revolución educativa y sanitaria.

Las asignaturas: gobierno autónomo, gobierno de las mujeres y resistencia. Las actividades: debates acerca del tratamiento al disenso en la toma de decisiones. En palabras de uno de los profesores, esto no es tan complicado: "lo hablamos, lo vamos tratando, vamos convenciendo a la persona y también la escuchamos hasta que salga un acuerdo. No le imponemos nada". También conocimiento in situ de lo que es un gobierno colectivo, cuáles son las funciones organizativas en las comunidades, las formas de gestión de los Consejos autónomos, la rendición de cuentas semestral, la coordinación y los comités de salud y educación.

De igual manera, se dialoga acerca del papel de las mujeres, la Ley revolucionaria de las mujeres, su participación proporcional en las Juntas de buen gobierno, su rol como promotoras de salud, educación y agentes de justicia. "Cada uno de los alumnos tuvo un votán (guardián en tzeltal) que lo acompañaba y cuidada en todo momento, y a los alumnos, además de escuchar a los maestros de la zona, les tocó sembrar maíz y frijol, y recoger caracoles de los ríos", informa uno de los asistentes de los medios de comunicación alternativos presentes. Los "Votán-Zapata" son figuras equivalentes a la "guardia indígena" nasa. Justamente una asistente nasa a esta experiencia, Vilma Almendra del tejido de comunicación ACIN, afirma que: "la escuelita zapatista (...fue...) el territorio que nos recibió y la comunidad que nos acogió".

³⁶⁷ Václav Havel decía en ese sentido que: "La sociedad es un animal muy misterioso, con muchos rostros y ocultas potencialidades, y (...) es un signo de extrema miopía creer que el rostro que la sociedad te está presentando en determinado momento es su único rostro verdadero. Ninguno de nosotros conoce todas las potencialidades latentes en el espíritu del pueblo" (Havel, 1990, citado por Scott, 2003: epígrafe de inicio).

Como cuenta Vilma, el mayor aprendizaje fue en torno a la comensalidad, al trabajo colectivo, a la compañía solidaria y a las lecturas. Fue una evasión del sistema educativo escolarizado dominante. Aquí nadie enseña, es una comunidad de aprendientes en una escuela mundial de formación política. Con otro mensaje: a la resistencia zapatista le interesa permanecer abierta al mundo. No es la primera vez que viven este tipo de prácticas, ello ha sido recurrente, desde el primer Encuentro intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo en agosto de 1995; y, luego, los Encuentros de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo en 2006, 2007 y 2008.

Para los resistentes de otras partes del mundo, la lección aprendida es sin igual. Las gigantescas movilizaciones en Europa del sur en 2011, contra el modelo de ajuste estructural, no han podido ser repetidas: La sociedad de esos países sigue resintiendo la intensidad de la gobernanza neoliberal. Está la indignación como forma de resistencia, pero no han aparecido claves de sustentabilidad de los espacios de resistencia. Hay una enorme sensación de derrota, de que mucho es lo que falta por hacer.

Algo similar ha ocurrido con las primaveras árabes de África del norte donde las explosiones micro-políticas fueron copadas rápidamente por estructuras partidistas, codificadas en clave de representación, o en otros casos aún peor, fueron derrotadas por golpes de Estado sangrientos. En cambio, el zapatismo vive y se consolida mutando permanentemente. Ahora en la forma de “escuelitas zapatistas” en donde se aprende a transformar desde lo pequeño y cotidiano. Como dijo un “escuelante” español, no hay allí un modelo replicable, pero sí las líneas gruesas de un horizonte para compartir, basado en la fuerza de lo propio, en la capacidad de creación y auto-organización y no en lo que pueda pedirse o esperarse del Estado. (zeztainternacional.org, 2013)

La potencia micro-política de los Caracoles y las Juntas de buen gobierno, así como de los Municipios autónomos, se agiganta con el reconocimiento que el EZLN hace del conflicto entre la estructura político-militar del zapatismo y la decisión de autonomía de las formas comunitarias. Lo importante es la rectificación que implica la política de Caracoles para la organización territorial rebelde. El mando del EZLN renuncia a ejercer la vocería del proceso; ésta debe ser llevada directamente por los responsables de los gobiernos autónomos. Eso es lo que ahora se difunde y se somete al aprendizaje colectivo de las escuelaletas zapatistas. Tal vez ahora estén más cerca de realizarse los sueños del viejo Antonio que versificaba durito, el escarabajo de los cuentos del Sup:

“Sueña el Viejo Antonio/ Sueña Antonio con que la tierra que trabaja le pertenece/ sueña que su sudor es pagado con justicia y verdad/ sueña que hay escuela para curar la ignorancia y medicina para espantar la muerte/ sueña que su tierra es libre y que es razón de su gente gobernar y gobernarse/ sueña que está en paz consigo mismo y con el mundo/ Sueña que debe luchar para

tener ese sueño/ sueña que debe haber muerte para que haya vida/ Sueña Antonio y despierta...". (Subcomandante Marcos, 2012).

La minga, re-actualizada por los indígenas, como forma del poder de resistencia.

La creatividad de las comunidades nasa se ha manifestado en re-actualizar formas tradicionales de trabajo colectivo como la minga y convertirlas en prácticas de obstrucción de las estrategias de la guerra. La minga (derivada del vocablo minka en quechua), es una antigua tradición de trabajo comunitario que busca el bien colectivo mediante la confluencia de brazos y actividad común que aún es frecuente en toda la zona andina americana. Se trata de una práctica solidaria que implica niveles básicos y eficientes de organización para desarrollar una tarea cuyo esfuerzo se ve compensado por el avance rápido en una obra u objetivo y que se transforma en una fiesta a la vida, al amor y al compañerismo.

Los indígenas nasa la han re-significado como una de sus principales formas de resistencia en la que ningún miembro de la comunidad se exime de participar. Cuando se expresa como confluencia de movilizaciones y se despliega en marchas que unen pueblos y concluyen en enormes asambleas en centros urbanos o en lugares sagrados, se ven desfilar a jóvenes, mujeres, niños, niñas, mayores, líderes, en un desplazamiento de gran organización y sincronía en el cual se retorna fugazmente al nomadismo que despliega la estrategia del caracol, pues cada quien se moviliza con su casa a cuestas.

Los pueblos y sus autoridades han creado el orden propio de estas movilizaciones, de tal manera que nadie se queda, nadie se rezaga, todos comen, todos cuentan con un lugar para descansar y una responsabilidad que cumplir. La seguridad y los ritmos de la organización le son encomendados a un cuerpo pacífico de jóvenes que actúan como "guardia indígena", según se les conoce públicamente, pero que ellos prefieren denominar Kiwe Thëgu- el que mira la tierra- a quienes la comunidad inviste de autoridad transitoria³⁶⁸.

Las comunidades designan a sus Kiwe Thëgu, "(...) personas nasa con la función de cuidar y vigilar el territorio, y ayudar a preservar la armonía y la unidad"; así mismo definen los "Sitios de Asamblea Permanente" (SAP), donde "las comunidades del Resguardo se protegen nos protegemos cuando hay confrontación armada, y donde nos reunimos en momentos de paz". A donde ellos se movilizan, trasladan sus territorios culturales (la "casa grande" que les dieron Uma y Tay), instalan sus tulpas con las cuales evocan los

³⁶⁸ Algunas comunidades Nasa lo explican así: "No consideramos adecuado usar más la palabra alguacil o guardia indígena para definirnos, porque su significado tiene un legado e historia que no tiene nada que ver con lo nuestro. Sus funciones están ligadas a estructuras de poder, como la militar, que no hace parte de nuestro sentido de cuidado de la comunidad y del territorio. Para algunas cosas partimos de estructuras de otros, pero nos soportamos sobre nuestra propia Ley de Origen y nuestros principios. Así hoy, sin desprendernos de nuestra tradición, creencia y cultura, hablamos de los Kiwe Thëgu, como una estructura de origen propio". (Resguardo Indígena Kwet Wala Dxúus Yat Nasa: 26).

fogones alrededor de los que se come y se conversa. Con ello restauran sus fuerzas para seguir intercambiando sus pensamientos, energías y voluntades; con ello consiguen que la palabra siga caminando. Allí también consultan a sus Thë Wala, esos sabios chamanes que los abuelos dejaron para que les ayudaran a cuidar la madre tierra (Kiwe Uma).

El centro de la lucha, es la recuperación de sus territorios existenciales. Uno de los objetivos principales, es evitar el desplazamiento forzado, o sea, resistirse a ser conducidos por los actores armados a la condición de refugiados internos. La defensa del Resguardo es vital para la comunidad, por eso intentan preservarlo y hacerlo visible como un espacio intocable por las fuerzas de la guerra, conminando a los actores armados para que no lo utilicen como escenario de combates³⁶⁹.

En sus palabras: “Recuperamos el territorio para sanarlo, pues como lo enseñan nuestros principios, todos hacemos parte de una unidad. Por eso cuando se da vida al territorio, se da vida al pueblo nasa”. (Resguardo Indígena Kwet Wala Dxüus Yat Nasa: 22). Para ello, es fundamental garantizar la autonomía frente a las fuerzas que amenazan con las armas a sus poblaciones, como ante los poderes económicos externos que buscan subordinar la vida en los resguardos y desconocer la autoridad política de los cabildos. Ya en 1985, la resolución de Vitoncó de la junta Directiva del CRIC lo había hecho explícito:

“Recalcar y hacer valer por todos los medios que estén al alcance de los Resguardos el derecho a la autonomía, es decir, el derecho que los Cabildos y las comunidades tienen de controlar, vigilar y organizar su vida social y política al interior de los Resguardos y de rechazar las políticas impuestas venidas de fuera” (CRIC, 1985, citado en CMH, 2012: 369).³⁷⁰

La autonomía surge y se va configurando del conglomerado de acciones auto-afirmativas alrededor de las cuales no se pretende sólo ensamblar una serie de demandas reivindicativas, generalmente dirigidas al Estado, sino que se plantea abiertamente la institución de formas de autogobierno. Es decir, al calor de las subjetividades que cir-

³⁶⁹ Los Nasa comprenden que las estrategias de resistencia a la guerra deben ser múltiples. Y que cada paso que dan les implica vincular las medidas de protección con la asimilación de los significados profundos de la lucha: “Por eso, hacemos de nuestras Casas Maternas y escuelas, lugares de encuentro y protección. Allí nos reunimos en momentos de conflicto y en momentos de paz, para reafirmar nuestra posición neutral a partir de nuestra propia cultura e identidad. Para afrontar esta situación ha sido importante capacitar a la comunidad sobre la realidad que se vive a diario, y sobre el ideario de retomar y restablecer las partes fundamentales, como es el reencuentro con la cultura y la tradición Nasa, a partir de la Ley de Origen, las normas naturales y el derecho mayor” (Resguardo Indígena Kwet Wala Dxüus Yat Nasa: 24).

³⁷⁰ La declaración detalla el sentido de esa autonomía: “Eta autonomía se hace extensiva no solo frente a personas y entidades gubernamentales, privadas y semiprivadas que han venido decidiendo aspectos económicos, sociales, culturales políticos y religiosos en zonas de Resguardo, sin consultar a nuestras comunidades y a sus legítimos representantes, los Cabildos, como también a las organizaciones que vienen realizando actividades que son de competencia de los Cabildos. Nosotros como representantes de los Cabildos, no aceptamos imposiciones. Es nuestro sentir seguir recuperando las tierras de nuestros Resguardos (...) No aceptamos entonces que algún grupo armado venga a decirnos a quien debemos recuperar las tierras y a quienes no (...) esto lo deciden las mismas comunidades (...)” (CRIC, 1985: 369).

culan en las luchas concretas, en el intercambio de saberes comunitarios y de apertura a otros mundos, se van auto-constituyendo los nuevos sujetos de las autonomías.

Los zapatistas de Chiapas, también lo comprendieron tempranamente. Así lo planteaba el Teniente Coronel insurgente Moisés en su discurso ante el Seminario “Generando poderes desde abajo y a la izquierda: “(...autonomía...) quiere decir pues así, que lo que queremos, pues formar, es una vida, una sociedad, que nosotros mismos vamos a construirla pues (...)”. (Aguirre, 2008: 21).

La continuidad de esta lucha en el Cauca colombiano se puede identificar en acontecimientos más recientes. A comienzos del tercer milenio, en medio de las peculiares negociaciones entre la guerrilla y el Estado, iniciadas en enero de 1999 y que habían decidido otorgar a las FARC una zona desmilitarizada de 42.000 kilómetros cuadrados en las selvas del Caquetá sin que hubiera cese del fuego, los territorios indígenas quedaron en medio de la geopolítica de una guerra sucia de alta intensidad.

Ante esto, y a partir de la resolución de Jambaló de marzo de 1999, decidieron profundizar el ejercicio de la autonomía territorial con la certeza de que “(...) ni el gobierno, ni los grupos armados, ni los hombres eminentes van a cambiar nuestras condiciones actuales, sino que seremos nosotros mismos, utilizando la educación que nuestra madre tierra nos ofrece (...)” (ONIC, CSJ: 58). Al mismo tiempo ofrecieron el territorio de La María como sede alterna para negociaciones de paz con participación de la sociedad. Desde ese momento los indígenas combinaron grandes movilizaciones de masas contra la guerra con acciones de resistencia, en condiciones de alto riesgo.

En este marco el CRIC y la ONIC declararon en abril de 2000 la “Emergencia territorial, cultural y social de los pueblos indígenas de Colombia”. Esto se tradujo en la realización de tres “Audiencias públicas por la vida y la esperanza” (desde agosto de 2000, febrero de 2001 y mayo de 2001), todas con participación multitudinaria de las comunidades, exigiendo a los grupos armados salir de sus territorios, apoyando las luchas de los u’was del nororiente colombiano que amenazaban con el suicidio colectivo ante el desplazamiento ocasionado por las empresas petroleras. La última audiencia culminó con la primera gran marcha de 35.000 indígenas llamada “Gran minga por la vida y contra la violencia”. Acababa de ocurrir la masacre del Naya en donde los paramilitares habían asesinado más de 100 nativos nasa.

La emergencia no era infundada; todas las fuerzas bélicas causaban daño a los indígenas. En mayo de 2001 fue asesinado por las FARC Cristóbal Secue, reconocido líder del CRIC. La respuesta indígena fue convocar un Congreso extraordinario de Cabildos que ordenó la activación inmediata de la Guardia indígena. En agosto del mismo año, en un Congreso extraordinario de pueblos indígenas del Cauca, se restableció el “Tribunal de justicia indígena”, cuyo método son las asambleas comunitarias de juzgamiento. El primer caso sometido a su consideración, fue la acusación a los jefes del VI frente de las FARC del comando conjunto de occidente, por la responsabilidad del asesinato de

Secue. Los acusados fueron hallados culpables y se exigió al Secretariado de las FARC entregarlos a las autoridades indígenas.

La situación no podía ser más álgida. En julio, cientos de indígenas misak habían realizado una audaz acción de resistencia a los guerreros al ir a presionar, desarmados, la liberación de tres cooperantes alemanes secuestrados por las FARC en sus territorios. Regresaron a su Resguardo sólo después de conseguir su rescate. Este fue un precedente que seguiría con entusiasmo los Kiwe Thëgu nasas. Ya a finales de 2001 y en los primeros meses del 2002, habían actuado con sus comunidades enfrentado de manera no violenta siete intentos guerrilleros de tomar las cabeceras urbanas de municipios de población indígena (Caldono, Bolívar, Coconuco (dos veces), Puracé, Silvia e Inzá)³⁷¹.

2002 no fue tampoco un año tranquilo para las comunidades indígenas del Cauca. Fue el año en que se rompieron las negociaciones de paz con las guerrillas y en el que se generó una opinión pública favorable a una salida de fuerza que culminaría con la elección del gobierno Uribe, de rasgos autoritarios. Las FARC lanzaron una ofensiva contra objetivos civiles como los Alcaldes, incluyendo los elegidos en territorios indígenas. Muchos de ellos renunciaron ante la amenaza, no así los Alcaldes indígenas.

En julio se registró la toma guerrillera de Toribío, uno de los territorios insignia de la resistencia indígena a la guerra. Los combatientes de las FARC se mantuvieron por más de veinte horas en poder de la población hasta destruir el cuartel de Policía y otras entidades públicas y secuestrar a los catorce uniformados sobrevivientes. Los indígenas salieron de sus casas y masivamente exigieron su liberación a una guerrilla que acababa de obtener un significativo triunfo militar. La decisión y valor de los civiles eran inquebrantables y demostraron el poder de la no violencia al no permitir que los policías, ya fuera de combate, fueran llevados por los vencedores.

En Jambaló, las autoridades indígenas dispusieron en agosto del ese mismo año que no se permitiría el ingreso de ningún extraño a los 245 kilómetros de territorio. La guardia indígena debería garantizar esta decisión. La guerra estaba obligando a tomar medidas extremas de autodefensa, pero siempre conservando la directriz ética y política de que se usaran medios no violentos. La guerrilla mantuvo sus mortales hostigamientos. En septiembre sus milicianos asesinaron al coordinador del Sistema de derecho propio de la ACIN y a su hija de 7 años de edad. En 2003, se acentuaron los secuestros contra líderes y Alcaldes de la región nasa, así en mayo fue el Alcalde de Silvia, Segundo Tombé; el 1 de julio el misionero suizo Florian Arnold.

La Guardia indígena ya afinaba para entonces sus métodos de resistencia no violenta para repeler estas acciones. Arnold fue rescatado en intermediaciones de Caldono; algunos medios de comunicación afirmaban que en ello habían intervenido cerca de

³⁷¹ Una detallada descripción de este conjunto de acciones puede consultarse en: "La consolidación de un proyecto propio como forma de resistencia" de Jorge Hernández (CMH, 2012: 310-366)

2.000 Kiwe Thëgu y que en ese momento había en todo el territorio nasa no menos de 13.000 guardias (4.000 de ellos con carné de pertenencia), dirigidos por Luis Alfredo Acosta, coordinador general de la guardia indígena en el Cauca, un verdadero “ejército armado sólo con bastones y ancestro”³⁷².

La relación con el Gobierno nacional de Uribe Vélez y con el departamental de Juan Chaux³⁷³, de origen latifundista y conservador que había remplazado al indígena Floro Tunubalá, había llegado a niveles muy altos de confrontación. En 2004 comenzaron las detenciones masivas de indígenas en El Tambo y Corinto. Se les aplicaba la lógica de la guerra: si no estaban apoyando al Estado tenía que ser que eran de las guerrillas. En septiembre el gobierno cerró la emisora comunitaria Radio Nasa. La respuesta debía ser masiva, noviolenta y comunitaria.

Así, entre el 13 y el 21 de septiembre de 2004, se movilizaron pacíficamente más de 60.000 indígenas desde sus Resguardos hasta la ciudad de Cali, en la “minga por la vida, la justicia, la libertad, la alegría y la autonomía”. Los armados habían cobrado ese año la vida de 83 indígenas y producido el desplazamiento cerca de 3.500 miembros de las comunidades. Además, el Gobierno había matriculado a las organizaciones de los indígenas de “cómplices del terrorismo”, en tanto que las FARC las tachaba de “elementos hostiles”.

El CRIC y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) propusieron la realización de un referendo o consulta popular para verificar el apoyo de la población a la entonces inminente firma del TLC con Los Estados Unidos. Para los indígenas tal acuerdo iba mucho más allá de un simple tratado comercial, pues allí: “se negocia un reordenamiento territorial, institucional, jurídico, político, económico y cultural que le permita a las corporaciones apropiarse y explotar la riqueza de los países convertidos en territorios”. (CRIC, ACIN, 2005).

La valerosa posición de las comunidades indígenas alteró la calma chicha que se vivía en el país ante el desconcierto generado en las organizaciones sociales por la ofensiva autoritaria del gobierno de Uribe. El levantamiento en resistencia por la tierra, y la convocatoria de un ejercicio de democracia directa en un tema neurálgico como el del libre comercio, fue la primera prueba de fuerzas entre el gobierno de entonces y

³⁷² Ver: “La guardia indígena del Cauca es un ‘ejército’ armado solo con bastones y ancestro”. (Aley, 2004). En otro artículo se lee: “Para empuñar un bastón de madera contra un fusil de combate hay que tener un corazón transparente y el espíritu de un guerrero. Esas son dos de las virtudes que Alfredo Acosta, el hombre de mayor poder dentro de la guardia indígena del Cauca, ve en los integrantes de esta organización de 15.000 hombres y mujeres, que se convirtieron en un símbolo visible de la resistencia pacífica en el país. Armados solo con sus bastones, esta fuerza de padres, hermanos, tíos y abuelos ha puesto a raya a la guerrilla y a los paramilitares, y ha dejado pensando al país en la efectividad de la neutralidad para frenar las balas” (Espinel, 2004).

³⁷³ Juan José Cháux fue elegido gobernador del Cauca por el período 2003-2007 por la coalición gubernamental de derecha. En el 2008 participó de reuniones secretas con los voceros del líder paramilitar Don Berna realizadas en la misma Casa de Nariño. En Mayo del 2009 fue involucrado por otro líder paramilitar, “el Alemán” como jefe político del “Bloque Calima” de las AUC. El 18 de mayo del 2009 Cháux fue detenido por orden de un fiscal delegado ante la Corte Suprema de Justicia por sus nexos con los paramilitares. Para mayor información se puede consultar: “Detenido, por parapolítica, ex-gobernador Juan José Cháux Mosquera”. (Caracol Radio, 2009).

la protesta social que se saldó con unos acuerdos firmados a favor de varias de las reivindicaciones indígenas. En esa oportunidad el CRIC advirtió que su “palabra seguiría caminando”, y consideraron a los acuerdos de septiembre de 2004 como un mandato indígena y popular.

Pero las cosas desde el Estado no cambiaron; continuaron cayendo asesinados los indígenas, la persecución contra sus líderes se intensificó, sus movilizaciones fueron atacadas con persistencia. Entonces la minga siguió caminando. En el Cauca se planteó como una serie de acciones por la liberación de la madre tierra; en Antioquia y el Chocó se celebró la minga de los embera, y de allí en adelante, se desató el contagio. La mayoría de los pueblos indígenas organizados salieron a andar: los yanacona, los coconuko, los misak (guambianos), los pijao, los wounaan, y por supuesto los nasa, hasta juntar a miles de hombres y mujeres indígenas en pie de resistencia. “Caminó la minga y la “indiada” sacó al movimiento social y a la izquierda de su adormecimiento”. (Mantilla, 2013).

Por esos días el Resguardo La María en Piendamó, uno de los más representativos del pueblo nasa, se fue convirtiendo en el lugar más importante para la coordinación del movimiento popular colombiano, confirmando las razones por las cuáles había sido declarado “territorio de convivencia, diálogo y negociación”³⁷⁴. Allí se gestó la alianza entre indígenas, campesinos y otros sectores populares que dio lugar a la minga social y comunitaria que luego impulsaría el nacimiento del Congreso de los pueblos.

La María también fue escenario de luchas exacerbadas entre los indígenas movilizados y las fuerzas del Estado que quisieron plantear una disputa de soberanía, y que en 2008 decidieron invadir este territorio mítico y simbólico y desalojar a las comunidades y a los kiwe thëgu que la protegían. Esto ocasionó violentos enfrentamientos y provocó la reacción categórica de las organizaciones indígenas, de la opinión social y de los defensores de Derechos Humanos a nivel nacional e internacional. Una de las exigencias de los indígenas fue que el Presidente de la República acudiera a los territorios del Resguardo a dar explicaciones por los hechos y a establecer negociaciones.

Con estos antecedentes, el 12 de octubre de 2008 los indígenas del Cauca bajaron de sus montañas para tomarse otra vez la carretera Panamericana (entre Cali y Popayán), en un despliegue de organización y solidaridad que buscaba hacer cumplir los acuerdos de la minga de 2004. La carretera fue ocupada por 12.000 indígenas “mingueros” que “caminaban la palabra”, inspirados en sus regulaciones culturales y en su política de auto-cuidado pacífico gestionado por los kiwe thëgu (Guardia Indígena).

³⁷⁴ El Resguardo La María ha sido sede de importantes encuentros de los movimientos indígenas de Colombia y del Continente, uno de los más recordados la Primera Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala, realizada Entre el 8 y 12 de noviembre del 2010. Es el escenario donde se desarrolló la V Cumbre de los Pueblos Indígenas y Naciones del Abya Yala y la II Cumbre de las Mujeres Indígenas del Abya Yala entre el 10 y el 16 de noviembre de 2013

La minga ya se había consolidado como una práctica de lucha cuyo propósito no es oponerse o crear un campo binario de contestación, sino dar continuidad a la búsqueda de la vida plena, esa que los mestizos aprendieron a llamar “buen vivir” y que se deslinda del resentimiento y del odio para centrarse en el renacer que acrecienta el poder existencial, sin cabalgar sobre las desgracias y las tristezas de otros.

La minga que comenzó ese octubre, tuvo varias etapas: la marcha hacia Cali; la defensa del Resguardo La María; la obligada concurrencia del Presidente al territorio de convivencia, diálogo y negociación, y la marcha a Bogotá. En esta inmensa movilización de todo un pueblo (recuerde que marchan las comunidades enteras), se denunciaba el incumplimiento (o cumplimiento parcial y en tiempos muy por encima de los pactados) de la casi totalidad de los más de 2.000 compromisos suscritos por diferentes gobiernos desde 1988³⁷⁵.

También se indicaba la agudización de las violaciones a los Derechos Humanos de las poblaciones y se reclamaba un punto de dignidad: el gobierno y los grandes medios de comunicación no podían continuar asociando la lucha indígena con hechos de delincuencia o terrorismo. Era necesaria una declaración formal del Estado en que se los desligaba de estas acusaciones, era una reparación mínima. Para eso era indispensable la comparecencia del Presidente.

La presión de la minga en las carreteras, la represión cuyo saldo fue de 120 heridos y un indígena muerto, la ocupación militar de La María y el rechazo de un creciente sector de la opinión pública, dejó al gobierno sin argumentos para evadir el citatorio. El manejo en el campo macro-político de los indígenas en este aspecto había sido impecable. Uribe intentó maniobrar llegando varias horas tarde al sitio inicialmente acordado en Cali, a su arribo ya los indígenas habían decidido retirarse. A la minga hay que respetarla, dijeron. Finalmente el 2 de noviembre de 2008 se dio el encuentro ante una audiencia multitudinaria. El forcejeo del Presidente, que quiso convertir el encuentro en uno de sus “Consejos comunitarios” con los indígenas, que querían un debate abierto al que llamaron “Encuentro por la verdad”, lo ganaron los indígenas.

Fue el encuentro de dos Colombias que debatieron “cara a cara” como quería Aida Quilcué, la Consejera mayor del CRIC. En este país desgarrado “hemos sido gente de paz que hemos luchado por los derechos y confrontado un modelo de sociedad y de desarrollo”, dijo Luís Evelis Andrade (Presidente de la ONIC). Pero la paz no puede funcionar bajo el concepto dominante que se ejerce en nombre de mayorías, porque uno

³⁷⁵ El PNUD recogió así esta situación, descrita por Pedro Posada, entonces director de Asuntos Indígenas, Minorías y Rom del Ministerio del Interior y de Justicia: “Hoy, el comité técnico ya tiene consolidados los acuerdos, una tarea histórica que recoge 2.000 compromisos firmados desde 1988 (...) Ahora se convocará a los distintos ministerios que han firmado pactos para que cada uno responda por sus obligaciones”. (PNUD, 2009:5).

de los problemas que ha generado el conflicto, es la exclusión de las minorías, así como se ha hecho con los pueblos indígenas, concluyó³⁷⁶.

Las comunidades son reacias a los sistemas de representación, a las comisiones, a los delegados para concertar pactos. Los acuerdos deben darse ante la gente que es quien la legítima en ese mecanismo de democracia asamblearia. Uribe resintió la derrota política que significó aceptar el escenario definido por los indígenas, que impusieron su territorio como lugar de discusión y negociación, pero no se replegó en sus posiciones negándose a otorgar concesiones importantes.

La minga continuó en su marcha hacia Bogotá. Feliciano Valencia le había dicho en La María al Presidente: “los procesos de resistencia pacífica no se detienen hasta no ver nuestra tierra libre y en paz; hasta entonces los pueblos indígenas no vamos a dejar de declararnos en resistencia”. Otro error garrafal del gobierno de Uribe era que se había negado a ratificar sin reservas la “Declaración universal de los pueblos” de la ONU, tal como se lo exigía la minga. Para justificar este desmán había mantenido dos objeciones que eran inaceptables para los indígenas: el retiro de la fuerza pública de los territorios ancestrales, ya que “(...) en Colombia no puede haber territorios vedados para las fuerzas armadas legítimas” (para él era un problema de soberanía). Tampoco aceptaba que la propiedad del subsuelo en sus territorios pertenezca a los Resguardos. Entonces, como dice el himno nasa que resonó al lado del himno nacional durante la comparecencia de Uribe: “seguiremos peleando mientras no se apague el Sol”.

El concepto de “caminar la palabra” fue acuñado por la minga indígena para significar el movimiento que implica tejer esta clase de acción, en donde se asume la resistencia como un devenir que se va constituyendo, que se va ejerciendo en el acto mismo del resistir. Esto quiere decir volver una y otra vez sobre la minga, que cada vez adopta una denominación y una forma distintas, que muta, que se desplaza, que se entrelaza con otras resistencias.

Así, en el Cauca, como respuesta a la intensificación de la guerra en sus territorios en donde, según las organizaciones indígenas, se preparaba una “enorme batalla de incalculables consecuencias para la población”, el CRIC convoca en Toribío (uno de los municipios más afectados por el la militarización y el uso de bombardeos indiscriminados) la “minga de resistencia por la autonomía y la armonía territorial y por el cese de la guerra”, en 2011.

Los objetivos en este caso eran ambiciosos: exigir el desmonte de bases y campamentos militares en territorio nasa y si esto no se hacía por la propia voluntad de los armados, entonces iniciar “(...) acciones hacia el desmonte de las trincheras y bases de

³⁷⁶ Buena parte del debate está registrado en el programa de televisión “Contravía” dirigido por Holman Morris y transmitido por la cadena venezolana TELESUR el 2 de Noviembre de 2008. Allí se pueden rememorar las declaraciones de Luís Evelis Andrade, Presidente de la ONIC, de Aida Quicué y otros dirigentes indígenas dicutiendo con el Presidente Uribe.

la Policía y el Ejército, y simultáneamente de los campamentos de las FARC que se encuentren en medio de la población civil”. (CRIC, 2011).

Además esta minga de resistencia exigía el cese inmediato de prácticas prohibidas por el Derecho Internacional Humanitario (DIH) como el reclutamiento de niños, o su uso en tareas de inteligencia e información, el uso de las minas anti-personales y otras municiones que causan daños indiscriminados a la población, así como la sanción a los armados involucrados en violencia sexual.

A las FARC se les llamaba a cuentas sobre el incumplimiento del compromiso de sus más altos comandantes de no reclutar indígenas ni activar milicias en sus territorios, mucho menos con la participación de jóvenes indígenas. Al Estado se le conminaba a cesar sus planes de instalación de nuevas bases militares y a dismantelar las que estaban en medio de población civil, cerca de escuelas o en territorios sagrados.

Una vez más, el CRIC ofrecía el territorio de La María para que se desarrollaran diálogos humanitarios entre los combatientes con la mediación de los indígenas y otros actores sociales y políticos nacionales, y planteaba reactivar la discusión, iniciada con Uribe, acerca de los proyectos estratégicos territoriales y las economías ilegales en zonas indígenas. Igualmente reiteraban el llamado a la sociedad colombiana a asumir su protagonismo en los esfuerzos por poner fin a la guerra, presionando con su acción a los armados a retomar negociaciones políticas para poner fin al conflicto armado interno.

Se trataba de un completo programa de acción resistente que requería de una energía enorme, de una alta organización y de un reforzamiento de sus territorios y de sus vínculos comunitarios. Como herramienta propia fundamental insistían en su disposición a “(...) fortalecer nuestra Guardia indígena, a la que ratificamos el mandato de ser actores de paz y cuidadores del territorio. Con la Guardia y con la participación de todas las comunidades, vamos a reforzar el control territorial interno”. (CRIC, CMH, 2011: 382).

Así pues se hacen relevantes las cada vez más importantes modalidades de resistencia social de las comunidades que consiguen afirmar la vida, minimizar los impactos de la agresión, sobreponerse al terror y reconstruir redes sociales, territorios de sentido y perspectivas de reordenamiento de la convivencia y la reconciliación.

En síntesis, en el curso de los últimos diez años las mingas, como expresión política y social de resistencia, adoptaron diferentes formas y denominaciones: desde la “minga por la vida, la justicia, la libertad, la alegría y la autonomía” de 2004; hasta la “minga social indígena y popular por la vida, el territorio, la autonomía y la soberanía” definida por la Asamblea extraordinaria de autoridades de la ONIC, a partir del 14 de octubre de 2013.

Las mingas siempre han estado acompañadas de movilizaciones conjuntas con un amplio repertorio de actores del movimiento social colombiano, que nacieron con la Cumbre nacional de organizaciones sociales realizada en 2004. A partir de allí, se suce-

dieron: la consulta popular del TLC en 2005, cuyo resultado fue una oposición del 98% a la implementación del tratado; el proceso de liberación de la madre tierra, especialmente las tomas de las haciendas La Emperatriz y Japio, y la liberación por la Guardia indígena del Alcalde de Toribío en 2005, y la Cumbre nacional de organizaciones sociales en 2006; la propuesta de Parlamento indígena en 2007; así como el Congreso de tierras, territorios y soberanías en Cali en 2011.

Las sociedades nasa y demás indígenas de Colombia, son sociedades en movimiento. La minga sólo puede funcionar si se ha formado suficiente fuerza comunitaria gracias al despliegue de la micro-política de los acontecimientos cotidianos, aquellos que constituyen el tejido social y la unidad de voluntades. La minga es solo la expresión conjugada de esas fuerzas micro-políticas en movimiento, es su extensión, su aparición en escena, su prolongación para incidir en la reconfiguración del espacio macro-político. Es también un puente, una mediación. Es la puesta en juego de la palabra, cosa análoga a la descrita por el CCRI-CG zapatista en la conmemoración del séptimo aniversario del alzamiento:

“Detuvimos nuestras armas y comenzamos a levantar un puente con palabras. No eran ni son palabras nuevas. Son las mismas palabras que se viene repitiendo desde que el hombre es hombre sobre la tierra (...) Son las mismas palabras que todo hombre y mujer honestos dicen. Esas palabras son democracia, libertad y justicia. Y queremos reconocer a todos y todas los que no se conforman con vivir estas palabras. A quienes las viven y mueren todos los días desde que la humanidad empezó a caminar el mundo”. (CCRI-CG, La Jornada, 2001).

Las mingas, como los procesos impulsados por los zapatistas y materializados en experiencias como los Caracoles, Las Juntas de buen gobierno y la “otra campaña”, han ayudado a nuestras sociedades a aprender que la memoria indígena y la dignidad de los pueblos existen, están más vivas que nunca y que la gente sencilla no ha olvidado luchar por el derecho a ser ellos mismos. También que siendo la lucha necesaria y posible, hay que aprender a recrearla todos los días, incluso en el lenguaje, en la palabra que circula, que camina. Como dice el Subcomandante insurgente Marcos, movimientos como el EZLN aportan: “(...) una nueva forma de decir las cosas y vuelven a darle sentido a las palabras, las re-semantizan, les vuelve a dar otro sentido”. (Marcos, en Calónico, 2001: 79).

Lo decían también Feliciano y Aída en el curso de la minga de 2008 en el Cauca colombiano:

“Cuando marchamos caminamos la palabra, camina el cuerpo, camina el alma, camina la cabeza, pero camina la palabra. ¿Qué hemos estado haciendo? entregando la palabra, compartiéndola, enseñándola y aprendiendo otras palabras (...) estamos entregando el mensaje de la minga (...) allí nos conocemos y empezamos a tejer resistencias y alternativas (...) eso es caminar

la palabra, pasarla de uno a otro, para que se vuelva una palabra del mundo". (Valencia & Quilcué, 2008).

Las mingas, y la acción social que ellas articulan, son un ejercicio de democracia profunda; su noviolencia, es una expresión de fuerza; no es la noviolencia del débil que criticara Gandhi. Comportan una actitud desobediente que hace que cada acción de los guerreros sólo amplifique su impotencia, que se estrelle contra el vacío de la respuesta no agresiva, que la altisonancia de sus ruidos de guerra se pierda en el silencio resistente del que hablaran los zapatistas. Es una forma de resistencia de gran creatividad, difícil de ser capturada para ponerse al servicio de intereses partidistas, militares o estatales. Con amargura, para ellos, han tenido que comprobarlo los jefes guerrilleros soberbios, o el mismo Presidente arrogante.

La potencia de esta clase de sociedad movilizada, radica también en que impone sus espacios y tiempos en los que fluye con naturalidad y elegancia estética, en los cuales se mueve como los nómadas, deviniendo fuerza más poderosa y desatando nuevos procesos de subjetivación, tanto entre participantes activos como en observadores. Su espíritu se propaga, se contagia y rompe la aparente resignación general. Altera el horizonte estancado y frío de la impotencia ante la supuesta imbatible superioridad de la opresión neoliberal.

La minga porta la semilla del nuevo mundo que está emergiendo en la entraña de las comunidades, ese que está liberando a la madre tierra, el que está construyendo nuevos modos de producir y de convivir. No obedece a un libreto o a un programa preestablecido; se va configurando, va cambiando de piel, se va nombrando distinto a cada paso.

Su movimiento general no opaca ni subsume las formas singulares y concretas del funcionamiento de sus colectivos de base, de sus Resguardos, de sus Cabildos, de sus grupos de kiwe thëgu. Con ellos ha aprendido, no sin costos, la danza que les permite evadir los cercos militares, los cantos de sirena que los atraen hacia la respuesta armada, las emboscadas mediáticas, las capturas diseñadas desde los escenarios de la representación electoral, las ofertas para venderse por un puñado de dólares. Han ido aprendiendo a salir de las trincheras de lo local, de las madrigueras del topo, para fluir en su conocido y ancestral movimiento inesperado de las serpientes. Han desarrollado la facultad de ser guerreros sin hacer la guerra.

Los nasa han tenido que enfrentar la guerra más cruda en sus territorios, sin aceptar convivir con ella, ni con sus discursos, ni con su lógica. La resistencia también se aprende y se aprende a vivir en emergencia. De su largo camino han surgido formas sistemáticas de enfrentar los desastres de la guerra, sin que ellos se proclamen como un modelo a seguir, mucho menos a copiar. Cada comunidad tiene sus sitios seguros donde replegarse en caso de ataque, cuentan con los protocolos para afrontar la emergencia, en clave de insurgencia civil y articulados a los planes de vida de los pueblos.

Al igual que los zapatistas no se preocupan de imponer códigos, sino de hacer aperturas para que se produzcan nuevas codificaciones que hagan posible diseminar las resistencias, preservando las relaciones esenciales que garantizan la vida, y a la vez, comunicando toda la potencia que está implicada en las prácticas del resistir.

Las mingas, lo mismo que el amplio repertorio de acción pública que han desplegado los nasa han expresado todo el acumulado micro-político de construcción de nuevas formas de existencia, y a la vez, han producido nuevos dispositivos y estrategias, enunciados colectivamente, para interpelar a los aparatos de la guerra de cualquier proveniencia. La creación de un territorio para el diálogo y la negociación, La María, en donde los indígenas imponen su agenda, sus propios tiempos, incluso a las más encumbradas autoridades gubernamentales, es de por sí una innovación en el arte de reconocer y ser reconocido por las otras partes.

Su disposición a la búsqueda de acuerdos parciales, es una demostración de que quieren copar con sus propuestas los espacios macro-políticos, sin abandonarlos al puro manejo parlamentario o burocrático. Y si el contradictor no concurre, como en el caso de Uribe, se lo hace acudir con la presión social. Y si ni siquiera está dispuesto, porque sólo tiene para mostrar el argumento de la violencia armada, como en el caso de las FARC, pues se le busca y se le obliga a negociar. Son las prácticas de ciudadanías en resistencia. En todos los casos se está ganando legitimidad comunitaria gracias a la verdad ética de la noviolencia, mientras los guerreros se deslegitiman con su tenaz recurrencia a la fría e inmoral razón de la violencia.

Intentos de “otra” política de representación. De la minga nasa a la “otra campaña” de los zapatistas

Las mingas de los nasa y otros pueblos indígenas, han sido el enlace entre la micro-política de los planes de vida, y de la autoafirmación cultural, y sus expresiones macro-políticas en el Cauca colombiano. Aunque los indígenas han hecho diversas incursiones electorales y han conseguido cargos de representación, no ha sido ese el escenario principal de su acción macro hacia la sociedad mayoritaria.

Sus propuestas de alianzas con otros sectores y su vocación de mediación pacífica del conflicto armado, ha estado apoyado en su fuerza telúrica, constituida en los escenarios micro-políticos y dinamizada por la des-territorialización implicada en la potencia misma de sus mingas. Su arte de gobierno está relacionado con los cabildos y con el nombramiento y rotación de sus autoridades territoriales, antes que en las instituciones estatales de representación.

Cuando han sido gobernadores departamentales (Floro Tunubalá en el Cauca), o representantes a la Cámara, o Senadores, lo hacen con el aval de sus comunidades quienes ejercen permanente control de sus actuaciones. Allí han experimentado el influjo cen-

trífugo de los poderes mayoritarios, sus trampas, las enormes dificultades de este estilo de gobernanza. Y han cometido grandes errores; algunos líderes se han perdido, otros se han impregnado de la corrupción (Francisco Rojas Birry de la etnia emberá del Chocó estuvo involucrado en graves hechos relacionados con sobornos cuando era Personero de Bogotá³⁷⁷). Otros líderes han tenido que ser sometidos a reprimendas y sanciones de sus comunidades (el Senador Jesús Piñacué de la etnia nasa, por ejemplo)³⁷⁸.

En la coyuntura electoral de 2013, el Movimiento alternativo indígena y social (Mais), con el apoyo de organizaciones sociales indígenas decidió postular al curtido líder Feliciano Valencia como candidato presidencial. Este gesto, junto al de Aida Quilcué en las elecciones parlamentarias de 2010 para intentar llegar a la Cámara de Representantes, sin éxito, es un síntoma de las búsquedas de sectores asociados a la resistencia indígena de ensayar espacios macro-políticos. Hasta ahora esto no ha producido escisiones al interior del movimiento, pero sí hay sectores muy críticos que ven en esto un gran riesgo de cooptación.

En cambio la influencia de su movilización se ha convertido en una potencia moral reconocida por otros sectores de la sociedad. En la coyuntura de la arbitraria destitución del Alcalde de Bogotá Gustavo Petro, que fue respondida con importantes demostraciones de indignación por miles de ciudadanos, los nasa movilizaron a una parte del contingente de 35.000 guardias indígenas al centro de la capital. La discusión está abierta. Eso hace aún más vigente el debate acerca de estas relaciones. La experiencia zapatista, sin duda aporta otras perspectivas a las búsquedas sobre cómo aprender a usar los espacios macro-políticos de representación.

Como los nasa, los zapatistas han probado modalidades des-territorializadas de acción política, buscando ampliar los horizontes de sus logros micro-políticos en novedosas formas de contacto con la sociedad mayor. Era también una acogida a esa sociedad civil que se movilizó para detener la guerra en 1994, o a quienes se levantaron como una barrera social contra la ofensiva militar del gobierno de Zedillo en 1995. Dos grandes acciones están en esa dirección: la “marcha de los 1111” en 1997, y la marcha del color de la tierra”. en 2001.

³⁷⁷ Los medios de comunicación recogieron así este hecho: “Francisco Rojas Birry, ex personero de Bogotá condenado ayer a ocho años de prisión por enriquecimiento ilícito” Antes de ser detenido por la Justicia ordinaria fue puesto bajo custodia de la guardia indígena, que busca juzgarlo bajo sus leyes, según informó hoy la Organización Nacional Indígena de Colombia, Onic. Esta organización interpuso una demanda ante el Consejo Superior de la Judicatura buscando que le sea reconocida su jurisdicción para juzgar a Rojas. (“El Mundo, 2012).

³⁷⁸ Piñacué fue elegido como Senador por la circunscripción indígena. En medio de una coyuntura electoral presidencial, el Senador decidió apoyar la candidatura conservadora de Noemí Sanín. Como lo reseñó la revista Semana: “Los indígenas caucanos se toman las cosas en serio: Jesús Piñacué debe enfrentar un juicio por su comportamiento, y en el abanico de las posibles sanciones están los latigazos en plaza pública, el doloroso cepo de castigo o, incluso, el extrañamiento, que para los indígenas de verdad es el peor entre todos los castigos posibles, incluida la muerte. En el instante en que fue notificado de la acusación, Piñacué renunció a una curul ganada en forma legítima en el Congreso y con una de las votaciones más altas del país. “Yo prefiero ser un indígena de a pie pero respetado por su pueblo- me dijo el hombre la semana pasada- que un padre de la patria querido por todos menos por los suyos”. (Revista Semana, 1998)).

El 22 de agosto de 1997, el Comité clandestino revolucionario indígena-comandancia general, señaló en un comunicado que: “El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en demanda del cumplimiento de los acuerdos de San Andrés y en contra de la militarización de las zonas indígenas, marchará a la ciudad de México con 1,111 pueblos zapatistas”. En efecto, este número de delegados indígenas salen con sus emblemáticas capuchas en septiembre, desde Chiapas, pasan por Oaxaca, Puebla, Morelos y llegan al Zócalo del Distrito Federal. Allí son recibidos por una multitud de simpatizantes. Quieren dar testimonio de resistencia y de no rendición. Es la primera vez que unos guerreros pacíficos encapuchados atraviesan medio México para hacer caminar la palabra.

El 22 de diciembre de ese mismo año, se produce la masacre de Acteal, en los Altos de Chiapas. Cuarenta y cinco indígenas, zapatistas no violentos católicos, que oraban en su pequeña iglesia, fueron asesinados por paramilitares. En noviembre de 2010, invitado al III Seminario internacional de no violencia organizado por UNIMINUTO en Bogotá, nos encontramos con Antonio Gómez Pérez con quien comprendimos la profundidad del compromiso y la novedad de la acción no violenta que impulsa esta pequeña organización, adscrita a una de las zonas zapatistas.

Las Abejas, nacidas en 1992³⁷⁹, se plantearon como una organización de la sociedad civil que se mostró “(...) simpatizante con sus demandas aunque no con los medios que el EZLN proponía para conseguirlas, es decir con la lucha armada”. Por lo tanto la cercanía al EZLN “se concibió a la vez como una separación: “(...) un movimiento paralelo que impulsa una lucha pacífica”. Después de la insurrección de 1994, Las Abejas se concentraron en ayudar a crear las condiciones para el diálogo y presionaron, al lado de muchas otras comunidades, por el cese de la guerra.

Quienes murieron en Acteal eran de las comunidades Quextic, centro y poblado, y de la misma Acteal, que ya habían migrado, en un ejercicio de fuga del intento que hizo la gente del PRI, partido en el gobierno por décadas, para obligarlos a afiliarse al Partido y cooperar con actividades paramilitares. La masacre campea en la impunidad. Gran parte de la acción de Las Abejas ha estado en buscar justicia para las víctimas. Pero han desarrollado una serie de estrategias para evadir la acción de los grupos paramilitares y desarrollar una perspectiva de no violencia en las actividades propias y en las que acompaña a las iniciativas zapatistas, constituyéndose como un grupo autónomo en resistencia que lucha pacíficamente para “reivindicar sus derechos, construir su autonomía y para defender sus tierras y territorios”³⁸⁰.

El EZLN va luego a hacer confluir los resultados de la “marcha de los 1111” con la denuncia de la masacre de Acteal. Más adelante viene la resistencia del silencio. Los zapa-

³⁷⁹ “Las Abejas tienen sede en la comunidad de Acteal, Chenalhó y abarca 4 municipios de los Altos de Chiapas, la mayoría hablantes de la lengua maya tsotsil y una parte maya tzeltal”. (<http://acteal.blogspot.com>)

³⁸⁰ Las Abejas describen su tipo de acción: “La organización de la sociedad civil las Abejas está integrada por indígenas mayas Tsotsiles. Nuestra fuerza es la palabra de Dios; nuestras únicas armas son el ayuno, la oración y las movilizaciones pacíficas”. (Gómez, en Martínez, Espejo & Useche, 2009: 238)

tistas se concentran en el fortalecimiento de los auto-gobiernos y en la ampliación de sus bases de apoyo. Es el período de mayor concentración en la acción micro-política. Pero, el 1 de diciembre de 2000, la comandancia zapatista informó que realizaría la marcha del color de la tierra hacia Ciudad de México para exigir el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés.

Fue una irrupción colorida, encabezada por Marcos, que por primera vez dejaba el territorio zapatista. La caravana que los conducía a la capital pasó por muchos poblados durante las dos semanas de recorrido. En todas partes una muchedumbre los acogía. El 11 de marzo de 2001, un millón de personas les dieron la bienvenida en el Zócalo. El EZLN había conseguido un triunfo mediático y usaba de nuevo toda su capacidad de innovación para, esta vez, abrir la compuerta de la macro-política usando todo su poder para el desconcierto.

Parecían decir que “las cosas nunca pasan allí donde se cree que van a pasar, ni por los caminos que se espera”. (Deleuze, 1980: 76). Su inesperada maniobra cambiaba la escena y conseguía activar imaginarios de lucha en todas las capas de la población. El 24 de febrero las palabras del comunicado del Comité clandestino revolucionario indígena-comandancia general del EZLN, que convocaban a la marcha de la dignidad, alentaron estas esperanzas de cambio:

*“(...) el día de hoy la dignidad es quien toma, con nuestras manos, esta bandera. Hasta ahora no hay un lugar en ella para nosotros, los que somos el color de la tierra. La nuestra es la marcha de la dignidad indígena (...) la marcha de quienes somos el color de la tierra y la marcha de los todos que son todos los colores del corazón de la tierra”.*³⁸¹ (CCRI-CG, 2001).

La campaña por la dignidad había sido preparada minuciosamente. Habían sido previamente invitados contingentes de muchos países del mundo. Solo de Italia arribaron unos 250 simpatizantes. Varios intelectuales europeos estaban dentro de los concurrentes: José Saramago, Danielle Miterrand, José Bové, Manuel Vázquez Montalbán, Alain Touraine; Choamsky y Galeano también manifestaron su apoyo y compromiso con los zapatistas. Esta fue la última acción en gran formato que el EZLN hizo para aprestar a la sociedad civil mexicana e internacional para acciones conjuntas de gran envergadura. Apenas unos días después (28 de abril), el EZLN declaró rotos los diálogos con el Gobierno ante la aprobación de una “Ley indígena” que desconocía los acuerdos de San Andrés.

³⁸¹ Marcos reseña así el recorrido de la Marcha del Color de la Tierra: “37 días caminamos. 6000 kilómetros. En ese camino pasamos por 13 Estados de la república mexicana y ya luego entramos a la tierra que se crece para arriba, la ciudad de México. Así pasamos por Chiapas, Oaxaca, Puebla, Veracruz, Tlaxcala, Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, Michoacán, Estado de México, Morelos, Guerrero y el Distrito Federal. En el camino hicimos 77 actos públicos donde llevamos 7 veces 7 tu palabra para que fuera escuchada. El hermano, la hermana que lleva morena la sangre como nosotros por 4 veces 7 nos dio su palabra que en la nuestra caminaba: 7 bastones de mando llevábamos el día 25 de febrero, con 28 bastones de mando entramos a la ciudad de México (...) Hasta 44 pueblos indios nos encontramos ahí y seguimos ya juntos nuestro camino” (Subcomandante Marcos, 2001).

Durante los cinco años posteriores, el EZLN se dedicó a perfilar su auto-transformación, a consolidar su paso de la insurrección armada a la resistencia social pacífica, a profundizar la ruptura con la vieja izquierda³⁸², sin abandonar las posturas revolucionarias, anticapitalistas, en contra del neoliberalismo y por la fundación de una sociedad basada en la diferencia cultural y en la potencia de base. Su énfasis en trabajar por acontecimientos micro-políticos acabó de persuadirlos de la necesidad de abandonar cualquier lógica afín a los partidos políticos tradicionales, la urgencia de renunciar completamente a algo que pudiera parecerse al juego electoral hegemónico, en donde se reproducían todos los vicios y vacuidades de la política de representación.

El 1 de enero de 2006, se inicia la “otra campaña”, concebida en la Sexta declaración de la selva Lacandona, y caracterizada como de “construcción de relaciones de lucha con otros, “por abajo y a la izquierda”, abriendo espacios de encuentro de los diferentes sectores sociales”. Era una campaña de escucha para aprender y valorar la situación del país³⁸³. Como era la instauración de una nueva manera de hacer la “gran política”, lo primero fue purgarla de cualquier pretensión electoral. Y la nueva forma de hacer política era renunciar a las promesas y dedicarse a escuchar sin esperar nada a cambio.

Se llamaba la “otra campaña” porque era paralela a las campañas de los partidos hacia las elecciones de julio de ese año. El Subcomandante Marcos es designado el “Delegado Zero” del EZLN e inicia su marcha en los territorios rebeldes. Es el momento en que el EZLN comenzó a trasladar toda la gestión en los municipios autónomos rebeldes a las bases de apoyo zapatistas que asumieron la administración de las Juntas del buen gobierno. “En México, vamos a caminar por todo el país, por las ruinas que ha dejado la guerra neoliberal y por las resistencias que, atrincheradas, en él florecen”, dijo entonces el EZLN. Ahora van a actuar por los caminos de México como un colectivo de indignados.

El “delegado Zero” y su equipo escucharon a la gente de 31 Estados y del Distrito Federal; se reunieron con las más variadas comunidades, incluyendo algunas de migrantes en Estados Unidos. Se calcula que establecieron diálogo directo con 1.036 organizaciones políticas, indígenas, sociales, no gubernamentales, grupos y colectivos adherentes,

³⁸² En carta que Marcos envía de respuesta a un duro reclamo de la ETA por la propuesta del EZLN de ofrecerse como intermediarios para un eventual proceso de paz con el gobierno español, aprovecha para ahondar el deslinde con la vieja izquierda armada. Allí reivindica el valor de la palabra y se aparta de quienes, como ETA, matan a sus opositores, así estén desarmados: “El General Absalón Castellanos (General del ejército mexicano, famoso por asesinar indígenas y perseguir, torturar, encarcelar y matar voces disidentes); fue tomado prisionero por fuerzas zapatistas en 1994, juzgado y condenado a la pena de cargar el resto de su vida con el perdón de quienes fueron sus víctimas. Y ETA mata la palabra cuando asesina a quienes la atacan con palabras, no con armas (...) Nuestra lucha tiene un código de honor, heredado de nuestros antepasados guerreros, y contiene, entre otras cosas: el respetar la vida de los civiles (aunque ocupen cargos en los gobiernos que nos oprimen); el no recurrir al crimen para allegarnos de recursos (no robamos ni en la tienda de abarrotes); y el no responder con fuego a las palabras (por mucho que nos hieran o nos mientan). No queremos independizarnos de México. Queremos ser parte de él, pero sin dejar de ser lo que somos: indios (...) P.D. Tal vez sea ya evidente, pero como quiera lo remarco: también me cago en las vanguardias revolucionarias de todo el planeta” (Subcomandante Marcos, 2003).

³⁸³ La Sexta declaración dice: “Lo que vamos a hacer es preguntarles cómo es su vida, su lucha, su pensamiento de cómo está nuestro país y de cómo hacemos para que no nos derroten. Lo que vamos a hacer es tomar su pensamiento de la gente sencilla y humilde y tal vez encontramos en ella el mismo amor que sentimos nosotros por nuestra patria”. (EZLN, 2005).

todos de “abajo y a la izquierda”. El mensaje que se situaba al margen de todo partido existente, incluido el izquierdista PRD de López Obrador, era sencillo:

“El proceso electoral ya empezó y alguien les va a venir a decir que si lo apoyan les va a resolver todo. Nosotros les venimos a decir que no les vamos a resolver absolutamente nada ni les venimos a traer soluciones, sino problemas”, y a renovarles la invitación a la unidad de todos “los que se están alzando en otras partes del país para construir el nuevo México” (EZLN, 2005)

Esto se da simultáneamente con el significativo movimiento del magisterio de Oaxaca que se desbordó en un movimiento de resistencia pacífica popular y ciudadana del Estado. Los más de 70.000 maestros de este territorio confluyeron con todo tipo de organizaciones sociales en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), protagonizando una insurrección pacífica para oponerse al fraude electoral. Se trata de una asamblea de asambleas que apareció el 17 de junio de 2006 como una sublevación popular contra el Gobernador del PRI, Ulises Ruiz. Sus organizadores la definieron así:

“(…) una jornada de resistencia pacífica y civil. Con acciones de resistencia, se han tomado medios de comunicación, se han levantando barricadas, bloqueado la sede de los tres poderes; se ha convocado a cinco mega-marchas, en la última de ellas se concentraron alrededor de 900 mil personas [...] y tomado 24 municipios en el Estado”. (Appo, 2006).

Al final, las jornadas, que se extendieron durante el segundo semestre de 2006, se saldaron con la salida del Gobernador y la muerte de 26 participantes del movimiento. Sin embargo, lo más importante como balance social fue la creación de la “Comuna de Oaxaca”, una expresión de resistencia, con mayor permanencia y que se planteó construir, desde las autonomías, el embrión de un poder alterno. Ese “otro poder” tuvo manifestaciones como la creación y consolidación de la Policía del Magisterio Oaxaqueño y el Honorable Cuerpo de Topiles (vigilantes comunitarios). Con ello se inició un proceso constituyente de amplia participación, cuyo objetivo era: “(…) transformar la revuelta popular en una “revolución pacífica, democrática y humanista”. (Hernández, 2006).

En ese lapso, que culminó con el Primer Congreso de la APPO en noviembre, se desplegaron toda clase de iniciativas de tipo asambleario, y como señalan algunos analistas, se llegó a tener amplia legitimidad para esta especie de “Parlamento Social” que gobernó de facto la capital del Estado. Entre las propuestas para que se afirmara el poder popular, estaban algunas como “crear un Consejo de Gobierno”, con todas sus facultades y organismos, hasta las que recogían la muy amplia influencia del zapatismo, proponiendo las Juntas de buen gobierno. Finalmente, la experiencia de Oaxaca se planteó en otros Estados mexicanos y se creó la Asamblea Popular de los Pueblos

de México (APPM). Los zapatistas apoyaron esta expresión revolucionaria popular como un hecho profundo de “democracia social”³⁸⁴.

La “otra campaña”, por su parte, realizó una Segunda plenaria nacional de adherentes, en la víspera de las elecciones presidenciales (30 de junio) en Ciudad de México. Allí Marcos, informó que hasta ese momento 72 organizaciones políticas de izquierda, 136 pueblos indios, 263 organizaciones sociales, 724 grupos y colectivos y 3.695 personas de todo el país habían suscrito la Sexta declaración de la selva Lacandona. Se había creado un gran movimiento político nacional con un vasto apoyo internacional.

Ya para entonces las encuestas señalaban a Marcos con un 20% de popularidad si decidiera lanzarse a la presidencia. Por supuesto, esa no era su intención, pues lo que habían conseguido con la “otra campaña” era crear un frente de fuerzas que se planteaban con seriedad renovar la macro-política mexicana, partiendo de la recomposición micro-política que habían suscitado. Se trataría de una política fundada en la solidaridad que “apuesta por abrir espacios a los de abajo, pero también a los de en medio”; que se propuso airear la política partidista corrupta de México. Como lo resumió Pietro Ameglio en el III Seminario de Noviolencia en UNIMINUTO, Bogotá:

“Ciertamente es, por un lado, que en un territorio (corporal, geográfico y social) se rompe con una heteronomía dominante por siglos, cargada de inhumanidad para esas etnias. Por otro lado se trata de un horizonte social donde lo colectivo (bien común) se coloca por encima de lo individual, aunque parte de la (auto) dignificación del individuo. Así mismo, en un primer término está presente la no-cooperación (boicot) como forma central de lucha” (Ameglio, en Martínez, Espejo & Useche, 2009)

Que dos movimientos de origen indígena, hayan logrado abrirse paso en el terreno minado de la macro-política de representación, es un síntoma de gran fortaleza política, ética y de la existencia de fuerzas que podrían renovar estos campos que han sido copados por la hegemonía tradicional. La estrategia de paz de los indígenas nasa construyó a fondo el dispositivo de la autonomía de los territorios ancestrales. Desde allí hizo renacer formas de democracia comunitaria con suficiente fuerza para resistir el dictado de la guerra que ordena abandonar los territorios; consiguió la cohesión que brinda la autonomía y la politización transformadora de las formas de existencia.

Los zapatistas son un ejemplo muy avanzado de creatividad y resistencia multimodal. También para ellos, el territorio es la plataforma que agrupa todas las fuerzas del resistir al convocar la potencia vital que da la tierra a quienes establecen una relación profunda con ésta. Les va la vida en ello. Unos y otros han aprovechado la energía que han desatado para aportar el aire fresco de sus nuevas prácticas a la renovación de todas las

³⁸⁴ Para un análisis detallado de los sucesos de Oaxaca se puede consultar: “El Poder Popular y la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca” APPO” (Rendón, 2008: 39-70).

formas de hacer política. Las mingas de los nasa, “la campaña del color de la tierra”, o la “otra campaña” de los zapatistas, son una sinfonía que armoniza la emergencia de la multiplicidad política. Hacen parte de su repertorio para no perecer ante las amenazas de una fuerza aplastante. Son resistencias sociales que han descubierto la no violencia, que gestan nuevas ciudadanía anidadas en la resistencia y que han hecho aperturas trascendentales para la configuración del nuevo campo del pacifismo en el mundo.

Comunidades campesinas como poderes locales resistentes

La resistencia social pacífica no está circunscrita a estas poblaciones en donde la identidad cultural y los rasgos de autonomía territorial, al lado de una muy larga tradición de lucha por la paz, favorecen los desarrollos de manifestaciones del resistir no violento. Comunidades campesinas asoladas por la violencia de uno u otro bando (o de todos a la vez), han emprendido también el largo camino de la resistencia.

Uno de los casos precursores en Colombia, es el del pueblo de Mogotes, un pequeño poblado campesino del oriente colombiano, recordado porque de allí surgió la primera rebelión contra la Corona española en el antiguo Virreinato de la Nueva Granada, la que se conoció como la “Revolución de los Comuneros”. En 1997, un asalto guerrillero que dejó cinco muertos (3 policías y 2 civiles) y al Alcalde de esta población secuestrado para ser sometido a un “juicio popular” por los insurgentes del ELN. Este hecho que fue respondido con la “peregrinación por la vida y la paz de Mogotes”, como respuesta para conjurar el miedo y alternativa de participación ciudadana ante los graves hechos de corrupción que afectaban al municipio y que pretendían ser el motivo de la toma guerrillera.

A los pocos días, la población se declaró en desobediencia civil, exigió a la guerrilla el cese de las acciones de terror y la liberación del Alcalde para ser sometido al escrutinio de los ciudadanos que lo habían elegido. Convocó para ello a una “Asamblea municipal constituyente del pueblo soberano de Mogotes”, apelando al principio de la “soberanía popular” que proclama la Carta constitucional de 1991.

Con esto, los habitantes de Mogotes encontraron una vía inédita de resistencia civil, la legitimaron en un proceso riquísimo de vinculación de la paz con la búsqueda de un desarrollo justo y equitativo, recurriendo a una relectura constitucional, obteniendo dividendos concretos como la liberación del Alcalde, el saneamiento de las costumbres políticas y un proceso de pedagogía ciudadana que redundó en el empoderamiento de la gente.

La experiencia de Mogotes ha sido valorada como un paso de gran alcance en el desarrollo de estrategias de no violencia, que recoge mucho de la tradición de la resistencia civil y de la desobediencia, y que renovaron la participación de la sociedad en

los procesos de paz en Colombia, descentrando la atención y sobrevaloración que se ha asignado a la búsqueda de la paz por medio de proceso de negociación entre los guerreros, dejando al margen a las comunidades.

En 1999, cuando se inauguró el “Premio nacional de paz”, como un reconocimiento de importantes medios de comunicación y organizaciones civiles a los esfuerzos ciudadanos por la paz y la reconciliación, el primer galardonado fue el “pueblo soberano de Mogotes”.

La iniciativa de las “Constituyentes de paz” se expandió a numerosos municipios de Colombia y se ha convertido en una estrategia de confluencia de las más variadas formas de resistencia civil a la guerra. En 2006, se contabilizaron 82 procesos de Constituyentes municipales que se coordinan e intercambian experiencias regularmente. La convocatoria al VII Encuentro Nacional de procesos Constituyentes que se realizó en el marco de la Semana por la paz 2006, resumió así la naturaleza de estos escenarios:

“Los procesos constituyentes, son espacios ciudadanos para el ejercicio de la democracia directa en un ambiente de deliberación, que no permite la coerción, la intimidación o la imposición de puntos de vista, a través de la violencia (verbal o física) (...) Son ejercicios de autonomía ciudadana frente a los grupos armados incluidas las fuerzas armadas legalmente constituidas; son espacios (...) que buscan a través del ejercicio de la participación ciudadana con poder de decisión, encontrar soluciones a los problemas de gobernabilidad, corrupción, exclusión, intolerancia y sectarismos, que han afectado nuestra democracia”. (Redepaz, 2006).

Los procesos asamblearios son diversos. Algunos se han integrado en mayor proporción en la institucionalidad estatal, mientras que otros se fortalecen como procesos que privilegian la creación de nuevas formas de institucionalidad muy ligadas a la comunidad. Los primeros están mucho más ligados a procesos de ampliación de la democracia participativa y a la exploración de formas renovadas de relación entre gobernantes y ciudadanos. La descripción que hacen los dirigentes de la Asamblea municipal Constituyente de Tarso (Antioquia) ilustra bien esta percepción:

“Los procesos asamblearios de la región de Antioquia buscan que la ciudadanía, como constituyente primario, sienta las bases de una política de Estado para la superación del conflicto y la construcción del desarrollo, definiendo un pacto de gobernabilidad que trascienda los períodos de gobierno, por medio de la continuidad de las políticas públicas”. (Alzate y Galeano)

La Constituyente de Tarso se autodefine en la relación paz-desarrollo-institucionalidad local. Su énfasis está en regular, incluso minuciosamente, una nueva estructura municipal legitimada por la participación y que se inscribe en la idea de que el “desarrollo es el nombre de la paz”, lema en el cual se ve muy marcada la influencia de la iglesia progresista que recoge el legado del Concilio Vaticano II.

Dentro de los segundos se inscriben más claramente procesos como el de Mogotes, Micoahumado, San Pablo, Magangué y los que se mantienen ligados a la experiencia de resistencia indígena en el departamento del Cauca. Estos van más en la línea de construir su institucionalidad alternativa para la resistencia con sistemas de funcionamiento asambleario, menos regulados y sujetos a la autoridad de la comunidad.

Comunidades de paz: historias de vida de los combatientes de la noviolencia

Se ha insistido en el hecho de que todas estas experiencias se desarrollan en medio de situaciones límite, en donde la muerte es una compañera cotidiana y el miedo hace flaquear con frecuencia a los protagonistas de la resistencia. Gandhi fue quien señaló que se requiere de mucho valor para asumir la noviolencia y especialmente la decisión de no responder con violencia formas de agresión y barbarie tan crudas como las que se han vivido en el conflicto colombiano en los territorios mencionados.

La resistencia civil noviolenta, es todo lo contrario de la cobardía y así lo han tenido que vivir las legendarias comunidades de paz de San José de Apartadó, y otras vecinas, que surgieron en medio de uno de los territorios estratégicos para el desenvolvimiento del conflicto armado colombiano.

Apartadó está ubicado en la esquina noroccidental del país, muy próxima al Golfo de Urabá en el Atlántico y en corredor de paso hacia el Chocó que tiene costa en el océano Pacífico. Esta región es asiento de plantaciones bananeras industrializadas, territorio de megaproyectos de interconexión de rutas transnacionales desde Venezuela en busca de salida al mercado del Pacífico, zona de frontera con Panamá, lugar de tránsito para la exportación de drogas ilícitas y de entrada y trasiego de armas. Su naturaleza estratégica ha hecho de este territorio, objeto de feroz disputa entre todos los actores armados y de ataques desproporcionados a la población civil, pues sus tierras son coto de caza para los proyectos de la guerra o para apropiarse de la renta que allí se produce.

En marzo de 1997, en uno de los momentos más álgidos de la confrontación, se produce la declaratoria de los habitantes de San José de Apartadó, como “comunidades de paz”, definiendo una forma de resistencia tendiente a la protección de la población civil asolada por la guerra. En ella se pide el cumplimiento de las normas del Derecho Internacional Humanitario y que cesen las violaciones a los Derechos Humanos de la población. Se proclama que: “(...) no realizarán actividad alguna que tenga relación di-

recta o indirecta con las operaciones militares de ninguno de los actores en conflicto, o con el apoyo táctico o estratégico de los mismos”. (CPSJA, 1997).

La Comunidad de paz fue atacada desde el mismo día en que nació. Los actores armados no aceptaban que pudiera existir un grupo humano en su territorio que no pudiera estar alineado con ellos, o con el enemigo. En los siguientes párrafos traigo la historia de vida colectiva que los comuneros han construido para transmitir su relato de las vicisitudes del proceso:

“Nos declaramos como Comunidad de Paz de San José de Apartadó el 23 de marzo de 1997; el casco urbano de nuestro corregimiento estaba vacío ya que la mayoría de familias se habían marchado a raíz de las dos masacres perpetradas por los militares en septiembre de 1996 y en febrero de 1997 y en las que habían arrasado con los líderes con que contaba el corregimiento. Todavía vivíamos en las veredas y con la declaratoria de Comunidad de paz esperábamos ser respetados y poder seguir en nuestras tierras, pero estábamos equivocados; tropas del ejército en conjunto con los paramilitares realizaron operativos en las veredas, asesinaron gente de nuestra comunidad y a muchos de ellos les colocaron camuflados para decir que habían sido asesinados en combate. A las veredas nos dieron plazo de tres días para abandonar nuestras tierras y el que no cumpliera la orden sería asesinado. Esta amenaza era real ya que a los tres días entraron y asesinaron a quienes se encontraron en los caminos; entretanto, los helicópteros y aviones bombardeaban y ametrallaban. Los que pudimos salir nos ubicamos en el caserío de San José y desde allí comenzamos a resistir”. (CPSJA, 1997)

La capacidad de resistencia de los habitantes de San José de Apartadó fue puesta a prueba. La Comunidad reportó 560 violaciones graves a los Derechos Humanos de la población durante los primeros ocho años de su existencia. Entre ellas hubo más de 160 asesinatos y cuatro masacres. Con ocasión de la masacre ocurrida en febrero de 2005, el Presidente de la República (Álvaro Uribe Vélez) ordenó el ingreso y asentamiento de la fuerza pública en el caserío. Como esto violaba los principios de la Comunidad en donde no se había permitido la circulación de armamento, ésta prefirió abandonar el caserío y construir uno nuevo, comenzando de cero una vez más.

En medio de la enorme dificultad de sostener la resistencia, se han desplegado las iniciativas más variadas, generando alternativas organizativas y buscando el respeto y la protección para la población civil, experiencia que ha ayudado a construir en comunidades cercanas, dando muestras de una enorme solidaridad³⁸⁵.

³⁸⁵ Así lo describe el relato que se ha venido citando: “Ante la estrategia de muerte, de arrasar y desplazar al campesinado para que los paramilitares tomen posesión de la tierra, se decidió crear Zonas Humanitarias en diversas veredas. La búsqueda allí es el respeto de la población civil por parte de los actores armados, con los mismos principios de la comunidad.”. (CPSJA, Ibid)

La forma principal como han enfrentado el miedo, es el trabajo conjunto, todas las actividades se hacen en grupos de trabajo, que son la forma organizativa principal; siempre se desplazan acompañados por las carreteras y veredas. Cuando este mecanismo dejó de ser efectivo y fueron también atacados en grupo, recurrieron a la solidaridad internacional. Las brigadas internacionales de paz, el Comité Internacional de la Cruz Roja y numerosas formas de voluntariado nacional e internacional, han estado del lado de la decisión de permanecer, de resistir al desplazamiento, de volver a empezar una y otra vez. Así continúa el relato de la historia de vida de la Comunidad de San José de Apartadó:

“(...) destruyeron nuestras casas, cosechas, hubo bloqueos totales de alimentación e instalaron bases tanto de los paras como de los militares a distancias de cinco minutos unas de otras (...) así que decidimos organizar a las familias de las veredas para salir por grupos en la mañana y volver en la tarde. Los primeros grupos salieron acompañados por misioneros que estaban en San José permanentemente con nosotros y luego se unió a esta iniciativa la Cruz Roja Internacional”. (CPSJA, Ibid).

Se trataba de romper la lógica amigo- enemigo, y para ello fueron diseñando las estrategias del resistir. Éstas estaban basadas en movimientos de éxodo y retorno temporal, así como de decidirse a enfrentar colectivamente la amenaza y superar el miedo de enfrentar desarmados a los actores bélicos. Esto requería de una valentía muy especial. En Colombia, las amenazas se deben tomar en serio. Uno de los comuneros de San José relata estos trances, para la historia de vida colectiva que ha aportado esta comunidad:

“Íbamos a las veredas, sacábamos nuestras cosas, lo poco que quedaba de las cosechas, y volvíamos. Varias veces nos tocó enfrentarnos todos en grupo a los actores armados; la guerrilla nos decía que estábamos con los paras y los paras y el ejército nos acusaban de guerrilleros. Al estar todos juntos tuvimos la fortaleza de enfrentarles para decirles que tenían que matarnos a todos porque no dejábamos que se llevaran a nadie; esta fue una de las primeras formas de resistencia. Por las noches nos reuníamos a evaluar con cada vereda el trabajo realizado y la situación para aprender de ella y pensar en las alternativas que debíamos construir. Esta experiencia de salir y trabajar juntos en grupos de 100 o 200 personas nos hizo pensar en que aún era posible volver a empezar, volver a sostenernos nosotros mismos, autónomamente”. (CPSJA, Ibid)

Al igual que los indígenas, uno de los elementos decisivos para persistir en la actitud de resistencia de estas comunidades, es la íntima relación que los campesinos establecen con la tierra, muy próxima de la cosmovisión indígena, aunque han anclado más directamente en las formas de trabajo y en la productividad de la tierra. La fuerza vital que da la tierra a quienes establecen una relación profunda con ésta, genera un vínculo que no es territorial sino terrígeno, el cual alude no a la mera relación mercantil con la

tierra, o el ansia de su posesión, sino a la intensa influencia del suelo sobre el ánimo de la gente, de donde también fluye el conjuro contra el miedo³⁸⁶.

En un comunidad asediada, afrontar el terror, es mirarlo de frente, pero en especial tomar una decisión y una opción ética sin la cual pierde sentido el vivir y el habitar, así como trasegar en permanente cambio y movimiento. En este sentido se concreta el nomadismo de la resistencia civil noviolenta. No puede permanecer atada a una sola estrategia o método de lucha, debe mutar incesantemente so pena de ser aniquilada o cooptada.

Por supuesto una vez asentada de nuevo, así fuera temporalmente, la comunidad organizaba su defensa y protección, basada en la respuesta masiva y colectivizada a la incursión de los actores armados. Ejercitaban así un repertorio de modos civiles noviolentos de reacción inmediata a una agresión en curso. Combinaban formas micro-políticas de auto-protección como un minucioso, y muchas veces probado, sistema de alarmas y de alertas³⁸⁷, o la permanente movilización de los líderes amenazados-incluyendo una red de casas de refugio para desterritorializar la intimidación.

La dimensión simbólica adquirió mucha importancia dentro de los modos micro-políticos de la resistencia de la Comunidad de paz. Desplegaron un conjunto de acciones como las vigiliadas, las celebraciones, o la creación de "Parques de la memoria". El repudio a la presencia de los actores armados ha pasado por formas de resistencia como el no proporcionar alimentos ni nada que signifique apoyo a ellos, en el entendido de que su sola presencia, es una violación del principio de neutralidad activa que ha proclamado la comunidad. Igual trato se aplica a miembros del colectivo que violen su estatuto; por ejemplo se han presentado boicots a la venta de alcohol, en una acción similar a la impulsada por Gandhi en La India.

Con la no colaboración con los armados, han dado forma a su "potencia de no", otorgando tratamiento de fuerza ocupante a todo aquel grupo o formación militar que intente violar su territorio de paz. Por ello no admite ningún tipo de relación comercial o de avituallamiento a cualquiera de los armados; también prohíbe que circulen mensajes de ellos en la comunidad o que alguno de sus miembros se preste para transmitirlos. En este territorio no se permite que haya depósitos de armas, municiones,

³⁸⁶ Deleuze y Guattari lo definen en "Mil Mesetas" como un "ritornelo" en donde "el territorio reagrupa a todas las fuerzas de los diferentes medios en un solo haz constituido por las fuerzas de la tierra. Solo en lo más profundo de cada territorio se produce la atribución a la tierra, como receptáculo o plataforma, de todas las fuerzas difusas" (Deleuze, Guattari, 1997: 327).

³⁸⁷ En una entrevista a un miembro del Consejo Interno de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, narra así la experiencia: "Comenzamos a vigilar en las noches, en el día a colocar gente y esto para que avisara a toda la Comunidad y la Comunidad pudiera salir a hablar y enfrentar a los actores armados. Colocábamos grupos de personas en las entradas del pueblo, colocamos timbres y plantas eléctricas por si se iba la luz, entonces la gente avisaba a través de timbres (...) o sea de acuerdo a los sonidos del timbre los actores armados cuándo llegaban (...) Si sonaba el timbre de emergencia todos íbamos a la cancha y de allí la idea era ir a enfrentar los actores armados" (En: Pardo, 2005: 207).

elementos de campaña, medicinas o alimentos que vayan a ser usados por las fuerzas de la guerra.

Con la misma convicción y acudiendo a este mismo tipo de métodos, ha roto los bloques y el confinamiento impuesto episódicamente por los paramilitares (tal el caso de lo ocurrido en 2004). Entonces toda la comunidad ha marchado a poblaciones vecinas para abastecerse de productos atravesando unidos los retenes de los guerreros en un desafío de la fuerza masiva desarmada ante el poder de los fusiles.

De igual manera, han hecho uso estratégico de formas de resistencia en la esfera macro-política. Han mantenido una permanente presión jurídica ante organismos nacionales e internacionales ganando medidas cautelares ante organismos como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, para la defensa de la vida de los comuneros. Han logrado mucha experiencia y apoyo con sus gestiones de diplomacia resistente de base consiguiendo acompañamiento de brigadistas y voluntarios internacionales (Brigadas Internacionales de paz e IFOR)³⁸⁸, lo cual ha operado como una fuerza de disuasión ante la repercusión internacional de cualquier acto de violencia contra la comunidad.

La resistencia, como se ha visto en cada uno de los casos descritos, se desarrolla en varios planos simultáneamente. En los casos de resistencia como defensa, tal como la caracteriza Randle, que es el caso de las Comunidades de paz de San José de Apartadó, apenas se tiene un respiro de la contención de los ataques militares, de la desorganización del tejido social y de la institucionalidad propia, por ello se comienza a pensar en otros planos propios de la resistencia. Esto adquiere más el sentido de organización de formas de vida, de la afirmación de nuevos modos de producir, de nuevas maneras de dialogar con el entorno económico y político.

La narración de los comuneros al respecto señala que:

“Hacia finales de noviembre decidimos romper el miedo y convocamos un trabajo en la carretera. Sólo salimos cinco personas a dicho trabajo. Pero ese fue el primer paso para volver a tomar decisión (...) Pensamos un proyecto que nos dio mucha alegría (...) la comunidad organizaría un trabajo conjunto en el que nos dedicaríamos a reconstruir el caserío, hacer sembrados para las familias que volverían (...) Así vimos que era más fácil sembrar en grupo y generar una economía alternativa”. (CPSJA, 1997).

³⁸⁸ el IFOR (Fellowship of Reconciliation) es una importante organización de los Estados Unidos que ha realizado acompañamiento en campo a la Comunidad. En el año 2000 otorgó a San José el premio Pfeffer de la paz. En 2001 las Brigadas (PBI) recibieron en Suiza el premio Ennals por su trabajo en Colombia. “La pena de muerte que pesa sobre cada uno de nosotros no se ha ejecutado porque no estamos solos, Brigadas Internacionales de Paz nos acompaña”, afirmó un defensor de los derechos humanos colombiano durante la ceremonia en Ginebra. (PBI, 2009).

Al efecto, como en el caso de los nasa y zapatistas, se va dibujando una crítica del sistema de circulación y consumo centrada en el mercado. Para los narradores de San José esto es descrito de la siguiente manera:

“(...) comenzamos a pensar en una economía alternativa, una economía solidaria que buscara el bienestar de todos (...) Cada vez éramos mayor cantidad de grupos con los que hacíamos realidad el sueño de sociedad que teníamos, alejada del capitalismo, de la exclusión (...) Siempre hemos sabido que nuestras decisiones y nuestras obras son expresión de nuestra resistencia. Las estrategias que se nos ocurren siempre son maneras de defender la vida. Para nosotros los lugares de trabajo son canteras de vida, de lucha de la resistencia civil, allí nos jugamos nuestra comunidad y sabemos que si nos mantenemos en la tierra los asesinos no nos podrán acabar, ni tampoco ese sistema que genera muerte y hambre”. (CPSJA, Ibid).

Para los comuneros de San José, la resistencia no tiene otra fuente que la capacidad de creación. De su ingenio para sortear los bloqueos depende poder afirmarse en su territorio. Pero también hay que estar buscando permanentemente nuevos sentidos, y en ello la memoria se concibe como un proceso que llena de significados a las resistencias. La memoria como conexión entre el pasado doloroso, el presente de resistencia y un porvenir en construcción, que se convierte en un dispositivo de autodefensa contra la impunidad, contra el silencio mediático y la mentira.

En septiembre de 2003 fueron anfitriones de delegados de un grupo de comunidades indígenas, negras y campesinas. Allí surgió una red de comunidades en resistencia y una de sus búsquedas, que se ha concretado desde las comunidades, ha sido la de una Universidad Campesina de la Resistencia. Es una universidad atípica para albergar a los resistentes, donde puedan tener un lugar de formación teórico y práctico, basado en el intercambio de saberes, experiencias y en el auto-aprendizaje³⁸⁹.

La Comunidad de paz de San José de Apartadó, es también un ejemplo viviente de democracia directa y de deslinde de las peores formas de la democracia de representación. Ellos muestran que el campesino, el pobre, el ciudadano, no tienen por qué verse reflejados y representados por sus ejércitos, por sus guerrillas, por las fuerzas soberanas que dicen concentrar el poder. Así se da un mentís a aquellos que proclaman que sin ellos no se es nadie, pues ellos son, supuestamente, la única posibilidad de gobierno social.

Desde su fundación, esta comunidad se declaró en controversia con tal paradigma, sabiéndose, en cambio, constituida por voluntades libres, que ejercen su responsabilidad

³⁸⁹ A propuesta de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, “la Red de Comunidades en Resistencia, ha creado la Universidad Campesina de la Resistencia, allí no se conceden: “(...) calificaciones ni diplomas, no hay profesores ni alumnos, todos enseñan y aprenden. Ocasionalmente se invitan expertos en temas específicos, los cuáles participan del proceso sin recibir ningún tipo de remuneración económica, todo es una construcción colectiva entre sujetos iguales en dignidad y capaces de dar y recibir conocimiento” (Pardo, 2005: 193).

política y social de asociación, a sabiendas de las consecuencias que ello implica en su relación con los actores armados que los han asolado

Lo que define su naturaleza, es la auto-legislación a partir de ciudadanos que hacen una opción libre, con el compromiso ético y político de que están escogiendo una alternativa de vida, renunciando a hacer parte de cualquier iniciativa armada para dedicarse, en cambio, a ejercer su derecho de buscar una vida pacífica y gozosa. Eso es lo que la comunidad protege y en eso es radical, dispuesta a ahondar en prácticas nómadas de ser ello necesario, como se observa en la siguiente experiencia:

“Con ocasión de la (...) masacre ocurrida en febrero de 2005, el Presidente de la República ordenó el ingreso y asentamiento de la fuerza pública en el caserío. Como esto violaba los principios de la comunidad en donde no se había permitido la circulación de armamento, ésta prefirió abandonar el caserío y construir uno nuevo, comenzando de cero, una vez más”. (Useche, 2008, 288).

La comunidad vació de contenido el poder de ocupación territorial de los armados, no aceptó ser representada ni siquiera en la quinta esencia de la soberanía nacional que pretende que no hay territorio vedado a la fuerza pública. Los comuneros pacifistas de San José entienden que el modo de reproducción de esta macro-política se materializa en fuerza concentrada y hegemónica, en difusión de subjetividades del poder representado, en modulación de las acciones vitales autónomas y en monopolización de la violencia y de su ejercicio.

Por eso no es extraño que desde 1997, año del primer desplazamiento forzado, los miembros de la comunidad de paz hayan optado por la abstención electoral. Coinciden con el llamado que hacía Thoreau, y que siguieron las comunidades pacifistas de origen religioso de Estados Unidos, a renunciar al derecho de elegir y ser elegidos, y de abstenerse de cualquier posibilidad de acceder a cargos públicos en un sistema representativo profundamente ilegítimo.

Los comuneros de San José han aprendido que el territorio son ellos, y cuando la fuerza armada del Estado ocupa el espacio con argumentos de soberanía, con todo y el dolor que ello implica, prefieren retirarse del territorio ocupado militarmente, dejar el espacio vacío y seguir expandiéndose a la manera de colonizaciones territoriales de tipo rizoma, desconcentrados, sin aceptar la jerarquía ni la centralidad del Estado o cualquiera de sus formas. La clave era conservar la capacidad para seguir resistiendo, allí residía su opción de vida; desde ahí pudieron seguir como un territorio de resistencia local de gran poder expansivo.

***Prácticas productivas de resistencia
campesina como actos de creación.***

Están surgiendo nuevas teorías en Europa y los países centrales que demuestran los límites de la economía del capital y la amenaza de que su expansión desbocada, y amparada sólo por las leyes de la ganancia, se convierta en una tragedia para la humanidad y las distintas formas de vida en el planeta.

Los indígenas de los Andes han experimentado otras economías, revalorizando tradiciones como las de las comunidades aymaras, de donde surgió la propuesta del “sumak kawsay” (“buen vivir”) que se practica, con diversas denominaciones, en las comunidades indígenas del continente. Esa búsqueda también está presente en la experiencia del Movimiento Sin tierra en Brasil. En el ámbito urbano, los argentinos, brasileños y uruguayos, han dado lecciones valiosas al asignar otro tratamiento al dinero, despojarlo de su forma fetichista mercantil y asumirlo como moneda social. A esta clase de expresiones las he denominado economías en resistencia.

En Colombia todas estas prácticas han tenido algún grado de aplicación. Los nasa, consideran éste un punto decisivo de sus planes de vida y de sus prácticas micro-políticas de resistencia comunitaria. También las comunidades campesinas lo han practicado con cierta intensidad. Hasta ahora hay poca investigación local acerca de la pertinencia y amplitud de los ejercicios de economías populares, que se plantan como resistencias en el ámbito de la producción, la circulación y el consumo. Lo cierto es que ellas despliegan una dimensión profunda de la vida, vinculada a bienes y servicios, materiales e inmateriales, ligada al alimento, a la tierra, al agua, a la conservación de la biodiversidad y del planeta mismo.

Como en otras esferas de la resistencia social pacífica, llámense resistencias en lo político, o formas de resistir manifiestas en la reconstitución de las redes sociales, o en la producción de subjetividades de cambio, e imbricada con ellas, la resistencia en el campo de la producción, es un ejercicio bio-político en el que está de por medio la pregunta por la vida. Al igual que el conjunto de las resistencias, las que se dan en el ámbito de la producción material e inmaterial (y en todas las cuestiones atinentes a la reproducción de la vida), tienen un sentido inmanente, requieren ser auto-instituidas, en cuanto a su capacidad de creación y de afirmación vital.

Es sabido que para el pensamiento dominante, la felicidad se hará posible para el sujeto que logre adquirir los atributos ofrecidos por la sociedad de consumo; la identidad del sujeto feliz puede ser adquirida por quien se someta a las reglas del mercado y se ponga en condiciones de comprar su goce. Estos razonamientos son tributarios de la lógica binaria de los sujetos, que ve los procesos como unidades dialécticas en las cuales lo fundamental que puede cambiar en ellas es, tal vez, el orden de los sujetos del poder.

La lógica del resistir no violento es otra; pone su acento en las relaciones, en las acciones que movilizan los trazos de la vida que avanzan mediante agenciamientos micro-políticos que repelen las categorías identitarias esclerosadas. De ahí que, en esta lógica del resistir, el modo de producción capitalista no sea el único posible. Hay otros que,

hasta ahora, han sido sometidos y que ahora pugnan por establecer nuevos órdenes económicos.

La vida es, ante todo una trama de relaciones, y por supuesto, la vida es previa a los sujetos del capital; éste no es más que una formación histórica contingente. En la esfera productiva, lo indeterminado está dado por las múltiples combinaciones problemáticas que pueden surgir de la experimentación. No hay un resultado previsible, como lo pretende la economía de la empresa. Por sus costados y fronteras han ido emergiendo otras formas de lo común.

Lo común es la búsqueda que debe hacerse para liberar y reactivar el movimiento social congelado por el capital, para hacer valer las fuerzas, y para producir el acontecimiento del hallazgo de fisuras, de aberturas de nuevos límites que potencien la fuerza colectiva. El efecto será el desplazamiento de las formas cristalizadas del capitalismo maduro, por la vía del descubrimiento de nuevas claves de creación de capacidades que hagan posible configurar la puesta en acto de las economías de las resistencias y de los sujetos colectivos que las encarnen.

En el terreno de la producción económica y material, se trata de ubicar donde están surgiendo las fuerzas creativas que interrogan de manera intempestiva al capitalismo. Para ello, hay que restituir las fuerzas que participan en el acto productivo, en el universo concreto de la vida y preguntarse por sus cualidades activas. Estas son fuerzas que deben apoderarse del pensamiento socio-económico para volverlo activo y creador. Hay entonces que recabar en la experiencia, en esos “estados vividos” en donde habitan verdaderas escuelas de vida, y allí trabajar por el acontecimiento, por la irrupción de lo inesperado, por lo que genera el impulso creador, la invención y que reintegra el trabajo con la vida.

Para las subjetivaciones dominantes y su gran máquina de comunicación, esto no es más que una ensoñación ingenua. ¿Cómo opacar la eficacia contundente del capital para ordenar la vida? Pero es que el capital y el soberano estatal viven del excedente del trabajo, del saber y del esfuerzo humano. Su milagro económico reside en la capacidad de capturar la inmensa energía social, y codificarla en clave de competencia, de plusvalía, de lucro y de segmentaciones binarias. El sistema productivo organizado por el capital se convirtió en una auténtica máquina de guerra que coloca en la condición de enemigo cualquier intento disidente por dar otro formato a la economía, por intentar otras posibilidades.

Se hace obligatorio en este marco, averiguar si en la dimensión de la producción económica también es plausible expandir e inter-conectar sus estrategias micro-políticas, que contribuyan a reconstituir el tejido social, el entramado de la producción y el de la cultura, dando lugar a una libre convivencia de diferencias y singularidades múltiples. Las economías en resistencia, por tanto podrían sintonizarse con la espiral de procesos de paz, entendidos aquí como acontecimientos que deshacen el orden y el tiempo de la guerra. Las fuerzas de la vida podrían hacerse más poderosas que el espacio de la

guerra y promover su disolución, mediante acciones que acrecienten los lugares del goce existencial y que opaquen los lugares de la muerte y del empobrecimiento.

Como el signo del capital ha sido hasta ahora el control de los tiempos productivos, las economías en resistencia requieren vivir otra dimensión del tiempo, signada ahora por la intensidad. Los resistentes pacifistas deben aprender a esperar, a modular el tiempo a su manera; deben alterar los tiempos angustiosos e instantáneos del mercado y del consumo. Sus tiempos y ritmos son otros, y a la manera de los nómadas, deben tener una paciencia infinita, viviendo intensamente sus acontecimientos creativos mientras potencian la vida activa.

Además, para una economía resistente, es obligatorio imaginar una suerte de cartografía del cuerpo social en el cual está situada. Parte de ello es desplegar un arte de vivir que se levante contra el poder central y sus prohibiciones; contra la trascendencia, para hacer depender el devenir de la propia inmanencia y reconfigurar la relación entre el pensamiento y la práctica. Esto permite exaltar las fuerzas de la vida contra cualquier pensamiento de la falta, de la ausencia, de la escasez.

Para entender esta clase de economías de la resistencia, se debe tener en cuenta que el modo de producción no es sólo una configuración económica particular sino un conjunto de formas de vida, una constelación social, antropológica y ética que incorpora las costumbres, usos y hábitos de la gente. El error fatal de la economía convencional propia del capitalismo, es subestimar esta complejidad y pensar que las nuevas formas de producción se limitan al problema de mayores o menores índices de rentabilidad del capital, o a las maneras específicas de su circulación y reposición.

Ahora se conocen unas dinámicas productivas emergentes que, en sentido estricto, producen sociedad. Al ser producida, la sociedad entraña procesos múltiples, algunos de naturaleza económica, pero en especial, aquellos en los cuales se plasman relaciones de poder, y más allá, elementos de carácter ontológico como los atinentes a la reproducción de valores sociales y culturales. Igualmente existen nuevas condiciones en las relaciones entre la sociedad, el Estado y el mercado.

La crisis social contemporánea ha desbordado la capacidad del Estado de contención y de control de las muchedumbres ahogadas por la pobreza, por el desempleo, por la exclusión y en permanente estado de agitación. Estas fallas estructurales que se hacen evidentes en el sistema, junto a la proliferación de subjetividades en ruptura y a las variadas formas de asociacionismo autónomo, son las que justamente abren un espectro de posibilidades para que surja y se expanda un campo de lo común no-estatal y una esfera económica no sujeta a las reglas del mercado.

Esas son también las nuevas condiciones para el surgimiento de lo común, en un mundo en el cual la técnica parece haber superado a la vida y en donde se disolvieron los límites entre la producción de conocimiento, las dinámicas de lo viviente, la acción política y el trabajo. Hoy la subsistencia de buena parte de la población, depende sólo

de su capacidad para resistir, de su aptitud para hacer gala de capacidades de transformación y del devenir de las relaciones familiares, de vecindad y de amistad en redes económicas y de ayuda mutua.

Estas economías en resistencia se proponen revalorar las relaciones dadas en el ámbito de la producción, sacarlas del espacio estrictamente privado en cual estuvieron confinadas, para hacerlas territorios productivos donde conceptos clásicos como el de ingreso económico, relaciones con el entorno natural y vínculo laboral mutan en virtud de lo comunitario.

De ahí que el resistir en el ámbito productivo no se restringe simplemente a la búsqueda de estrategias para enfrentar la pobreza ni para luchar por la inclusión en el sistema formalizado de consumo. Hay algo más de fondo: la pregunta por cómo crear fuerzas productivas de naturaleza social, que proyecten formas novedosas de comunidad, alimentadas por la diversidad y la capacidad generativa de cambios profundos.

En principio, en el recambio del modo de producción capitalista, ha surgido una nueva situación para el trabajo. La fuerza de las relaciones de solidaridad y reciprocidad, que se había diluido en la competencia del mercado, ahora se actualiza en los viejos vínculos de proximidad, de amistad, de vecindad, que retoman su importancia ensayando nuevas maneras de ser de lo común, restableciendo y transformando lo comunitario. En ese entorno, las nuevas maneras del ser productivo, desertan de las jerarquías aprendidas en la fábrica y se construyen en la relación de pares, donde se adaptan conocimientos y se descubren maneras de escapar de mercados muy regulados para proponer nuevas lógicas de intercambio y consumo.

Al mismo tiempo el mundo de la gran industria o de la granja capitalista viene siendo cuestionado por sus problemas técnicos y de organización del trabajo, pero también por las diversas formas de organización de las labores productivas que surgen en los márgenes del sistema capitalista. El sentido de la relación económica se impregna de la dimensión social en todo su espesor.

La disgregación del sistema productivo capitalista, que se reorganiza con un nuevo sentido de la empresa, de la capacidad de constitución de un mando a distancia del proceso productivo, dislocó todo el sistema de trabajo y de empleo. Pero para la gente del común, el asunto no conduce a la mera acción individual de sobrevivencia, sino que hace posible la aparición de otras formas de reproducción de la vida del colectivo. En ese contexto, el conocimiento y la cooperación producen inmediatamente formas de valor general. Hoy, toda la población deviene fuente principal de saberes productivos, con el aliciente de que el pensamiento circula por arterias muy distintas a la escuela, a los libros, a los laboratorios científicos de pensamiento lineal.

Surgen mil senderos para vincularse al torrente productivo de la sociedad y para que esa sociedad, que todos los días parece disolverse, se reconstituya una y otra vez. Y su punto de inflexión es suscitar construcciones inéditas de lo común, que acentúen la

potencia de ser de los humanos, impulsen espacios políticos democráticos para que todos aprendan a ocuparse de los asuntos comunales y convertirlos en lugares de confluencia y encuentro para la emancipación.

Esto tiene que ver con la relación existente entre saberes locales, resistencia y nuevas prácticas sociales para la re-invencción del tejido social productivo. Los problemas que deben abordarse desde esta perspectiva, no son insignificantes, pues están vinculados en primer lugar con la conservación de la biodiversidad, entendida ésta como la relación construida históricamente entre comunidades locales y el entorno, de una parte, y la ecología política de las organizaciones sociales y comunitarias, de otra. Esto hace referencia a las opciones de vida en comunidad que tienen que ver con la relación naturaleza/cultura, por ende con el lugar y el territorio.

Tal es la lógica en la cual puede leerse la rica experiencia de la Asociación de Productores Indígenas y Campesinos (ASPROINCA) que desarrolla novedosas prácticas productivas en el norte del departamento de Caldas, en los municipios de Riosucio y Salamina en Colombia. Allí se encuentran manifestaciones de economías en resistencia que basan su fuerza en la cooperación, en la expansión de procesos asociativos, y en la creatividad con que sostienen su autonomía frente a los agentes de la guerra³⁹⁰.

ASPROINCA fue fundada en 1994 como resultado del trabajo de aprendizaje colectivo y mutuo apoyo entre campesinos e indígenas de una región que se había convertido en corredor estratégico para los diferentes actores armados. La política de esta Asociación fue la de la no confrontación directa con los actores de la guerra. Se propuso fugarse de este escenario, concentrando su actividad en el establecimiento de una red productiva de bajo perfil ante los combatientes.

Con ello también se insertaba en la exploración de salidas propias a uno de los efectos más brutales del conflicto armado, aunque éste haya sido diluido en su visibilidad por los ruidos de los combates. Es que la situación de guerra ha incrementado los niveles de pobreza extrema, producto del desplazamiento forzado, de la pérdida de activos por el despojo que han conducido a millones de personas al borde del hambre física. Entonces el problema de la seguridad alimentaria se hace de primer orden y exige de la presencia de economías en resistencia.

Uno de los puntos neurálgicos de la experiencia fue la exploración de alternativas tecnológicas adecuadas al contexto cultural y ambiental propio. Eso implicaba la evaluación de los sistemas tradicionales de los productores indígenas y campesinos, lo mismo que el contacto con otros grupos dedicados a la labor del campo. El primer es-

³⁹⁰ En este apartado recurro a algunos de los resultados del estudio sobre experiencias de resistencia a la guerra en Colombia, dirigido por Oscar Useche para el "Instituto de Derechos Humanos Guillermo Cano" y el Grupo de Derechos Humanos de la Escuela Superior de Administración Pública. El informe del investigador Luis Miguel Díaz denominado "Encuentro y vida construcción de tejido social en Riosucio y Salamina Caldas" resume la experiencia del equipo de investigación en este territorio y fue consignado como capítulo VIII en: Useche, et. Al. (2003) "Tramas de resistencia" ESAP.

fuerzo fue construir una visión nueva y propia de la agricultura en la cual la dimensión ambiental adquiriera importancia decisiva.

Este ejercicio implicaba un cuestionamiento autocrítico a la lógica del trabajo y de la incorporación tecnológica que muchos de los asociados habían adelantado en la región, y que llegó a ser impulsado desde la Asociación durante los primeros años de la década del noventa. Se trató de un intento, un poco ingenuo, de adaptar la perspectiva tecnológica de la llamada “revolución verde” a un modelo organizativo de tipo comunitario.

La “revolución verde”, fue la respuesta del capitalismo, apoyado en las ciencias positivistas, para llevar a niveles espectaculares de elevación de la productividad en el agro: paquetes tecnológicos que incluían semillas “mejoradas” que imponían normas en la siembra que atentaban contra la variedad de las especies; despliegue de fertilizantes y pesticidas químicos aplicados generalmente por aspersión indiferenciada, contaminando fuentes de agua, animales y poblaciones humanas; sustitución masiva de los abonos naturales (que eran más próximos a los cultivos orgánicos); y mecanización agrícola que introducía maquinaria movida por combustibles fósiles, relegando drásticamente la energía del ser humano y la animal, con la que había subsistido la agricultura por siglos.

Los cantos de sirena de esta propuesta llegaron al agro latinoamericano; parecía que se asomaba la era de la abundancia. Desde el punto de vista económico había variables que no se tenían en cuenta. Por ejemplo, si se registrara en la contabilidad de la revolución verde el costo de la totalidad de los consumos eco-energéticos, necesarios para sostener las altas tasas de rendimiento de la producción requeridas para cubrir, por esa vía, la demanda de alimentos de una población en plena expansión. En ellos hay que incluir no solamente los gastos eco-energéticos (girados contra las actividades de baja entropía) de la explotación agrícola y pecuaria, sino los muy onerosos costos de eco-energía de las industrias alimentarias y los de las cadenas de distribución. Lo que parecía ser evidente desde entonces es que, por la rapidez con que la humanidad está consumiendo las reservas eco-energéticas del planeta, este tipo de procesos no podía constituirse en otra cosa que una anomalía adicional para el medio ambiente. (Passet, 1996: 252).

La preocupación de los campesinos e indígenas era pertinente: ¿cómo contribuir a enfrentar la ascendente demanda de alimentos? Los dos caminos que se han ensayado en Colombia y en otros territorios, han sido el de la ampliación de la frontera agrícola, o el del perfeccionamiento de la variable tecnológica, procurando métodos intensivos en conocimiento. La primera variable está limitada por la realidad de que la tierra es cada vez más un recurso escaso y porque hay un peligro ascendente de que los nuevos territorios de colonización agraria interfieran procesos naturales de reproducción de fuentes de agua y ecosistemas vulnerables. Este riesgo se maximiza cuando al problema rural se ha añadido una agresiva y expansiva fiebre por la explotación de los recursos naturales: minería, bosques, biodiversidad, agua; explotaciones guiadas por el principio

de la rentabilidad a corto plazo y por la ambición del enriquecimiento instantáneo. Para el caso colombiano, estos procesos han sido incentivados por la guerra.

La profundización de métodos de explotación intensivos en tecnología, han significado hasta ahora, el derroche de técnicas de alto consumo eco-energético, que son intensivas también en capital. Esto ha favorecido la hegemonía del capital financiero con todas sus irracionalidades hacia la biosfera y en detrimento del trabajo digno. Habría que imaginarse entonces un reforzamiento de los usos del componente tecnológico, pero orientados a la generalización de las formas de producción inmaterial en el campo, a la búsqueda de tecnologías limpias, de bajo consumo eco-energético y baja entropía. La maravillosa creatividad humana puede ser suficiente para la búsqueda de este tipo de soluciones

Hacia 1996, la Asociación orientó su trabajo precisamente hacia la formación de capacidades productivas de tipo agroecológico; para ello decidió adecuar la estructura organizativa y la visión programática de la Asociación. Buscaba las unidades micro-productivas más flexibles y oportunas para sostener el recambio y corregir el rumbo de los años anteriores en que estuvo inmersa en la onda productivista de la “revolución verde”. Del modelo que asumía el grupo comunitario como unidad de trabajo, pasó a proponer a la familia y a la finca como el espacio por excelencia, sin que ello significara el abandono de los grupos de trabajo en el nivel de la vereda o como espacios de intercambio y construcción de solidaridad.

ASPROINCA, fue delimitando y haciendo gradual el tránsito hacia una agricultura ecológica, situándola en un primer momento como el impulso a diversas formas de producción agrícola que no utilizaran productos químicos de síntesis. Progresivamente los asociados fueron suprimiendo el uso de insumos con mayor potencial de perjuicio al medio ambiente, la salud de los agricultores y los consumidores. Se preocuparon por incrementar el uso del potencial biológico y genético de las especies de plantas y animales, también por asegurar la sustentabilidad de los niveles de producción. Fueron entendiendo las limitaciones físicas de las tierras de cultivo y plantearon la eficiencia de la producción como un problema de mejores métodos para el manejo y conservación del suelo, del agua, de la energía y de los recursos biológicos.

En ASPROINCA se integran familias indígenas y campesinas que viven en pequeños predios, los cuales no exceden las tres hectáreas de extensión. La región geográfica donde se dispersan las familias, incluye diversidad de pisos térmicos y en consecuencia distintos modelos productivos. En las partes bajas y cálidas, predomina el cultivo de caña panelera, mientras en la parte media la producción cafetera ocupa la mayoría de la población, en tanto que en la zona alta, es frecuente la ganadería para leche y los cultivos de mora, lulo y frijol.

La unidad productiva básica es la finca agroecológica, donde se han integrado un total de 250 familias en el mismo número de predios. En ese universo se asume la diversidad que da como resultado una variedad de expresiones o clases de producción, respetuo-

sas de la diferencia del entorno natural en que se asienten, de la tradición cultural de la familia, o de la especialización en ciertos productos, así como de la complejidad y disponibilidad de mano de obra y recursos.

El conjunto de fincas permite vislumbrar un paisaje plural con el objetivo común de apropiarse de nuevas racionalidades respecto al manejo y conservación de suelos, del reciclaje de productos en el sistema, de la conservación y uso de la biodiversidad, de la recuperación de conocimientos tradicionales, de la protección y manejo de aguas, de la seguridad alimentaria y de la producción para el mercado.

Se han conformado grupos ecológicos que funcionan en el ámbito de las veredas y se conciben como espacios de movilización colectiva para la protección de nacimientos de agua, manejo de micro-cuencas, enriquecimiento del bosque y áreas de saneamiento ambiental. Estos grupos, a la vez, se conforman como verdadera red para la promoción de la opción agroecológica. Para tal efecto realizan jornadas de intercambio en las fincas de los participantes en el grupo, con el propósito de establecer parcelas y modelos productivos desde una visión sustentable.

Uno de los núcleos importantes del trabajo desarrollado en agroecología ha sido el que se refiere a la recuperación y manejo de prácticas y conocimientos tradicionales. El eficientismo y el discurso de la productividad habían oscurecido las formas indígenas ancestrales de relacionarse con la tierra y el alimento, así como las viejas prácticas que hacían uso de tecnologías no agresivas, apropiadas por el trabajo campesino. En las fincas comenzaron a reproducirse las semillas, a experimentar formas ecológicas de compostaje, y a manejar algunas especies criollas conocidas por su resistencia y adaptación a las particularidades del entorno³⁹¹.

El manejo adecuado del agua, se constituyó en un ejercicio continuo donde los asociados podían experimentar no solo la apropiación de nuevas actitudes respecto a su conservación, sino también de oportunidades en el aprendizaje de tecnologías para el reciclaje de aguas servidas, sistemas de producción de forrajes con plantas acuáticas y alternativas alimentarias a partir de estanques para peces. Adicionalmente, la acuicultura fue uno de los programas de trabajo que movilizaron a la familia en la finca y en el espacio de la vereda. Desde esa acción se integraron grupos de trabajo para favorecer la conservación de fuentes de agua y los bosques asociados. La voz de Julián, uno de los campesinos de la vereda El jardín, en Riosucio, suena a sentido común, pero es una alerta acerca de la pérdida de visión de la sociedad sobre los problemas obvios: “La gente todavía no se ha dado cuenta de la importancia de cuidar el agua”.

³⁹¹ “Con este fin se crearon líneas de crédito especiales para favorecer la reproducción de especies criollas a solicitud de las mujeres lo que permite que en los patios de las casas se disponga de gallinas, cerdos y conejos. En establos y potreros se introdujeron variedades de ganado como el “blanco orejinegro” como un programa de recuperación de la raza criolla regional. Estas iniciativas se inscriben dentro de una estrategia de favorecer la seguridad alimentaria de la familia y como respuesta a los proyectos de homogenización que degradan la cultura y los ecosistemas”. (Díaz, en Useche, et.al, 2003).

Los sistemas de cultivo de ASPROINCA descansan en principios como el manejo y conservación del suelo; la preferencia por el policultivo donde las condiciones lo permiten; la adopción de prácticas de producción limpia y la integración de tipos de distribución, cuya base es la producción para el abastecimiento familiar y para el intercambio con los asociados, y subsidiariamente la realización de excedentes en el mercado. Cumplen así con un fundamento de auto-sostenimiento, como cimiento material para la autonomía; pero también despliegan una estrategia blanda para mantenerse al margen del conflicto armado. Esto por cuanto los combatientes usan indiscriminadamente formas de extorsión y chantaje sobre la población, priorizando el allegar recursos monetarios. Al sustraerse al máximo del mercado, los campesinos lanzan el mensaje de que carecen de efectivo para satisfacer las demandas armadas. Lo que hacen es resistir protegiendo la economía de pequeña propiedad basada en el autoconsumo y minimizando su presencia en los circuitos mercantiles³⁹².

El soporte organizativo de estas pequeñas economías en resistencia que confluyen en ASPROINCA, es la experimentación de novedosas maneras de aprendizaje colectivo en torno a prácticas productivas concretas, así como la innovación administrativa con el manejo de fondos rotatorios al servicio de los asociados. En el primer aspecto, la metodología es tan simple como efectiva; descansa en el principio de intercambio entre campesinos, de campesino a campesino. Con ello se ha construido una base de asociados que ejercen la función de “promotores” en las distintas veredas, proceso que asegura la permanencia de la iniciativa y el funcionamiento del programa sin grandes inversiones en equipo humano. En la administración de los fondos rotatorios, aunque históricamente la asociación ha presentado altos índices de retorno, la experiencia en el desarrollo de la propuesta agroecológica, ha permitido mantener el capital comunitario, aspecto que tiene relación con la fortaleza organizativa.

La “Escuela Campesina”, como se nombra esta experiencia de intenso intercambio directo de aprendizajes productivos, está lejos de ser un espacio formal de educación para convertirse en una escuela viva. Durante los años más recientes, grupos conformados por veinte a treinta campesinos en cada semestre, provenientes de distintas regiones de Colombia, realizan intercambios con las familias de ASPROINCA. Allí, en el espacio de la finca durante tres días, en pequeños grupos se apropian de los modelos de planeación, realizan prácticas de procesos de producción agroecológica, y tienen la oportunidad de valorar su experiencia acumulada.

Se ha conformado así una red de intercambio de conocimientos y experiencias, donde un conjunto de familias aprende con otras, teniendo como apoyo y seguimiento a un grupo base de promotores, surgidos de los mismos campesinos, quienes se encargan

³⁹² En la misma lógica abordan la cuestión de la ganadería, desarrollando una racionalidad apropiada a la pequeña propiedad. “Las áreas de potrero se racionalizan en ciclos de rotación, se introducen los cercos vivos y se complementan con el establecimiento de bancos de forrajes y pastos de corte. Esta ganadería a pequeña escala permite mejorar la dieta alimentaria de la familia y asegura recursos económicos sin mayor riesgo, constituyéndose además en fuente de insumos para la producción de abonos orgánicos y biogás”. (Díaz, en Useche, et.al, 2003).

de acompañar, capacitar y hacer el seguimiento a los diferentes proyectos. Se integran en la red de intercambio familias que desarrollan procesos de producción agroecológica en su finca, grupos de las veredas que funcionan como un colectivo para ciertas acciones, así como también algunas experiencias educativas formales (en escuelas y colegios) que reciben el apoyo de la Asociación para el desarrollo de proyectos de educación ambiental.

Para ASPROINCA, la participación de la mujer ha sido decisiva develándose el antagonismo generado por el patriarcado en una de las regiones más conservadoras y machistas de Colombia³⁹³. De manera particular se puso a andar el programa “Mujer y agroecología”, en el cual desde una visión de género se busca construir espacios de equidad y promover la participación de ellas en los distintos niveles de toma de decisiones en la vida de la organización.

En el dominio de la metodología para la planeación de finca, se asume que tal ejercicio debe expresar las expectativas de las mujeres y el desarrollo de sus proyectos. Su presencia es fundamental en proyectos de gran creatividad, que ellas han liderado, como el de la reapropiación del saber indígena en el uso de yerbas medicinales y aromáticas. A partir de eso han impulsado los huertos caseros para recordar los saberes medicinales ancestrales y las prácticas para la fabricación propia de jabones, champú y esencias aromáticas³⁹⁴.

Al mismo tiempo que se desarrollan los diferentes programas, han revivido iniciativas de trabajo asociativo como el “convite” o acuerdo de encuentro de trabajo de un grupo de personas o familias para adelantar una labor de beneficio común o para alguno de sus integrantes. También se practica la modalidad de “mano prestada”, mediante la cual un pequeño grupo organizativo realiza en conjunto su jornada usual en la parcela de otro de los asociados. Esta forma de trabajo se va rotando durante los días de la semana por los predios o fincas de cada uno de los participantes. Así se da el mejor aprovechamiento del tiempo y se logran niveles de mayor productividad.

Otra modalidad de trabajo asociativo, es el tener un cultivo, o la cría de animales “comunitarios”, donde cada uno de los participantes o familias del colectivo se turnan a fin de realizar las labores de cuidado de los mismos. Aquí, además de ganar en la

³⁹³ Este es el mensaje de uno de los talleres de género con la comunidad: “Ahora vemos que las mujeres les dicen a los hijos y a los esposos, ustedes se quedan aquí, porque yo me voy para la asociación o para el taller. Ya el esposo les contesta a los hijos: bueno esta mujer quiere hacer su voluntad, o sea nosotros ya perdimos el poder. El hombre ahora esta sorprendido de que la mujer haya hecho tanto cambio en él y en toda la familia, entonces ellos dicen: bueno, ya perdimos el poder, hay que dejar que ellas se metan en sus cosas.” (Taller No.1 ASPROINCA, en Useche, et.al, 2003)

³⁹⁴ Hilda promotora de la Asociación en la Vereda Las Estancias, resume así una de las actividades del taller realizado con la comunidad: “En esta representación, podemos ver como era antes, las mujeres no teníamos opinión, éramos sumisas, el marido tenía mucha autoridad sobre la mujer y sobre las hijas; que los hombre no podían entrar a la cocina porque dejaban de ser hombres y así era todo, así por el estilo. Ahora las mujeres tenemos opinión, así tenemos una doble jornada por que con ASPROINCA, nos toca trabajar duro pero ya tenemos libertad. Con las capacitaciones hemos aprendido mucho; a mejorar la alimentación por ejemplo; ya tenemos, los pollos, las gallinas, el pancoger, y hacemos los champús, los jabones, los jarabes”. (Taller, No. 1. ASPROINCA, en Useche, et.al, 2003).

productividad de las pequeñas parcelas, se fortalecen las relaciones de solidaridad, cooperación y reciprocidad que están implicadas en estas prácticas.

Un acontecimiento que cabe destacar de esta experiencia comunitaria, es la práctica del “trueque” o intercambio de productos que los campesinos consideren equivalentes. Esto representa otra forma de ruptura con el mercado, ya que no media allí la intermediación del dinero o la atribución de un valor monetario al producto de la tierra y el trabajo de las personas. Esto es una manifestación de la resistencia como un proceso colectivo de autovaloración, de construcción de otros circuitos de valor y significación que le dan sentido concreto a la autonomía³⁹⁵.

Dadas las dinámicas en torno a la producción, se plantean cambios en el funcionamiento y modos de relación en la pareja, en la familia, en la vecindad. Hay nuevos lugares para la reconstrucción de relaciones en donde se había naturalizado el patriarcado, sean ellas las de género, o las generacionales (niños-jóvenes-adultos, ancianos), o la de los seres humanos con otras especies y con la tierra³⁹⁶.

Lo usual es escuchar formas de hablar comunes para evocar el “nosotros” comunitario, el cual se expresa como representación colectiva y como una vivencia inmediata y material de su hacer, que remite además a su cotidianidad expresada en términos micro-políticos. Véase esta referencia a su experiencia como una forma de existencia pacífica diferente:

“(...) Es una forma de vida y el trabajo que desarrollamos, es una opción de vida, una alternativa que estamos proponiendo y que nos estamos proponiendo nosotros mismos. Yo algún día les decía, si esto no nos ha de servir por lo menos para que nosotros podamos convivir tranquilos, podamos llenarnos, podamos alegrarnos espiritualmente, no le veo el más mínimo sentido (...).”
(Entrevista No. 2 a un líder de Asproinca, en Useche, et.al, 2003).

Los relatos de resistencia de estos campesinos curtidos por el trabajo, se articulan alrededor de nuevas formas de imaginar lo común, de crear y recrear encuentros novedosos que tienen su punto de partida en otras formas de abordar lo concerniente a la producción material y simbólica de bienes, ideando un espacio-tiempo propio que conjuga signos, significados y subjetividades que fracturan la inercia y el acomodamiento. Aquí, claramente, la resistencia es una experimentación atinente a la re-existencia; y de ello hace parte la resignificación del don, expresado en el intercambio ge-

³⁹⁵ Uno de los campesinos entrevistados plantea con orgullo: “(...) este año ya es la segunda feria del trueque; eso la gente que tiene sus huertas caseras y sus animalitos trae sus productos y pues los cambian entre ellos como les parezca (...) ya en el pueblo la gente hasta hace el chiste con el cuento de que cambio una lechuga por una pechuga (...)” (Entrevista No. 1 a líder de ASPROINCA, en Useche, et.al, 2003).

³⁹⁶ Es muy significativo que el más sencillo de los campesinos reconozca a las otras formas de vida: “(...) ese es un palito de naranjo, pero se me lo están comiendo las hormigas, mire (...) claro que como yo tengo toda la finca orgánica, no puedo echarle veneno (...) para qué va uno a matar unos animalitos así (...) pues hay que convivir entonces con las hormiguitas (...) ellas también tienen derecho a comer (...) todos tenemos derecho a la vida (...)” (Entrevista No. 3 a socio de ASPROINCA, en Useche, et.al, 2003).

neroso de todo tipo de bienes, materiales e inmateriales, que cambia de lugar el gesto sencillo de dar y el recibir.

Los intercambios son constitutivos del orden social, lo particular y significativo aquí es que en tales intercambios no media la tasa del dinero, no se trata de la transacción de cosas útiles y valoradas monetariamente en el circuito del mercado. Como dice Marcel Mauss en su “Ensayo sobre el don”: “Las sociedades han progresado en la medida en que ellas mismas, sus subgrupos y, por último, sus individuos han sabido estabilizar sus relaciones, dar, recibir y, por último, devolver” (Mauss, 2009: 257).

Se dan y se reciben alimentos, semillas, canciones, artesanías, conocimientos. Más allá de las palabras y los gestos, hay el permanente ritual del regalo desinteresado, del don, del encuentro hospitalario, de la comensalidad. En el don se expresa la diferencia y el deseo de compartir, de tender vínculos afectivos profundos. También es evidente un sentimiento de reciprocidad, de retribución, de entregar a la otra parte de sí mismo como símbolo de alianza; es una expresión de amor que teje lazos sociales y llena de sentido micro-político la solidaridad.

En el intercambio de dones de la comunidad de ASPROINCA, hay bienes materiales e inmateriales. En el convite y en la mano prestada (que tienen tanto parecido con la minga indígena) circula el deseo de aportar fuerza de trabajo en beneficio de la colectividad o de una familia en particular. Se trata de gestos acompañados de acciones concretas que se van nutriendo de otros lazos afectivos en donde cobra significado aquello de que hoy las relaciones comunitarias van produciendo literalmente a la sociedad. Esto le da nuevo aliento al papel fundamental de la producción en la emergencia de lo social.

En medio de los lazos afectivos, que se actualizan con cada acto de reciprocidad, va surgiendo la confianza, como un tácito acuerdo de responsabilidad en el conjunto de las relaciones. Se asiste así a una reconfiguración de las alianzas para la vida que devienen filiación, y con esto, a una permanente constitución de un nuevo orden ético comunitario. Se trata de acontecimientos casi invisibles que van definiendo nuevos trayectos que perfilan un nuevo modo de ser comunitario que diluye la desconfianza y el individualismo posesivo; no es un programa político para un futuro o una adscripción ideológica o de militancia política. Se instauran en los cuerpos y se expresa en la participación entusiasta de cada quien, de su deseo de actuar por sí mismo con voluntad y capacidad para hacer opciones de vida, más allá de ser representado³⁹⁷.

Para esta gente sencilla del campo, la tierra se percibe, se siente y se nombra en primera instancia como un atributo de la vida. Es legado, proveedora de sustento, motivo

³⁹⁷ “Es inútil ir a averiguar muy lejos cual es el bien y la felicidad (...) sopesar los distintos móviles estéticos, morales, religiosos y económicos, los diversos factores materiales y demográficos cuyo conjunto funda la sociedad y constituye la vida en común y cuya dirección consciente es el arte supremo, la Política, en el sentido socrático de la palabra” (Mauss, 258)

de contemplación y goce, espacio y tiempo de encuentro, es la vida misma, antes que ámbito de trabajo, y menos aún que moneda de cambio.³⁹⁸ La tierra se hace parte y motivo, partícipe de todas las mediaciones de afecto y de las modalidades de vínculo que permea el encuentro las relaciones entre los otros actores involucrados. Como dicen los campesinos de Asproinca: "(...) la tierra es todo... nos da la vida, porque nos da los alimentos, por eso también tenemos que consentirla, cuidarla, nutrirla, devolverle parte de lo que ella nos regala (...)"³⁹⁹.

La novedad que se engendra en esta re-semantización de los vínculos no tiene nada de espectacular, no ofrece un cuadro de rupturas visibles al observador de superficie. No parece haber allí mayor invención; pareciera que se tratara del mero retorno a viejas prácticas, una especie de nostalgia comunitaria. La innovación incumbe más bien a la reconstrucción de trayectorias decisivas del contexto social, que releen el pasado y la tradición. El retorno se plantea como un movimiento no de retroceso ni de avance, sino más bien en el trazado de una espiral en otro tiempo-espacio, que se funda en la memoria.

Para los resistentes se hace crucial comprender lo vivo como memoria, algo que es enunciado también por la biología molecular contemporánea: "La esencia de lo vivo es una memoria, la preservación física del pasado en el presente. Al reproducirse las formas de vida vinculan el pasado al presente y graban los mensajes para el futuro". (Margulis y Sagan, 1995: 64). La memoria está presente de manera indispensable en los actos de creación y realización de lo sensible.

Lo vivo, como lo demuestran las experiencias de los asociados de ASPROINCA, es una sucesión de acciones creativas y de producción de novedades. En esa dirección, es necesario aproximarse a un concepto de la memoria que se deslinde de la idea peregrina de que su objeto es migrar en busca de los recuerdos enterrados en un territorio estático, como verdades preconcebidas. La memoria, es la capacidad de actualización de lo que hay de profundo en nuestra sensibilidad, en nuestros orígenes sociales e individuales; la fuerza que nos hace posible traer virtualmente la herencia de nuestros vínculos ancestrales y transformarlos en materia, información y energía de los actos creativos de hoy.

³⁹⁸ En palabras de Deleuze-Guattari: "La unidad primitiva, salvaje, del deseo y la producción es la tierra. Pues la tierra no es tan sólo el objeto múltiple y dividido del trabajo, también es la entidad única e indivisible, el cuerpo lleno (...) que se vuelca sobre las fuerzas productivas y se las apropia como presupuesto natural o divino. (...) El suelo puede ser el elemento productivo y el resultado de la apropiación, la Tierra es la gran estasis inengendrada, el elemento superior a la producción que condiciona la apropiación y la utilización comunes del suelo. Es la superficie sobre la que se inscribe todo el proceso de la producción, se registran los objetos, los medios y las fuerzas de trabajo, se distribuyen los agentes y los productos." (Deleuze, Guattari, 1997: 146).

³⁹⁹ En el grupo de discusión, uno de los campesinos se refería a la tierra como un ser vivo, sujeto del cuidado humano: "(...) antes desyerbábamos con machete (...) ya no, porque el machete hiere la tierra, ahora lo hacemos a mano (...) esa maleza noble, como la llamamos, se le deja porque es como la piel que protege la tierra, si se le quita queda desprotegida, el sol la quema, la reseca (...)" (Grupo de discusión con asociados de ASPROINCA, en Useche, et.al, 2003).

De tal forma que lo que subyace en la recomposición de lo comunitario y de su memoria de la tierra como unidad primitiva del deseo y la producción, son actos de creación inéditos y no una simple evocación o reproducción del pasado. Es algo como que resuciten nuestros muertos, gracias a la memoria que los convoca y los incorpora al haz de conocimiento y de prácticas del hoy y del mañana. Lo que las comunidades agrarias han aprendido de los indígenas, es su capacidad para mantener vivas las sabidurías ancestrales.

Base esencial de las resistencias indígenas, es conseguir que sus espíritus se conecten con los de sus antepasados. Sus creencias no son entes inertes, sino energías que activan poderosamente su deseo colectivo, su resistencia y su proyección hacia nuevos modos de existencia que no pierden las raicillas rizomáticas con sus antepasados, ni la perspectiva del buen vivir⁴⁰⁰. Contemplemos entonces la memoria como uno de los dispositivos sociales e individuales de la resistencia, vinculado al conocimiento social, como motor de nuevas maneras creativas de resolver las necesidades de una vida plena y gozosa, que cada comunidad apropia y traduce a su manera.

No hay una recuperación del pasado en clave de tiempo lineal. Así mismo el futuro se constituye hoy. Por ejemplo, para estos campesinos la producción es prevista desde la sustentabilidad y en ella la vida de las generaciones futuras ya está siendo concebida en cada una de sus acciones. Se entabla un diálogo subjetivo intergeneracional con aquellos que aún no son, pero que ya viven en la comunidad⁴⁰¹. Es otra perspectiva de la convivencia que se configura como un territorio existencial donde se funda una nueva ética y un devenir-nosotros que trasciende al aquí y ahora, y cualquier plan u orden preestablecido. Dicho simplemente, es el poder de la vida que resiste.

He querido traer este aparte de la investigación para significar la manera cómo la multitud de comunidades en Colombia rehacen su vida productiva y van comprendiendo las fugas que son indispensables. Se produce primero para el auto-consumo y el trueque; poco a poco se experimentan formas para retirarse del mercado, sin que se asuma un tipo de aislamiento productivo. Se dejan excedentes para el mercado, pero esto no es dominante, y la integración se hace a mercados locales.

En realidad lo que se producen son nuevos circuitos de intercambio, ya no gobernados por la lógica del mercado hegemónico. Se re-aprende el arte del auto-sostenimiento.

⁴⁰⁰ La participación de un médico tradicional indígena en uno de los talleres comunitarios se inició con las siguientes palabras: "Yo soy maestro de la escuela, médico tradicional (...) La escuela para nosotros es la vida, es todo lo que nos rodea (...) retroalimenta el espíritu y es por eso la llevada a los sitios sagrados, los sitios de reflexión, los sitios de donde nosotros hacemos rituales, y muchas otras partes donde ellos van a conocer bosques y van a encontrar allí alimento también para el cuerpo (...) después seremos grandes constructores de todo el universo (...)" (Jaime, Médico tradicional. Taller No. 2 ASPROINCA, en Useche, et.al, 2003).

⁴⁰¹ El campesino deja de situarse solo en el plano de su interés individualista, se proyecta: "(...) El bosque de colores por ejemplo, sabíamos que eso no iba a generar un solo peso para los que estábamos adelantando el proyecto, pero se hizo pensando fue en el pulmón que representa para la región y para que las generaciones futuras- porque es un proyecto a cien años- también puedan disfrutar su belleza". (Entrevista a socio de ASPROINCA en Useche, et.al, 2003).

Se crean las sinergias relevantes: en el compartir de saberes, en las “manos prestadas” (las mingas campesinas) para el trabajo colectivo que crea bienes comunes. Se experimenta con el trueque; se inician relaciones de hermanamiento con el resguardo indígena que hace parte del territorio, retornando a saberes ancestrales sobre yerbas y medicinas tradicionales. Así, silenciosamente se permite que haya una territorialidad emergente desde donde se resiste en el despliegue de diversas modalidades del quehacer económico. Por supuesto no se trata de renunciar a los avances de la mecanización agrícola, a los avances en las ciencias agro-ecológicas, ni propender por una vuelta al arado manual o al tirado por bueyes.

Los problemas que plantean experiencias como ésta, al lado de muchas otras micro-experiencias productivas de las comunidades resistentes y otras muy consolidadas como las de los indígenas nasa, se dirigen hacia cómo vislumbrar, conectar y sistematizar este campo nuevo del resistir. Una teoría ecológica, pos-capitalista y noviolenta de la producción, comienza a anunciarse; en ella es imperativo considerar, de manera integrada, aspectos ecológicos, culturales y productivos-tecnológicos.

Esto debe ir de la mano del desarrollo de formas de democracia ambiental y emergencia territorial, especialmente local, en los ámbitos económicos, de auto-gestión productiva, de diversidad étnica, de autonomía y pluralismo cultural. La creación de espacios autónomos a nivel local en los cuales las comunidades creen y se apropien de proyectos alternativos, como es el caso de los asociados de ASPROINCA, señala rutas concretas para desarrollar esta estrategia.

Las comunidades locales necesitan en este momento experimentar con formas productivas y organizativas alternas, y al mismo tiempo, practicar una resistencia cultural frente a la reestructuración de la naturaleza que está siendo efectuada por la ciencia y el capital en su fase cognitiva y depredadora de todo el sistema ecológico de la biosfera. Se trata de resistencias afirmativas que hacen posibles líneas de fuga creativas de los diagramas de la guerra.

La “clave-mujer”. Reencontrar el propio ser para refundar las comunidades resistentes

Las experiencias de resistencia, aunque son muy visibles en los territorios rurales de la guerra, no se remiten únicamente a estos espacios. Las ciudades colombianas también han sido escenarios de gestas muy importantes. Barrancabermeja es una ciudad situada en el Magdalena Medio, en el nororiente de Colombia. Es una zona donde abundan los recursos naturales, conocida como la capital petrolera del país, de larga tradición de lucha obrera y de influencia de organizaciones de izquierda. Desde el surgimiento del paramilitarismo, se planteó como un objetivo estratégico para los armados, y tras una guerra sin cuartel, los paramilitares reclamaron el control de la ciudad e impusieron sus regulaciones de muerte.

Aparece entonces el papel de la Organización Femenina Popular (OFP), con más de cuarenta años de experiencia, que a partir de 1996 cumplió un papel fundamental en la resistencia pacífica en esta ciudad. El trabajo de la OFP es definido en como una: “postura inquebrantable (...) de resistencia activa no violenta inspirada en los principios de civilidad y autonomía legítima”.

De particular importancia, es la introducción de una mirada de género en las resistencias impulsadas desde la OFP, y cómo desde ésta se asume el reto de “transformar la muerte en vida, la violencia en amor, para multiplicar la esperanza y no declinar en la construcción de nuestros sueños”, como una forma de resistir, a la que aúnan dos estrategias: “disputar el territorio para la civilidad” y “hacerle el amor al miedo”. La primera es definida por la OFP de la siguiente manera:

“La OFP, Organización Femenina Popular, es un proceso de organización, formación y movilización popular de mujeres de base, defensoras de los Derechos Humanos Integrales, que nos asumimos como sujetas políticas de derecho y construimos proyectos de vida digna a partir de la resistencia frente a todas las formas de violencia (económica, social, cultural, civil y política) (...) estos principios, la civilidad y la autonomía, son el fundamento de nuestra ética política. Defendemos la civilidad como estatus político que nos permita construir propuestas de vida para todas y todos, en las que las normas que nos rijan sean inspiradas en modelos democráticos y no dictatoriales ni militaristas”. (OFP, 2013).

La guerra se metió con ellas cuando entró a sus territorios, amenazó su dignidad de mujeres y de madres, y perturbó el espacio público que habían conquistado. Su resistencia es la afirmación de la civilidad contra el militarismo, la recuperación de lo público contra la privatización de las calles por los actores armados. La forma concreta de este resistir, es el conjuro del miedo. En una entrevista, Yolanda Becerra, la directora de la OFP proporciona elementos para comprender la envergadura y el significado de esta resistencia asumida por las mujeres barranqueñas:

“Las mujeres se convierten en víctimas de la guerra por partida doble. Por una parte ellas mismas son perseguidas, castigadas, asesinadas o desaparecidas, y por otra, buscan desaparecidos, entierran muertos, esconden y protegen a los amenazados y, además, sostienen la sociedad y mantienen el núcleo familiar. Las mujeres iban con sus hijos en chalupas (barcas) a buscar a los asesinados. “Yo no le dejo en el río”, decían. Uno puede asumir el dolor de que le asesinen a alguien, el dolor de lo que le hacen a uno mismo, pero que alguien desaparezca y no buscarle es aceptar que ese alguien no fue, que no pasó nada, que no dejó rastro, que nadie es culpable, que alguien quiere que él y lo que él representa deje de existir, eliminando, incluso, la posibilidad de que los que le amaron y le conocieron sufran el dolor de su muerte”. (Becerra)

Se refiere a las múltiples formas de persecución que han debido afrontar tendientes a crear un miedo incontenible. Formas de regulación de lo cotidiano, cuyo castigo es la muerte. Implementación de diferentes formas de intimidación y de control de los espacios sociales. Y además, la siniestra pretensión de los asesinos de borrar las huellas de la memoria, de hacer desaparecer no solo al sujeto, sino su rastro subjetivo. Llegaron a propiciar la desaparición física de sus sedes y bienes colectivos, como en el insólito caso del desmonte, pieza por pieza, en una noche de 2003 de las oficinas donde funcionaba la OFP. Yolanda describe esta “sociedad de control” llevada al límite por el orden paramilitar:

“A partir del año 2000, los paramilitares crearon formas de control social a través de los “Manuales de Convivencia”. Regulaban lo más cotidiano de la vida de las personas de Barrancabermeja. Los horarios de salir, de acostarse, de levantarse, los colores que no se podían usar y los que sí, etc. Los paramilitares determinaban en estos documentos dónde debía haber alumbrado público y dónde no y asumieron, incluso, el control de los problemas familiares. La situación, difícil para todos, era aún peor para los jóvenes, que se rebelaron ante las normas de los Manuales de Convivencia. Fueron repetidamente castigados, pero a partir de la tercera falta el castigo era la muerte (...) Las mujeres de Barrancabermeja han trabajado mucho para proteger a los chicos que se refugiaban en la casa de la mujer. Hasta ahora, nunca consiguieron sacar a nadie de estos espacios humanitarios. Se escoltaba a los refugiados con personas pertenecientes a brigadas internacionales hasta que estaban a salvo fuera del país”. (Becerra, entrevista).

Para la OFP superar el miedo se convirtió en un objetivo político, una condición para poder resistir. “Cuando desaparecieron la sede nos vestimos de negro, llevamos flores y agua bendita y lloramos”. Se comprometieron a reconstruir la sede y organizaron la marcha del ladrillo. Inventaron la figura del testigo social. Un testigo por cada organización de Barrancabermeja acusó y denunció ante los jueces al responsable de la desaparición de la sede. El edificio en sí mismo no era tan decisivo como su representación simbólica. Lo que había que rescatar era el hogar de todas, el espacio donde, como dice Carolina Alfonso: “(...) la subjetividad encuentra parte de sus rastros materiales” (2012: 83)⁴⁰².

⁴⁰² La “Casa de la Mujer” era: “un símbolo de resistencia, de denuncia, de defensa del territorio, de dignidad. Las casas de la Organización Femenina Popular son un escenario donde fluye la vida, con movimiento propio y opinión y siempre han sido un símbolo y referente para las comunidades. Sin embargo, este símbolo cobra una mayor dimensión de resistencia desde la noche del 11 de noviembre de 2001, cuando un grupo de cerca de 20 hombres derribaron la sede ubicada en el sector norte de Barrancabermeja, en el barrio La Paz. Se llevaron hasta la última piedra (...) La respuesta de la OFP ante esta agresión fue la creación de una campaña nacional e internacional llamada Marcha del ladrillo, realizada con aportes en dinero o en material de construcción. Entre mujeres y hombres y organizaciones sociales se logró la reconstrucción de la casa, con más dolientes, más fuerte, más grande...Un año después el proceso organizativo también estuvo más fortalecido. (Periódico, 2006, p. 16; citado por Alfonso, 2012: 82).

Para conspirar contra el miedo decidieron hablar de él, conversar con él; al final tendría que ser un conviviente incómodo, pero domesticable. “Nos inventamos el agua bendita que quitaba el miedo, que daba vida eterna. Llenamos todo de simbología para poder aceptarlo”, cuenta Yolanda. Llamaron a esta campaña “hagámosle el amor al miedo”. Las mujeres de la OFP trabajan mucho lo simbólico porque les cohesiona, les afianza y desbarata la lógica de la guerra.

En esta decisión, como en todos los actos de ternura y de cuidado que han practicado hacia sus hijos y hacia ellas mismas; así como en su actitud de rescate de las víctimas de la violencia, y en su valor casi insensato de ir a las calles, armadas sólo de su carácter y su superioridad moral, a rescatar a los muchachos de las manos de los asesinos, hay buena parte de la “clave-mujer” de la que habla Zibechi como base de la nueva sociedad en construcción.

La “clave-mujer”, también se puede descifrar en dos redes de mujeres que hacen parte del Movimiento Ciudadano por la noviolencia, la Asociación de Mujeres del Oriente Antioqueño (AMOR) y de la “Fundación Mujer Arte y Vida (MAVI). La resistencia social de la noviolencia pone su acento en las relaciones que se movilizan mediante la conjugación de subjetividades en constante cambio, que diseñan sus trayectos vitales y señalan los puntos de tránsito por donde las dinámicas de la vida atraviesan a los individuos y los recomponen.

Las mujeres de AMOR se han propuesto acompañar y acoger a otras mujeres y víctimas, cuyo dolor se ha instalado en sus cuerpos. Para ellas, en el cuerpo reside la experiencia de relación con los otros y con el mundo. La memoria también es cuerpo, y todo proceso de reconocimiento propio y de los otros pasa por el cuerpo, al igual que toda acción de reconstrucción de vínculos y relaciones de confianza. Salir de la trampa de la violencia y de la guerra implica la creación de espacios de acogida, de contención y recomposición. Hay que reconstruir el yo más íntimo, pero también la posibilidad de aproximarse al otro sin miedo. Es una necesidad terapéutica, de la más honda dimensión subjetiva, tanto como una operación política que haga emerger la ética de la vida en nuestros actos.

“Los abrazos son procesos en los que, mediante la reconstrucción de la memoria testimonial, se reconoce lo sucedido en un espacio de afecto, de reconstrucción de lazos sociales y construcción de redes afectivas. (...) En este espacio las mujeres se aceptan, se reconocen y tienen la posibilidad de ser acogidas a la vez que acogen, teniendo de esta forma la manera de reconocerse como agentes con capacidad de incidir en otros. Las redes sociales y afectivas posibilitan el sentimiento de “estar resguardado”, amparado, abrazado. En estos espacios se pone en juego el cuerpo como escenario principal para la reconstrucción de lo social”. (Londoño, Marín & Alzate, 2005, 50).

AMOR consigue de esta manera ser un apoyo en la reconstrucción de los proyectos de vida de muchas víctimas. El dolor privado de muchas mujeres se tornó en un dolor

social que muchas compartieron, en un reconocimiento público de los efectos de la guerra sobre los cuerpos y las vidas de las mujeres y de sus familias, resistiendo a la impunidad, al silencio y el olvido, y reivindicando la dignidad de las víctimas.

¿Cómo entender en este contexto el lugar de la comunidad? La comunidad, paradójicamente, es un lugar para la diferencia. Por eso, construir comunidad en medio de la diferencia, es una acción micro-política de gran exigencia. Para ello, hay que crear un campo de análisis y de prácticas colectivas que permitan poner en relación los elementos constitutivos de la diversidad. Esto se puede entender a la manera de espacios de mucha energía colectiva al que concurren, claro, expresiones de subjetividades discordantes. En ese espacio, que es político y cultural, es decir, es un lugar de poder, se contrastan los elementos heterogéneos con la voluntad común de hallar líneas que liberen el movimiento y la capacidad de acción de todos los concurrentes.

Se ha dicho que la vida es el proceso de la diferencia. En este mundo de lo diverso se debe reconstituir lo común y para lograrlo, es necesario antes que nada, captar la densidad de la diferencia. Deleuze dice que: “En su esencia, la diferencia es objeto de afirmación, afirmación misma”. (Deleuze, 2006, p.74).

La diferencia es irreductible a las identidades prefiguradas, no puede ser atrapada por éstas. Nada poderoso saldrá de un espacio al que se concurre para adoptar una identidad ya definida; por ejemplo ser investido miembro de un partido político. Sólo constatando las diferencias, poniéndolas en común y construyendo un nuevo lugar del encuentro, se puede devenir, por ejemplo, “resistente” y los que salgan de ese lugar exhibirán una condición de “nuevo resistente”, y así, en un ciclo que no concluye. Ahora bien, la única manera de poner en situación las diferencias es en los actos, en la experimentación, o como señala Deleuze en su obra clásica “Diferencia y repetición”: “(...) hay que mostrar la diferencia, yendo al diferendo”. (Deleuze, 2006, p.79).

La comunidad, vista desde este enfoque, resultaría como un agenciamiento de un conjunto de singularidades, más o menos conectadas, de donde va apareciendo una unidad plural donde se despliegan variadas lógicas y prácticas de conjunto, y cuya razón de ser y fortaleza, es el grado de fertilidad para la multiplicación de lo diverso. En los espacios indígenas o afros (o también los campesinos), es más fácil promover las subjetividades comunales inscritas en el ADN de la resistencia social. Aida Quilqué lo había interpretado sencillamente al referirse, en 2008, a la naturaleza de la minga: “La minga significa unir esfuerzos para buscar un bien común”.

Para las situaciones urbanas, el asunto puede ser un poco más complejo de discernir en la maraña de redes y de procesos de subjetivación que se entrecruzan. El devenir-comunidad está caracterizado por la indeterminación; lo indeterminado está dado por las múltiples combinaciones problemáticas que pueden surgir de la experimentación. No hay un resultado previsible. Lo común surge de la búsqueda que debe hacerse para liberar y reactivar el movimiento, para hacer valer las fuerzas, y para producir co-

lectivamente el acontecimiento del hallazgo de fisuras, y de aberturas que potencien la fuerza colectiva.

El efecto será el desplazamiento de las formas rígidas que crea el orden de la guerra, para dar campo a nuevas significaciones, al descubrimiento de nuevas claves para la puesta en acto del resistir; para poblar la escena comunitaria de nuevas subjetividades grupales. Esto es sumamente complejo en contextos de guerra que presionan hacia alineamientos esenciales en los que sé es amigo, o sé es enemigo; en los que no hay lugar para la diferencia.

Afectos como la solidaridad son capaces de crear un campo de fuerza distinto, que prepare a la gente para lo desconocido, pues desata vínculos comunes que no se tenían o de los cuales no se era consciente. Para entender esto las mujeres urbanas no dejan de aprender de aquellas que tienen una larga tradición comunitaria. Las mujeres afro-colombianas de la Asociación Municipal de Buenos Aires, Cauca (ASOM), han vivido esa experiencia:

“Las mujeres tienen claridad que es en la acción colectiva con otras mujeres en donde tienen la opción para salir adelante. La protección, la solidaridad y el acompañamiento entre las mujeres han sido fundamentales para el proceso organizativo y el trabajo con las mujeres de ASOM. Las mujeres en sus búsquedas, esperanzas y dolores han tenido la capacidad de diseñar medidas de protección como fortalecer la comunicación y advertir sobre lugares y situaciones, que han llevado a redefinir las relaciones y el encuentro con otras mujeres y vecinos. La solidaridad, reconocimiento y apoyo de otras mujeres, es la clave para avanzar un escalón en la recuperación de su identidad afro, la recuperación económica y la posibilidad de tejer lazos que las afiancen en el nuevo y desconocido territorio”. (Restrepo, et al, 2008, 12).

Entonces las comunidades en resistencia, urbanas y rurales, tienen ante sí el reto de ser, en primer término, una nueva manera de tratar la diferencia, de aprovechar su potencial creativo, de propiciar la unidad en torno a la vida y el convivir a partir de la confluencia de singularidades, cuya única condición de permanencia es su respeto al pacto por la vida. La irrupción de las singularidades y el que puedan ganar un nicho en ese espacio común, es quizás el acontecimiento comunitario más importante, por tanto fundamental para este propósito.

La comunidad resistente se asienta en el amplio espectro del tejido social; esta alegoría nombra el nexo de relaciones de calor, de abrigo social y de las más diversas afectaciones entre comunidades y subjetividades grupales e intergrupales. El tejido social ha sido el entramado de modos de ser colectivo que han resistido manteniendo los vasos comunicantes de la cultura y la productividad social, persistiendo, a pesar de la guerra, en la multiplicación de lazos afectivos y de confianza, en la incubación de comunitarismos, en la pervivencia de la memoria, en el renacimiento de solidaridades y en la práctica de la compasión con el dolor de los demás.

Otra experiencia de resistencia urbana es la de las mujeres de la Fundación Mujer, Arte y Vida, (MAVI) que se han planteado “hacer un modelo político desde el propio modo de vivir”. Para ellas todo está conectado; su vida cotidiana y su acción política se vinculan en una sola. Cuando impulsan formas de resistir al miedo de las amenazas de muerte, que han colmado los espacios de habitación y de la calle, convocan la risa, el canto y la alegría para espantarlo. Sus acciones han provocado que miles de personas desfilen por las calles con juegos, cantos, comparsas, disfraces, danzas, contra los panfletos de los armados que anuncian la muerte y ponen plazos a las comunidades, especialmente a los jóvenes, para que abandonen un territorio.

El núcleo del programa de estas mujeres feministas coincide con la idea del “buen vivir” que proponen los indígenas. Esto, en el entorno de la cultura urbana, atravesada por violencias microscópicas de todo tipo, no es para nada sencillo. Al terror de los sicarios se añade la indiferencia de muchos. Hay en operación grandes máquinas de subjetivación, de producción de sujetos e identidades, que son enunciadas desde el mercado, desde la guerra y desde los poderes centrales, que al ser absorbidas acriticamente por individuos pasivos y acomodados, dejan un gran espacio a la violencia.

Nuestras subjetividades se ven asoladas por pulsiones de pequeñez y mediocridad, agenciadas por el miedo, la belicosidad o la indiferencia, y muchos se disponen a aceptar una vida miserable, desdibujada, triste. Para enfrentar esto, las mujeres organizadas en MAVI persiguen una cotidianidad en la que no sientan que los afanes logran anular su subjetividad, su ser sujetos. Por eso decidieron conformar este espacio en el cual pudieran trabajar por la paz y los derechos de las mujeres desde su feminidad, sus proyectos y sus saberes.

Su apuesta gira en torno de la transformación de aquellos imaginarios que legitiman la violencia de la cultura patriarcal. También buscan despertar el poder de la gente para reconstituir afectos y comunidades. “Estar en experimentación parece ser por ahora la salida más auténtica a esa sigla que nos cobija, MAVI, Mujer, Arte y Vida. La vida y la cotidianidad como obra de arte es ni más ni menos el aliento que empuja esta quimera”. (Velasco, 2007). La casa del goce estético, el campo de fuerza de la belleza y la sonoridad del arte no nos pre-existen; hay que crearlos. Es como hacer que emerjan del caos unos puntos de luz que sean las señales del nuevo orden implicado que reorganice el espacio sumido en una turbulencia de muerte.

Para todas estas prácticas de resistencia, la vida es, ante todo, un conjunto de relaciones, de acciones, para sobrevivir resistiendo a las subjetividades de la guerra. Las máquinas bélicas trabajan por erigirse en un campo de fuerzas que pretenden una existencia propia, diferenciada de la vida y armada para subordinarla.

Lo que hacen las mujeres de AMOR, ASOM y MAVI, es desplegar las capacidades humanas opacadas por la guerra y por la segmentación individualista que son inducidas por las subjetivaciones totalitarias. Servir de cuna, o de nido, a lo que Deleuze y Guattari llamaban un “ritornelo” amoroso, terapéutico, litúrgico, cósmico, capaz de sanar el alma

y el vínculo social, y que “siempre conlleva, tiene como concomitante una tierra, incluso espiritual y mantiene una relación esencial con lo natal, lo originario”. (Deleuze, Guattari, 1997: 319). Al nombrar lo femenino, se hace alusión a lo materno, a lo matricial, a la tierra contenedora, a la tierra mapeada rítmicamente que expone preferentemente los contornos femeninos. La potencia del habitar, del plegar, reside fundamentalmente en la fuerza vital de las mujeres.

Cuerpo estética y resistencia. La “clave-joven”

La dimensión constitutiva que define la primacía de la vida en las acciones del resistir, es el cuerpo. Éste puede ser un lugar de dominación, donde se instalen las experiencias del dolor, del autoritarismo y de la muerte impulsadas por las fuerzas de la guerra, o un nicho en donde la plenitud del vivir esté expresada en la propensión al goce vital, permitiendo ser atravesado por el viento del deseo y movilizados por la alegría, el amor y la libertad.

Todas las experiencias analizadas le asignan al cuerpo un valor fundamental en el ejercicio de las resistencias. Un caso es el de la “Fundación Cultural Rayuela”, donde un grupo de jóvenes artistas, que hace parte del Movimiento Ciudadano por la noviolencia, desarrollan su actuación política y estética con jóvenes de Bogotá y de Soacha. Irrumpen en espacios públicos en los cuales ponen en escena sus cuerpos, acompañados de otros símbolos que les permiten representar mensajes que reivindican la vida y la dignidad, rechazan la impunidad, el olvido, el autoritarismo y el asesinato de miles de víctimas en este país. Para ellos, el cuerpo es un territorio de paz donde habitan la memoria y la palabra, y es el medio para poner en escena sus formas de resistencia. En principio fue una irrupción estética:

“En la plaza de Bolívar, el diez de diciembre de 2005 durante la celebración del día internacional de los derechos humanos, una larga fila de jóvenes apareció de pronto, es curioso, estaban allí, y a la vez, de pronto, aparecieron filados y vestidos de negro, dando un fuerte grito: ¡resistencia!”. (Rubio y Torres, 2007, 19-20).

Al año siguiente, en la misma fecha, coordinaron la movilización de 4.000 mujeres que llegaron al centro de Bogotá desde muchos lugares del país y poblaron, vestidas de negro, la principal calle del centro, con ladrillos que llevaban los nombres de personas asesinadas o víctimas de desaparición forzada a causa de la violencia y el conflicto armado en el país.

Esta escena fue replicada durante años por los jóvenes de Rayuela en la Plaza de Bolívar, los días 10 de cada mes, con este monumento por la dignidad, la memoria y la vida, presentado a manera de performance que sensibiliza a los ciudadanos frente al drama humanitario que sufre el país a causa de la guerra. Iván Torres describe la pasión de vivir que se alienta desde esta experiencia:

“Vamos a tratar de decirles a quienes tienen la costumbre de andar matando muchachos en las esquinas y en los parques que no más, que estamos cansados de eso, que los jóvenes queremos hacer teatro, queremos bailar, queremos tocar una guitarra, jugar fútbol, queremos pintar un cuadro, abrazarnos, volver a parcharnos en las esquinas como antes, queremos que los barrios dejen de ser territorios de guerra, queremos que sean territorios para la paz y el aporte que tenemos es decir que nuestro cuerpo sea un territorio de paz, eso es lo que vamos a decir”. (Rubio y Torres, 2007, 101).

Es mediante la experiencia corporal que la apuesta de Rayuela entrecruza la política de la resistencia, la experiencia subjetiva y la lucha por la vida. Es la experiencia de “tener un cuerpo”, coincidiendo en que la exigencia de tener un cuerpo “(...) pertenece fundamentalmente al acontecimiento”. (Deleuze, 2006a: 347). Y éste puede ser un acontecimiento resistente. Rayuela resiste a través del arte, que es su lenguaje, expresado de distintas maneras: en sus talleres del recuerdo, sus acciones de teatro efímero y teatro del oprimido y la puesta pública de los cuerpos que combinan la danza, el grito y el teatro. “Porque no hay mejor lenguaje que el arte para hablarle a la sensibilidad humana. Porque nos hemos decidido a poner en jaque a la muerte. Porque a las balas de los llamados justicieros queremos oponerle la magia creadora del teatro, la música, la danza”. (Rubio y Torres, 2007,30).

El arte se convierte en un fuerte dispositivo productor de subjetividades micro-políticas del resistir. Se implica en el desprendimiento del individualismo posesivo, critica constantemente el autoritarismo que subsiste en nosotros mismos, y propicia la emergencia de un nuevo cuerpo individual y comunitario, despertando otro tipo de inteligencia colectiva capaz de pensar cómo darse un mundo pacífico, mediante las prácticas de resistencia y libertad que atraviesan el cuerpo social entero. Los jóvenes de Rayuela se propusieron movilizar la subjetividad con prácticas que las hicieran posible:

“(...) amarrar la historia personal con el acontecer colectivo, potenciar esa constitución de los y las jóvenes como sujetos actores de su propia vida. (...) nos dimos a la tarea de articular una fuerza colectiva, articular una gran voz y apostamos toda nuestra energía a la tarea de formar (...) un colectivo de hombres y mujeres que asumiera la defensa de la vida, armados tan solo con su capacidad creadora, con la fuerza demoledora de la solidaridad, y con la magia inusitada de los afectos”. (Ibid, 99).

Además, los jóvenes urbanos, como los que se mueven en Rayuela, se alejan rápidamente de las rígidas formas de los partidos de izquierda, incluso los más radicales, pero, más aún de los dinosaurios que insisten en la oferta de los partidos representativos tradicionales. El discurso convencional tampoco es su forma privilegiada de expresión. Se agrupan y dispersan con mucha facilidad, repeliendo toda adscripción clasista, étnica o religiosa que los constriña a un solo espacio de actuación. Por ello sus manifestaciones son por principio plurales.

Ellos no se detienen tanto a pensar acerca del arte de la existencia, ellos viven la resistencia y la conciben como creación. Por eso su sensibilidad estética está a flor de piel y reclaman las calles y las paredes. Son equivalentes a iniciativas como las que en Europa se congregan, a partir del 2004 en el May Day Parade, cuya actividad es descrita por Gerald Raunig⁴⁰³ como una prodigiosa difusión de la creatividad y de lo artístico imponiéndose a la estética del consumo como:

“Una mezcla de adbusting (subversión crítica de la publicidad), cultural jamming (guerrilla cultural) y propaganda política contemporánea acabó reinando como una especie de generalización del arte callejero de los grafiteros y taggers: una máquina abstracta que concatenaba invención y performatividad, máquina de guerra y máquina teatral, agenciamiento de signos y cuerpos”. (Raunig, 2008: 84).

En el caso de Cali y otros municipios del Valle del Cauca en Colombia, que han sido golpeados brutalmente por la muerte asociada a la guerra, los jóvenes han logrado inventar una multiplicidad de prácticas que concatenan cuerpos, signos, “teatralidad y fuga de la representación”. Ello está en función de una reapropiación íntegra del espacio de la ciudad. Esto va en contravía de la acción de los poderes bélicos que tiende a estructurar campos homogéneos que operan como grandes máquinas de dominación, que regulan, hasta el detalle, los desplazamientos de la vida y su variación permanente.

Fue un proceso largo en el cual se expresaba el dolor de las pérdidas causadas por la guerra. Poco a poco la expresión estética se fue haciendo una herramienta poderosa⁴⁰⁴. El despliegue de la capacidad expresiva del cuerpo de estos muchachos confluye en la creación de un grupo teatral (“Fantasía campesina”) que ponen en escena el cuadro

⁴⁰³ El MayDay Parade es la confluencia de jóvenes, artistas y alter-globalizadores radicales que convocan a todos los sectores de lo que ellos llaman “el precariado” (minorías de todo tipo, migrantes, sin-papeles, etc) a una movilización permanente en las ciudades europeas. De ellos hace parte un movimiento llamado la “masa crítica” que reivindica la recuperación para los jóvenes y el precariado del espacio de lo público. Raunig describe así una de las acciones: “La Masa Crítica es un movimiento internacional contra el predominio cultural y material del coche en el ámbito urbano, que hunde sus raíces en la década de 1990. Desde entonces hasta ahora, infinitas masas críticas han ocupado las ciudades de todo el mundo de manera episódica o periódica, con enjambres de ciclistas que aplican el principio de «reclamar las calles» para efectuar derivas metropolitanas transversales que interrumpen y reorganizan los flujos de tránsito. En situaciones como el MayDay que aquí describe el autor, la Critical Mass tiene una poderosa función a la vez simbólica y práctica: la policía intentó “dirigir” la manifestación colocándose en su cabecera; el agenciamiento de seres humanos y bicicletas se les adelantó, imponiendo de facto el recorrido por la ciudad al interrumpir el tráfico de manera no-violenta pero contundente, al tiempo que el bloque de policía quedaba desactivado al verse atrapado ridículamente entre varias masas: los ciclistas, por delante, y por detrás la banda de samba pink de Turín y el camión principal del desfile” (Raunig, 2008: 83).

⁴⁰⁴ En el diagnóstico hecho por los investigadores de campo del estudio que se consignó en “Tramas de resistencia” se señala: “Al igual que los adultos, víctimas del desplazamiento forzado, los niños viven en la incertidumbre, el pasado habita en sus prácticas cotidianas, el presente es inestable y el futuro no puede planearse (...) Al comienzo, no mostraban interés en la capacidad expresiva de su cuerpo. Se inclinaron más bien por actividades manuales como la construcción de marionetas, antifaces, máscaras; por la literatura, la escritura y la narración de cuentos, anécdotas; y de las artes plásticas, por el dibujo y modelado en barro” “En esta etapa (...) un ultimátum paramilitar de abandonar el albergue (...) y la relación de los niños con los elementos trabajados hasta el momento como preparación emocional, corporal individual y de grupo, para asumir el juego dramático, detonaron en los niños la disposición a comprometer su cuerpo y voz en la acción y expresión dramática (...) (Buitrago, en Useche, et.al, 2003).

teatral “Entre la vida y la muerte”, asumido como un compromiso con la vida. Así lo relatan Dorian Inés Galvis y María Helena González quienes condujeron la experiencia:

“Tomamos entonces las palabras más usadas o símbolos de las situaciones planteadas por ellos en las improvisaciones: tempestad, oscuridad, bosque, lluvia, pelea, cariño, llorar cazador, fideo, violencia, amor, paz, perro, campo, almuerzo, terror, animal, personajes de la vida política y militar, personajes de sus lugares de origen, situaciones de las anécdotas contadas por ellos en la primera etapa; y se realizaron improvisaciones libres y dirigidas”. (Galvis y González, 2002).

La lógica de la guerra actúa como subjetividad que sostiene a poderes que centralizan y ordenan los movimientos, que intentan llenar los espacios de creación y bloquear las estrategias de fuga creativa que provienen de las fuerzas en resistencia, en este caso, de los jóvenes. El poder bélico es un poder central que se condensa, se organiza en estratos e identidades jerarquizadas, desecha modos de vida, y uniforma. Un caso de una práctica que obstruye el funcionamiento de este poder, es el de la objeción de conciencia al servicio militar que ejercita la Red Juvenil de Medellín, organización que hace parte del Movimiento Ciudadano por la noviolencia.

La Red juvenil de Medellín ha optado por resistir a la guerra desde la adopción de los postulados de la noviolencia y la objeción de conciencia, sus acciones rebasan el ámbito de lo individual y lo privado, para colocarse en la esfera de lo público, como una obligación de pronunciarse colectivamente contra la guerra, poniendo en riesgo su libertad. Han aprendido de la larga tradición pacifista y noviolenta que encuentra en la objeción de conciencia una manifestación de desobediencia, al estilo de La Boetie, Thoreau, Tolstoi o Gandhi. Así lo manifiestan:

El objetor considera efectiva su acción en la medida en que contribuye a una transformación social. En esta perspectiva, la objeción por conciencia es un asunto colectivo que trasciende al individuo, “deja” la esfera personal y moral, para instalarse en la vida pública”. (Bonilla, et al, 2008).

La Red ha definido desde 1990 una clara posición frente a la noviolencia y entiende que ella permite imaginar una nueva forma de relaciones sociales, de construcción de vínculos y reglas de juego, donde la violencia no sea considerada un medio necesario para lograr la paz, la justicia o la equidad⁴⁰⁵.

Jóvenes artistas y objetores de conciencia resisten en Colombia a los dispositivos mortales de la guerra. Queda abierta la pregunta para ellos y para la sociedad de ¿cómo se

⁴⁰⁵ Los objetores colombianos plantean que: “La noviolencia postula la coherencia entre los medios y los fines. En el campo de la política, tal coherencia conduce a afirmar que la convivencia pacífica es posible siempre y cuando los medios para lograrlo sean acordes con el fin. La presencia de la violencia en la vida política expresa, para esta concepción, un contra sentido, puesto que todo orden basado o mediado por la violencia asegura grados diferenciados de injusticia y no puede mantenerse una paz estable desde que exista una estructura militar”. (Bonilla, et al, 2008).

van a recuperar para las fuerzas activas a esos más de 500.000 jóvenes, principalmente varones, que han sido enrolados en las fuerzas armadas oficiales, y por lo menos otros 100.000 que hacen parte de las guerrillas, los grupos paramilitares y sus sucedáneos, más los innumerables que diariamente conforman bandas o pandillas que participan de la violencia molecular que sacude los centros urbanos, configurados como verdaderas empresas de la muerte?

En resumen: la presencia de las expresiones de resistencia social comunitaria noviolenta, se va haciendo cada vez más visible en países como Colombia en los poderosos movimientos minoritarios encarnados por los indígenas, con sus mingas de resistencia que se han establecido en amplios territorios y han “caminado la palabra” por la geografía del país; el despliegue creativo, pleno de expresiones culturales y estéticas, de las comunidades afro-colombianas, de los jóvenes, de las mujeres; el reconocimiento de la gran experiencia de afirmación vital que son las comunidades y territorios de paz, van marcando la irrupción de un nuevo y vasto espacio político pacifista, que deconstruye la lógica de la guerra, que la vacía de su mortífero contenido binario (amigo-enemigo) y abre la escena social a una gama multicolor de nuevas ciudadanías y de posibilidades de reconstrucción y re-existencia social.

Epílogo

Somos Viento

En el idioma tzeltal, de las comunidades mayas del suroeste de México, “ik’otik” quiere decir “somos viento”. Estas palabras, que hablan desde lo profundo de nuestras raíces, y que pueden ser repetidas igual en las lenguas de toda Norteamérica, están advirtiendo acerca de cualquier pretensión de tener verdades tan sólidas que no nos dejen volar. Y esto es vital para seguir adelante con el empeño de tantos resistentes para reinventar la revolución social y los procesos de liberación de la humanidad.

Stéphane Hessel, aquel que lanzara, en 2010, su grito de “¡Indignaos!”, a la vez desesperado y lleno de entusiasmo por percibir el terremoto social que se avecinaba en Europa, resumía muy bien el punto de partida de toda rebelión justa: “Os deseo a todos, a cada uno de vosotros, que tengáis vuestro motivo de indignación. Es un valor precioso”.

Si; la dignidad es el primer nombre de la resistencia, así como el encuentro humano, que hace renacer relaciones profundas y nos abriga del miedo, es el segundo signo del resistir. En esas dos fuerzas no hay nada de extraordinario; pero, juntas, comienzan a proveer de ese pequeño tremor que calienta los corazones y que impulsa a poner en acción el poder de la solidaridad y del amor. Ahí están los cimientos movedizos de acontecimientos micro-políticos que dibujan otras maneras de existir.

De la conjunción de tantos estremecimientos y tantas esperanzas van surgiendo las resistencias sociales como un río sin curso fijo y con muchos afluentes. Son pequeñas indignaciones que se suman a encuentros casi invisibles en donde la mesa compartida y los afectos dispuestos toman el lugar de las grandes ceremonias. Allí el renacer de la confianza en los otros, y en la vida misma, reemplaza la firma de estatutos y demás parafernalia normativa propia de las grandes formas institucionales de asociación.

Los resistentes han ido descubriendo el poder de la noviolencia como una cuestión de principios para distanciarse de los poderes aplastantes de la guerra y la opresión, pero también como una cuestión práctica donde se forja el aprendizaje de la constitución de nuevos territorios para la vida, rompiendo los moldes jerarquizados en que se han solidificado los poderes de centro. Desde la ahimsa gandhiana, las comunidades en resistencia aprendieron que la noviolencia, era una forma eficaz de enunciar su singularidad, esa que los diferenciaba y los colocaba al margen de los poderes avasallantes. No porque carezcan de fuerza o porque piensen ingenuamente que no serán atacadas, sino por su convicción de que su poder está en resistir de otros modos, negándose a adoptar los códigos de guerra que han sido durante siglos parte sustancial del proyecto político hegemónico.

En adelante, los intentos revolucionarios de los resistentes sociales tenderán cada vez más a constituirse como revoluciones sutiles, que se cuecen en las profundidades de los vínculos creativos de las comunidades hasta irrumpir como acontecimientos, cuyo principal poder es el de generar otros campos de subjetivaciones que, a su vez, engendran nuevas maneras de afirmar la vida. Lo intempestivo del acontecimiento de las revoluciones noviolentas radica en que descentra las nociones y el funcionamiento de los poderes convencionales, en que altera radicalmente sus temporalidades y sus espacios, sus rutinas y sus ritmos. En cambio dan curso a lo indeterminado, consiguen enamorarse de la incertidumbre, usan armas blandas como la palabra que camina, o la toma de opciones éticas por la verdad situada del resistir.

La micro-política de las resistencias sociales noviolentas, anida en los recodos donde se está desbaratando lo viejo. No tiene patente de identidad ni se ha dedicado a realizar grandes ejercicios teóricos. No hay una academia de las resistencias, aunque sí muchas escuelas aprendientes, de esas que no “enseñan” porque están dedicadas al ejercicio gozoso de aprender unas experiencias de otras. Sus prácticas diversas y subterráneas han alcanzado, por su persistencia y capacidad de difusión por todos los bordes del poder, un estatuto como saberes liberados en los cuales están inscritos largo procesos históricos y sociales. Las resistencias sociales noviolentas se han ido convirtiendo en patrimonio de los sin-poder.

Estos son procesos revolucionarios de nuevo tipo, no toman el poder de centro, lo socavan, lo van minando de manera soterrada, generalmente silenciosa. Son brotes de mundos otros sin grandes alardes mediáticos; novedades que a veces se mantienen en la penumbra, códigos recién aparecidos que no se formalizan, y lenguajes balbuceantes. Son revoluciones no acabadas que tienen en común el deseo de resistir, de crear, de no doblegarse. No nacieron para cobrar vida instituida, sino para contener y potenciar el poder instituyente. Sus logros son simples, así como los que los zapatistas resumían a uno de sus colaboradores anónimos en el exterior:

“Compa, acá ahora hay escuelas donde antes sólo crecía la ignorancia; hay alimento, poco pero digno, donde en las mesas sólo el hambre era la invitada cotidiana; y hay alivio donde la única medicina para el dolor era la muerte. No sé si lo esperabas”.

Desde esta perspectiva micro-política se pueden destacar elementos vertebrales que constituyen las confluencias y los aprendizajes de las resistencias sociales noviolentas. Considero que en esas cuestiones se vislumbra el principio de nuevos órdenes que encarnan otras maneras de ser, de pensar, de vivir, y que en todo caso son procesos vivos y actuales que están en emergencia.

Una nueva forma de concebir el poder

En el seno de las resistencias sociales está apareciendo una nueva concepción del poder. Tal perspectiva se constituye sobre una serie de prácticas que se deslindan de la lógica binaria del poder establecido, que no aceptan ser diagramadas en ese mundo sin matices en el que sólo existen amigos y enemigos. En cambio se propone dinamizar la energía que irriga el cuerpo social y genera la viabilidad de formas de convivencia limpias de violencia surgidas de las entrañas de la sensibilidad colectiva que se produce al tenor de una vivencia profundamente ética y estética (en tanto que creativa).

Según lo visto en este estudio, la resistencia social noviolenta redimensiona la política y la ciudadanía, planteándoles otras condiciones de gestación. Esto permite imaginarse nuevas formas de participación y de construcción de lo común. Hasta ahora la propuesta moderna había sido la de la representación del poder. Hoy se presenta un colapso de la representación. El mundo de los representantes en los cuales se depositaba la soberanía popular está cuestionado. El problema no es solo mejorar la representación. Es que la gente empieza a replantearse la, permanente e incondicional, delegación del poder y se aventura por los caminos de formas de democracia directa, o asamblearia como la denominan varias de las experiencias que se reseñaron en este libro.

La resistencia social noviolenta promueve la participación plena y decisoria de la gente. Los experimentos resistentes se esmeran por disolver las jerarquías, por crear comunidades horizontales que relativizan el poder de los representantes y hacen ejercicios de recuperación de la soberanía de los colectivos y comunidades que la practican.

Otra característica de la resistencia social contemporánea, es la propensión a formas originales y desconocidas de conjunción, encadenamiento y solidaridad. Se buscan conectividades inéditas mediante la solidaridad, el intercambio y la emergencia de redes sin preocuparse por construir grandes formaciones para la confrontación. La resistencia social noviolenta se desenvuelve en el ámbito de la micro-política y es sumamente innovadora en materia organizativa.

No se trata de crear un poder más grande y aparatoso que se oponga a los colosos del capitalismo salvaje o a la guerra. Quien se plantee una línea de choque frontal corre el riesgo de incurrir en la misma lógica de la guerra y reproducir una idea del poder que ha sido nociva para la humanidad por muchos años. Es el problema de concepción que hay en los grupos armados que pretenden transformar el equilibrio del poder a su favor y sólo pueden intentarlo convirtiéndose ellos mismos en un poder autoritario y repulsivo.

Las experiencias comunitarias demuestran en cambio que estamos ante la materialización de un poder molecular cuya fuerza radica en su negativa a convertirse en un poder de dominación central. Son manifestaciones, a veces fugaces y desconcertantes del poder de las pequeñas fuerzas que actúan a la manera de estructuras disipativas, que

se tienden como puentes maleables para hacer aparecer el orden transitorio en el sustrato del caos que ha creado la máquina de empobrecimiento y de muerte imperante.

Aparecen, por ejemplo, grupos desconcertantes que basan su potencia en la diferencia, en su resistencia a ser absorbidos por la cultura "única", a ser homogenizados y pasterizados dentro de las reglas sacrosantas del mercado o por el unanimismo de los bandos de la guerra. Desconciertan porque no quieren ser gobierno, ni tomarse el poder. Sólo piden que los dejen ser en su diversidad, que les dejen afirmar su forma de vida. Comunidades rurales que exigen a los guerreros que les dejen vivir su vida a su manera; jóvenes desempleados que no quieren empleo sino un modo creativo de producir; grupos urbanos que no aceptan regulaciones extremas; o más allá, homosexuales, lesbianas, bisexuales, transgénero y transexuales demandando reconocimiento a su diferencia.

Otro elemento relevante de las experiencias de resistencia social estudiados, es que en éstas la resistencia es proactiva y prospectiva; es inmanente, no es mera reacción u oposición. Es decir, plantea transformar, construir; es una resistencia sumamente productiva. Su arte es crear nuevos mundos, su oficio profundo es trasegar sobre la dimensión ontológica (del ser) de las comunidades. Los ejercicios de afirmación de la vida pasan por las prácticas vivas de la subjetividad que conducen a comunidades y colectivos en búsqueda de su devenir-otro en que están empeñadas, como encarnación de singularidades específicas.

Son ante todo prácticas de reconstrucción del lazo social, nuevas formas de encuentro social en donde comienzan a circular y a ser representados los valores en que han de fundarse las nuevas relaciones entre las personas y grupos. Esto por cuanto la idea de tejido social está asociada con la de afectividad, y por supuesto con categorías como deseo, vida y resistencia. Los afectos se mueven en un circuito de producción de subjetividades colectivas en donde se construyen los valores, las cosmovisiones y los estilos de vida.

Así pues se hacen relevantes las cada vez más importantes modalidades de resistencia social no violenta de las comunidades que se erigen como el poder de los frágiles y que consiguen afirmar la vida, minimizar los impactos de la agresión, sobreponerse al terror y reconstruir redes sociales, territorios de sentido y perspectivas de reordenamiento de la convivencia y la reconciliación.

La resistencia social no violenta como opción ética

Esta clase de resistencia asume una opción ética por la vida que pugna por liberar el cuerpo y el pensamiento. En este mismo sentido, las resistencias aquí analizadas, son una experiencia estética en permanente fuga de las prácticas de poder tradicionales. Es una ética de la creación, de la apertura a lo por venir. Es una ética de la acción di-

recta, de la responsabilidad y el cuidado de sí mismo y de los demás. Es una ética del compromiso con la vida y con todo lo viviente.

Dentro de las principales maneras de participar en la emergencia de nuevos mundos, los resistentes desarrollaron grandes aprendizajes en torno a la reconstrucción de un tejido social solidario que proteja al colectivo del frío de la soledad egoísta y de la muerte. Aprendieron a navegar en la recuperación y actualización de la memoria comunitaria. Empezaron viajes hacia los ancestros para recuperar su sentido del goce vital. Asumieron la producción material como forma de preservar la autonomía de las comunidades y no como mera adscripción a las reglas del mercado, trabajando por acontecimientos micro-políticos que permitan rehacer lo común. El que en estas prácticas se alojen las dimensiones cósmicas y espirituales propicia el que cuenten con manantiales de fuerza desconocida que se va haciendo visible como potencias de vida comunitaria.

Lo que han hecho se orienta a descubrir otros caminos de construcción social. Éstos no aparecen de repente, hay ya un largo acumulado de propuestas derivadas de otras luchas y otros discursos que vislumbraban el alumbramiento de sociedades solidarias, abonadas por la diversidad, por la cooperación y la renuncia a la violencia. Sin duda también han estado presentes y han aupado el desarrollo, y ante todo, la humanización de la sociedad. Pero generalmente han sido invisibilizadas o subordinadas por los discursos y las prácticas hegemónicas. No obstante, no han podido ser borradas, ni erradicadas de la memoria y se constituyen, y reconstituyen, como prácticas de libertad y como saberes subalternos que fertilizan las resistencias que develan las fuerzas de la vida, y en las cuales se incuban otras formas de ser en sociedad.

Resistencia social y desobediencia civil. Una relación íntima

Se ha aprendido que resistir a la guerra es, en primer lugar, desobedecer a todo poder despótico que pretenda implantar el exterminio de las singularidades. Tal vez ese sea el comienzo. De ahí que la resistencia social no violenta incorpore la riqueza práctica y la tradición de la desobediencia civil. Recupera la idea de “trasgresión deliberada y selectiva de una o más leyes, realizada por motivos morales, con fines políticos y de manera no violenta”.

La forma predominante de resistencia civil hoy, es la de estar inscrita en el amplio término de la acción no violenta, que supera las formas de disidencia individual (son acciones de grupos ciudadanos que llegan a involucrar multitudes) y que renuncia a cualquier recurso sistemático a la violencia, deslindándose claramente de cualquier tipo de tentativas armadas.

Es muy variado el repertorio de formas de proceder en clave de acción no violenta, dentro de las cuales se cuenta la resistencia civil pacífica; todas dependen de la creatividad y la voluntad de lucha de la gente. Pero, dentro del espíritu de la no colaboración con el poder central, se han destacado, en momentos de duras crisis políticas, instrumentos de gran impacto como la desobediencia civil y la objeción de conciencia

La desobediencia civil impulsada por algunos movimientos de resistencia en contextos de guerra, implica desatar procesos cada vez más contundentes de desconocimiento de las decisiones inequitativas o arbitrarias de todos los actores armados. Esto plantea una enorme politización de las acciones de la sociedad, por cuanto se trata de verdaderos momentos de insurgencia civil no violenta.

La resistencia social como autonomía y práctica de libertad

Los resistentes sociales se han formado en una permanente búsqueda de autonomías y en la puesta en escena de prácticas liberadoras. Es en la construcción de una lógica de permanente afirmación de la vida, y en el hacer de los territorios existenciales de los resistentes, auténticas prácticas de libertad, lo que ha hecho posible la emergencia de poderes alternos con vocación de revolución social.

La resistencia social requiere entonces de nuevas lógicas y métodos de abordaje de los problemas de la paz y de la guerra y de reconstrucción de la sociedad. La preocupación suprema de los resistentes no está en cómo se desarrolla la oposición, sino en replantear las relaciones sociales y políticas más profundas, y en eso está la riqueza de su devenir. Sus acciones están transformando sus vínculos con la tierra, la propiedad y la alimentación; están incursionando en nuevas prácticas productivas y desarrollando formas de intercambio alternas al mercado.

También han desarrollado otras formas de relación con la biodiversidad y preservado el medio ambiente; han inventado formas novedosas de solidaridad y de reconstrucción comunitaria, además han hecho ejercicios para constituirse en grupos sujeto que puedan hacer efectivo su poder constituyente, propulsando fuerzas auto-creativas de la comunidad frente a la maquinaria de guerra y devastación que vivimos.

La Resistencia social activa y no violenta, es una expresión de coherencia entre fines y medios

Los dispositivos de subordinación que produce la guerra muestran su eficacia no solo en la cooptación de millones de seres humanos que aceptan enrolarse en los combates, a veces incluso voluntariamente, en un ensanchamiento de las pasiones de muerte, sino en la pasividad y el conformismo que se expresa en la renuncia de muchos

a ejercer su propia voluntad de poder, es decir, esa fuerza diferencial, aquella que se manifiesta no solo en el poder oponerse a la guerra, sino en el querer profundamente elegir un camino autónomo, de creación de vida.

La pasividad es meramente reactiva; una vez se reconoce que hay una fuerza infinitamente superior que es esa máquina de guerra que aparece como invencible, se reacciona dimitiendo de la propia posibilidad de producir y desplegar su fuerza como reproducción de lo que es diverso, de lo que no se suma al poder representado, de quienes no se afilian a la dominación, de quienes se plantan para ser fuerzas activas y no reactivas.

Esta abdicación al ejercicio de su poder transformador, hacen de la pasividad frente a la guerra una auténtica cesión de la voluntad de poder, esa categoría nietzscheana que hace alusión a la capacidad subjetiva de asumirse como un ser apasionado por la vida, que permite que discurra el deseo de una existencia propia y feliz. Si la autonomía no es deseada, fraguada, gestionada, las fuerzas de la guerra avasallan la voluntad de individuos desapasionados, sumisos, derrotados de antemano.

Lo que quedó demostrado con las numerosas experiencias que se analizaron en esta investigación, es que la alternativa de asumir la paz como el ejercicio legítimo de la contra- violencia, es completamente viable y productivo. Pero también que ello exige de una posición coherente para que en las prácticas que se desarrollan, coincidan los fines resistentes con los medios no violentos. Además, como lo que se ha emprendido son procesos de cambio social integral, que exige un profundo respeto a toda forma de vida, se deben desarrollar conductas que encarnen el compromiso integral a favor de la fraternidad, la paz y la liberación con base en el amor y la búsqueda de la verdad. Es, ni más ni menos, que el despliegue de una cultura de convivencia pacífica que permita concertar todas las fuerzas de la comunidad en actuar de tal forma de reportar el bien mayor a los otros.

La fuerza espiritual de la resistencia social no violenta

Los resistentes han ido descubriendo otros planos de la resistencia social no violenta. Han aprovechado esa dimensión que conecta lo espiritual y los procesos materiales por los cuales discurre la acción de resistir. Podría llamarse dimensión cósmica, en donde se planta un tipo de fuerza del ser humano que se ha ido haciendo difícil de percibir y apropiarse en la obnubilación mediática que fragmenta y debilita.

Se trata de líneas y movimientos de conexión con la profundidad de nuestro ser que nos proveen de potencia cuando la se creía agotada, que no aparece de súbito porque está ya presente en nuestra fuerza material e intelectual y en la sinergia social; se ha ido formando en las pequeñas resistencias y aparece luego en las grandes resistencias. La

comprenden bien los indígenas colombianos cuando señalan: “Desde la cosmogonía, uno de los actores de la resistencia es la fuerza espiritual que se transforma en cuerpo y pasa de un cuerpo a otro con potencia, evitando la agresión de fuerzas negativas del cosmos o de la naturaleza”.

Resistir desde una economía que sirva a la vida y a la gente

Como se desprende de las experiencias que se analizaron, la resistencia social no violenta, propone un nuevo sentido a las relaciones económicas. Una economía que sirva a la vida y a la gente, que esté fundada en relaciones humanas que dignifiquen y permitan llenar de sentido la existencia y abandone la compulsión por acumular dinero y cosas materiales. Ello implica una opción ética que deslinda el crecimiento de las variables económicas de lo que puede ser un desarrollo de la vida humana y de la supervivencia del planeta. No puede ser que se valore más la capacidad de acumulación que se desprende de un megaproyecto vial o energético, o el uso industrial de tierras arrebatadas al uso ancestral de minorías étnicas o campesinas, que la vida misma de los habitantes naturales de esos territorios; como no puede ser que se valoren más los balances de las corporaciones multinacionales que las posibilidades de vida de la bioesfera. Como dice Antonio Elizalde, debe haber una relación entre economía, felicidad y amor.

En la dimensión económica y productiva, la resistencia social comienza a señalar rutas para recuperar la prioridad del ser sobre la del tener, en donde el deseo deja de comprenderse como simple necesidad o carencia, y la felicidad no se asimila al consumo; allí se revalorizan relaciones como la amistad y el amor. Por ello, muchas de las experiencias se plantean en fuga de las relaciones de mercado para que éste deje de ser fuente de miseria o de terror y se abra, en cambio, la pluralidad de formas de intercambio y circulación de los bienes.

Colofón acerca del proceso de paz en Colombia

En el marco del proceso de negociación entre el Gobierno nacional y las FARC, que se adelanta en La Habana, se anunció en Junio de 2016, un acuerdo para el cese bilateral y definitivo del fuego. A éste seguramente le seguirá un escenario del mismo tipo con el ELN. Esto puede abrir un periodo distinto en cuanto al clima de la política de representación en Colombia. Habrá que sopesar cuáles son las novedades en estos escenarios de la macro-política de la guerra y de la paz. Las prácticas de negociación con los grupos armados de signo izquierdista tienen una historia ya relativamente larga, que ha alentado la ficción de que la paz será el producto de la puja, por ventajas políticas o concesiones territoriales, entre los armados.

Por supuesto es de enorme importancia que se alcance una salida política negociada al conflicto que ha tenido a los grupos armados, por más de 50 años, en pie de guerra. Esto ha puesto sobre la mesa la aplicación de las reformas a la ruralidad y las alternativas al problema del narcotráfico, asuntos sin resolver dada la enorme presión de los latifundistas y de las mafias, y que han impedido la modernización del campo. También han tomado vuelo las luchas de las víctimas que reclaman memoria, verdad y reparación. Se habla, de igual manera de la necesidad de replantear el asunto de la participación ciudadana y de las instancias representativas, así como de darle un viraje a la justicia, para enfatizar en modos de justicia restaurativa y transicional.

Los antecedentes conocidos, que llegaron a algún puerto de desmovilización de grupos en armas, estuvieron presididos por los conceptos de amnistías generalizadas y perdón y olvido recíproco. La legislación internacional aceptada por el país, y el viraje que ha tomado la justicia global con la existencia de organismos con poder de intervención, como la Corte Penal Internacional o la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, hacen que esta experiencia no sea fácilmente replicable ahora.

No ha sido bueno tampoco el experimento reciente de la negociación, y posterior aplicación de la justicia transicional, con los grupos paramilitares en Colombia. En unos u otros casos, cualquier intento de repensarnos como sociedad política y sociedad humana ha de partir de la profunda convicción de que estrategias políticas como las que se han ejecutado por los actores armados de la guerra colombiana, ponen en entredicho la vida misma, en su sentido más pleno. De esa encrucijada es que es necesario salir perfilando nuevos escenarios macro-políticos, que no tendrán mayor posibilidad de éxito si no son capaces de acoger el impulso de las resistencias sociales micro-políticas con las cuales se ha defendido la vida.

Las comunidades han tenido que recorrer un largo y doloroso aprendizaje en su resistencia a la guerra. La saña de los paramilitares, la violencia extenuante de las guerrillas, la acción incompetente, e igualmente violadora de los derechos fundamentales de la gente, por parte del Estado, han constituido un entramado de violencias del que no es nada sencillo fugarse para construir formas afirmativas de vida.

Y, no obstante, han surgido muchas formas ciudadanas del resistir, emergidas de la vivencia intensa de la construcción de territorios existenciales propios, en donde se destacan la creatividad, imaginación y valentía de grupos y comunidades que optan por caminos originales de insurgencia civil. La resistencia social se ha ido dibujando, cada vez con mayor claridad, en las luchas de centenares de comunidades indígenas, afrocolombianas, campesinas y urbanas que rompen las lógicas de la confrontación, y se reconocen en el poder de la fragilidad; que se apartan de las pretensiones de homogenización y robustecen y encuentran, en la valoración de la diversidad y la pluralidad, vías para enfrentar la crisis de sociedad que se ha hecho evidente ante la dimensión del daño de la guerra que sufren.

Las comunidades en resistencia social en Colombia, han encontrado en el renacer de las solidaridades las claves no solo para cambiar el modo de vivir, y para resignificar la construcción de lo común, sino para comenzar a descodificar los dispositivos del miedo con los cuales los actores armados han intentado el control totalitario. Es en ellas que se ha ido incubando la potencia de paz. Sin su fuerza monumental las negociaciones macro-políticas no dejarán de ser más que variaciones de los juegos de guerra.

Colombia puede aprovechar los magníficos aprendizajes de sus comunidades resistentes y de otras como las que se analizaron en esta investigación. A partir de éstas se puede comprender que se trata de un conjunto de acciones multidimensionales que requieren de poner en juego todas las potencias creativas del ser humano. Es de vital importancia dar pasos hacia la materialización de los poderes de los frágiles, cuya fuerza radica en la comprobación cotidiana de las posibilidades de realizar una democracia de periferia, de profundizar en las ciudadanías multicolores que reinventan los lugares del encuentro público, que reavivan la fuerza de lo común en su compromiso de no convertirse en un poder de dominación central. Es desde allí que está surgiendo una gran transformación que puede dar pie a una paz cierta y duradera.

Hay que dar paso a la paz ciudadana, donde se pueda desplegar, sin la presión de los violentos, los proyectos de afirmación de la vida. No será la paz que viene como resultado de la lucha de contrarios armados que cambian su estrategia sin abandonar las lógicas de guerra, sino la que depende de la propia capacidad de ser de una sociedad, de su potencia inmanente, de su producción de alternativas vitales.

Una paz civil debe preocuparse de crear condiciones de posibilidad para propiciar territorialidades emergentes, lo que implica cambios culturales en el tejido de la sociedad; estos solo pueden provenir de la fuerza profunda de las comunidades para provocar acontecimientos micro-políticos. Desde esos nichos de resistencia habrá de dársele continuidad a los esfuerzos por plantear alternativas al modelo de desarrollo, pensadas en clave de dignificación de las poblaciones y de respeto hacia todas las formas de vida.

Salir de la guerra va a requerir de acuerdos sociales para poner fin a largos períodos de confrontación entre bandos irreductibles. Para ello hay que acopiar los aprendizajes históricos que indican la necesidad de promover el deseo generoso de perdón y reconciliación, descifrando sus límites, a sabiendas de que sólo funcionan si contribuyen a establecer el relato común de la verdad de lo que aconteció en la guerra. Así podrán empujarse cambios en la política de representación en asuntos básicos como que la sociedad reconozca a sus víctimas y que se establezcan compromisos para reinventar los espacios democráticos.

Será mucha la movilización creativa que habrá que desplegar para imaginar un nuevo país, en sus campos y ciudades, sin el terror gobernando nuestros cuerpos; para que se despliegue el deseo colectivo del reencuentro, de la reconciliación como reconstruc-

ción de la confianza de las partes que estuvieron divididas por el odio y por la amenaza letal durante tanto tiempo.

En fin, poner término a esta guerra atroz y prolongada, no podrá efectuarse sin contar con la dignidad de los resistentes, sin admitir la pluralidad de sus experimentos para crear mundos nuevos, sin otorgar el protagonismo a las mujeres y a los jóvenes. Es decir sin dar acogida a la multiplicidad de acontecimientos excepcionales que abren la posibilidad de otra política que pueda imaginar, e ir tejiendo, la revolución noviolenta como apertura a otras formas de existencia. Bienvenida la paz de los armados; ahora la palabra puede pasar plenamente al campo de los indignados que han labrado con su resistencia social los mundos nuevos que se anuncian.

Bibliografía

- ABELLÁN, Joaquín. (2011).
Democracia: Conceptos políticos fundamentales. Editorial Alianza. Madrid.
- ADORNO, Teodoro. (2009).
Estudios sobre la personalidad autoritaria. En Escritos sociológicos II, Vol.1. Obra completa. Ediciones Akal. Madrid.
- AGAMBEN, Giorgio. (2007).
La potencia del pensamiento. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires.
- AGAMBEN, Giorgio. (2003).
Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. Pre-textos. Valencia.
- AGAMBEN, Giorgio. (2003a.).
El lenguaje y la muerte. Pre-textos. Valencia.
- AGAMBEN, Giorgio. (2002).
Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III. Pre-textos. Valencia.
- AGAMBEN, Giorgio. (2001).
Medios sin Fin. Notas sobre la Política. Pretextos, Valencia.
- AGUIRRE, Carlos. (2008).
Mandar obedeciendo. Ediciones Desde Abajo. Bogotá.
- ALDRIGHI, Clara. (2001).La izquierda armada. Ideología, ética e identidad en el MLN-Tupamaros, Trilce. Montevideo.
- ALTHUSSER, Luis. (1993).
El porvenir es largo, Ediciones Destinos, Buenos Aires.
- AMADO, Jorge. (1958).
Prestes. El caballero de la esperanza. Editorial Futuro, Buenos Aires.
- AMEGLIO, Pietro. (2002).
Gandhi y la Desobediencia Civil. México Hoy. Plaza y Valdés. México.
- ANDERSON, Jervis. (1997)
Bayard Rustin: Troubles I've Seen: A Biography, HarperCollins Publishers, New York.

- ARCHILA, Mauricio. et.al. (2009).
Una historia inconclusa. Izquierdas políticas y sociales en Colombia. Colciencias, Cinep. Programa por la Paz. Bogotá.
- ARENDT, Hannah. (2004).
Los orígenes del totalitarismo. Taurus. Santillana. México.
- ARENDT, Hannah. (2003).
Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal. Lumen. Barcelona.
- ARENDT, Hannah. (1998).
Crisis de la República. Taurus. Madrid.
- ARISTÓTELES. (1981).
La política. Bruguera. Barcelona.
- ARSENAULT, Raymond. (2006).
Freedom Riders: 1961 and the Struggle for Racial Justice. Oxford University Press, New York:
- ASSMANN, Hugo. (2002). Placer y ternura en la educación. Hacia una sociedad aprendiente. Narcea S.A, Ediciones. Madrid 2002.
- BABEUF, François. (1981).
El Tribuno del Pueblo. Júcar. Barcelona.
- BACON, Francis. (1980).
Ensayos. Editorial Aguilar. Buenos Aires.
- BADIOU, Alain. (1999).
El Ser y el Acontecimiento. Ediciones Manantial. Buenos Aires.
- BEAUVOIR, Simone de (1998).
El segundo sexo. Cátedra. Madrid.
- BENJAMIN, Walter. (1991).
"Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV". Taurus. Madrid.
- BENSAID, Daniel. (2006).
Resistencias. Ensayo de topología general. Ediciones de intervención general/ El viejo topo. Madrid.
- BERNSTEIN, Edward. (1982).
El revisionismo en la socialdemocracia, Siglo XXI, México.

BERMÚDEZ, Rosa. (2009).

Gobernabilidad y Control Territorial en el Pacífico Colombiano. En Territorios y poblaciones en disputa. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Universidad Icesi. Cali.

BIANCO, Lucien. (2002).

Historia Universal Siglo XXI. Asia contemporánea. Siglo XXI de España Editores. Madrid.

BLANQUI, Augusto. (2001).

La eternidad a través por los astros. Una hipótesis astronómica. Colihue. Buenos Aires.

BLOCH, Ernst. (2007).

El principio esperanza. Editorial Trotta, Madrid.

BOBBIO, Norberto & Matteucci, Nicola. (eds.). (1982)

Diccionario de Política. Vol. 1. Siglo XXI, Madrid

BOHM, David. (1992).

La Totalidad y el Orden Implicado, Kairós. Barcelona.

BONILLA, Jorge. et.al. (2008).

Estudios de Caso sobre Buenas Prácticas para Superar el Conflicto Armado en Colombia. Informe de Antioquia. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Área de Paz y Reconciliación. Bogotá.

BORGES, Jorge Luis. (1976).

Prólogo. En: Carroll, Lewis. "Obras completas". Corregidor. Buenos Aires.

BOSE, Sabhas Chandra. (2004).

The Essential Writings of Netaji Subhas Chandra Bose (Oxford India Paperbacks). Oxford india paperbacks. Oxford.

BOU, Luis Cesar. (2006)

India contemporánea: saqueo colonial y lucha por la independencia. Editorial de los cuatro vientos. Buenos Aires.

BOURDIEU, Pierre. (2000).

Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal. Anagrama. Barcelona.

BRAIDOTTI, Rosi. (2009).

Transposiciones. Sobre la ética nómada. Gedisa editorial. Barcelona.

- BRAIDOTTI, Rosi. (2000).
Sujetos Nómades. Paidós Ibérica. Buenos Aires.
- BRAUMAN, Rony y SIVAN, Eyal. (2000).
Elogio de la desobediencia. Fondo de Cultura Económica. México.
- BRIGGS, John y PEAT, David. (1999).
Las Siete Leyes del Caos. Grijalbo. Barcelona.
- BRIGGS, John. y PEAT, David. (1990).
Espejo y Reflejo. Gedisa. Barcelona.
- BRODERICK, Walter. (2000).
El guerrillero invisible. Intermedio Editores. Bogotá.
- BROWN, John. (1989).
Gandhi: Prisoner of Hope. Yale University Press. New Haven.
- BUENO, Luis. (2008).
Godwin y los orígenes del anarquismo individualista. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.
- BURGOS, Elizabeth y MENCHÚ, Rigoberta. (1997).
Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia. Seix Barral. Barcelona
- BUTLER, Judith. (2011).
Violencia de Estado, Guerra, Resistencia. Por una Nueva Política de Izquierda. Katz Editores. Madrid.
- CALDART, Roseli. (2000).
Pedagogia do Movimento Sem Terra, Editora Vozes, Petrópolis, Río de Janeiro.
- CALDERÓN, Evelin. y ACIN. (2005).
Proyecto de Investigación sobre la situación de confinamiento en las comunidades indígenas del Alto Naya ubicadas entre los Departamentos Cauca y Valle, 2002-2004 En: Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- CALÓNICO, Cristhian. (2001).
Marcos: Historia y Palabra. Entrevista. Universidad Autónoma Latinoamericana. México.
- CAPRA, Frijot. (1998).
La trama de la vida. Anagrama. Barcelona.

- CARDOSO, Fernando H. & FALETO, Enzo. (1977).
Dependencia y desarrollo en América latina. Siglo XXI editores. Buenos Aires.
- CARROLL, Lewis. (2008).
Alicia en el país de las maravillas. A través del espejo. Cátedra. Madrid.
- CASADO, Antonio. et.al. (2005).
Thoreau. Biografía esencial. Acuarela. Madrid.
- CASTELLANOS, Juliana. (2013).
¿Cuánto nos cuesta la guerra? Costos del conflicto armado colombiano en la última década. Editorial Politécnico Grancolombiano. Bogotá.
- CASTORIADIS, Cornelius. (2004).
Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I. Fondo de cultura económica. Buenos Aires. México.
- CASTRO -GÓMEZ, Santiago. (2000).
Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro", en: LANDER, Edgardo. (comp) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas CLACSO. Buenos Aires.
- CASTRO -GÓMEZ, Santiago. (2007).
Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes, en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Iesco/ Pensar/Siglo del Hombre Editores. Bogotá.
- CAVALLO, Ascanio. et. al. (1997).
La historia oculta del Régimen Militar. Santiago de Chile.
- CENTRO DE AMIGOS PARA LA PAZ. (1996).
La abolición del ejército en Costa Rica. Publicaciones Concordia. San José.
- CHAKRABARTY, Dipesh. (2010).
Una pequeña historia de los estudios subalternos. En Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina. Instituto de estudios peruanos. Samava impresiones. Popayán.
- CHATTERJEE, Partha. (1997).
La nación y sus campesinos. EN: Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad. Rivera, S & Barragán, R. Editorial Historias- Ediciones Aruwiyiri - SEPHIS, La Paz.

CHESNEAUX, Jean. (1976).

Asia oriental en los siglos XIX-XX, Labor, Barcelona.

CHESTERTON, Gilbert. (2005).

Correr tras el propio sombrero (y otros ensayos). El Acantilado. Barcelona.

CLAUSEWITZ, Carl. (1983).

De la Guerra. Ediciones Solar. Buenos Aires.

CMH. COMISIÓN NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA (2012).

Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca indígena.

Bolaños, Graciela, et.al. Taurus. Bogotá.

COHEN, Jean y ARATO, Andrew. (2001).

Sociedad civil y teoría política. Fondo de Cultura Económica. México

COHN-BENDIT, Daniel. (1998).

La revolución y nosotros, que la quisimos tanto. Anagrama. Barcelona.

COLE, George. (1964).

Historia del pensamiento socialista. Volumen 2. Fondo de Cultura económica. México.

CORAGGIO, Jorge Luis. (2002).

De la Redistribución del Ingreso al Desarrollo de una Economía Social. En: Encuentro Hacia el Plan Fénix. De la Crisis Actual al Crecimiento con Equidad. Buenos Aires.

CORTEZ, Carmen. (1984).

Restauración y primeras oleadas revolucionarias 1815-1830. Akal. Madrid.

COWEN, Michael & SHENTON, Robert. (1995).

The invention of development. En: CRUSH, Jonathan. (Ed.): Power of development. Routledge, Londres.

COY, Juan José. (2004).

Entre el espejo y el mundo. Texto literario y contexto histórico en la literatura norteamericana. Vol. I. Universidad de Valencia. Valencia.

DEAS, Malcom. (2006).

Del poder y la gramática: y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas. Taurus. Bogotá.

DELEUZE, Gilles. (2008).

En Medio de Spinoza. Cactus. Buenos Aires.

- DELEUZE, Guilles. (2006).
Diferencia y Repetición. Buenos Aires: Amorrortu.
- DELEUZE, Guilles. (2006a).
Exasperación de la Filosofía. El Leibniz de Deleuze. Cactus. Buenos Aires.
- DELEUZE, Guilles. (2005a).
La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974). Pre- textos, Valencia.
- DELEUZE, Guilles. (2005b).
El Pliegue. Leibniz y el barroco. Paidós. Buenos Aires.
- DELEUZE, Guilles & PARNET, Claire. (2005c)
L' Abécédaire de Gilles Deleuze. DVD.
- DELEUZE, Guilles. (1999).
Conversaciones 1972-1990. Pre-textos. Valencia.
- DELEUZE, Guilles & GUATTARI, Félix. (1997).
Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Pre-textos. Valencia.
- DELEUZE, Guilles. (1996).
Crítica y Clínica. Anagrama. Barcelona.
- DELEUZE, Guilles. (1989).
Lógica del sentido. Paidós. Buenos Aires.
- DELEUZE, Guilles. (1987).
Foucault. Paidos. Barcelona.
- DELEUZE, Guilles. (1986).
Nietzsche y la Filosofía. Anagrama. Barcelona.
- DELEUZE, Guilles & GUATTARI, Félix. (1985).
El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia. Paidós. Buenos Aires.
- DELEUZE, Guilles y PARNET, Claire. (1980).
Diálogos. Pretextos. Valencia.
- DELEUZE, Guilles. (1972).
Spinoza, Kant y Nietzsche. Pretextos, Barcelona.
- DELUMEAU, Jean. (1989).
El Miedo en Occidente. Taurus. Madrid.

DESCARTES, Renato. (1990).

El Tratado del Hombre. Alianza Editorial. Madrid.

DOMÍNGUEZ, Atilano. (1992).

La ética de Spinoza. Fundamentos y significado. Universidad de Castilla- La Mancha. Colección Estudios

DOSSE, Francois. (2009).

Guilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía Cruzada. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

DUNCAN, Gustavo. (2006).

Los señores de la guerra. De paramilitares, mafiosos y autodefensas en Colombia". Planeta. Bogotá.

DWORKIN, Ronald. (1984)

Los derechos en serio. Ariel. Barcelona.

DUSSEL, Enrique. (2004).

Sistema mundo y transmodernidad, en DUBE Saurabh., BANERJEE, Ishita. y MIGNOLO, Walter (eds.) Modernidades coloniales El Colegio de México, México.

DUSSEL, Enrique. (1994).

El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad" Plural Editores. La Paz.

EASWARAN, Eknath. (1990)

Badshah Khan, el Gandhi musulmán, Sonda, Torino-Milano.

EBESTESTEIN, Lanny. (2007).

Milton Friedman. A Biography. Palgrave Macmillan. New York.

EISLER, Riane. (1990).

El Cáliz y la Espada. Cuatro Vientos. México.

ELIAS, Norbert. (2012).

El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Fondo de Cultura Económica. México.

ELIZALDE, Antonio. (2010).

Navegar en la Incertidumbre. UNIMINUTO. Bogotá.

ELIZALDE, Antonio. (2003).

Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad. Universidad Bolivariana de Chile. Santiago.

- EMERSON, Ralph Waldo. (2010).
Ralph Waldo Emerson. Obra Ensayística. Artemisa ediciones. Madrid
- ENGELS, Federico. (1973).
Del socialismo utópico al científico. Editorial Progreso. Moscú.
- ENGLISH, Robert. (2000).
- ESCOBAR, Arturo. (2012).
Una minga para el postdesarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Ediciones Desde Abajo. Bogotá.
- ESCOBAR, Arturo. (1996).
La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Grupo Editorial Norma. Bogotá.
- ESCOBAR, Mario. (2006).
Martin Luther King. La lucha por los derechos humanos. Publicaciones Andamio. Madrid.
- EURÍPIDES. (2000).
Fenicias. Editorial Gredos. Madrid.
- FALCÓN, María José. (2000)
La desobediencia civil. Marcial Pons. Madrid.
- FALS BORDA, Orlando. (2009)
Una sociología sentipensante para América Latina. Antología. CLACSO. Siglo del Hombre Editores. Bogotá.
- FERNANDEZ BUEY, Francisco. (2005).
"Desobediencia civil". Bajo Cero, Madrid.
- FERNANDEZ BUEY, Francisco. (1984).
Contribución a la crítica del marxismo científicista. Edicions de la Universitat de Barcelona.
- FERRAJOLI, Luigi. (2011).
Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia. Editorial Trotta. Madrid
- FERRER, Christian. (2010).
Los destructores de máquinas. En homenaje a los luditas. En: Cabezas de Tormenta. Ensayos sobre lo ingobernable, Editorial Anarres, Buenos Aires.

FINLEY, Moses. (1981).

Aristóteles y el análisis económico. En Finley, Moses (edit). Estudios de historia antigua. Akal. Madrid.

FISCHER, Louis. (1983).

Gandhi. Vergara. Buenos Aires.

FOUCAULT, Michel. (2009).

El Gobierno de Sí y de los Otros. Fondo de Cultura Económica de Argentina. Buenos Aires.

FOUCAULT, Michel. (2007).

Seguridad, territorio, población. Fondo de cultura económica. Buenos Aires.

FOUCAULT Michel. (2007a).

Nacimiento de la Biopolítica. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

FOUCAULT, Michel. (2003).

Vigilar y castigar. Siglo XXI Editores. México.

FOUCAULT, Michel. (2002).

Defender la Sociedad. Fondo de Cultura Económica. México.

FOUCAULT, Michel. (2000).

"El Sujeto y el Poder", en Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión, Buenos Aires.

FOUCAULT, Michel. (1999).

Estética, ética y hermenéutica. Paidós. Barcelona.

FOUCAULT, Michel. (1992).

Microfísica del Poder. Ediciones de La Piqueta. Madrid.

FOUCAULT, Michel. (1987).

Historia de la sexualidad. Volumen II. El uso de los placeres. Siglo XXI editores. México.

FOUCAULT, Michel. (1985).

La voluntad de saber. Siglo XXI. México.

FOUCAULT, Michel. (1980).

La verdad y las formas jurídicas. Gedisa. Barcelona.

FRANK, André Gunder. (1976)

América Latina: subdesarrollo o revolución. (México DF: Era).

FRIEDMAN, Milton. (2012).

Un legado de libertad. Milton Friedman en Chile. Instituto democracia y mercado. Santiago.

FRIEDMAN, Milton. (2012a).

Capitalismo y libertad. Síntesis. Madrid.

FRIEDMAN, Milton. (1967).

Ensayos sobre economía positiva. Madrid, España: Gredos.

FUMAGALLI, Andrea. (2010).

Bioeconomía y Capitalismo Cognitivo. Hacia un Nuevo Paradigma de Acumulación. Traficantes de Sueños. Madrid.

GALVIS, Dorian y GONZÁLEZ, María Helena. (2002).

El juego dramático en el niño desplazado por la violencia en el campo. CENDA. Cali.

GANDHI, Mohandas K. (2008).

La política de la no violencia. Antología editada por Rubén Campos. Ediciones de la Catarata. Madrid.

GANDHI, Mohandas K. (2002).

El Programa Constructivo de la India. En Gandhi y la desobediencia civil. México hoy. Ameglio, Pietro. (2002). Plaza y Valdés. México.

GANDHI, Mohandas K. (2001).

Non-Violent Resistance (Satyagraha). Dover Publications, Mineola, New York.

GANDHI, Mohandas K. (1994).

Ahimsa. No violencia. Pensamientos de Mahatma Gandhi. México.

GANDHI, Mohandas K. (1985).

En lo que yo creo. Dante, Mérida.

GANDHI, Mohandas K. (1983).

Mahatma Gandhi. Pensamientos escogidos. Seleccionados por Attenborough, Richard. Emecé. Buenos Aires.

GANDHI, Mohandas K. (1982).

Aldea y autonomía. La no violencia como poder del pueblo. Ediciones Fiorentina. Florencia.

GANDHI, Mohandas K. (1977).

Hacia un socialismo no violento. Las Pléyade. Buenos Aires.

GANDHI, Mohandas K. (1977a).

Mi credo hinduista. Editorial Dédalo. Buenos Aires.

GANDHI, Mohandas K. Et. Al. (1976).

La no-violencia arma política. Nova Terra. Barcelona

GANDHI, Mohandas K. (1976).

Mi socialismo. La Pléyade. Buenos Aires.

GANDHI, Mohandas K. (1975).

Autobiografía de Gandhi. La historia de mis Experiencias con la Verdad. Circulo de Lectores. Bogotá.

GANDHI, Mohandas K. (1948).

Non-Violence in Peace and War (La No-Violencia en Tiempos de Guerra y de Paz), Navajivan Publishing House. Ahmedabad.

GANDHI, Mohandas K. (1935).

Young India. (1927-1928). S.Ganesan's compilation. Madras.

GANDHI, Mohandas K. (1928)

Satyagraha in South Africa. Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1961.

GANDHI, Mohandas K. (1927).

Young India. (1924-1926). S.Ganesan's compilation. Madras.

GANDHI, Mohandas K. (1923).

Young India. (1919-1922). S.Ganesan's compilation. Madras.

GARAVITO, Edgar. (1999).

Escritos escogidos. Universidad Nacional de Colombia. Medellín.

CERCHUNOFF, Pablo y LLACH, Lucas. (1998).

El ciclo de la ilusión y el desencanto: un siglo de políticas económicas argentinas. Ariel. Buenos Aires.

GINZBURG, Carl. (2001).

El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI. Ediciones Península. Barcelona.

GIRARD, René. (1998).

La violencia y lo sagrado. Anagrama. Barcelona.

GIRARD, René. (1986).

El chivo expiatorio. Anagrama. Barcelona.

GÓMEZ, Antonio. (2009).

Tierra sagrada de los mártires de Acteal. Organización de la sociedad civil Las Abejas, Chiapas, México. En: Martínez, Espejo & Useche (comp.) (2009). "Noviolencia: creando mundos posibles". UNIMINUTO. Bogotá.

CONZÁLEZ DE ALBA, Luis. (2001).

El Burro de Sancho y el Gato de Schrödinger. Paidós. Buenos Aires.

GRABE, Vera. (2000).

Razones de vida. Planeta colombiana editorial. Bogotá.

GRAMSCI, Antonio. (1981).

Cuadernos de la cárcel. Tomo VI. Al margen de la historia. Historia de los grupos sociales subalternos. Era. México.

GREGG, Richard. (1935).

The Power of Non-Violence. George Routledge y Sons. Londres.

GROS, Christian. (2000).

Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad. Icanh. Bogotá.

GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA GMH. (2013).

Basta ya. Colombia. Memorias de guerra y dignidad. Imprenta Nacional. Bogotá.

GUATTARI, Félix. (1996).

Las Tres Ecologías. Pre-Textos. Valencia.

GUATTARI, Félix. (1995).

Cartografías del Deseo. La Marca. Buenos Aires.

GUERIN, Daniel. (1974).

La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa. 1793-1795. Alianza. Madrid.

GUHA, Ranajit y SPIVAK, Gayatri. (1988).

Selected Subaltern Studies, 3 Tomos. Oxford University Press. New York.

GUNDER FRANK, André. (1976).

América Latina: subdesarrollo o revolución. Era. México.

HABERMAS, Jürgen. (2000).

Ensayos políticos, Península, Barcelona.

- HABERMAS, Jürgen. (1999).
El Estado Nacional Europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y la ciudadanía. La inclusión del otro. Estudios de teoría política. Editorial Paidós. Barcelona.
- HARAWAY, Donna. (1995).
Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza, Ediciones Cátedra, Madrid.
- HARDING, Sonia. (1996).
Ciencia y feminismo. Morata. San Sebastián de los Reyes.
- HARDING, Walter. (1967).
The Days of Henry Thoreau. A Biography. Alfred A, Knopf, Inc. New York.
- HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. (2011).
CommonWealth. El proyecto de una revolución del común. Akal. Madrid.
- HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. (2004).
Multitud. Random House Mondadori. Barcelona.
- HARDT, Michael & ZIBECHI, Raúl. (2013).
Preservar y compartir. Bienes comunes y movimientos sociales. Mardulce. Buenos Aires.
- HARNECKER, Marta. (2002)
Sin tierra. Construyendo movimiento social. Siglo XXI. Madrid.
- HAVEL, Vlacav. et.al. (1994).
La vie en rouge. 1969-1989. Seuil. París.
- HAVEL, Vlacav. et.al. (1990).
La responsabilidad como destino, Aguilar, Madrid.
- HAVEL, Vlacav. et.al. (1990).
El poder de los sin poder. Ediciones Encuentro. Madrid.
- HAYEK, Friedrich. (1978).
Los Fundamentos de la Libertad. Madrid.
- HEGEL, Federico. (1994).
Fenomenología del espíritu. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- HEGEL, Federico. (1975).
Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho Natural y Ciencia Política. Sudamericana. Buenos Aires

HELLER, Agnes. (2002).

Sociología de la vida cotidiana, Península. Barcelona.

HELLER, Agnes. (1982).

Revolución de la vida cotidiana, Península. Barcelona.

HELLER, Agnes. (1972).

Historia y vida cotidiana, Ed. Grijalbo, México.

HEMINGWAY, Ernest (2002).

¿Por quien doblan las campanas? Editorial Planeta. Barcelona.

HERRERA, José. (2008).

Panteras negras, poder negro y la historia de Huey Percy Newton. Producciones El Bandidero www.elbandolero.org

HOBBES, Thomas. (1999).

Tratado sobre el ciudadano. Trotta. Madrid.

HOBBES, Thomas. (1996).

Leviatán. O la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Alianza editorial. Madrid.

HOBBES, Thomas. (1987).

Antología de textos políticos, edición de Enrique Lynch. Ediciones Península, Barcelona.

HOBSBAWM, Eric. (2001).

La era de la revolución. Editorial Crítica Barcelona.

HOBSBAWM, Eric. (1999).

Gente poco corriente. Resistencia, rebelión y jazz, Editorial Crítica, Barcelona.

HOBSBAWM, Eric. (1998).

La era del imperio. 1875-1914. Editorial Crítica. Mondadori. Buenos Aires.

HOBSBAWM, Eric. (1998a).

Historia del siglo XX. Crítica. Grijalbo. Mondadori. Buenos Aires.

HOBSBAWM, Eric. (1983).

Marxismo e historia social. Universidad Autónoma de Puebla. México.

HOLLOWAY, John. (2002).

Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy. Colección Herramienta. Buenos Aires.

HOESS, Rudolf. (1979).

Yo, comandante de Auschwitz. Muchnik. Barcelona.

HÖLDERLIN, Friedrich. (1998).

Hiperión o el eremita en Grecia. Ediciones Hiperion, S.L. Madrid.

JAGGI, Peter. (1974).

Religión, practice and science of non-violence, Ed. Munshiram Manoharlal. New Delhi.

JASPERS, Karl. (1966).

La bomba atómica y el futuro del hombre. Taurus, Madrid.

JEESOP, B. (1999)

La crisis del Estado de bienestar. Hacia una teoría del Estado y consecuencias sociales. Siglo del hombre editores. Bogotá,

JOSPE, Jaime. (2012).

Crítica de la razón teológico-capitalista. Colonización de las subjetividades. Ediciones CPM. Buenos Aires.

KAFKA, Franz. (2000).

En la colonia penitenciaria. Panamericana. Bogotá.

KALMANOVITZ, Salomón, (2010).

Nueva historia económica de Colombia. Tauro, Bogotá.

KANT, Immanuel. (2004).

El conflicto de las Facultades, Editorial Losada, Buenos Aires.

KANT, Immanuel. (2002).

Contestación a la pregunta ¿Qué es la ilustración?. Fondo de cultura económica. México.

KANT, Immanuel. (1989).

Crítica de la Razón Pura. Alfaguara, Madrid.

KANT, Immanuel. (1999).

En defensa de la ilustración. Editorial Alfa. Barcelona.

KANT, Immanuel. (1980).

Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Espasa-Calpe. Madrid.

KEYNES, John Maynard. (2003).

Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero. Fondo de Cultura Económica. México.

KEYNES, John Maynard. (1988).

Ensayos de persuasión. Crítica. Barcelona.

KELSEN, Hans. (2003).

La idea de justicia en las sagradas escrituras. Ensayos sobre jurisprudencia y teología. Fontanara. México.

KELSEN, Hans. (1989).

La teoría pura del Derecho. Introducción a la ciencia del Derecho. EUDEBA. Buenos Aires.

KIERNAN, Benedict. (2006)

The Endurance of Nationalism: Ancient Roots and Modern Dilemmas. Cambridge University Press. Cambridge.

KING, Martin Luther. (2000).

Sueños de Libertad. Fondo de cultura económica. Santiago.

KING, Martin Luther. (1992).

I Have a Dream-: Writings and Speeches That Changed the World. Harper Collins. St. Louis.

KING, Martin Luther. (1963).

Los viajeros de la libertad. Fontanella. Barcelona.

KLEMPERER, Victor. (2002).

LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo. Editorial Minúscula. Barcelona.

KOMBLUH, Peter. (2004).

The Pinochet File: A Declassified Dossier on Atrocity and Accountability. New Press. New York.

LA BOÉTIE, Ethiene. (2007).

Discurso de la servidumbre voluntaria. Tecnos. Madrid.

LAFARGUE, Paul (1977).

El derecho a la pereza. Fundamentos, Madrid.

LANDER, Edgardo. (2000).

Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En Lander, Edgardo. (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO. Buenos Aires.

LATOUCHE, Serge. (2007)

Sobrevivir al desarrollo. Icaria, Más Madera. Barcelona

LAZZARATO, Maurizio. (2006).

Por una Política Menor. Acontecimiento y Política en las Sociedades de Control. De la Edición Traficantes de Sueños. Madrid.

LE BOT, Yean. (2003).

Conflits armés, décompositions et recompositions identitaires en Amérique Latine. En: Guerres et sociétés. État et violence après la Guerre froide, Pierre Hassler et Roland Marchal (directeurs). Ediciones Karthala, Paris.

LE BOT, Yean. (1997).

Subcomandante Marcos. El sueño zapatista. Anagrama. Barcelona.

LENIN, Vladimir. (1979).

La literatura y el arte. Editorial Progreso. Moscú.

LENIN, Vladimir. (1976).

El socialismo y la guerra. En "Tres artículos de Lenin sobre la guerra y la paz". Ediciones en lenguas extranjeras. Pekín.

LENIN, Vladimir. (1975).

La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo. Ediciones en lenguas extranjeras. Pekín

LENIN, Vladimir. (1971).

EL Estado y la revolución. Editorial de ciencias sociales. La Habana.

LISSAGARAY, Hippolyte. (2004)

La Comuna de París, Editorial Txalaparta, Tafalla.

LOCKE, John. (1997).

Ensayo sobre el gobierno civil. Alba. Madrid.

LONDOÑO, Nadis; MARÍN, Teresita & ALZATE, Gloria. (2005).

Una fuerza multicolor. Organización y participación de mujeres. Asociación de mujeres del oriente antioqueño AMOR. Medellín.

LÓPEZ, Mario. (2012a).

Noviolencia. Teoría, acción política y experiencias. Educatori. Granada.

LÓPEZ, Mario. (2012b).

Ni paz ni guerra sino todo lo contrario. Educatori. Granada.

LÓPEZ, Mario. (2009).

Política Sin Violencia. La Noviolencia como Humanización de la Política. Corporación Universitaria Minuto de Dios. Bogotá.

LOPEZ, Mario, et.al. (2004).

Enciclopedia de paz y conflictos (2 volúmenes). Eirene. Instituto de la paz y los conflictos. Granada.

LUXEMBURGO, Rosa. (2003).

Huelga de masas, partido y sindicato. Fundación Federico Engels. Madrid.

MLN. Movimiento de liberación nacional (2003)

Actas tupamaras. Editorial Cucaña. Buenos Aires.

McPHEE, Peter. (2007).

La revolución francesa, 1789-1799: una nueva historia. Crítica. Barcelona.

MAcPHERSON, Crawford Brough. (2005).

La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke. Editorial Trotta. Madrid.

MADARIAGA, Patricia (2009).

Movimiento 19 de Abril. Elementos para una caracterización. En Archila, M. et.al "Una Historia Inconclusa". Colciencias, Cinep, Programa por la Paz. Bogotá.

MANUEL, Frank. (2002).

El movimiento luddita en Francia. En: Frank E. Manuel et al., Maquina maldita. Contribuciones para una historia del luddismo, Alikornio Ediciones, Barcelona.

MAQUIAVELO, Nicolás. (2000).

Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Alianza. Madrid.

MAQUIAVELO, Nicolás. (1997).

El príncipe. Alianza Editorial. Madrid.

MANÇANO, Bernardo & STÉDILE, Joao Pedro. (2002)

Brava gente. El MST y la lucha por la tierra en Brasil. S.L. Virus editorial la llevar. Barcelona.

MANÇANO, Bernardo. (2000)

A formação do MST no Brasil. Editora Vozes, Petrópolis

MARGULIS, Lynn & SAGAN, Dorian. (2005).

¿Qué es la Vida? Tusquets Editores. Barcelona.

MARIATEGUI, José Carlos. (1975).

La escena contemporánea. Empresa editora Amauta, S.A. Lima.

MARINI, Ruy Mauro. (1977)

Dialéctica de la dependencia. Era. México.

MARTÍNEZ, Carlos Eduardo. (2012)

De nuevo la vida. El poder de la noviolencia y las transformaciones culturales.

UNIMINUTO, Bogotá.

MARX, Karl. (2002).

Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse) (1857-1858). Siglo XXI editores. México.

MARX, Karl. (1999).

Miseria de la filosofía. Folio. Navarra.

MARX, Karl & ENGELS, Federico. (1998).

Manifiesto del partido comunista. Crítica. Barcelona.

MARX, Karl. (1981).

Obras escogidas. Tomo I. Editorial Progreso. Moscú.

MARX, Karl y ENGELS, Federico. (1981).

“La crisis y la contrarrevolución” y “Sobre la revolución de 1848-1849” Ed. Progreso, Moscú.

MARX, Karl. (1978).

La guerra civil en Francia. Ediciones en lenguas extranjeras. Pekín.

MARX, Karl. (1975).

EL Capital. Fondo de cultura económica. México.

MARX, Karl y ENGELS, Federico. (1972).

Obras escogidas. Editorial Progreso. Moscú. T.II.

MATTHIESSEN, Francis. (1941)

American Renaissance. Art and expression in the age of Emerson and Whitman.

Oxford University Press, New York.

MATURANA, Humberto. (1995).

Biology of Self Consciousness. In Giuseppe Tranteur (Ed.), Consiousness: Distinction and Reflection. Editorial Bibliopolis. Nápoles.

MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco. (2003).

De Máquinas y Seres Vivos. Autopoiesis, La organización de lo vivo. Coedición de Editorial Universitaria y Editorial Lumen. Buenos Aires.

MAUSS, Marcel (2009)

Ensayo sobre el don. Katz editores. Buenos Aires.

MEDINA, Carlos. (1996).

ELN: Una historia contada a dos voces. Rodríguez Quito editores. Bogotá.

MELUCCI, Alberto. (1999).

Acción colectiva, vida cotidiana y democracia. Colegio de México. MX.

MERTON, Thomas. (1998).

Gandhi y la No-Violencia. Editorial Paidós. México.

MICHELS, Robert. (1969).

Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna. 2 Tomos: Amorrortu. Buenos Aires.

MIGNOLO, Walter. (2007).

La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial. Gedisa. Barcelona.

MISHIMA, Yosio. (2001).

Lecciones espirituales para los jóvenes samuráis y otros ensayos. La esfera. Madrid.

M.L.N- TUPAMAROS (1986).

Actas Tupamaras. Una experiencia de guerrilla urbana. Editorial Revolución. Madrid.

MYRDAL, Gunnar. (1959).

Teoría Económica y Regiones Subdesarrolladas. FCE. México

MONARES, Andrés. (2008)

Oikonomía. Economía moderna. Economías. Editorial Ayún. Santiago.

MONTAIGNE, Michel de. (2007).

Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay). El Acantilado. Barcelona.

MONTESQUIEU, Charles. (2003).

Del Espíritu de Las Leyes. Alianza. Madrid

MORENO, Jesús. (2008).

El logos oscuro: Tragedia, mística y filosofía en: María Zambrano. El eje del hombre y lo divino, los inéditos y los restos de un naufragio. Volumen III. Editorial Verbum. Madrid.

MORIN, Edgar. (2006).

El método V. La humanidad de la humanidad. Cátedra. Madrid.

MOORE, Barrington. (2002).

Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia. Península. Barcelona.

MUÑOZ, Mercedes. (1990).

El Estado y la abolición del ejército. 1914-1949. Editorial Porvenir. San José.

NAJMANOVICH, Dennis. (2008).

Mirar con Nuevos Ojos. Nuevos Paradigmas en la Ciencia y Pensamiento Complejo. Biblos. Buenos Aires.

NEGRI, Antonio & HARDT, Michael. (2001).

Imperio. Ediciones Desde Abajo. Bogotá.

NEGRI, Antonio. (1993).

La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza. Anthropos. Barcelona.

NEGRI, Antonio. (1982).

Fin de siglo, Paidós, Barcelona.

NIETO, Jaime. (2008).

Resistencia. Capturas y fugas del poder. Ediciones desde abajo. Bogotá.

NIETZSCHE, Federico. (2006).

Así Habló Zaratustra. Terramar Ediciones. Buenos Aires.

NIETZSCHE, Federico. (2001).

La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos. Valdemar. Madrid.

NIETZSCHE, Federico. (1992).

Más Allá del Bien y del Mal. Alianza Editorial, Madrid.

NOVO, María. (2007).

Mujer y Medio Ambiente. Catarata. Madrid.

NUSSBAUM, Marta (1995).

“La fragilidad del bien”. Visor. Madrid.

ONFRAY, Michel. (2011).

Política del Rebelde. Tratado de resistencia e insumisión. Anagrama. Barcelona.

ORTEGA, Pere & POZO, Alejandro. (2005).

Noviolencia y transformación social. Icaria editorial. Barcelona.

OSPINA, William (2001).

Es tarde para el hombre. Editorial Norma. Bogotá.

ORWELL, George. (1996).

1984. Editorial Planeta. Madrid.

PAC, Andrea. (2005).

Interés ético e interés político. Estado y sociedad civil en la filosofía de Spinoza. En: Spinoza, Primer coloquio. Círculo Spinoziano de la Argentina. Editorial Altamira. Buenos Aires.

PANNIKAR, Kavalam. (1966).

Asia y la dominación occidental. Eudeba, Buenos Aires.

PARDO, José Luis. (2011)

Bartleby o de la humanidad. En "Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Guiles Deleuze, Giorgio Agamben, Jose Luís Pardo". Pre-textos, Valencia.

PASSET, René. (1996).

Principios de Bioeconomía. Madrid, España: Fundación Argentaria.

PEAT, David. (1995).

Sincronicidad: Puente entre mente y materia. Kairos. Barcelona.

PÉCAUT, Daniel. (2001).

Guerra contra la sociedad. Planeta. Bogotá.

PEÑARANDA, Daniel Ricardo. (2010).

El movimiento armado Quintín Lame (MAQL). Una guerra dentro de otra guerra. Corporación Nuevo arco iris. Bogotá.

PEREA, Adrián. (2013).

La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault. Editorial Pontificia universidad javeriana. Bogotá.

PÉREZ REVERTE, Arturo. (1986).

El Húsar. Ediciones Akal. Madrid.

PIEDRAHITA, Claudia Luz. (2015).

Subjetivaciones políticas y pensamiento de la diferencia. Universidad Distrital

Francisco José de Caldas; Consejo latinoamericano de ciencias sociales (CLACSO), Bogotá.

PINTO, Pereira. (1971).

Brasil. Breve historia económica y social. Ediciones Pannedille, Buenos Aires.

PLATÓN. (1999).

La República. Alianza. Madrid.

PNUD. (2011).

Informe de Desarrollo Humano. Bogotá.

PONTARA, Giuliano. (2011).

La Antibarbarie. La concepción ético política de Gandhi en el siglo XXI. Versión en español en proceso de publicación.

POUCHEPADASS, Jacques. /1976).

La India del siglo XX. Fondo de Cultura Económica, Madrid. (1976)

PRIGOGINE, Ilya. (1998).

El Nacimiento del Tiempo. Tusquets Editores. Barcelona.

PRIGOGINE, Ilya (1997).

El fin de las certidumbres. Taurus. Grupo Santillana. Madrid.

PRIGOGINE, Ilya. (1983).

La Nueva Alianza. Metamorfosis de la Ciencia. Alianza. Madrid.

QUIJANO, Anibal. (2003).

Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, Edgardo (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO. Buenos Aires.

QUINTIN LAME, Manuel. (1973).

Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. Comité de Defensa del Indio, Bogotá.

QUINTIN LAME, Manuel. (1971).

En defensa de mi raza. Comité de Defensa del Indio, Bogotá.

RABADE, Sergio. et. al. (1978).

Historia de la filosofía. Ediciones G. del Toro. Madrid.

RANCIÈRE, Jacques. (2011).

El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética. Herder. Barcelona.

RANCIERE, Jacques (2003).
A Bordo de la Política. Gallimard. París.

RANCIERE, Jacques. (1996).
El desacuerdo. Política y Filosofía. Nueva Visión. Buenos Aires.

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

RAUNIG, Gerald. (2008).
Mil Máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social. Traficantes de
sueños. Madrid.

RAWDING, F.W. (1991).
Gandhi. Akal. Madrid.

RAWLS, John. (1979).
Teoría de la justicia. Fondo de Cultura Económica. México.

RENDÓN (2008).
El Poder Popular y la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. APPO.

REQUENA, Ana. et.al. (2011).
Las Voces del 15-M. Editorial Los Libros del Lince. Barcelona.

RESTREPO, Alejandra. et al. (2008).

Banco de Buenas Prácticas para superar el conflicto. Estudios de caso seleccionados.
Informe del Departamento del Cauca. Universidad del Cauca. Popayán.

REYES, Alejandro. (2016).
La reforma rural para la paz. Editorial Debate. Bogotá.

RIECHMANN, Jorge. (2003).
Biomímesis., en "El Ecologista", No 36 Ecologistas en Acción. Albacete.

ROBESPIERRE, Maximilien. (2005).
Por la felicidad y por la libertad. Discursos. El Viejo topo. Madrid.

ROCHA, Ricardo. (2011).
Las nuevas dimensiones del narcotráfico en Colombia. UNODOC. Ministerio de
Justicia y el Derecho. Bogotá.

RUBIO, Ricardo & TORRES, Iván. (2006).

Teatro Efímero. Propuesta de exigibilidad de derechos y resistencia civil a la violencia y al autoritarismo con hombres y mujeres jóvenes. Fundación Cultural Rayuela. Bogotá.

RUDÉ, George. (1979).

La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra 1730-1848. Siglo XXI Editores, Madrid.

RULE, John. (1990).

Clase obrera e industrialización. Historia social de la revolución industrial británica, 1750-1850, Editorial Crítica, Barcelona.

RUSKIN, John. (2002).

A este último. Cuatro ensayos sobre los principios básicos de la economía política y ecología. Alhulia. Málaga.

SACCHI, Hugo. (1971)

Prestes. La rebelión de los tenientes en Brasil. Centro Editor de América Latina, Colección "Historia de América en el siglo XX", Buenos Aires.

SALAZAR, Alonso. (2001).

La parábola de Pablo. Auge y caída de un gran capo del narcotráfico. Editorial Planeta. Bogotá.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Alfredo. (1996).

Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas. Fondo de Cultura Económica. México.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (Coordinador). (2011).

Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista. Fondo de cultura económica. México.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2009).

Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social. Siglo XXI. CLACSO. México.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2006).

Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires. CLACSO. Buenos Aires.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2000).
Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Editorial Desclée de Brouwer. Madrid.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (1998).
La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación. Universidad Nacional de Colombia. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA). Bogotá.

SARAMAGO, José. (2011).
Caín. Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara. Buenos Aires.

SARAMAGO, José. (2000).
Ensayo sobre la ceguera. Espasa. Buenos Aires.

SATHA-ANAND, Chaiwat & PAIGE, Glenn. (1993)
Islam and Nonviolence. Matsunaga Inst for Peace. Honolulu.

SCHELL, Jonathan. (2005).
EL mundo inconquistable. Poder, no violencia y voluntad popular. Circulo de lectores. Barcelona.

SCHMITT, Carl (2009).
Teología Política. Editorial Trotta. Madrid.

SCHMITT, Carl (2004).
El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes. Comares, Granada.

SCHMITT, Carl. (1999).
El concepto de lo político. Alianza Editorial. Madrid.

SCHRÖDINGER, Erwin. (1988).
¿Que es la Vida? Tusquets Editores. Barcelona.

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

SENDÓN, Victoria. (2006).
Matria. El horizonte de lo posible. Siglo XXI de España, editores. Madrid.

SERVICE, Robert. (2009).
Camaradas. Breve historia del comunismo. Ediciones B, S.A. Barcelona.

SHARP, Gene. (2011).

De la dictadura a la democracia. Un sistema conceptual para la liberación. The Albert Einstein Institution. Boston.

SHARP, Gene. (1988).

Lucha política no violenta. Criterios y métodos. Ediciones Chile - América CESOC. Santiago.

SHRIDHARANI, Krishnalal. (1939)

War Without Violence: A Study of Gandhi's Method and Its Accomplishments.

Harcourt, Brace New York.

SERRES, Michel. (1995).

Atlas. Ediciones Cátedra, Madrid.

SIEYÈS, Emmanuel. (1973).

¿Qué es el Tercer Estado?. Madrid.

SKINNER, B.F. (1985).

Walden Dos. Ediciones Orbis. Buenos Aires.

SKINNER, Burrhus Frederic. (1977).

Más allá de la libertad y la dignidad. Editorial Fontanella. Barcelona.

SMITH, Lyn. (2006).

Las voces olvidadas del holocausto. Galaxia Gutenberg, Barcelona.

SOBOUL, Albert. (1985); "Babeuf, Francois-Nöel: Realismo y utopía en la revolución francesa". Editorial Sarpe. Madrid

SOTO, Angel. (comp) (2012).

Un legado de libertad. Milton Friedman en Chile" (2012, Instituto de democracia y mercado, Santiago.

SOTO, Fernanda. (2011).

Ventanas en la memoria. Recuerdos de la revolución en la frontera agrícola. UCA. Managua.

SPINOZA, Baruj. (2002).

Ética Demostrada según el Orden Geométrico. Fondo de Cultura Económica. México.

SPINOZA, Baruj. (1999).

"Tratado Teológico- político". Editorial Folio. Barcelona.

- STEDILE, Joao y SÉRGIO, Frei. (1999).
La lucha por la tierra en el Brasil, MST, São Paulo.
- STIGLITZ, Joseph (2008).
La guerra de los tres billones de dólares. El verdadero coste de la guerra de Iraq.
Taurus. Madrid.
- STIGLITZ, Joseph (2002).
El malestar de la globalización. Taurus. Madrid.
- STENDHAL, Henri. (2006).
La vida de Napoleón. Ediciones Belaqua. Barcelona.
- STENDHAL, Henri. (2011).
Vanina Vanini. Editorial Periférica.
- SUNKEL, Oswaldo y PAZ, Pedro. (1975).
El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo. Siglo XXI. México
- TAIBO, Carlos. (2011).
Nada Será Como Antes. Los libros de la Catarata. Madrid.
- TANENTI, Alberto. (2003).
La edad moderna. Crítica. Barcelona.
- TARROW, Sidney. (1997).
El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política.
Alianza Universidad. Madrid.
- THOMPSON, Edward Palmer. (2002).
La formación de la clase obrera en Inglaterra, Crítica. Barcelona.
- THOREAU, Henry y COY, Juan José. (2005).
Desobediencia civil y otros escritos. Alianza editorial. Madrid.
- THOREAU, Henry David. (2005).
Walden. La vida en los bosques. Cátedra. Madrid.
- THOREAU, Henry David. (2004).
Del deber de la desobediencia civil. En Poder y democracia. FICA. Bogotá.
- THOREAU, Henry David. (1957).
Walden. The Riverside Press. Edición, introducción y notas por Sherman Paul.
Cambridge.

TILLY, Charles. et.al. (1997).

El siglo rebelde. 1830-1930. Prensas Universitarias de Zaragoza.

TOCQUEVILLE, Alexis de. (2004).

El antiguo régimen y la revolución. Akal, Madrid.

TOCQUEVILLE, Alexis de. (1990).

La democracia en América. (Vol I y II). Editorial Aguilar, Madrid.

TODOROV, Tzvetan. (2012).

Los enemigos íntimos de la democracia. Galaxia Gutemberg, S.L. Barcelona.

TOLSTOI, León. (2010).

El reino de dios está en vosotros. Kairós.

TOLSTOI, León. (1999).

Resurrección. Pre- textos. Valencia.

TOLSTOI, León. (1977).

La muerte de Iván Ilich y otros relatos. Ediciones librería Fausto. Buenos Aires.

TOLSTOI, León. (1890).

Sonata a Kreutzer. Postfacio.

TOURAINÉ, Alain. (1987).

El regreso del actor. Eudeba. Buenos Aires.

TOYNBEE, Arnold. (1985).

La Europa de Hitler. Sarpe. Madrid.

TUCÍDIDES. (2007).

Historia del Peloponeso. Biblioteca Clásicos Grecolatinos.

TWAIN, Mark. (2009).

Diario de Adán y Eva. Valdemar. Madrid.

USECHE, Oscar & MARTÍNEZ, Rocío. (Ed.) (2012).

Hacia otras economías. Críticas al paradigma dominante. UNIMINUTO. Bogotá.

USECHE, Oscar. (2012a).

Educando para hallar alternativas al desarrollo. Perspectivas de un proyecto de desarrollo para la vida. En: López, L y Orrego, A.: De-construyendo la educación para el desarrollo. Una mirada desde Latinoamérica. UNIMINUTO. Bogotá.

USECHE, Oscar. (2011).

Biodesarrollo y economía campesina. UNIMINUTO. Bogotá.

USECHE, Oscar. (2009).

Jóvenes Produciendo Sociedad. Subjetividades, Derechos Sociales y Productividad Juvenil. UNIMINUTO. Bogotá.

USECHE, Oscar. (2009a).

Derechos económicos, sociales y culturales: El desafío de la equidad. Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH. Bogotá.

USECHE, Oscar.(2008).

Los nuevos sentidos del desarrollo". Universidad Bolivariana de Chile. Santiago.

USECHE, Oscar, LOPEZ, Mario y MARTÍNEZ & Carlos Eduardo. (Edit) (2008).

Ciudadanos en Son de Paz. UNIMINUTO. Bogotá.

USECHE, Oscar. et. al. (Edit.) (2008).

"Retos para la paz y el desarrollo. Perspectivas latinoamericanas". Editorial. Corporación Universitaria Minuto de Dios. Edición electrónica. Bogotá.

USECHE, Oscar. et. al. (ED). (2007) .

"Desarrollo, ciudadanía y cambio social". UNIMINUTO. Bogotá.

USECHE, Oscar. (2006).

Laberintos del Conflicto. Introducción a una Crítica de la Teoría Dialéctica de los Conflictos", en CIFUENTES, María T. (Compiladora). "Cátedra Democracia y Ciudadanía. Derechos Humanos y Conflicto" Universidad Distrital "Francisco José de Caldas IPAZUD. Bogotá.

USECHE, Oscar. (2004).

Violencia molecular urbana y crisis de ciudadanía. El caso de la ciudad de Bogotá. En: Balbín, J (Edit.). Violencias y conflictos urbanos: un reto para las políticas públicas. Instituto Popular de Capacitación. IPC. Medellín.

USECHE, Oscar. (Director). (2003).

Tramas de resistencia. Informe de Investigación. Instituto de Investigaciones. Esap. Bogotá. 2003 (Inédito).

USECHE, Oscar & VALENCIA, León. et. al. (1994).

Cuadernos de la Escuela. 2 Tomos. Escuela de Pensamiento Latinoamericano NUESTRAMERICA. Centro Jorge Eliécer Gaitán. Bogotá.

VARELA, Francisco. (2000).

El Fenómeno de la Vida. Dolmen Ediciones. Santiago.

VASCONCELOS, José de (1925).

La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur. Agencia mundial de Librería. Madrid. Edición electrónica en: <http://www.filosofia.org/aut/001/razacos.htm>

VELASCO, Gloria. (2007).

La Quimera: Vida y Cotidianidad como "Obra de Arte" en la Experiencia Institucional de la Fundación MAVI. Fundación Mujer, Arte y Vida. Cali

VERMAL, Juan. (1987).

La Crítica de la Metafísica en Nietzsche. Antrophos. Barcelona.

VIRNO, Paolo. (2003).

Gramática de la multitud, Buenos Aires, argentina: Ediciones Colihue.

VIRILIO, Paul. (1999).

La inseguridad del territorio. La Marca. Buenos Aires.

VON MISES, Ludwig. (2009).

El socialismo. Madrid, España: Unión Editorial.

WALLERSTEIN, Immanuel. (1979).

The capitalist world economy. Cambridge. University Press. Cambridge.

WEBER, Max. (1991).

La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Premiá editora de libros. Puebla.

WEITZ, Eric. (2009).

La Alemania de Weimar. Presagio y tragedia. Turner Publicaciones. Madrid.

WILLARD, Claude. (1972).

"Problemática del Socialismo", Istmo, Madrid.

WHITMAN, Walt. (1991).

Hojas de Hierba. Edición bilingüe. Lumen. Barcelona.

WOODCOCK, George. (1979).

Historia de las ideas y movimientos libertarios. Ariel. Barcelona.

YORK, Steve. et.al. (2000).

Una fuerza más poderosa. Un siglo de conflictos no violentos. Guía de estudio. York Zimmerman Inc. Washington. Sitio Web: www.aforcemorepowerful.org

ZAHAR, Renate. (1972).

Colonialismo y Enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.

ZIBECHI, Raúl. (2007).

Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales. Ediciones Desde Abajo. Bogotá.

ZIZEK, Slavoj. (2011).

Carl Schmitt en la Era de la Post-política. En: El Desafío de Carl Schmitt. MOUFFE, CH. Compiladora. Prometeo Libros. Buenos Aires.

ZIZEK, Slavoj. (2010).

La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia. Marbot ediciones, Barcelona.

ZWEIG, Stefan. (1946).

El pensamiento vivo de Tolstoi. Editorial Losada. Buenos Aires.

Hemerografía

ALFONSO, Carolina. (2012)

"Barrancabermeja: tras las huellas de la memoria de la Organización Femenina Popular" en Revista Colombiana de educación. No. 62. Pp. 75-88. Bogotá.

ARAUJO, Fernando y GÓMEZ. (1907).

"La revolución rusa y Tolstoi" en Revista "La España moderna" Año 19, Madrid: 166-170.

BARBERI, Fernando. (2012).

Dimensiones del desplazamiento y el despojo forzado de tierras (Relatoría). En: "La cuestión agraria en Colombia. Tierra, desarrollo y paz" Planeta Paz. Pp: 31-34. Documentos. Bogotá. http://www.hss.de/fileadmin/americalatina/Colombia/downloads/cuestion_agraria.pdf

BÁRCENAS, Alejandro. (2006).

Historia y eticidad en la Antígona de Hegel. En Revista Apuntes filosóficos. Volumen XV. No. 29. Caracas.

BELLOS, Alex. (2003).

El fútbol y Brasil. En: Revista Letras libres. México, D.F. Consultado en: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/el-futbol-y-brasil>

BENTOUHAM, Hourya. (2009).

Discurso de la servidumbre voluntaria de La Boétie y Desobediencia civil de Thoreau. Miradas cruzadas. En la revista Erytheis, Número 4. Universidad Autónoma de Barcelona.

BETANCURT, Aarón. (2006).

La máquina Kafka. Una ruptura con el inconsciente. En Revista La Colmena. Universidad Autónoma del Estado de México. No. 51-52. Julio- Diciembre. Consultado en: <http://www.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena.html>

BRUCKMANN, Mónica & DOS SANTOS, Theotonio. (2008).

Los movimientos sociales en America latina: un balance histórico. En Revista Prokla, n°142. <http://www.medelu.org/Los-movimientos-sociales-en>

CARDENAL, Ernesto. (1978).

Lo que fue Solentiname. Carta al pueblo de Nicaragua. En: Revista Nueva Sociedad No. 35. Marzo- Abril. Páginas 165-178. www.nuso.org

CASADO, Antonio. (2006).

Javier Alcoriza y Antonio Lastra, ed. 2005: Walden, de Henry David Thoreau. (Book Review) En: Atlantis, revista de la Asociación Española de Estudios Anglo-Norteamericanos. Edición electrónica. http://www.atlantisjournal.org/Papers/27_2/191-195%20Casado.pdf

CASANOVA, Marina. (1997).

La revolución de terciopelo y el movimiento intelectual checoslovaco. En Revista Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea, t. 10, 1997, pp: 369-382

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2007).

Michell Foucault y la colonialidad del poder. Revista Tabula Rasa No. 6. Enero-Junio 2007, pp. 153-172.

DEBRAY, Régis. (1996).

La guérrilla autrement. Le Monde.

DELACOMPTEE, Jean. (2007).

La Boétie (el Rimbaud del pensamiento) y Montaigne, una amistad moderna. En Revista ciclo literario No. 63. México.

DELEUZE, Gilles. (1989).

Las sociedades de control. En Revista "Encuentros" No. 3. UNAM. México.

DIARIO DE COSTA RICA. (1948).

"Disuelto el ejército costarricense. En la emocionante ceremonia de ayer hizo esta declaración el Presidente de la Junta de Gobierno, don José Figueres". Edición del 2 de Diciembre de 1948. San José.

EISINGER, Peter. (1973).

The conditions of Protest Behavior in American Cities; en Revista APSR, 67, pp.11-28.

Doug Mc Adam, (1996).

EL ESPECTADOR. (2012).

Mujeres como Zona de Guerra. Edición Impresa del 1 de Agosto. Bogotá.

ENRIQUE, Fanny. (2013).

El verdugo en el espejo. En Revista La Gaceta. Universidad de Guadalajara. México.

FUNDACIÓN CENTRO GUMILLA. (1989).

El Caracazo. Los acontecimientos del 27 de febrero de 1989 y sus días posteriores. En: Revista SIC. Números 513-516. Archivo de la Biblioteca digital del Centro Gumilla. Caracas

GARAVITO, Edgar. (2000).

¿En que se Reconoce una Micropolítica? En, ESAP, Revista Nova & Vetera. No. 41. Bogotá.

GODOY, Oscar. (2004).

“Absolutismo, tiranía y resistencia civil en el pensamiento político de John Locke”. Revista “Estudios Públicos” No. 96, 247-280. Santiago.

CONZÁLEZ, Pablo. (2003).

Los “caracoles” zapatistas: redes de resistencia y autonomía (Ensayo de interpretación). Revista Memoria. No. 176.pp. 14-1 México.

GROPPO, Bruno: (2000)

La trayectoria del movimiento obrero en Europa occidental en el siglo XX: realizaciones, fracasos, mutaciones. En: Revista “Trabajo y Sociedad” N° 3, vol. II, agosto-octubre de 2000, Santiago del Estero.

GUHA, Ranajit. (1999).

La muerte de Chandra, en Historia y Grafía, n° 12, enero-junio de 1999, 49- 86. Universidad de la Rioja.

GUIMARAES, Juarez (2007).

Políticas públicas pagam dívida social do país. Entrevista com Patrus Ananías. En: Revista Teoría e debate. Edição 73. Sao Paulo.

HERNÁNDEZ, Gloria. (2009).

El proceso de recepción de The American Scholar de Ralph W. Emerson En: Revista NORTEAMÉRICA. Año 4, número 1, enero-junio de 2009. México.

HERNANDO, Alberto. (2006).

Saul Alinsky: Manual del agitador para una acción directa Noviolenta. El Viejo Topo n° 79. Madrid.

ISAZA, José Fernando & CAMPOS, Diógenes. (2005).

Modelos dinámicos de guerra: El conflicto colombiano, Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales 29, 133- 148. Bogotá.

JIMÉNEZ, Manuel y RAMÍREZ, Javier. (2010).

La acción colectiva y los movimientos sociales campesinos en América Latina. En. Revista Interciencia. Vol.35. No. 9. Septiembre del 2010. Pp. 704-708. Asociación Interciencia. Venezuela.

KOLB, Robert. (1997).

Origen de la Pareja Terminológica Ius ad Bellum/ Ius in Bello. En Revista Internacional de la Cruz Roja. No. 143, PP 589-598. Versión electrónica: <http://www.icrc.org/web/spa/sitespa0.nsf/html/5TDLDR>

KUNDERA, Milan. (1991)

El destino checo. **Urogallo: Revista literaria y cultural N° 57 (FEB), 1991**, págs. 40-43. Madrid.

LA JORNADA. (2011).

Registra Juárez en 2010 la cifra más alta de feminicidios en 18 años” México. Edición Electrónica del 2 de Enero. Sección Política.

LÓPEZ FÉREZ, Juan. (2006).

Una lectura de la Lisístrata de Aristófanes. En Revista Síntesis, vol 13. Universidad de La Plata.

LÓPEZ, Martha. (2001).

El significado de Matria. En: Revista Nova & Vetera No. 41. ESAP. Bogotá.

LÓPEZ, Mario. (2012).

Gandhi, política y Satyagraha. Revista Ra-Ximhai. Volumen 8 número 2. Enero- abril 2012.

LOWY, Michael. (1981).

Trayectoria de la Internacional Socialista en América Latina. Cuadernos Políticos, No. 29, editorial Era, julio-septiembre de 1981. México.

MALPARTIDA, Juan. (2010).

Ralph Waldo Emerson. Obra ensayística. Reseña. En Revista literaria ABCD las Artes y las Letras. No.8 Mayo 2010. Madrid.

MANTILLA, Alejandro. (2013).

La bofetada indígena. CED-INS. 18 de Octubre 2013.

MARINI, Ruy Mauro. (1986).

El movimiento obrero brasileño. Cuadernos Políticos número 46, Ediciones Era, México, abril-junio de 1986, pp. 5-23.

MARTÍNEZ, Faustino.

La regla áurea en el mundo medieval: orígenes, regulaciones, pervivencias en: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas. Biblioteca jurídica virtual (381-462) www.juridicas.unam.mx

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. (1964).

“La Compañía de la India Oriental, su historia y los resultados de su actividad”; artículo del New York Daily Tribune del 24 de junio de 1853. C. Marx y F. Engels Sobre el sistema colonial del capitalismo. Estudio, 1964, pp.63-73. Buenos Aires.

MONESTE, Manuel. (2012).

A pesar de Usted. El discurso amenaza al poder. En Suplemento Cultural. Icat. Universidad Nacional Costa Rica.

MORALES, Amalia. (2012).

La revolución de Solentiname. En: Revista Otramérica. <http://otramerica.com/temas/la-revolucion-de-solentiname/1883>

MORRIS, Meaghan. (1996).

"Banality in Cultural Studies". en: J. Storey, *What is Cultural Studies?* Arnold, pp. 147-167. London & New York.

NAVARRO, Vincent. (2013).

Lo que no se dijo sobre Martin Luther King. Nodo 50. Septiembre 7 de 2013. Consultado en: <http://info.nodo50.org/Lo-que-no-se-dijo-sobre-Martin.html>

NÚÑEZ, Luz Ángela. (2013).

Manuel Quintín Lame Chantre. En "Palabras al Margen". Edición No.20. Noviembre 2013. Portal <http://palabrasalmargen.com>

OLIVA, Antonio. (2003).

Marx y el sistema colonial en la India. Observatorio de conflictos. <http://www.rebellion.org/hemeroteca/izquierda/030806oliva.htm>

PALACIO, Germán. et.al. (1997).

Las izquierdas en Colombia. En Revista Historia Crítica No.14, pp. 117-128. Universidad de los Andes. Bogotá.

PALACIOS, Víctor. (2005).

La conciencia de la muerte como conciencia de la vida. En *Thémata*, revista de filosofía. Número 34. 2005. 155-170. Sevilla.

PEÑA, Carlos. (2004).

Locke y la filosofía política. Revista de Ciencia Política, volumen 24 No.2. 133-141. Santiago.

PETRIDES, Alexis. (2005).

The singer who came back from the dead. The Guardian. 7 de octubre de 2005. Londres. Consultado en: <http://www.theguardian.com/music/2005/oct/07/popandrock>

PRIGOGINE, Ilya. (1997).

La Naturaleza Reencantada. En Revista Ensayo y Error, No.2. Bogotá.

PNUD. (2009).

Las apuestas de la Minga social y comunitaria. En: Los hechos del callejón. Año 5. No. 50. Noviembre del 2009. Bogotá.

PNUD. (2007).

Del dolor a la verdad y la reconciliación. En Hechos del Callejón. Edición especial. No. 21. Bogotá.

PRESIDENCIA REPÚBLICA DE COLOMBIA. (2016).

15 años del plan Colombia. Recuperado en: <http://especiales.presidencia.gov.co/Documents/20160204-plan-colombia/plan-colombia.html>

PUNEKAR, S. D. (1959).

El concepto gandhiano de los problemas del trabajo. En Revista Reconstruir. Septiembre- Octubre 1959, pp: 20-31. Buenos Aires- Montevideo.

PYNCHON, Thomas. (2009).

¿Está bien ser un luddita?. En www.revista-artefacto.com.ar

REST, Jaime. (1978).

Relectura de Tolstoi. En Punto de vista. Año 1, No. 4. La Plata.

REVISTA VIDA NUEVA. (2013).

Álvaro Ulcué Chocué. Sacerdote indígena. Consultado en: <http://www.vidanueva.co/blog/2013/08/04/alvaro-ulcue-chocue-sacerdote-indigena/#sthash.3SeQtTw2.dpuf>

RIGAL, Margarita. (2007).

Una visión panorámica sobre la producción literaria norteamericana en la primera mitad del siglo XIX. En: Revista Ensayos de la Facultad de educación de Albacete No. 10. pp: 103-117. Universidad de Castilla La Mancha.

RENDÓN, Armando. (2008).

El Poder Popular y la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca APPO. En Revista Polis. Investigación y análisis sociopolítico y psicosocial. Volumen 4. No. 1, pp: 39-70. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. México.

ROCCHIETTI, Ana María. (2002).

El Movimiento de los Trabajadores sin Tierra (MST) del Brasil: sus orígenes y el carácter de su lucha. Tierra viva. En Revista Herramienta N° 18 Brasil. Consultado en: <http://www.herramienta.com.ar/revista-imprensa/revista-herramienta-n-18>

SALAS, Mario. (2005).

"Hobbes: el Estado por adquisición y los límites del poder soberano". Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XLIII Número doble (109/110), 49-57. San José.

SARTELLI, Eduardo. (2009).

El primero de todos nosotros. En: Revista digital Razón y revolución. Organización cultural. Buenos Aires. <http://www.razonyrevolucion.org.ar>

SEN, Amartya. (1998).

Teorías del Desarrollo a Principios del Siglo XXI. En Cuadernos de economía. Vol. 17 No. 29. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

SEN, Amartya. (1998).

Tagore y la India. En Revista Fractal n°10, julio-septiembre, 1998, año 3, volumen III, pp. 121-168. <http://www.mxfractal.org/F10sen.html>

SPIVAK, Gayatri. (1985).

Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía. En: Subaltern Studies IV. Guha, R. Editor. Oxford University Press, pp. 330-363. Delhi.

SERNA, Mercedes. (2011).

Hispanismo, indigenismo y americanismo en la construcción de la unidad nacional y los discursos identitarios de Bolívar, Martí, Sarmiento y Rodó. En, Revista Philologia Hispalensis, No. 25, pp. 201-217. Buenos Aires.

STEDILE, João Pedro. (2009).

MST. Veinticinco años de obstinación. Revista Caros Amigos, Sao Paulo, enero de 2009. Consultado en: <http://alainet.org/active/28342>

SUBCOMANDANTE MARCOS. (2003).

“Los zapatistas ni se rinden ni claudican: Marcos”, en La Jornada, julio 24, 2003.

No pretendemos decirle a nadie lo que debe hacer. En “La Jornada”, 15 de Enero de 2003. México. <http://www.jornada.unam.mx/2003/01/15/014n1pol.php?origen=index.html>

SUBCOMANDANTE MARCOS. (2003a).

La estela trece (sexta parte): un buen gobierno, en La Jornada, julio 29, 2003, pp. 10-11.

SUBCOMANDANTE MARCOS. (2001).

Comienza la marcha de la dignidad indígena. La marcha del color de la tierra. Revista Chiapas. No. 11. <http://www.revistachiapas.org/No11/ch11marcha.html>

TERREL, Jean. (2009).

Republicanism and natural law in the discourse of the voluntary servitude. Un encuentro aporético. En la revista Erytheis, Número 4. Universidad Autónoma de Barcelona.

TILLY, Charles. (1995).

Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas. En Revista Sociológica, año 10, núm. 28, UAM-A. México.

TRIGO, Pedro. (1989)

Salmo en la revuelta. Revista Sic 513.Centro Gumilla. Abril 1989. Caracas.

UPRIMNY, Rodrigo & LASSO, Luis. (2005).

Verdad, reparación y justicia para Colombia: Algunas reflexiones y recomendaciones. En Revista Foro No. 53, pp. 45-57 Bogotá.

USECHE, Oscar. (2007)

Miedo, seguridad y resistencias: el miedo como articulación política de la negatividad. En: Revista Polis. Universidad Bolivariana de Chile. v.500 fasc.19 pp.73 - 97. Santiago.

USECHE, Oscar. (2003)

Bogotá, Urbanidad y Conflicto” En: Las Ciudades entre Fuegos y Exclusiones. Punto de Vida, 2003. Edición electrónica. Bogotá.

WERNICK, Robert (2008).

Hitler y el III Reich, La Guerra Relámpago. Time-Folio-Books. Londres.

WERNICK, Robert (2009).

El III Reich y Hitler: Guerra en alta mar. Time-Life-Books. Londres.

ZEMELMAN, Hugo. (1987).

Razones para un debate epistemológico. En Revista Mexicana de Sociología. Vol. 49, No 1. Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM. México

Sitios Web

ABEJAS DE ACTEAL.

Masacre de Acteal. Consultado en: <http://acteal.blogspot.com/p/la-masacre-de-acteal.html>.

ACIN. (2013).

Escuela de animadores de la armonía familiar. Tulpa del conocimiento. <http://www.nasaacin.org/informativo-nasaacin/nuestra-palabra-kueta-susuza-2013/6484-escuela-de-animadores-de-la-armon%C3%ADa-familiar-tulpa-de-conocimiento>

Planes de vida: www.nasaacin.org/planes-de-vida-2013.

ACIN. (2010).

Planes de vida integral. Consultado en: (<http://www.nasaacin.org/planes-de-vida-2013/plan-de-vida-integral>).

ACIN. (2009).

Nasa Pal. Vive en cada uno de nosotros. Tejido de comunicación Acin. Consultado en: <http://www.youtube.com/watch?v=cK0s-R3Wsb4>

ACIN-CRIC. (2005).

Documento 2: Proclama de Convocatoria Pública a la Consulta Popular frente al TLC “¿Caminando la palabra del mandato indígena y popular! ¿Está Usted de acuerdo con la negociación, firma y ratificación del Tratado de Libre Comercio entre los Gobiernos de Colombia y Estados Unidos?”, 5 de febrero de 2005. <http://colombiainternacional.uniandes.edu.co/view.php/460/view.php>

ACNUR. (2015).

El desplazamiento de población por guerras y persecución alcanza el nivel más alto jamás registrado. <http://www.acnur.org/noticias/noticia/el-desplazamiento-de-poblacion-por-guerras-y-persecucion-alcanza-el-nivel-mas-alto-jamas-registrado/>

ALEY, Patricia. (2004).

“La guardia indígena del Cauca es un ‘ejército’ armado solo con bastones y ancestro”. Diario El Tiempo, 18 de Septiembre de 2004. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1513754>.

ALINSKY, Saul. (1971).

Reglas para radicales. Rules for radicals. The Citizen’s Handbook. <http://www.vcn.bc.ca/citizens-handbook/rules.html>)

ÁLZAGA, Florinda. (1983).

Concepción estética del arte y la literatura en José Martí. Centro virtual Cervantes. http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/08/aih_08_1_015.pdf.

ALZATE & GALEANO.

<http://trwa.skachate.com/docs/502/index-46817-1.html>)

AMBEDKAR, Babasaheb. (2002).

Annihilation of Caste. <http://www.wcar.alrc.net/mainfile2.php/Documents/76>

AMORÓS, Miguel. (1999).

¿Dónde estamos? Algunas consideraciones sobre el tema de la técnica y las maneras de combatir su dominio. En: reflexionrevuelta.wordpress.com/.../miguel-amoros-¿dónde

ANACLETO, José Manuel. (2003)

Biosophia. No. 3. (http://www.revistabiosofia.com/index.php?option=com_content&task=view&id=72&Itemid=35).

APPO. (2006).

Asamblea popular de los pueblos de Oaxaca.

<http://asambleapopulardelospueblosdeoaxaca.blogspot.com>

AQUÍ ESTOY PAÍS. (2010).

www.aquiestoypais.org

ARAUJO, Fernando. (2013)

Y la pelota sigue rodando. El Espectador. 30 de junio de 2013. Bogotá. Consultado en: <http://www.elespectador.com/deportes/futbolinternacional/articulo-430952-y-pelota-sigue-rodando>

ARIAS, Juan. (2013).

¿Por qué la protesta de Brasil es diferente?. En El País. 23 de Junio 2013. Madrid. Consultar en: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/06/22/actualidad/1371931255_567644.html

ARISTÓFANES

"Lisístrata". Versión digital. [http// www. Librodot.com](http://www.Librodot.com).

ARISTÓTELES

Sobre la interpretación. Edición electrónica de la Escuela de filosofía Universidad ARCIS. www.philosphia.cl

ASAMBLEA ANTIMILITARISTA DE MADRID. (2010).

Cómo realizar una Acción Directa Noviolenta y no sucumbir en el intento (Guía teórico - práctica). La Malatesta editorial. www.antimilitaristas.org moc.lavapies@nodo50.org / moc.caraba@nodo50.org

BAGHAVAD GITA.

[w.w.w.nueva-acropolis.es](http://www.nueva-acropolis.es)

<http://bibliotecafilosofica.blogspot.com/2008/06/libros-para-descargar-bhagavad-gita.html>

BABEUF, Graco. (2005).

El manifiesto de los plebeyos y otros escritos. Primera edición cibernética.

<http://es.scribd.com/doc/9664911/BABEUF-Manifiesto-de-Los-Plebeyos-y-Otros-Escritos>

BAKUNIN, Miguel. (2008).

“Así Habló Bakunin”. Archivo Miguel Bakunin. Recopilación de documentos de Bakunin en español <http://miguelbakunin.wordpress.com/2008/01/24/asi-hablo-bakunin/>

BARONNET, Bruno. (2009).

Autonomía y educación indígena: Las escuelas zapatistas de Las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México. Tesis Doctoral. Colegio de México y Universidad de La Sorbona. Paris III. http://www.cedoz.org/site/pdf/cedoz_886.pdf

BARRETO, Norberto. (2012).

El imperio de Calibán. <http://norbertobarreto.wordpress.com/tag/politica-exterior-norteamericana/>

BBC. (2006).

On this day. 1968. Martin Luther King shot dead. http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/april/4/newsid_2453000/2453987.stm.

BBC. News. (2006).

Brazilian miner buys Canada rival. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/business/6081390.stm>)
También: (SEC Info - BHP Billiton Ltd - 6-K - For 5/31/00).

BECERRA, Yolanda.

http://www.lafogata.org/cras/cra2_010505.htm

BECERRA, Yolanda.

<http://www.contraloria.gov.co/web/seguimiento-en-tiempo-real/victimas-voces-y-testimonios-yolanda-sucre>

BELFORT BAX, Ernest. (1911).

“Gracchus Babeuf” Published by Grant Richards Ltd. London. Transcribed by Ted Crawford. Disponible en: <http://www.marxists.org/archive/bax/1911/babeuf/>

BRAIDOTTI, Rosi. (2003)

Un ciberfeminismo diferente, estudiosonline.net. (Braidotti, 2003: <https://www.rebellion.org/hemeroteca/mujer/030806braidotti.htm>)

BROWN, Lawrence (2013).

La verdadera historia detrás de la lucha por los derechos civiles de los negros <http://desinformemonos.org/2013/09/la-verdadera-historia-detras-de-la-lucha-por-los-derechos-civiles-de-los-negros/>

CALDERÓN, E.

“Confinamiento indígena”. <http://www.etniasdecolombia.org>

CAPANA, Pablo. (2010).

“La utopía de Fourier”.

<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/futuro/13-2439-2010-11-06.html>

CARACOL RADIO. (2009).

Detenido por parapolítica ex gobernador Juan José Chaux. Consulado en:

<http://www.caracol.com.co/noticias/judiciales/detenido-por-parapolitica-ex-gobernador-juan-jose-chaux-mosquera/20090518/nota/814134.aspx>

CCRI-CG. (2001).

Marcha del color de la tierra. Comunicados.

http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_02_24_a.htm).

CARTA PISCOANALÍTICA. (2005).

<http://cartapsi.org/spip.php?article155>

CENTRO DE AMIGOS PARA LA PAZ. (1996).

La abolición del ejército en Costa Rica.

<http://www.sinabi.go.cr/biblioteca%20digital/bibliografia/bibliografias/bib%20abolicion%20ejercito.pdf>

CEPAL. (2012).

Panorama económico y social de América Latina y el Caribe. La perspectiva de la CEPAL. http://www.eclac.cl/noticias/paginas/8/33638/Cancilleria_de_Chile_7dejunio.pdf

CINCINNATI MUSEUM CENTER.

“Freedom & Sisters”. (www.sites.si.edu/exhibitions/exhibits/freedoms_sisters/spanish.pdf)

CHAKRABARTY, Dipesh. (1999).

La poscolonialidad y el artificio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados “indios”? CEAA, Centro de Estudios de Asia y África del Colegio de México. México, DF. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Mexico/ceaa-colmex/20100410122627/chakra.pdf>

CHANGE.ORG

Salvemos la vida de los indios guaraníes.

(<http://www.change.org/es/peticiones/d%C3%ADdac-necesita-tu-ayuda-salvemos-la-vida-de-los-indios-guaran%C3%AD-kaiowà>).

CNRR. (2009).

Informe Memorias en Tiempo de Guerra. <http://www.memoriahistorica-cnrr.org.co>

CODHES. (2006).

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

COMUNAS, TABÚES Y VAGOS. (2008).

<http://slynation.com/2008/11/27/comunas-tabues-y-vagos/>

COMUNIDAD DE PAZ DE SAN JOSÉ DE APARTADÓ (CPSJA)

La historia vivida. <http://cdpsanjose.org/?q=/node/10>

CÓRDOBA, Matilde. (2013).

El precio de la droga crece 500 veces. En "El Nuevo Diario". Mayo 22 de 2013. <http://www.elnuevodiario.com.ni/nacionales/286766>

COUCEIRO, Elena. (2013).

98 años de paz y feminismo.

http://www.eldiario.es/desalambre/blog/anos-paz-feminismo_6_104699538.html

CRESPI, Maximiliano.

El artificio en cuestión. Una lectura restiana de los relatos de Tolstoi.

<http://www.no-retornable.com.ar/v4/tolstoi/crespi.html>

DEMOCRACY NOW. (2010)

http://www.democracynow.org/es/2010/3/8/bloody_sunday_thousands_mark_anniversary_of.

DEBRAY, Régis. (1996).

La guerrilla autrement, en Le Monde, París, 14.mayo.1996.

DIARIO DE COSTA RICA. (1948).

<http://www.sinabi.go.cr/biblioteca%20digital/bibliografia/bibliografias/bib%20abolicion%20ejercito.pdf>

EL ESPECTADOR. (2008)

Balasar Garzón pidió cumplir con la reparación de la masacre del Nilo. Consultado en:

<http://www.elespectador.com/noticias/judicial/articulo-baltasar-garzon-pidio-al-estado-cumplir-reparacion-masacre-de-el-nilo>

EL MUNDO. (2012).

Condenado por enriquecimiento ilícito Rojas Birry.

http://www.elmundo.com/movil/noticia_detalle.php?idx=197539&

ENCICLOPEDIA DE ALABAMA.

Montgomery bus boicot.

(<http://www.encyclopediaofalabama.org/face/Article.jsp?id=h-1567>)

ESPINEL, Adriana. (2004).

El corazón valiente de los paeces.

<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1524629>

EZLN. (2005).

Comunicados. Declaraciones de la Selva Lacandona. Centro de Documentación sobre Zapatismo CEDOZ: Consultado en:

<http://www.cedo.org/site/content.php?doc=564&cat=10>

También: <http://www.ezln.org/documentos/2005/sexta.es.htm>)

EZLN (2001)

CCRI-CG. 13 de Enero. México.

EZLN (1998).

Declaraciones de la Selva Lacandona: Consulado en:

<http://www.cedo.org/site/content.php?doc=564&cat=10>

EZLN (1994)

Comunicados. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_f.htm

FERNÁNDEZ, Antonio.

El trascendentalismo norteamericano y Ralph W. Emerson en la producción poética de Emily Dickinson.

<http://www.ugr.es/~afferrer/Trascendentalismo%20norteamericano%20y%20Emerson%20en%20po%20E9tica%20de%20D%85.pdf>.

FURLAM, Veronica. (2013).

<http://goldmansachsnotanaftershave.com/2013/06/25/a-indignacao-tambem-e-brasileira-brasil-la-cancion-y-la-protesta/>

GADELHA MENDES, Pedro Vitor.

“El nacionalismo en Brasil como nueva colonialidad”. Universidad federal de Ceará.

<http://ces.unne.edu.ar/prealas/eje1/GadelhaMendes.pdf>

<http://historiayregion.blogspot.com/2012/07/colombia-y-la-guerra-de-la-triple.html>

GÁLVEZ, Joaquín.

<http://laotraesquinadelaspalabras.blogspot.com/>

GIGANTO, F.

La batalla de Austerlitz: la obra maestra de Napoleón.

<http://www.napoleonbonaparte.es/batallas-napoleon/47-batalla-austerlitz.html>

GIORDANO, Al. (2010).

<http://narconews.com/Issue65/articulo4100.html>

GODWIN, William.

Investigación acerca de la justicia política y su influencia en la virtud y la dicha generales. Biblioteca virtual Antorcha. http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/godwin/indice.html.

GUIMARAES, Mariangela.

<http://www.rnw.nl/espanol/article/la-canción-protesta-en-brasil>

HARO, Jesús Armando. (2006).

La otra campaña zapatista.

<http://www.colson.edu.mx:8080/portales/docs/La%20otra%20campa%F1a%20Zapatista.pdf>".

HISTORIA DE LA NOVIOLENCIA.

El golpe de Estado de Kapp en Alemania.

<http://www.solidaridad.net/noticia/799/historia-de-la-noviolenca-el-golpe-estado-de-kapp-en-alemania>.

HISTORIA Y REGIÓN. (2012).

Colombia y la guerra de la triple alianza.

<http://historiayregion.blogspot.com/2012/07/colombia-y-la-guerra-de-la-triple.html>.

HÖLDERLIN, Friedrich.

"A Las parcas" en: <http://www.amediavoz.com/holderlin.htm>

INDYMEDIA.ORG. (2005)

Informe sobre Marcha Nacional del MST. Mayo 8 del 2005. Consulta hecha en: <http://argentina.indymedia.org/news/2005/05/289645.php>

KINDERSLEY, R.K.

"Marxist revisionism: From Bernstein to modern form"

<http://www.library.virginia.edu/libraries/#education>

LA ONDA DIGITAL

Brasil: Dilma hoy presidenta, ayer guerrillera.

(<http://www.laondadigital.com/LaOnda/LaOnda/556/C4.htm>).

LA UTOPIA DE FOURIER. (2010).
(<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/futuro/13-2439-2010-11-06.html>).

LAWSON, Jim.
Entrevista de J. Lawson con la iglesia metodista. **UMC.org** Profile. En:
http://archives.umc.org/uploads/documents/profiles_lawson_jim.pdf

LIEBKNECHT, Karl. (1918)
¿Qué quiere la Liga Espartaquista. En: (<http://www.forocomunista.com/t12348-que-quiere-la-liga-espartaquista-karl-liebnecht-texto-del-ano-1918>).

LUXEMBURGO, Rosa.
"La crisis socialista en Francia"
http://www.marxists.org/espanol/luxem/02LacrisissocialistaenFrancia_0.pdf

MARISCAL, Jorge (2009).
César Chávez y Martin Luther King. ¿Fue (¿es?) un sueño la coalición de afro-estadounidenses y latinos? (<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=85957>).

MARTÍ, José. (1893).
Discurso publicado en Patria, Nueva York.

MARTÍNEZ, Antonio. (2013).
Panteras negras. El legado de Malcom X.
<http://www.elfanzine.tv/2013/03/panteras-negras-el-legado-de-malcolm-x/>

MARX, Karl. (2000).
La dominación británica en la India. Marxists internet archive. <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/25-vi-1853.htm>

MÉNDES, Francisco, Chico.
Biografía. <http://www.chico-mendes.org/biografia-chico-mendes.html>

MÉNDES, Gadelha:
El nacionalismo en Brasil como nueva colonialidad. Universidad federal de Ceará.
<http://ces.unne.edu.ar/prealas/eje1/GadelhaMendes.pdf>

MEYER, Jean (2009).
Un siglo de dudas. Consultado en: <http://www.nexos.com.mx/?p=13367>

MICHEL, Guillermo. (2004).
Caracoles y espirales. El vaivén de nuestra historia.
<http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=479&cat=82>

MINISTERIO DE DEFENSA NACIONAL DE COLOMBIA. (2010). Logros de la política integral de defensa y seguridad para la prosperidad. Dirección de estudios sectoriales. Bogotá. <http://cedins.org/index.php/proyectos-mainmenu-50/tierras-y-territorios-mainmenu-69/533-la-bofetada-indigena>

MOLANO, Alfredo. (2012). La ONIC 30 años. El Espectador. 26 de febrero 2012. Bogotá. <http://www.elespectador.com/impreso/opinion/columna-328683-onic-30-anos>

MORALES, Evo. (2013). Consultado en: <http://cms.onic.org.co/2013/07/bolivia-genial-discurso-de-evo-morales-sobre-la-verdadera-deuda-externa-publicado-el-71413--en-el-tema-bolivia--contrainjerencia/>.

MORALES, Elisa. (2011). "La ley de excepción contra los socialistas en Alemania". <http://suite101.net/article/la-ley-de-excepcion-contra-los-socialistas-en-la-alemania-de-bism-a46653#ixzz2ULwuVjBF>

MST. (2005). Informe sobre marcha nacional de Mayo 8 del 2005. Consulta hecha en: <http://argentina.indymedia.org/news/2005/05/289645.php>

NASAACIN.COM. (2013). El camino de la palabra digna. Escuela de comunicación. Consultado en: (<http://www.nasaacin.org/planes-de-vida-2013/plan-de-vida-integral>).

NAACP
Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color. Consultada en: (<http://www.naacp.org/pages/naacp-history>).

NAVARRO, Vincenç. (2013) La limitadísima democracia española, el movimiento 15M y la respuesta del establishment. (El manifiesto de los cien + democracia). Diario Público, 26 de junio de 2013. Consultado en: <http://blogs.publico.es/vicenc-navarro/2013/06/26/la-limitadisima-democracia-espanola-el-movimiento-15-m-y-la-respuesta-del-establishment-el-manifiesto-de-los-cien-y-democracia/>.

O´GORMAN, Edmundo. (1995). El proceso de la invención de América. Fondo de Cultura Económica. México. Edición electrónica se puede ver en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/166.pdf>

ORGANIZACIÓN FEMENINA POPULAR (OFF). (2013). Mujeres salvando el mundo. Organización Femenina Popular.

<http://mujeressalvandoelmundo.blogspot.com/2013/02/organizacion-femenina-popular.html>

ONIC-CSJ.

Compilación y selección de los fallos y decisiones de la jurisdicción especial indígena. Consultado en: (<http://www.ramajudicial.gov.co/csj/downloads/UserFiles/File/ALTAS%20CORTES/CONSEJO%20SUPERIOR/CENDOJ/Series%20documentales/Contenido%20Compilacion%20Indigena.pdf>).

ONIC-IICA. (1999).

Planes de Vida. Cartilla. Bogotá. <http://onic.org.co/index.shtml>

PBI. (2009)

Un premio a la paz. Consultado en:

http://www.peacebrigades.org/newsroom/news-item/?L=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=1512&cHash=a8bbdbabe953edb3e86f8fb809ff0748

PETRIDIS, Alexis (2005)

"*The singer who came back from the dead*", The Guardian, 7 de octubre de 2005.

Consultado en: <http://www.theguardian.com/music/2005/oct/07/popandrock1>.

PIGNA, Felipe.

La expansión inglesa. www.elhistoriador.com.ar

http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/mundo/expansion_inglesa.php

PILATO, Felipe. (2011).

La revuelta estudiantil alemana inició el camino hacia una Europa unida.

<http://usbnoticias.info/post/3131>

PIVIDAL, Yolanda y LARA, Ángel. (2006).

Entrevista a Steven Shames con ocasión del lanzamiento de su libro: "The Black Panthers".. Apertura.

PNUD. (2010).

Banco de Buenas Prácticas para superar el conflicto.

http://saliendodelcallejon.pnud.org.co/banco_bpracticasshtml

PNUD. (2007).

"Hechos del callejón" No. 21. Bogotá.

<http://www.pnud.org.co/hechosdepaz/echos/pdf/21.pdf>).

PUBLICO. (2013).

La interminable factura del rescate de la banca.

<http://blogs.publico.es/aqui-no-se-fia/2013/07/12/la-interminable-factura-del-rescate-de-la-banca/>

QUILQUE, Aida. (2008)

Parte 1: <http://www.youtube.com/watch?v=7kwwsmA6uOQ>

REICH, Wilhelm. (1973).

Psicología de masas del fascismo. Ediciones Roca.

http://inclusionmental.com.ar/contents/biblioteca/1334412406_psicologiademasasdelascismo.pdf

REDEPAZ (2006)

<http://www.redepaz.org.co/VII-Encuentro-Nacional-de-Procesos>.

REINICIAR.org

<http://www.reiniciar.org/drupal/files/videos/casoup.swf>

RENTA MÍNIMA DE INSERCIÓN

<http://www.ayudasparados.com/salario-social-o-renta-minima-de-insercion-rmi/498>

RESGUARDO INDÍGENA Kwet Wala Dxüus Yat Nasa

<http://repository.oim.org.co/bitstream/20.500.11788/378/1/COL-OIM%200253.pdf>

REVISTA SEMANA. (2008).

El gesto de Piñacue. Consultado en: <http://www.semana.com/opinion/articulo/el-gesto-de-piacue/36739-3>

RIBERA, Ricardo.

El año histórico de 1968. Diez acontecimientos que cambiaron el mundo. Consultado en: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/ribera6.pdf>

RIEZNİK, Pablo.

“En defensa del catastrofismo”.

http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt3/sessao3/Pablo_Rieznik.pdf

ROCKER, Rudolf

Anarcosindicalismo. Teoría y práctica. CGT. Biblioteca digital. www.cgt.es.

RODRÍGUEZ, Catalina. (2013).

Feliciano Valencia. Una propuesta de paz desde el Cauca.

<http://www.palabrasalmargen.com/index.php/articulos/nacional/item/la-propuesta-de-paz-de-feliciano-valencia-una-propuesta-de-paz-desde-el-cauca>

RODRÍGUEZ, Sixto. (1970).

I Wonder. Álbum Cold fact.

<http://lyricstranslate.com/es/i-wonder-i-wonder.html#HxXFCh0MmvyWA2i0.99>

ROJO, Eduardo y GARCÍA - NIETO, Juan.
Renta mínima garantizada y salario ciudadano.
<http://www.fespinal.com/espinal/lilib/es30.pdf>

ROJO, Heródoto.
Así lo vi, así os lo cuento.
<http://www.nodo50.org/arevolucionaria/Articulosoct02/lacomuna.htm>

ROLLAND, Romain. (1999).
Gandhi. Ediciones Siglo XX. Buenos Aires (1962).
Edición digital, elaleph.com <http://losdependientes.com.ar/uploads/u61a5go15f.pdf>

ROMERO, Ariel. (2005)
El Salvador, testimonios de guerra. Gandhy editores. Maryland.

ROSSELINI, Roberto. (1961).
Película Vanina Vanini. Sinopsis. <http://www.filmaffinity.com/es/film115982.html>

SANTAMARÍA, Rubén Darío. (2005).
Procesos locales de resistencia para la defensa civil noviolenta en contextos de conflicto armado.

Estudio de caso: Comunidad de paz San José de Apartado, Colombia. Pontificia Universidad Gregoriana. Facultad de Ciencias Sociales. Roma.
www.reteitaliana-colombiavive.org/.../Tesi%20Ruben%20Definitivo.pdf

SAWYER & CARVALHO.
Economía, comunidades rurales y biodiversidad: <http://www.ispn.org.br/arquivos/e.pdf>.

SDC. (2003).
Redefining prosperity. Disponible en : www.sd-comission.org.uk

SEGOVIA, Francisco. (2005).
¡No puedo quedarme callado!. Notas sobre Tolstoi y las dos leyes.
<http://www.fractal.com.mx/F34Segovia.html>

SEGURA, Javier. (2011).
Saul Alinsky y las reglas del buen rebelde.
Consultado en: http://www.madrimasd.org/blogs/salud_publica/2011/04/03/132520

SENGHOR, Albin. (2010).
Es la revolución, Baby. Consultado en: <http://info.nodo50.org/Panteras-negras-Es-la-revolucion.html>

SILVA, Sergio. (2013).
Música de revolución. Periódico El Espectador. Edición del 18 de Agosto de 2013.
Bogotá. Consultado en:
<http://www.elespectador.com/noticias/cultura/musica-de-revolucion-articulo-440876>

SILVA, Ricardo. (2013).
Chávez. En la columna Marcha Fúnebre. Periódico El Tiempo. Bogotá.
<http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/ricardo-silva-romero>

SÓFOCLES. (2010).
Antígona, Biblioteca digital Seva.
<http://www.ciudadseva.com/textos/teatro/sofocles/antigona.htm>

STEDILE, João Pedro. (2013).
La masacre de Carajás y el pacto del latifundio con el poder judicial. <http://alainet.org/active/63402>).

STOWE, Harriet.
La cabaña del Tío Tom.
http://www.dominiopublico.es/libros/B/Harriet_Beecher_Stowe/Harriet%20Beecher%20Stowe%20-%20La%20Cabaña%20del%20Tio%20Tom.pdf.

SUBCOMANDANTE MARCOS. (2012).
Durito. Cuentos del Sub-comandante Marcos. Consultado en:
<http://www.taringa.net/posts/apuntes-y-monografias/5055605/Cuentos-del-sub-comandante-Marcos.html>

TOLSTOI, León
Ana Karenina. Edición digital del sitio: [www. Infotematika.com.ar](http://www.infotematika.com.ar) en el sitio
MediaFire:<http://www.mediafire.com/view/?6vs3azt76ci61aa>

TOLSTOI, León.
Guerra y paz. Edición digital del sitio: [www. Infotematika.com.ar](http://www.infotematika.com.ar)
<http://literatura.itematika.com/283/guerra-y-paz.html>

TOUSSAINT, Erik. (2006).
La crisis de la deuda mexicana. <http://cadtm.org/La-crisis-de-la-deuda-mexicana-y>).
TRIBUNAL INTERNACIONAL SOBRE LA INFANCIA AFECTADA POR LA GUERRA Y LA
POBREZA. (2012)

Reporte Internacional anual 2012:
(<http://www.crin.org/docs/REPORTEINFANCIAMUNDIAL2012.pdf>).

TRÓCHEZ, Flor. (2005).

Resistencia y utopía de la mujer nasa.

http://www.observatori.org/documents/Flor_Ilva.pdf

TROTSKY, León. (2001).

Las lecciones de la Comuna. Fuente: Archivo francés del MIA.. Esta Edición: Marxists Internet Archive, 2001.

http://www.marxists.org/espanol/trotsky/1920s/1921_0204_1.htm

U.N. PERÍODICO. (2008).

La elección amazónica de Brasil.

<http://historico.unperiodico.unal.edu.co/Ediciones/112/04.html>.

UNICEF. (2009).

Rosa Parks, un asiento reservado a los derechos civiles. En "enredate.org". Consultado en: <http://www.enredate.org/cas/rosaparksunasientosreservadoalos-derechosciviles>

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM). (2012).

El vicio monstruoso de la servidumbre voluntaria. Instituto de investigaciones jurídicas. www.juridicas.unam.mx

UNODOC. (2013).

World Drug Report 2013.

USBNOTICIAS.INFO. (2001).

La revuelta estudiantil alemana inició el camino hacia una Europa unida.

<http://usbnoticias.info/post/3131>

VALECH. (2005).

Informe Valech sobre prisión política y tortura.

www.cepchile.cl/dms/archivo_3480.../r97_documento_completo.pdf

VALENCIA, Feliciano. (2008).

Entrevista. Parte 1. / <http://www.youtube.com/watch?v=eOH94PuNdfk>

VALENCIA, Feliciano. (2008).

Entrevista. Parte 2. <http://www.youtube.com/watch?v=MEZJAsZaLvw>

VALENCIA, Feliciano Y QUILQUE, Aida. (2008).

Voces desde la Minga. Aida y Feliciano. http://www.youtube.com/watch?v=R-yO_LhWuec

VALENCIA, León. (2008)

El azaroso olvido de la condición humana. Diario El Tiempo 21 de mayo 2008.

Bogotá. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4199748>.

VELASCO, Marcela. (2013)

Estado, territorio y pueblos indígenas en Colombia. En: Razón Pública, 8 de Septiembre de 2013. Consultado en:

<http://razonpublica.com/index.php/conflicto-drogas-y-paz-temas-30/7061-estado-territorio-y-pueblos-indigenas-en-colombia.html#sthash.yEDmyL8F.dpuf>

VIDA NUEVA. (2013).

Álvaro Ulcué Chocué. Sacerdote indígena. Publicado el 4 de Agosto de 2013.

<http://www.vidanueva.co/blog/2013/08/04/alvaro-ulcua-chocue-sacerdote-indigena/>

VILLARRRAGA, Alvaro.

Camino y recorridos. En: www.bdigital.unal.edu.co/1282/3/02CAPI01.pdf

VITA, Pablo. (2012).

"El testamento de Havel", La Nación. Buenos Aires. Abril 13 del 2012. Consultado en:

(<http://www.lanacion.com.ar/1462376-el-testamento-de-havel>).

WOOLMAN, John. (2011).

Una petición por los pobres, o Mensaje recordatorio y amonestación a los ricos.

Recuperado de: [Raicescuáqueras.org](http://www.raicescuaqueras.org). <http://dl.dropbox.com/u/23617546/wPeticion%2011-10-13%2053pag%20a%2012%20puntos%20web.pdf>

WORDPRESS.

Zapatismo y autonomía. Consultado en:

(<http://zapatismoyautonomia.wordpress.com/lectura/>).

YULE, Marcos y VITONAS, Carmen. (2010).

Pees Kupx Fxi'zenxi. La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa. Asociación indígena de los Cabildos de Toribío, San Francisco y Tacueyó, Proyecto Nasa. Toribío. Cauca.

ZESTAINTERNACIONAL.org. (2013).

La escuelita zapatista. Consultado en:

<http://www.zestainternacional.org/> y <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

ZIMMERMAN, York.

"A force More Powerful". Consultado en: www.pbs.org/weta/forcemorepowerful y www.Aforcemorepowerful.org

ZORZÍN, Alejandro. (2009).

Thomas Muntzer. Ladrar contra los lobos rapaces. En Artículos sobre Historia de la Iglesia. <http://alejandrozorzin.blogspot.com/2009/04/tomas-muntzer.html>