

UNIVERSIDAD DE GRANADA

INSTITUTO DE LA PAZ Y LOS CONFLICTOS



**MICROPOLÍTICA DE LAS RESISTENCIAS SOCIALES
NOVIOLENTAS**

**El acontecimiento de las resistencias como apertura de nuevos
territorios existenciales**

AUTOR: Óscar Useche Aldana

DIRECTOR: Dr. Mario López Martínez

Abril 2014

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Óscar Useche Aldana
D.L.: GR 2127-2014
ISBN: 978-84-9083-147-2

MICROPOLÍTICA DE LAS RESISTENCIAS SOCIALES NOVIOLENTAS



**El acontecimiento de las resistencias como apertura de
nuevos territorios existenciales**

Óscar Useche Aldana

TABLA DE CONTENIDO

Introducción General.	9
------------------------------	---

PARTE I

ALGUNOS DEBATES EPISTÉMICOS EN LA INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ Y LAS RESISTENCIAS SOCIALES.	23
---	----

NOVIOLENTAS.

1.	UNA PERSPECTIVA GENEALÓGICA PARA LA COMPRENSIÓN DE LAS FORMAS DE CONOCIMIENTO DE LAS RESISTENCIAS SOCIALES.	27
1.1.	Genealogía y verdad.	27
1.2.	Las prácticas micropolíticas de las resistencias y su impacto en la macropolítica de representación.	31
1.3.	La necesidad de superar el paradigma dicotómico del pensar.	39
1.4.	La primacía de la diferencia y de la multiplicidad fundamenta otra lógica para la transformación del conflicto.	51
2.	LA MICROPOLÍTICA DEL ACONTECIMIENTO RESISTENTE. ALTERNATIVAS AL PARADIGMA DOMINANTE.	55
2.1.	Acontecimiento y diferencia.	55
2.2.	Nuevas lógicas para pensar el acontecimiento.	57
2.3.	La vida misma es resistencia.	66
2.4.	Otras perspectivas afines para leer los antagonismos y las resistencias: Complejidad, Caos, Epistemologías Feministas y del Sur.	70
2.4.1.	Teorías del caos y complejidad: contribuciones para superar la fragmentación y el mecanicismo.	70
2.4.2.	Epistemologías Feministas.	80
2.4.3.	Epistemologías Emergentes-Epistemologías del Sur.	88

PARTE II.

APORTES PARA UNA CARTOGRAFÍA CONCEPTUAL DEL DERECHO DE RESISTENCIA, LA DESOBEDIENCIA CIVIL Y EL	93
--	----

ANARCO-PACIFISMO.

3.	PODER, POTENCIA Y DERECHO DE RESISTENCIA.	95
3.1.	La racionalidad de los poderes de centro.	97
3.2.	De la potencia humana y la afirmación de libertad.	102
3.3.	El problema de la política de representación.	108
3.4.	Representación, liberalismo y derecho de resistencia.	116
4.	OBEDIENCIA Y SERVIDUMBRE VOLUNTARIA.	133
4.1.	El Poder y la obediencia debida. Acercamiento histórico.	134
4.2.	De las estrategias hobbesianas de reducción a la obediencia.	143
4.3.	La obediencia y la banalidad del mal.	147
4.4.	La “potencia- de- no” como resistencia.	157
4.5.	Desertando de la servidumbre voluntaria. El “contra-uno”.	160
4.6.	La no-servidumbre como resistencia.	170
5.	LA IRRUPCIÓN DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL: MÁS ALLÁ DE LA SERVIDUMBRE.	175
5.1.	Emerger desde las Profundidades del Sinsentido.	175
5.2.	Siguiendo el rastro de la tradición anarco-individualista de Henry David Thoreau.	181
5.3.	La desobediencia como deber de civilidad.	188
5.4.	La resistencia como potencia interior de los desobedientes.	200
5.5.	Desobedecer para abolir la esclavitud.	205
6.	LA RESISTENCIA PACÍFICA AL DESPOTISMO: NO RESPONDER AL MAL CON EL MAL.	211

6.1.	Tolstoi y el contexto revolucionario en Rusia.	211
6.2.	Tolstoi anarquista contra la pena de muerte.	214
6.3.	La guerra como decadencia moral. El vacío de la muerte.	217
6.4.	Resucitando desde la injusticia.	228
6.5.	La no resistencia al mal como pasaje a la resistencia no violenta.	232
6.6.	La Insumisión y la fuerza del amor.	240

PARTE III

ALGUNOS MOVIMIENTOS SOCIALES DE RESISTENCIA 245

NOVIOLENTA EN ACCIÓN.

7.	TRAYECTOS DE RESISTENCIAS SOCIALES: EXPERIENCIAS DE LA LUCHA OBRERA ENTRE LA VIOLENCIA Y LA NOVIOLENCIA.	249
7.1.	La resistencia obrera: aprendiendo de distintos métodos de lucha.	250
7.2.	La Conspiración de los Iguales.	259
7.3.	Carbonarios, y micropolítica obrera.	263
7.4.	Cartismo, Sindicalismo, y cooperativismo. Experiencias de representación política y asociacionismo.	267
7.5.	Los sindicatos: resistencias pacíficas y bifurcaciones hacia la violencia y la macropolítica.	271
7.6.	Blanqui y La Comuna de París. Marxismo y anarquismo.	276
7.7.	Obrerismo y Macropolítica. La lucha por el poder del Estado.	287
7.8.	La resistencia obrera como apertura de lo posible.	298
8.	GANDHI. EL ACONTECIMIENTO DEL MOVIMIENTO SOCIAL DE RESISTENCIA NOVIOLENTA.	303
8.1.	Gandhi buscador de la verdad.	304
8.2.	La No violencia y el comienzo de la Independencia de la India.	312

8.3.	La naturaleza del problema colonial en la India.	318
8.4.	Ensayos de desobediencia civil gandhiana.	329
8.5	Micropolítica del gandhismo en procura de un orden económico y social noviolento.	339
8.6.	Pautas para la reconstrucción noviolenta de la India.	348
8.7.	El poder de la desobediencia civil a gran escala.	366
8.8.	La India del gandhismo o ¿Cómo es posible organizar una revolución noviolenta?	378
9.	LAS BIFURCACIONES DE LA RESISTENCIA SOCIAL NOVIOLENTA.	385
9.1.	Algunos contextos históricos de las resistencias sociales noviolentas en Occidente.	386
9.2.	Formas contemporáneas de la desobediencia civil. El movimiento de resistencia social por los derechos civiles en Estados Unidos.	399
9.2.1	Martin Luther King y la cima del movimiento de resistencia al racismo.	406
9.3.	Las asombrosas conexiones y sincronicidades de las resistencias de base cultural. Mayo del 68 y la lucha contra el apartheid en Sudáfrica.	415
9.4.	Nuestra América en resistencia.	422
9.4.1.	La crisis de la modernización en América Latina. Nuevas razones para resistir.	424
9.4.2.	Germinan los movimientos de resistencia en Nuestra América.	439
9.4.3.	El espacio macropolítico de las resistencias sociales y los gobiernos de signo progresista en América Latina.	449
9.4.4.	El despliegue de las resistencias: El caso del Movimiento Sin Tierra (MST) y el Brasil resistente que emerge.	455
9.4.5.	La urbanización de las resistencias en Brasil.	471
10.	RESISTENCIAS SOCIALES. UNA ALTERNATIVA NOVIOLENTA A LA GUERRA EN COLOMBIA.	479
10.1.	Líneas gruesas para una cartografía de la guerra en Colombia.	480

10.2.	Los costos sociales y la destrucción del tejido social por la guerra.	491
10.3.	Las resistencias sociales noviolentas en Colombia.	502
10.3.1.	Los indígenas Nasa y la primacía de la vida como acontecimiento creativo.	507
10.3.1.1.	El resurgimiento micropolítico del poder social de la resistencia indígena.	513
10.3.1.2.	La micropolítica de las resistencias. Un ejercicio analógico entre la experiencia Nasa y la reconversión del zapatismo.	519
10.3.1.3.	La Minga como forma del poder de resistencia re-actualizada por los indígenas.	528
10.3.1.4.	También se puede intentar “otra” política de representación. De la Minga Nasa a la “otra Campaña” de los zapatistas.	538
10.3.2.	Comunidades campesinas como poderes locales resistentes.	543
10.3.2.1	Las comunidades de paz: Historias de vida de los combatientes de la Noviolencia.	545
10.3.2.2.	Prácticas productivas campesinas que encarnan resistencias micropolíticas.	550
10.3.3.	Reencontrar el propio ser para refundar las comunidades resistentes.	562
10.3.4.	Cuerpo estética y resistencia.	567
	CONCLUSIONES	571
	BIBLIOGRAFÍA	579

MICROPOLÍTICA DE LAS RESISTENCIAS SOCIALES NOVIOLENTAS

El acontecimiento de la resistencia como apertura de nuevos territorios existenciales

INTRODUCCIÓN GENERAL

Las heridas de la guerra no han dejado de atormentar a la humanidad. Los dispositivos bélicos se refinaron hasta convertirse en una producción industrial del asesinato, en especial a partir del oscuro siglo XX. Precisamente en Julio del 2014 se cumplirán ya cien años del comienzo de esa atroz confrontación que se conoció como la Primera Guerra mundial; con ella se dio la largada de una carrera fratricida que ha destruido millones de vidas y envenenado el alma humana.

¿En que momento la modernidad occidental, con su desarrollo científico y su alto grado de industrialización, con su sofisticación estética y su elogio de la razón, derivó en la imposición de códigos de muerte enquistados en la vida cotidiana de los pueblos?

Lo cierto es que la guerra se fue naturalizando en nuestras sociedades con su degradación moral y su destrucción de redes sociales e institucionales, sin que hayan sido suficientes los edificios axiológicos y las barreras que se han intentado desde la expansión de la jurisdicción de los derechos humanos. Generaciones enteras y sucesivas en muchos países, como Colombia, no saben lo que es vivir sus vidas sin la amenaza de los combates, sin el encono de los contendientes, sin la venganza acechando, sin el odio como pasión básica de millones de emparentados con la guerra.

Esta es una realidad. Pero hay formas distintas de ver esta guerra larvada, ya no desde los intereses y los abismos de la barbarie a la que se han deslizado los agentes de la confrontación. Una de ellas es intentar recoger la mirada y la experiencia de esos hombres y mujeres que han optado por resistir, decidiendo no sucumbir ante la dialéctica de liquidar al enemigo, prefiriendo anteponer el arte de la vida a las pasiones de muerte.

En medio del fragor de las batallas y del orden bélico cerrado, propios de los dispositivos de dominación y de guerra perpetua que se imponen a las poblaciones, han surgido nuevos modos de vida al calor de la solidaridad y de la capacidad creativa de la gente sencilla que, en este texto, enunciaremos como resistencias sociales. Por su carácter de ruptura con la lógica de la guerra, que les permite desarrollar su propia capacidad de producción de mundos nuevos, los denominaremos también 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 desoír los himnos de guerra, eludir los golpes de la violencia armada o reponerse de ellos, así como subvertir el orden binario de los combatientes. Pero lo más decisivo es el despliegue de las fuerzas propias, hasta hacía poco desconocidas, esas que emergen de lo profundo del alma humana para dar vida a la diversidad. Allí se van encontrando las claves de otras maneras de ser, de habitar los territorios, de encontrar puntos de convergencia entre los resistentes para rehacer la convivencia y refundar órdenes otros 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, algunas de las cuales se analizan en este texto, avivan la esperanza de que cambios profundos están dándose en las entrañas de la sociedad contemporánea. Desde allí se dan a luz nuevas formas de convivir en planos aún poco visibles, que revalorizan los vínculos duraderos que hacen a las comunidades sujetos de transformaciones superiores. En ellas se da curso al deseo, a la creatividad, a la búsqueda de nuevas enunciaciones colectivas, que actualizan y llenan de nuevos sentidos el espacio de lo público. La paz trasciende entonces los límites de los acuerdos formales entre los ejércitos

combatientes para erigirse como un bien común sagrado que solo puede ser elaborado por la sociedad toda para su propio disfrute.

Por eso he insistido en numerosas ocasiones en que la fuerza de la resistencia no hay que buscarla en la capacidad de oponerse, de ser- contra, sino que básicamente está instalada en la propia potencia afirmativa de la vida. Las resistencias sociales que aquí analizo 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 triste condición de la lucha partidista por acceder al botín del Estado. La verdad es que, pese a la apatía de muchos(as), una buena parte de los(as) ciudadanos(as) del común se muestran asqueados ante la permanente presencia de la corrupción y el crimen que permean la política actual, con la insensibilidad que la caracteriza, con la desesperanza que irradia.

Sin embargo, hay otros modos de imaginar la política, nos dicen los resistentes con su ejemplo, de reconciliarla con los sueños de todos(as), de recuperar la confianza en el otro(a), de rehacer el respeto por la comunidad, de recrear los vínculos significativos, de afincar el poder colectivo en la potencia social- esa que es tan esquiva a la representación y a los escenarios de la macropolítica estatal-. Una nueva manera de concebir el poder echa 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 ocurren al interior del universo comunitario cotidiano. De por medio están: la transformación de las relaciones de proximidad, el tejido cuidadoso de los vínculos más íntimos y decisivos para los colectivos humanos, el desarrollo de su capacidad para tender puentes y hacer conexiones entre todas las formas nuevas de vivir que están en emergencia.

Esta noción da cuenta de una sociedad que se mueve y se reconstituye haciendo desvanecer el espejismo de poderes centrales omnímodos frente a los que la gente común y corriente sólo tendría la opción de la subordinación. La política de las resistencias sociales disloca entonces la noción de un poder central sin competencia. Señala el abanico de poderes plurales que se abren y que van creando constelaciones de líneas de fuga en las que se hace efectiva la potencia de quienes se distancian del centro estatal para construir autonomías en los márgenes.

Las resistencias sociales no violentas han contribuido también a redefinir el concepto de las revoluciones, asunto este de gran importancia en territorios como el latinoamericano que fue prolijo en movimientos revolucionarios en el siglo XX. Acceder a una nueva óptica sobre el significado de los cambios revolucionarios, aprendida de la experiencia de los resistentes, me ha permitido revalorar mi propia experiencia y trayectoria personal. He mirado con otros ojos los convulsionados años setentas del siglo pasado en una América Latina que se desangraba, con sus venas abiertas y su cuerpo social destrozado, agobiada por las dictaduras y las políticas neocoloniales dominantes.

Hoy no me cabe duda de que tal realidad incontestable hacía obligatoria la opción de caminos de lucha. Muchos(as) jóvenes de mi generación hicieron una apuesta por la revolución. 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 consignarse en un manual, acerca de cómo hacer una insurrección. La revolución era algo así como una gran batalla de millares de desposeídos que se decidían a seguir los pasos de una vanguardia bien preparada y estructurada, dispuestos a derribar del poder a un régimen injusto e ilegítimo.

Una pobre versión del marxismo se instauró como teoría para iluminar los caminos de

transformación. De ella se deducía que no había otra forma de materializar la revolución que tomar el poder central del Estado. Para gente tan 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 ser descrito por el paisaje estético que recorría las sensibilidades de esta juventud ávida de romper 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 diversidad¹. 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, pero también 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”.

Esta generación supo entender que la base de cualquier cambio provendría de la fuerza del movimiento social, pero no pudo superar la creencia de que era indispensable llevarle conciencia a esas masas de desamparados pues ellas por sí solas serían incapaces de liberar su energía contenida y emprender su propio camino de la emancipación. Mi experiencia personal no fue ajena al influjo de estas corrientes, aunque fue extraordinariamente rica en cuanto que la exaltación revolucionaria fue mediada por una temprana relación directa con el movimiento de los campesinos sin tierra del litoral atlántico colombiano que me llenaron de su fuerza y su saber. Había tanto que aprender de ellos, de sus propias maneras de resistir, y nuestro discurso urbano estaba tan distante. Y sin embargo nos acogían con generosidad y hasta se incorporaban a las filas de los grupos por los que 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 estos el cristianismo de la teología de la liberación. En la década de los 90s, por la fuerza de los hechos, muchos comprendimos que habíamos fracasado y que, en buena parte por nuestras concepciones, el movimiento social y político popular sufrió una derrota profunda y estratégica, al no conseguir desligarse de la guerra.

Había entonces que reiniciar la búsqueda. Era un problema ético, por lo que no cabía la resignación; por lo que plegarse, negociar, o acomodarse eran opciones fáciles que no dejaban de tener un toque de pusilanimidad. Había que 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

¹ Si habláramos únicamente de la música, encontraríamos trazos de la mezcla de alegrías y nostalgias que nos constituían. La “nueva trova” cubana, los cantos de la revolución española, Víctor Jara y Violeta Parra, combinaban sus acordes con los Beatles y el sonido electrificante que llegaba de Woodstock. El rock social y en español de Luis Alberto Spinetta, de Charly García y de Fito Páez, que ayudaron a resistir las dictaduras del Cono Sur, dejaba colar algunos aires de tango. La entereza y las cadencias de la nueva canción brasilera de Gilberto Gil, Caetano Veloso, Maria Bethania, Chico Buarque o Gal Costa enseñaban que también en Nuestra América se combatía en lengua portuguesa. La música de Zitarrosa se hermanaba con la tarimba negra peruana, con los cantos de vaquería de las llanuras colombianas o con el Cristo de Palacagüina de Mejía Godoy en Nicaragua. Algo tendrían que ver los corridos de la revolución mexicana con la picaresca de la música carranguera de la región andina en Colombia, o con los himnos de Alí Primera en Venezuela, o con la inmortal Mercedes Sosa y hasta con el reggae de Bob Marley, para que con ellos se pudiera invocar el nuevo imaginario social de los(as) jóvenes de entonces. No se supo cómo, pero al final todo resonó en el calor y la danza sincrética de la salsa caribeña a cuyo son se bailaban los exiguos éxitos y se exorcizaban los frecuentes descalabros de la gesta revolucionaria.

latinoamericano y de las corrientes anarquistas. La meta: avanzar hacia la producción de un pensamiento 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, ésta tiende a convertirse en un fenomenal obstáculo para el logro de sus objetivos. La consecuencia práctica de esta revelación tan elemental, cuya incompreensión 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 papel de sectores de la academia comenzó también a replantearse cuando se permitió explorar diversas escuelas teóricas: post-estructuralismo, feminismos, ecologismos, post-colonialismo, epistemologías del sur, complejidad. Se descubrió en ellos instrumentos muy poderosos para releer unos movimientos sociales que estaban mutado drásticamente, que estaban aprendido de su propia potencia, que se desmarcaban de los dispositivos de la guerra y que desarrollaban rápidamente experiencias de autonomía, renovando el repertorio de sus resistencias.

Hoy la vitalidad de los movimientos y expresiones de resistencia, su vocación innovadora, han dado base a un pensamiento que emerge, una de cuyas aristas más poderosas se encuentra en la riqueza de las concepciones del resistir noviolento que mutan y se enriquecen al calor de 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, la acción directa noviolenta y, en fin, toda sublevación contra la servidumbre voluntaria a poderes tiránicos. Sobre ellas se han difundido multitud de movimientos de emancipación contemporáneos de índole social, política, cultural, de género, estética y productiva. A través de ellas se extiende su influencia por la sociedad entera convirtiéndose en instrumento revolucionario de mucha actualidad.

De esta reflexión y estas experiencias surgió el fermento para mi investigación doctoral. El encuentro con el Instituto de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada potenció la reflexión en la que 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 que el Profesor Mario López Martínez pudiera trasladarse por varios meses a Colombia a desarrollar su trabajo de investigación y asesoría a los procesos de paz me permitieron trabajar conjuntamente con él en escenarios académicos y en la feliz experiencia del impulso al Movimiento Ciudadano por la Noviolencia que, por más de 10 años, ha concertado los esfuerzos de grupos de revolucionarios(as) noviolentos(as) de todo el país.

El trabajo de la tesis doctoral se convirtió entonces en una oportunidad para profundizar en las posibilidades de los movimientos de resistencia social actuales, verlos en su dimensión histórica, valorarlos como acontecimientos de enorme poder, comparar sus distintas manifestaciones y poner en situación los increíbles aportes que están haciendo al pensamiento y la práctica de la revolución social. De otro lado, ha sido para mi un gran ejercicio de revaluación de lo que ha ido conformando mi práctica política y mi formación teórica. Ocasión de saldar cuentas conceptuales con el pensamiento liberal, así como con el marxismo preso de la lógica binaria y de sus concepciones simplificadoras del Estado y de la toma del poder. Y ha sido una oportunidad para revisar las miradas de la revolución, de los movimientos obreros y campesinos y de otros movimientos sociales a los cuales estuve ligado directamente por años.

Siguiendo estas intuiciones se planteó el problema de la investigación doctoral, preguntándose: ¿cómo se producen los acontecimientos de las resistencias sociales noviolentas 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 y para contener los efectos de poder del discurso y de las prácticas dominantes? A su vez, ¿cómo desde esas experiencias de alta intensidad se producen los devenires de un pensamiento propio de la resistencia social cuyo signo es la novedad que reside en la posibilidad de que se desaten revoluciones no violentas?

Con esa orientación, la tesis doctoral se planteó el objetivo de aportar a una analítica del acontecimiento resistente fundado en las prácticas de los excluidos que buscan afirmar su propio poder molecular basado en la diferencia. La hipótesis de partida era que los(as) resistentes sociales que practican la no violencia se niegan a convertirse en poder de dominación para erigir, en cambio, revoluciones no violentas que les permitan, a la vez, reconstruir sus condiciones de existencia social, redefinir los espacios de convivencia y garantizar su propia sobrevivencia. Esto plantea nuevos niveles de lucha que atraviesan el conjunto de las relaciones sociales, que cuestionan todas las formas de dominación, incluyendo la que se ejercen contra los niños(as) y las mujeres por el patriarcado, las que se manifiestan como racismo, o como explotación del trabajo, o como imposición contra cualquier tipo de enunciación minoritaria.

Conceptualmente se fueron delimitando los campos de análisis más relevantes. En primer término se definió la resistencia como un impulso vital ligado profundamente al deseo y a todos los procesos productores de vida. El deseo de emancipación se manifiesta como resistencia. Las resistencias se colocan entonces en la médula de las relaciones de poder y, en nuestro 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.

Su vínculo con la vida hace que las resistencias lleven dentro de sí la fuerza de la multiplicidad, de la transformación, del cambio. Por eso decimos 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 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 develar y exteriorizar los poderes resistentes.

Las resistencias pueden leerse desde la teoría del acontecimiento. El acontecimiento hace alusión a las nuevas relaciones que pueden constituirse entre los diversos trayectos en los que se expresa la diferencia. El acontecimiento 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. Tiene siempre una potencia propia de producción, de creación, que innova las prácticas cotidianas. El sentido analítico que el acontecimiento asumió en esta investigación es el de dibujar los territorios de las resistencias sociales en los que las fuerzas singulares que configuran el cuerpo social se recomponen en un movimiento continuo.

Un segundo campo de análisis es el de las resistencias sociales. Hemos insistido en nombrarlas no simplemente como resistencias, ni adjetivarlas con el convencional apelativo de “resistencias civiles”. La importancia de esta delimitación reside en que con ello se crea un campo analítico mucho más amplio y potente que el contenido en las definiciones tradicionales. El magma en el que se incuban las resistencias sociales es el amplio mundo del tejido social en el que 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 a través de la mezcla de sus compuestos, 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 este tejido se convierte en el lugar de intercambio y negociación de lenguajes, flujos corporales y expresiones estéticas. La tupida maraña de signos y símbolos, de rituales y mitos, de sensaciones y miradas, 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 que ha de traducirse en resistencias.

El tejido social en el que se materializa la fuerza del mundo colectivo es, en principio, inorgánico. Cabalgando sobre él, los poderes dominantes lo atraviesan con sus subjetividades y enunciaciones en procura de ponerle límites, intentando llenar con sus significados una corporeidad que es mera potencia, dinamismo permanente. En lucha con estas subjetividades y prácticas de poder dominantes es que emerge el poder de la resistencia social. Como puede entenderse, este campo abarca múltiples formas en los más diversos campos 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 la dimensión estética. Políticamente es la creación de nuevos espacios del poder; éticamente es la constitución de otras relaciones de verdad que optan por la primacía de la vida; estéticamente es la apertura a nuevas formas de creación, de goce vital.

El acontecimiento de la resistencia social trabaja por incrementar la potencia de ser colectiva, para producir otras formas de construir lo común; otras maneras del encuentro humano, del gobierno, de la producción, de la vivencia espiritual, que se fugan de aquellas que han quedado cristalizadas en la imagen y la representación del pensamiento hegemónico o sometidas a él. 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 y permitiendo releer o recrear la memoria y, actualizar la utopía.

Las resistencias sociales 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. Son conatos en el tejido que se traza entre memoria actualizada y lo que está por venir. Lo que le otorga sentido son las posibilidades que crea. No es una mera 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 médula 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 y 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 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. Ella define las modalidades y métodos con los cuales la sociedad civil lucha contra las arbitrariedades de los Estados y ha sido uno de los senderos por donde se ha contenido y se le han establecido límites al poder omnímodo del leviatán. La resistencia civil está atada entonces a la lucha por la extensión de los derechos y por 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 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, 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).

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 es la de la oposición de los ciudadanos(as) a los aparatos molares, aplastantes 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(as) ciudadanos(as).

La resistencia civil, como toda resistencia social, abrega en las prácticas micropolíticas pero su ámbito de acción está principalmente en tender 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.

Aparece entonces un tercer campo analítico de esta investigación: la relación entre la micropolítica y la macropolítica. La micropolítica es una dimensión que permite captar la vida como heterogeneidad y variación, en donde la potencia de acción no está delimitada por territorios de poderes supremos, sino por micro-poderes que trazan nuevos trayectos y líneas por donde emerge el deseo, lo actual, lo novedoso. Es también el método analítico-político con el que 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, se hablará en este texto de “micropolítica de los acontecimientos” .

Hay implicada en esta idea una distinta lógica 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. 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 tales como los partidos políticos, la institución sindical o los ejércitos de cualquier condición (incluidos los ejércitos populares).

Ello implica que los(as) resistentes intenten crear otros territorios, inventen nuevas formas de encuentro, de asociación, rehúyan ser representados. 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. Ello es lo que permite 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 es sometido al mundo de las leyes y las jerarquías- y éste se presenta como el único mundo posible- emergen los elementos constitutivos de la “macropolítica”, tal como fue entendida en esta investigación.

Ahora bien, 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. Con mucha 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. Este es precisamente el caso de la resistencia civil.

De unas y otras se alimenta críticamente nuestra visión de las resistencias sociales contemporáneas, de todas ellas se deben tomar las lecciones pertinentes, porque el mundo de los resistentes es un mundo aprendiente que va fortaleciendo sus convicciones a partir de los múltiples devenires, va identificando aquellas formas que van siendo capturadas o reducidas 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 de vida medulares que emergen, fruto de la capacidad de creación en la molecularidad del ejercicio micropolítico.

Un cuarto campo analítico en este trabajo es el de la noviolencia. Se habla del “acontecimiento de las revoluciones noviolentas” 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 despliegan las fuerzas activas de la vida. El presupuesto es que se trata de revoluciones 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.

Una revolución noviolenta remite a la creación de condiciones de re-existencia social que se refieren a la constitución de un cuerpo social más potente, asentado en el amor, la cooperación y la solidaridad, que establece órdenes sociales superiores al de los Estados, y a su arquitectura institucional, que han sido definidos como base del despotismo guerrero durante siglos. Los distintos modos de lucha y los diversos tipos de organización que la gente del común 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, una rebelión ética. Por eso decimos que las revoluciones sociales noviolentas son ante todo revoluciones culturales.

En la dimensión política, la revolución noviolenta hace una crítica a las teorías monolíticas del poder y acoge las concepciones plurales de la potencia y de los poderes emergentes. La experiencia de los(as) resistentes sociales noviolentos(as) ha coincidido en que para realizar una revolución el problema no es tomar el poder de centro. Por tanto han hecho posible y aportado una gran evidencia concreta que sustenta la irrupción de una nueva teoría de las revoluciones y de la emancipación, cuyo soporte es el despliegue de la acción micropolítica. En el plano conceptual es legítimo hermanar la teoría de la noviolencia surgida hace más de un siglo, y experimentada a escala masiva primero en la India de Gandhi, con la teoría del acontecimiento elaborada sistemáticamente por la escuela del post estructuralismo francés.

Las revoluciones noviolentas pueden ser analizadas 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 consistentemente explicables desde la teoría del caos y el efecto mariposa. La idea de revoluciones que solo se efectúan cuando causan un gran estruendo para hacerse con el poder central no cuentan con la suficiente potencia analítica para percibir las profundas transformaciones 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 los acontecimientos revolucionarios noviolentos 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 nascente teoría de las revoluciones noviolentas 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 profundos cambios culturales y políticos, descartando que se trate de una idea nebulosa o impracticable. Basta echar una ojeada a la diversidad de formas de las resistencias sociales noviolentas que han sucedido en el mundo para constatar el gran impacto ético, político y productivo que han tenido².

Se hace necesario entonces descifrar la naturaleza social específica de los procesos resistentes que producen revoluciones micropolíticas noviolentas y los modos en que se diferencia de otro tipo 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 sangrientas derrotas o en la instauración de Estados totalitarios. A algunas de ellas haremos referencia en esta tesis. Pero nuestra preocupación central se cifra en las muy extendidas las experiencias de resistencias sociales noviolentas y 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.

Un quinto campo del análisis se refiere a los agentes 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 formas de lucha que se empantanaban en la disputa macropolítica por el control del poder central o de sus formas de representación parlamentaria. El más destacado de ellos es la red rizomática que conforman las comunidades-que aquí nombraremos como rebeldes o en resistencia-, los territorios, vinculados a modos de existencia propios de la resistencia social, que son los lugares en los que habitan tales comunidades rebeldes y los(as) resistentes, que transitan a su interior y que solo acreditan su existencia en cuanto aparezcan en la acción y en tanto en cada lucha concreta despliegan las subjetividades de auto-legislación y auto-organización.

La teoría y la práctica de los procesos de revoluciones sociales noviolentas han redefinido estos conceptos. Por ejemplo, para los indígenas Nasa del occidente colombiano, resistir a la guerra es reconstruir la “Gran Casa”- esto es el territorio-, repotenciando 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. Para ello 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, desplegando su poder constituyente, ejerciéndolo de manera efectiva. Al resistir se hacen responsables de su propio destino, incursionan en nuevas prácticas productivas y de distribución, establecen otras formas de relación con la biodiversidad, hacen de la comunidad el nicho por excelencia para la vida. Entonces a través del 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.

² Gandhi es el principal ejemplo con su revolución noviolenta anti- colonial. Pero solo por mencionar otros, algunos de los cuales abordaremos detalladamente en esta exposición, están: 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 Oscar Romero (Pueblos silenciado 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. (Ver: López, et al, 2004: 793)

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 son pequeños universos emergentes aptos para todo tipo de ensayos de renovación. Por allí se experimentan otras formas de democracia directa comunitaria, se intentan nuevas relaciones familiares y de pareja que abandonen la pesada carga del patriarcado, se restablece la importancia del autocuidado y del trabajo afectivo y cuidadoso para con los(as) otros, se despoja de la sacralidad al dinero y se redimensiona el trueque y diversas modalidades de moneda social.

Los territorios 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, sus instrumentos de resistencia. Silenciosamente se van dotando de sus propios tiempos vitales e intensos. Como es una lucha por la existencia, estas comunidades resistentes se inscriben dentro de procesos de naturaleza bio-política, que procrean lo nuevo y afirman la integralidad de la vida.

Su capacidad de creación, de la cual depende su propia sobrevivencia, hace de estas comunidades territorios de producción estética. A cada rato hay que asistir a nacimientos gozosos de nuevas prácticas, de nuevas formas de expresión. Es una estética de lo intempestivo, 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 noviolentas.

La bandera que las arropa 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 poderosos agenciamientos subjetivos. El azar es un factor siempre presente en su devenir, por lo que estas comunidades y estos territorios rebeldes aprenden cotidianamente de su propia contingencia.

Todo este entramado está siendo movilizado por poderosas luchas sociales cuyo vórtice es una multiplicidad de experiencias micropolíticas que propician la emergencia de territorialidades caracterizadas por la novedad y la resistencia y que, a despecho de las concepciones binarias, son al mismo tiempo locales y cargadas de cosmopolitismo. En ellos se libra una permanente disputa 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 que guiaron la investigación que se consigna en este informe de tesis doctoral. En ellos se vislumbra la amplitud de los cambios que están siendo posibles y que hacen de las resistencias sociales no violentas una conjunción de acontecimientos de enorme potencia que anuncian la naturaleza revolucionaria de su irrupción.

El diseño metodológico de la investigación se atuvo al enfoque epistémico basado en la perspectiva genealógica. Esta se propone dar 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. Se parte de reconocer la multiplicidad y discontinuidad de los procesos de emergencia de las resistencias sociales que son de muy diversa índole por cuanto su núcleo dinamizador es la diferencia.

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 en donde florezca la ecología de saberes y en donde 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.

Apoiados en los cinco campos analíticos que configuraron la cartografía conceptual se identificaron los procesos de resistencia social en donde se percibían los acontecimientos que irrumpían desde los sin poder y que estaban en la dirección de producir mundos nuevos. A partir de allí se desplegaron las estrategias metodológicas de tipo cualitativo que pueden sintetizarse de la siguiente manera:

- Una exhaustiva construcción del estado del arte de la cuestión de las resistencias sociales y de las revoluciones no violentas.
- un trabajo de elaboración teórica a través de la labor de exploración bibliográfica y del análisis documental, así como de la inmersión en la discusión conceptual y en la escritura de textos.
- La creación de espacios de debate e intercambio de experiencias sobre los campos analíticos de la investigación. De ellos destaco la organización del Seminario Internacional "Proceso de paz y Resistencias sociales a la guerra en Colombia" realizado en noviembre de 2013 y convocado por la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital FJC de Bogotá. El Seminario Internacional “Paz y post-conflicto en Colombia” convocado por el Centro de Pensamiento Humano y Social de UNIMINUTO que se está desarrollando entre Abril y Agosto de 2014 en Bogotá. Los dos Seminarios Internacionales de la “Red de Pensamiento Crítico” (Santiago 2010, Bogotá 2011). El Seminario Internacional “Hacia otras economías” (Santiago 2012), y los cuatro Seminarios Internacionales de No violencia organizados por el Movimiento Ciudadano por la No violencia de Colombia. En cada uno de estos espacios académicos y sociales pude presentar a discusión los avances de la investigación y entrar en diálogo con las lecturas que de los problemas de las resistencias hacen académicos, investigadores y activistas sociales de diversos países.

- El análisis de las prácticas específicas de resistencia social noviolenta en Colombia en procura de posibilitar la emergencia de las voces de los(as) resistentes. Esto se hizo sobre la base de un mapa de experiencias de estas resistencias, del que hacen parte más de 600 casos documentados. La caja de herramientas metodológicas de esta parte de la investigación se detalla en el capítulo 10 de este texto.
- El desarrollo de un estudio comparativo de estas prácticas de resistencia social noviolenta en Colombia y el Sur de México.
- La escritura de varias ponencias, capítulos de libro y artículos en revistas especializadas sobre los principales problemas de la investigación.
- La dirección de siete tesis de grado a estudiantes de la Maestría de Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital FJC.

El método de exposición que se usa en la presentación de este texto del informe final de la T.D. parte de un análisis deductivo sobre la epistemología y los conceptos básicos de genealogía de la verdad, de la micro y la macropolítica, así como de la teoría 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 los modos de existencia de las resistencias sociales noviolentas hoy en Colombia y el Sur de México. La presentación exhaustiva que se hace del pensamiento de algunos autores toma la forma de un artefacto de la escritura para marcar la genealogía del discurso y de las prácticas fundantes de la resistencia social noviolenta.

El texto: “El acontecimiento de las resistencias sociales. Micropolítica de las revoluciones noviolentas como apertura de nuevos territorios existenciales” consta de 10 capítulos, agrupados en tres partes. La Parte I (capítulos 1 y 2) se dedica a los problemas epistémicos en la investigación para la paz y las resistencias sociales noviolentas. La Parte II (capítulos 3, 4, 5 y 6) se detiene en la construcción de una cartografía conceptual de la resistencia, la desobediencia civil y la noviolencia. La Parte III (capítulos 7, 8, 9 y 10) analiza la puesta en acción de los movimientos de resistencia social noviolenta en diversa partes del mundo. La obra está precedida de esta introducción general y se cierra con una conclusiones.

El capítulo 1 introduce la discusión epistemológica sobre las resistencias sociales noviolentas. Allí se desarrollan los problemas asociados a la veridicción de los saberes sometidos, a la relación entre genealogía y verdad y a sustentar la concepción del devenir de lo minoritario en torno a las prácticas micropolíticas inherentes a las resistencias sociales, como también a su impacto en la macropolítica de representación. Se hace una crítica del paradigma dialéctico que gobierna la guerra a través de una macropolítica de las oposiciones (amigo-enemigo) que clausura los espacios de la diversidad.

El capítulo 2 se refiere a la micropolítica del acontecimiento resistente. Estos conceptos son fundamentales en la construcción de otra perspectiva epistémica que permite analizar los procesos de resistencia a partir de la categoría de acontecimiento, desarrollado por la filosofía de la diferencia, y al que dan distinto uso las epistemologías emergentes y el pensamiento complejo que también se abordan en éste capítulo. Aquí se examina el campo de relaciones que establece el acontecimiento con la micropolítica y su fuerza para reconfigurar los poderes sociales.

El capítulo 3 es una discusión sobre el poder y los conceptos que han codificado sus prácticas y sus discursos. Se hace referencia a la potencia humana, a las distintas formas de soberanía en las que se intenta representar, así como a las relaciones entre el poder y el derecho de resistencia que de allí surgen.

El capítulo 4 aborda los problemas de la obediencia, la desobediencia y la servidumbre voluntaria. 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 libertad. Con ello se procurará introducir el análisis sobre la predominancia de las estrategias delineadas originalmente por el Leviatán de Hobbes para inducir la reducción a la obediencia, así como el papel decisivo del uso político del miedo para consolidar los poderes centrales y del terror para dar curso al totalitarismo.

Como contrapartida se hace un elogio de la desobediencia siguiendo el texto de Étienne de La Boétie “Discurso sobre la servidumbre voluntaria” (El Contra-Uno) que enuncia el problema de cómo iniciar el éxodo desde el cuerpo político soberano, abandonar la servidumbre y vaciar de potencia el campo de poder del Uno soberano.

El capítulo 5 trata la cuestión de la desobediencia civil, entendiéndola como un trayecto de fuga de la servidumbre voluntaria. El deber de la desobediencia civil planteado por Thoreau desarrolla la alternativa de la no colaboración como una forma de exilio del férreo campo político constituido por el despotismo. Esto deja abiertos varios interrogantes: ¿qué lugar puede ocupar la insubordinación del ciudadano? ¿Puede el Estado aceptar una acción colectiva diferente a la que convoca a la colaboración del ciudadano(a) sin que se desquicien los fundamentos del pacto político constituyente? La posición de Thoreau controvierte el axioma de la obediencia absoluta y les otorga a los ciudadanos(as) 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.

El capítulo 6 se instala en la cuestión de la resistencia pacífica. El llamado de Tolstoi a no responder al mal con el mal, sienta las bases de la no violencia. Así se va constituyendo un nuevo territorio de la lucha anti-guerra, en donde se expresan los valores de la fuerza espiritual, de la urgencia de justicia y de la separación radical de los(as) resistentes frente al Estado. El anarco-pacifismo tolstoiano se presenta vinculado con su renacimiento religioso, con la ficcionalización de la política expresada en su prodigiosa literatura, así como con la relectura de los preceptos morales del evangelio. Con todo ello se va dando nueva textura al resistir no violento.

El capítulo 7 da comienzo al análisis de las resistencias sociales puestas en movimiento. Para ello hace una mirada a las experiencias de la lucha obrera que fueron tan emblemáticas para las revoluciones socialistas de los siglos XIX y XX. La configuración de las corrientes políticas del movimiento obrero, que se hicieron predominantes, estructuraron las ideas de la toma del poder del Estado a cualquier costo y de la vigencia de los partidos proletarios como vanguardias revolucionarias que anunciaron la salida totalitaria de la dictadura del proletariado. Pero también en el seno del movimiento obrero se constituyó el discurso refrescante del anarquismo o socialismo libertario y los llamados de la Internacional Socialdemócrata a declarar la guerra a la guerra, como forma de erosionar el capitalismo desde sus cimientos.

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, que serían base de grandes revoluciones no violentas decisivas en el desmoronamiento del imperio soviético. Esto dice mucho acerca de las tensiones entre la violencia y la no violencia en que se debatió el movimiento obrero moderno.

En el capítulo 8 se da cuenta de la buena nueva del movimiento social de resistencia no violenta. Gandhi el gandhismo inventaron la no violencia como movimiento social y político de gran impacto, como acción colectiva emancipadora de resistencia. Se examina el devenir del gran experimento indio en donde se pusieron en acción la fuerza moral que involucra de manera personal a hombres y mujeres que pudieron practicar su libertad, que escogieron un camino para remontar el miedo, para evadir el pensamiento colonial, para reconectarse con lo profundo de su ser.

En esta parte de la exposición se observa cómo la potencia de la acción noviolenta radica en la ética de acción política directa, sin mediaciones, que decodifica el modo de gobernar colonial y se atreve a incursionar en formas de autogobiernos locales, donde había que aprender a compartir los bienes comunes diseñando novedosas expresiones de la existencia pública. Fue la primera revolución noviolenta edificada sobre la propia experiencia en la búsqueda de la verdad y en la resistencia al poder constituido. La perspectiva de un gobierno del común les llevó a experimentar con el programa par la reconstrucción noviolenta de la India, al centro del cual se encontraba el Sarvodaya o bien de todos.

El capítulo 9 se dedica al análisis de las bifurcaciones de la resistencia social noviolenta. Esto es, se detiene en la manera como se fueron constituyendo las modalidades particulares de resistencia noviolenta en occidente. Se reseñan algunos de los hitos y de los principales impulsores de la resistencia noviolenta de corte gandhiano en América, comenzando por el poderoso movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, abordando luego la irrupción de este tipo de resistencias en América Latina. Para ello la exposición se adentra en el caso emblemático de Brasil.

El capítulo 10 pone en escena el conjunto de elaboraciones conceptuales y de experiencias resistentes examinadas a lo largo de los capítulos anteriores para analizar las resistencias sociales como una alternativa noviolenta a la guerra en Colombia. De ahí que tenga un tono conclusivo que incorpora el análisis comparativo con el monumental ensayo de revolución noviolenta de los neozapatistas de Chiapas. Se sistematizan y sintetizan en esta parte de la exposición los distintos momentos de investigación básica y de campo que el autor ha realizado por más de 15 años sobre las expresiones de resistencia social a la guerra en Colombia, dando especial relieve a las formas de la autonomía y poder local que han alcanzado las comunidades indígenas Nasa del occidente colombiano.

Agradezco a los lectores que se detengan a lo largo de las numerosas páginas que presentan esta investigación. Solo me resta convocarles para continuar aprendiendo de la entereza y la magia de quienes decidieron resistir con dignidad, términos que se van haciendo idénticos. Recuerdo que uno de los muchos autores con los que dialogué para elaborar esta tesis doctoral califica a los(as) resistentes como prófugos del desencanto y del pesimismo estructural. Por eso la inspiración que ocasionan los conatos de revoluciones sociales noviolentas 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”.

PARTE I

ALGUNOS DEBATES EPISTÉMICOS EN LA INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ Y LAS RESISTENCIAS SOCIALES NOVIOLentas

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

Se introduce aquí una perspectiva genealógica de las resistencias sociales; esto se refiere, tanto a los conceptos que definen el problema, como al análisis de los modos en que 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, sino más bien 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 es asumido en esta investigación, es un pensamiento situado que da realce a los saberes sometidos³ y a las memorias locales. Esto 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 propias de cada sociedad.

En esa dirección, se asume el debate sobre 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 inquiera 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 los diversos tipos de organización que la gente adopta para resistir. Estos 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. O sea, conforme a este método, se van a examinar 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.

³ Por “saberes sometidos” se entiende en este texto aquellos ligados a las tradiciones de la resistencia social, a las luchas contra-hegemónicas así como aquellos 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).

Tratándose de procesos culturales e históricos, se necesita abordar las preguntas sobre hasta dónde se mantiene su vigencia, sobre los lugares propios en los que habitan tales resistencias, sobre los sentidos que se van forjando en los modos de acción que eligen. La naturaleza específica de los procesos resistentes y los modos en que 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 es desplegado a través de los acontecimientos generadores de las acciones de resistencia y de los caminos por los cuales estos 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 en cuanto acontecimientos capaces de dejar una huella en la memoria, signos con la potencia de demostrar la vigencia de las resistencias y de su vigor para permanecer y proyectarse en la vida de las sociedades.

Es decir, lo significativo es averiguar acerca del poder de afectación sobre el conjunto del entorno social, de quienes, aún sin participar directamente de un acontecimiento como el resistir, sin 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, 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 la población toda 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 trasmite como esperanza de cambio.

Que todos los miembros de una sociedad puedan darse su propia constitución política o plantearse la paz- ideas exóticas y peligrosas antes de la revolución-, 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 después de expandir su proyecto republicano y anti-absolutista por toda Europa; lo que es clave es que la sociedad se enderezó por la senda de la crítica al viejo régimen y que, para Kant, en ello radica la continuidad del proyecto de la modernidad.

Se puede interpretar esta idea kantiana como el salir a flote de nuevas maneras de existencia antes inviables o impensadas, 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.

Tomando en cuenta tal lógica, esta investigación puso en juego una teoría del acontecimiento en donde no son determinantes los llamados “grandes acontecimientos”, los que han mantenido visibilidad por la vía de las nociones hegemónicas de la historia; sino que nos 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 nos propone Foucault:

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

Las grandes revoluciones han sido valoradas por la historia convencional ante todo 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 que 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 fueron generalmente el camino para crear figuras trascendentes que escatimaron la potencia inmanente de estos procesos.

Esto va a ser puesto de presente en cada uno de los acontecimientos analizados en esta investigación bien sea que se trate del influjo de la acción micropolítica inherente a la resistencia noviolenta a la ocupación inglesa por los partidarios de Gandhi en la India, o de los signos que podemos hallar en la lucha contra la segregación racial y los derechos civiles en 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, 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.

UNA PERSPECTIVA GENEALÓGICA PARA LA COMPRESIÓN DE LAS FORMAS DE CONOCIMIENTO DE LAS RESISTENCIAS SOCIALES.

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, centralizadora y jerarquizante del discurso de la ciencia cartesiana, al tiempo que se repara en la potencia política de la insumisión y la resistencia de los saberes “menores” o “minoritarios” que escapan del discurso formalizado y hegemónico.

La concepción de lo minoritario nos plantea el problema de las prácticas micropolíticas inherentes a las resistencias sociales y de su impacto en la macropolítica de representación. La guerra ha estado sustentada en un paradigma dicotómico del pensar que ha desarrollado el método dialéctico como una macropolítica de las oposiciones y como cierre de la diversidad. Por eso, resaltar la primacía de la diferencia y de la multiplicidad fundamenta otra lógica del conflicto y le rompe el espinazo al pensamiento de la guerra. A esto tópicos se dedicará el primer capítulo que introduce la discusión epistemológica sobre las resistencias sociales noviolentas.

1.1. Genealogía y Verdad.

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 ser sometidos 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 kantiana⁴. 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, no por una sola escalera he subido a la altura donde mi mirada recorre la lejanía. De mal grado preguntaba por caminos; ¡esto siempre me ha repugnado! Preferiría preguntar y ensayar los caminos mismos. Todo mi caminar ha sido un ensayar y preguntar; ¡y contestar a tales preguntas es también un aprenderlo! (...) Este es mi camino-¿cual es el vuestro?- así contestaba yo a quienes me preguntaban por “el camino”. ¡Pues el camino no existe! Así habló Zaratustra” (Nietzsche, 2006: 183).

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

⁴ En la Introducción a la “*Crítica de la Razón Pura*” Kant define un dominio trascendental en donde estaría asentada la condición de posibilidad tanto del conocimiento, como de la experiencia. “Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori” (Kant, 1989: 58).

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

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

La facultad para volver acción y acto (actualizar) el proceso de transformación liberadora, se encuentra en el discurso de Gandhi, asociado al poder que él le otorga a la búsqueda de la verdad⁵. La verdad, para Gandhi, no está condicionada; pero la manera de aproximarse a ella es relativa, pues cada uno (a) cuenta con un lente en el que influye la cultura en que ha sido formado. Por eso Gandhi consideraba que nadie podía estar seguro de conocer la verdad, es lo que Giuliano Pontara, uno de los estudiosos que con mayor rigor ha abordado el pensamiento de Gandhi, denomina una posición epistemológica “falibilista”, según la cual:

“Podemos tener, en un cierto momento, buenas razones para considerar verdadero uno u otro juicio, o un conjunto de los mismos, pero estas razones nunca son conclusivas (...) De aquí su capacidad (de Gandhi) para modificar o abandonar una tesis, una convicción, donde ésta se demostrara en conflicto con los hechos o viciada por contradicciones o basada en argumentos considerados no válidos (...) Como sucede con la verdad en sentido epistemológico, lo mismo sucede con la Verdad en sentido ontológico: a la una como a la otra cada uno se acerca desde su propio ángulo visual, en parte determinado por la cultura a la que pertenece.”(Pontara; texto en español en proceso de publicación).

La verdad es, como ya se dijo, una pieza decisiva para comprender la noción de genealogía y, en particular el concepto de genealogía del poder, y de la experiencia de la política. Como veremos 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” (la fuerza que nace de la verdad).

La parrhesía, definida como una virtud, un valor fundamental por filósofos clásicos como Demóstenes, Eurípides⁶ o Isócrates 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).

⁵ 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).

⁶ Ver 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”.

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

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

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, es decir, que no es representable. Entonces, no se parte de negar las verdades de otros, sino de comprender las posibilidades que se tienen de ser falible. Es un ejercicio de valor y de humildad, “una aventura cordial” con “sentido de falibilidad”, como dice Mario López:

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

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

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

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

superiores” (Nietzsche; 1992: 133).

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

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

En esa dirección, es a la historia múltiple de las resistencias la que ahora interroga esta investigación, a sabiendas de que no hay un método único para acceder a la verdad y que nuestro interés 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 eso el énfasis en indagación acerca de los sujetos concretos, por sus formas de vida y sus expectativas, por las condiciones de posibilidad de sus luchas, siempre actuales, para construir lugares en los que la vida pueda desplegarse. En ese sentido la genealogía de las resistencias sociales es guiada por la permanente inquietud ética acerca de la aptitud de nuestra cultura para afirmar la vida; por la incesante búsqueda de la fuerza de la verdad, superando las tendencias dominantes de los poderes centrales a sumergirse en la disposición hacia el resentimiento y la muerte y, lo que es más grave, de enarbolar esta inclinación como verdad universal.

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 a través de su método experimental, efectuó una clausura hacia lo que se instauró como el saber legitimado, disciplinar y fragmentario, excluyendo formas multidimensionales del pensamiento, fundados en la diversidad, y alejadas de certidumbres y lógicas unívocas. Vincent Martínez Guzmán, en un importante texto hace una aproximación a este enfoque, desde el campo de los estudios para la paz:

“Los estudios para la paz, junto con la explicitación de los sesgos de género implícitos en la metodología pretendidamente neutral de la ciencia moderna, la recuperación de saberes autóctonos sometidos al poder del saber de esa ciencia considerado único y universal y las críticas postmodernas a la Modernidad, producen una convulsión en la noción de ciencia heredada de la Modernidad, que nos ayuda a entendernos de maneras diferentes sobre las múltiples formas en que los seres humanos podemos 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 sobre el estatuto de las ciencias y, en particular de las ciencias sociales, una ruptura de la compartimentación disciplinar y la necesaria inclusión en el análisis del problema de la paz de los enfoques interculturales y de pluralismo metodológico. La investigación sobre las resistencias sociales no violentas que presenta este texto también adopta este giro.

1.2. Las prácticas micropolíticas de las resistencias y su impacto en la macropolítica de representación.

Introducida la perspectiva genealógica de esta investigación, y la necesaria acción crítica que ello implica, hay que proceder a 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 formas. La organización de las sociedades humanas proviene de la dinámica de los pequeños encuentros, de la constitución de vínculos, del entretrejer 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 ocurrir 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”⁷.

La dimensión micropolítica 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. La acción micropolítica discurre en clave de recuperación de la propia potencia, de generación de capacidades para reencontrarse solidariamente con otros(as) sojuzgados(as) que ahora resisten. La micropolítica es una dimensión que permite captar la vida como heterogeneidad y variación, en donde la potencia de acción no está delimitada por territorios de poderes supremos, sino por micro-poderes que trazan nuevos trayectos y líneas por donde emerge el deseo, lo actual, lo novedoso.

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 tales como los partidos políticos, la institución sindical o los ejércitos de cualquier condición (incluidos los ejércitos populares). Ello implica que los(as) resistentes intenten crear otros territorios, inventen nuevas formas de encuentro, de asociación, rehúyan ser representados. 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. Ello es lo que permite vislumbrar que “otros mundos están siendo posibles”.

Muchas veces las acciones micropolíticas de resistencia están muy lejos del heroísmo convencional; a veces son apenas gestos- por lo que generalmente tienen una poderosa connotación estética- que, sin embargo 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 del 2013 fueron fieramente reprimidas por éste.

La expansión de la indignación turca, que se encadenaba con las “primaveras árabes” del norte de África del 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

⁷ En el siguiente apartado se hará referencia a la naturaleza del “acontecimiento”.

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 que llevaba efectos personales, con los ojos fijos en el Centro Cultural Atatürk, que el gobierno planeaba demoler. Como relata el periódico madrileño “El País”: “La policía evidentemente no supo qué hacer con este singular manifestante, que no decía nada y solo llevaba consigo una bolsa. En poco tiempo, se convirtió en tema recurrente en Twitter y cientos de personas se unieron a él”⁸ (Junio 18 de 2013). Un signo de resistencia micropolítica dio nuevo aire a la protesta de la sociedad turca en movimiento.

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 socialista ante las urgencias cotidianas de la población con su grotesca multimillonaria inversión de recursos públicos en los preparativos para la Copa 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 corrupto gobierno de Collor de Mello, la población había respondido al arrogante llamado del presidente para que las gentes salieran a respaldarlo exhibiendo camisas con los colores nacionales, con la multiplicación en las calles de la gente vestida de negro (1992). Fue una rápida irrupción creativa, 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 trabajo.

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

La ahimsa (noviolencia) gandhiana puede leerse, en su surgimiento, como un proceso estrictamente micropolítico: Las primeras reflexiones de Gandhi tomando distancia del Gobierno inglés, a quien había demostrado lealtad por muchos años, no surgieron de grandes debates políticos sobre su comportamiento colonial; así, el descubrimiento de Gandhi de que su lealtad a la Corona británica comenzó a resquebrajarse se da cuando en la letra del himno inglés encontró apartes que chocaban con su filosofía:

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

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

⁸ “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>

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

Todo el trabajo adelantado por Gandhi con la comunidad india en Suráfrica puede interpretarse como la búsqueda del surgimiento de nuevos valores y formas de vida, desde los más básicos, como mantener limpias las casas y el entorno, hasta plantearse una reforma sanitaria y ayuda a los hambrientos (Gandhi, 1975: 216-218); desde la manera como se rodeaba y construía amistades, destacando aquellos cuyas prácticas contenían valores educativos sobre el bien público (Ibíd.: 230), hasta el abordaje de los problemas relacionados con la familia (Ibíd.: 259), con la dieta (Ibíd.: 69, 260) o con 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 entonces como servicio público, como indagación por la verdad de los deseos y necesidades de la gente, pero sobretodo como potencia de acción en torno de la “inmensa variedad de servicios a prestar”. Solamente después, y como consecuencia del florecimiento de estas acciones, Gandhi asumió también como representante de estos procesos ante las instancias estatales de la alta política.

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

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

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

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

El campo micropolítico de la resistencia social se ve 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 potencial acontecimiento político y ético; lo estético es atravesado por la política y lo político es estetizado. Se tiende a producir el reencuentro de lo público y de lo común con la vida, reubicándose en trayectos subjetivos plenos de vitalidad que propician un conjunto abierto de prácticas cuyo supuesto es la igualdad: el gozar, el “lenguajear”, el jugar, el inventar y todo tipo de acercamiento humano significativo, desprovisto de identidades herméticas e inflexibles.

Como se ha dicho, las resistencias transitan, de manera privilegiada, por las espirales de la acción micropolítica. No obstante hay que tener en cuenta que los poderes de centro también han echado mano de 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 teóricos 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 esas masas que hacen la vista gorda 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 implantan, 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 no hubiera podido existir el nazismo, sobrevivir por décadas el franquismo, ni contar con algún respaldo social los regímenes autoritarios latinoamericanos.

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

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

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

“el Estado representa la violencia en forma concentrada y organizada” (...) puede constituir (...) una amenaza para esa 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 violencia a la que debe su existencia misma”.(Gandhi, 1935: 40-41) (Citado en Pontara: 2011, Capítulo IX)⁹.

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

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

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

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

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

Gandhi se aferra al poder de la gente; en otra parte habla con furia de la democracia parlamentaria inglesa, considerada por algunos como la “la madre de los parlamentos” y a la que se refiere como “mujer estéril” y “prostituta”, en tanto está “bajo el control de ministros que cambian a cada rato” y en donde “el miedo es la característica dominante” (Gandhi, 1939: 237-238). Poco crédito da entonces Gandhi a la democracia representativa parlamentaria.

Es el mismo sentimiento que se expresó, más de 70 años después en las acampadas del movimiento de los “Indignados”, que se hizo visible el domingo 15 de Mayo del 2011 en España (“15-M”) y que se extendió desde la Puerta del Sol en Madrid, por todo el país,

9 Como ya analizaremos en otro apartado, 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 noviolencia, es decir sobre la base de un sistema de cooperación consensuado establecido sobre un riguroso sistema de valores y una moral noviolenta (Gandhi, 1931).

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”. Según la crónica de Ana Requena, un manifestante de aquel día en aquella plaza de Sol expresó: “La dictadura no solo es unipersonal (...) Que cuando voto me dan a elegir entre blanco o negro no me parece democracia. Yo me siento en una dictadura” (Requena, et. Al. 2011: 17-18).

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

Se transforma entonces en política minoritaria, conectada por muchos vasos comunicantes con las fuerzas múltiples que fluyen en el campo social con la misma vocación. Se dice minoritario porque no se plantea obtener el poder mediante la representación (no quiere convertirse en mayoría para operar como fuerza unificadora, ni ser base de una identidad mayoritaria), ni se plantea representar a nadie. No se propone acceder a poderes centrales, ni aposentarse en los territorios del poder de centro, sino que fluye cómodamente dentro de los vectores horizontales constituyentes de la sociedad. Es muy indicativo, por ejemplo, que en la experiencia de los “Indignados” del territorio español no fuera una labor fácil distinguir a los líderes, a los “representantes” del Movimiento. Así lo reseña Carlos Taibo, uno de los cronistas del 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. También aquí (...) se rebelaba una saludabilísima vocación libertaria que, como tenía que ser, no era del agrado de televisiones, radios y periódicos” (Taibo, 2011:16).

Así mismo, una micropolítica minoritaria no alude ni a que sea pequeña, insignificante (no es ese el sentido de lo “micro”), ni a que se reduzca a unos pocos individuos o grupos 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 transversal (es) una lucha minoritaria, son luchas estilo Mayo del 68, que no están tratando de llegar al poder político representativo. Lucha minoritaria también se llamaría aquella que es secreta, que no pasa por un aparato organizado, tipo partido o sindicato, y se llamaría minoritario, también, todo ese nivel de los comportamientos efectivos de la vida cotidiana” (Garavito. 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, ellas son refractarias a la delegación de la fuerza. Aquí no hay lugar para poderes superiores que centrifuguen la potencia social; por lo tanto, propender por la dispersión de los poderes centrales hará parte de las estrategias propias del resistir. Su campo de acción es la micropolítica de las fuerzas de la diversidad, que constituyen sus propios campos de poder, a la manera de ondulaciones en perenne transformación e intercomunicación y en

contravía de la forma como configuran estos campos los poderes centrales. Lo enuncia bien Marcos el Zapatista, cuando es preguntado por cuál es su sueño:

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

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

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

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

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

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

Para comprender este concepto cabe bien la analogía con la teoría del lenguaje de Humberto Maturana en donde alude a un nuevo verbo: “lenguajear”, refiriéndose a la manera de vivir el

intercambio lingüístico como coordinación de consensos que tiene lugar en la repetición y la recurrencia que ocurren al vivir juntos en el lenguaje.(Maturana, 1995: 154)¹⁰ .

Para el caso de las acciones de resistencia social habría que decir entonces que no es que sobrevenga la independencia, es que practicamos y vivimos la independencia aún antes de que se formalice política y jurídicamente. No es que proveemos el mejor estar para los niños, es que “niñeamos”, o devenimos niños(as)¹¹ . No es que acudimos a la convocatoria de los “indignados”, es que experimentamos, conversamos y compartimos 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. Igualmente, no apoyamos la resistencia, resistimos; y el día que todos estos modos de vivir la resistencia dejen de ser trayectos vivenciales impregnados por la dinámica del compartir y se institucionalicen y se estructuren verticalmente, cambia su sentido y comienzan a desaparecer, o a dejar de ser expresiones resistentes.

Hay que anotar también 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. Con mucha 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.

A su vez, el espacio macropolítico no está blindado a las incursiones y a 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 tiene 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 sobre el campo de la política de representación, aunque por supuesto no es éste 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 campo de homogenización y segmentación, someterlas a su disciplina. Hay entonces una relación agonial, de lucha permanente, en donde no hay nada predefinido; es éste también un espacio gobernado por la incertidumbre.

¹⁰ Para Maturana los seres humanos somos seres “lenguajeantes” que vivimos en un mundo de objetos que surgen en el lenguaje mismo. El lenguajear sigue las complejidades cambiantes del vivir juntos; se convierte así en una fuente de complejidades adicionales, en la medida en que se constituye la red de acuerdos y coordinaciones que marcan los comportamientos vitales del lenguaje. (Maturana, 1995: 154-155).

¹¹ 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).

1.3. La Necesidad de Superar el Paradigma Dicotómico del Pensar.

Hay que 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 verdad¹². El núcleo duro de este método es la pretensión de explicar las intrincadas redes de la vida solo a través del código de una lucha perenne de unos contra otros, la simplificación de un mundo pleno de diversidad en un permanente cuadro constituido 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 implica que se trate de contradicciones en el sentido lógico del término, es decir que unos aspectos sean positivos y otros negativos, ni que de su choque haya de 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.

Obsérvese cómo en el funcionamiento de los poderes centrales se hacen visibles estas oposiciones. Para ilustrar este análisis tomaré la descripción de Michel Foucault sobre los tres grandes planos en que 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 enemigos, 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 da 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 mera 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 quieren ver en funcionamiento las redes complejas del poder, puede aparecer más claro en lo referido al poder de sujeción, es decir de sumisión de las subjetividades y la permanente inter-relación con los mecanismos de dominación y explotación. Hay en ello un ejercicio macropolítico de sometimiento que parasita sobre la esfera cultural de la existencia para sujetar al individuo y al entramado social, produciendo sujetos sometidos e interceptando las subjetivaciones creativas de las resistencias.

En las dos primeras situaciones (dominación y explotación) se pone de manifiesto el principio

¹² Para algunos autores, la guerra quedó asida a la noción de la igualdad y a la capacidad de los guerreros de instaurar “el reino de la paz en la ciudad”, sin embargo: “(...) la igualdad democrática no solo se ha obtenido mediante la guerra, sino que sigue llevando en sí la huella y la marca de esa guerra y ese conflicto, pues luego de su victoria y del exilio de los oligarcas, los que quedan se reparten como despojos, el gobierno y las magistraturas” (Foucault; 2009: 209).

de identidad mayoritaria o el de contradicción de polos opuestos, que han sido de tanta utilidad a la hora 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 hace depender 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 sobre 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 subjetividades¹³.

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)

No está hablando Schmitt 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” que 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 abarca 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, adquieran 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 (...) (Además) (...) La lucha militar no es en sí misma la “prosecución de la política por otros medios” como acostumbra a citarse de modo incorrecto la frase de Clausewitz, sino que, como tal guerra, posee sus propias reglas, sus puntos de vista estratégicos, tácticos y de otros tipos, y todos ellos presuponen que está dada previamente la decisión política sobre quien es el enemigo. (Schmitt, 1999: 63-64).

¹³ Esto se verá en detalle en el capítulo 2 de este texto.

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”¹⁴. El significado que el discurso moderno le asignó a este axioma se ubicaba en la comprensión de que la política sería el 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, definidos 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 convierte 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. Como bien resume Foucault:

“(…) la inversión del aforismo de Clausewitz: la política es la continuación de la guerra por otros medios; 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 que está implícito el afianzamiento de la posesión del territorio y de la población que contiene. Por eso para el dirigente prusiano la primera forma de la guerra es la guerra defensiva y para ella es crucial el establecimiento de los bandos opuestos¹⁵. 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- 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 en el que 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

¹⁴ “La guerra no es más que la continuación de la política por otros medios (...) 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).

¹⁵ “ (...) 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).

la manera particular como se fraguan el pensamiento y la acción públicas; la guerra es “el momento de la verdad”, es, para Schmitt “la lucha real” en la que se manifiestan y ponen a prueba los conjuntos y agrupaciones de los amigos y en donde se da la posibilidad extrema de que surja el ser político¹⁶.

Para esta concepción binaria de la política, la paz no pasa de ser un sin sentido que anuncia el fin de la política misma. El pacifismo sería el camino para la despolitización de la sociedad y solo 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*¹⁷, 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, 199: 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 que excluye cualquier perspectiva pluralista, aunque sea a la manera como 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 otro.

En esta visión no hay cabida para los pactos que promovieron los teóricos liberales de la democracia, estos -piensa Schmitt-, se reducen a ser solo disquisiciones morales sembradas sobre ideas humanistas e individualistas; lo decisivo 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 eso 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

¹⁶ “La guerra como el medio político extremo revela la posibilidad de esa distinción entre amigo y enemigo que subyace a toda forma de representarse lo político, y, por esa razón solo tiene sentido mientras esa distinción tiene lugar realmente en la humanidad, o cuando menos es realmente posible” (Schmitt. 1999: 65).

¹⁷ “El *ius ad bellum* se refiere a la facultad de recurrir a la guerra o a la fuerza en general; el *ius in bello* rige la conducta de los beligerantes durante la guerra y, en un sentido más amplio, incluye también los derechos y las obligaciones de los neutrales”. (Kolb, 1997: 597).

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 que 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 y, 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 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. Ella no solo 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 solo puede derivarse una perenne política de guerra; por tanto si se quiere impulsar una sincera política de paz hay que desmontar tal simplificación. Gandhi, por ejemplo, trabajó duramente en este rumbo. En lo más enconado de la lucha por la independencia de Gran Bretaña, llamaba a derribar los prejuicios con relación a los ciudadanos ingleses:

“Es una mala costumbre creer buenas solo nuestras ideas y malas aquellas de algún otro, y que quien sostiene opiniones diferentes de las nuestras es un enemigo del país (...) Si nosotros buscamos la justicia debemos ser justos con los otros (...) si actuamos con justicia la India será pronto libre. Verá también que si consideramos a cada inglés como un enemigo, el autogobierno se retrasará” (Gandhi, 1939: 231).

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 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 en capacidad de desplegar una potencia política tan ilimitada que le permite suspender el derecho si lo considera necesario. Para la sobrevivencia del Estado, el orden jurídico es subordinado, siempre que quien ejerza la soberanía defina la ocurrencia de un estado de cosas excepcional, o sea una situación en la que las condiciones que permiten la aplicación ordinaria de las normas del pacto constitucional ha cambiado drásticamente, según el criterio del

gobernante.

Esta situación aparece claramente cuando la posibilidad de una guerra con un enemigo externo se hace real. En ese caso, dice Schmitt, el sentido de la guerra no está dado por el derecho o por los ideales, sino por la posibilidad de ejercerla contra un enemigo real. Pero también surge cuando se alteran las condiciones de pacificación, seguridad y orden al interior de un Estado dado, caso en el que éste, como expresión de la unidad política, está habilitado para definir el “enemigo interior” y proscribirlo, poniéndolo fuera de la ley; “la guerra civil decidirá entonces sobre el destino ulterior de esa unidad” (Schmitt, 1999: 76).

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, a través de 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 eso 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 obligatoria introducción en la lógica bélica impulsada desde la “razón de Estado”. A este enfoque no puede entonces sino parecer una caricatura de “humanismo”, planteamientos como los de Gandhi, definidos desde otra moralidad y desde un referente espiritual trascendente:

“Día a día puedo comprobar que la búsqueda resulta vana a menos que se encuentre fundada sobre la ahimsa. Es lógico resistir y atacar un sistema, pero resistir y atacar a su autor es como resistirse y actuar contra uno mismo. Porque estamos todos dibujados con el mismo pincel, y somos hijos de un único y mismo Creador, los poderes divinos son infinitos en cada uno. Atacar a una sola criatura humana, es atacar a esos poderes divinos; y por lo tanto el daño se hace no solo a ese ser, sino a través de él a toda la humanidad” (Gandhi, 1975: 269).

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).

Para corroborar esta lectura de Hegel, Schmitt cita al autor de la “Fenomenología del Espíritu” quien caracteriza al enemigo como la diferencia (el otro) y, en los procesos de diferenciación que constituyen a los pueblos, observa el surgimiento de la lucha, de la guerra de pueblos contra pueblos, en donde el odio se cristaliza, indiferenciado en sí mismo.

“Tal diferencia es el enemigo, y la diferencia, contemplada como relación, es al mismo tiempo oposición del ser a los opuestos, es la nada del enemigo, y esta nada, atribuida por igual a ambos polos, es el peligro de la lucha. Para lo ético este enemigo sólo puede ser un enemigo del pueblo, y a su vez no puede ser sino un pueblo. Y porque aquí se muestra la singularidad, es para el pueblo como el individuo se entrega al peligro de la muerte. Esta guerra no es de familias contra familias, sino de pueblos contra pueblos, y con ello el odio queda indiferenciado en sí mismo, libre de toda personalidad” (Hegel, Citado por 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 referido a su consideración de la vida política, tal como destaca Schmitt¹⁸.

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 entonces 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.

Ahora bien, 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 llama a poner a prueba 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, clasificables. Solo así se podrá hacer el ejercicio de reordenamiento y recomposición de la unidad, ateniéndose a un orden lógico. La máquina es el prototipo de este tipo de relación: la interacción que existe entre sus partes está definida por el mecanismo de funcionamiento.

¹⁸ Ahí son evidentes las raíces cartesianas de la dialéctica, pues aun cuando Hegel plantea la unidad del ser universal proponiéndose la supresión de la oposición entre “pensamiento” y “ser”, no consigue superar la herencia del racionalismo mecanicista que mantiene el dualismo sujeto-objeto. Hegel no rompe completamente con esta lógica construida sobre las simplificaciones de la epistemología mecanicista que desarrolló Descartes, aunque le imprime el nuevo lente dialéctico de lectura en donde hay mutua dependencia entre los componentes de la pareja (el sujeto constituye el objeto y éste afecta a su contrario). Para una ampliación de la crítica a estos elementos del pensamiento de Hegel puede consultarse la obra del filósofo marxista Georg Lukács. “*Historia y conciencia de clase*” (1970: 7-58). También el artículo del profesor Edgar Rodríguez: “*La razón hegeliana como hilo conductor del principio al fin de la filosofía*” (2007: 1-10). <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/edgar49.pdf>

El cuerpo humano ha de regirse por las leyes maquínicas del movimiento cósmico. La diferencia con otras máquinas sería que en la máquina humana reside un sitio (la glándula pineal) que sería la “principal sede del alma y el lugar en el que se producen nuestros pensamientos” (Descartes, Tratado del Hombre). No obstante, la teoría cartesiana no logra argumentar la unidad del alma y el cuerpo y sucumbe a su propio dualismo¹⁹. La interrelación que se produce es ajena a cada una de las partes, no es un organismo vivo, dinámico, interconectado. Las fuerzas que propician su desempeño, desarrollan un tipo de relación que no produce cambio alguno en su naturaleza, solo su desgaste y su aproximación a la muerte. Es un orden que, aplicado al conjunto de fenómenos, tiene su mayor refinamiento en el mecanismo de relojería y, en la cuadrícula cartesiana²⁰, su herramienta metodológica por excelencia.

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 la realización de las metas finales de la historia universal. Tales finalidades estarían completadas en su aparato político trascendente y serían tomadas como guía para la implantación del ideal moderno en sus propias 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.

Ello 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 solo 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

¹⁹ Spinoza fue un duro crítico de Descartes en éste aspecto: “En verdad no puedo asombrarme bastante de que un filósofo que se había decidido firmemente a no deducir nada sino de principios notorios por sí, y a no afirmar nada sino lo que percibiera clara y distintamente, y que además había reprochado tantas veces a los escolásticos el que quisieran explicar las cosas oscuras, por medio de cualidades ocultas, admita una hipótesis más oculta que toda cualidad oculta. ¿Qué entiende, pregunto, por unión del alma y el cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto, digo, tiene de un pensamiento muy estrechamente unido a cierta partícula de la cantidad? Yo quisiera, ciertamente, que hubiese. Pero él había concebido el alma tan distinta del cuerpo, que no pudo asignar ninguna causa singular explicado esta unión por su causa próxima ni a esta unión ni al alma misma, sino que le fue necesario recurrir a la causa de todo el universo, esto es a Dios.” (Spinoza, 2002: 244).

²⁰ Veamos como describe esta relación un científico proveniente de la investigación de la física: “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. Este ordenamiento tiene lugar con la ayuda de una cuadrícula. Está constituido por tres conjuntos perpendiculares de líneas uniformemente espaciadas. Cada conjunto de líneas es, evidentemente, un orden (similar al orden de los enteros). Una curva dada está pues, determinada, por una coordinación entre los órdenes X, Y, y Z (...) emplear coordenadas es ordenar nuestra atención de una manera que se adecúe a una visión mecánica del universo y, por consiguiente, ordenar de un modo parecido nuestra percepción y nuestro pensamiento” (Bohm, 1992: 36).

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.

Ahora bien, 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 de confrontación.

Ya Hegel, en su conocido pasaje sobre la dialéctica del amo y el esclavo en la Fenomenología del Espíritu, había anunciado que la condición de todo proceso de progreso humano se funda en una lucha a muerte por el reconocimiento. El hombre, dice, desea las cosas porque otro las desea también y las desea para imponerse a este otro y hacerse reconocer. Por eso 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, matará²¹.

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 a través de 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 ella pueden resultar son señalados por su identificación con lo condenable, con lo que hay que contener para mantener el control social²². 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. Como señala Deleuze, uno de los teóricos de la filosofía de la diferencia:

“Es la soberanía del significante por sobre los otros signos, inhibiendo las formalizaciones de contenido o de cuerpo, que es agenciamiento maquínico de deseo. Todo remite a un significante central a través de la interpretación como mecanismo, que refiere toda forma de expresión a un mismo significado, por ejemplo la falta” (Deleuze,

²¹ 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).

²² Obsérvese cómo registra el concepto uno de los motores de búsqueda más usados en internet: “Un conflicto humano es una situación en que dos o más individuos con intereses contrapuestos entran en confrontación, oposición o emprenden acciones mutuamente antagonistas, con el objetivo de neutralizar, dañar o eliminar a la parte rival, incluso cuando tal confrontación sea verbal, para lograr así la consecución de los objetivos que motivaron dicha confrontación”. (<http://es.wikipedia.org/wiki/Conflicto>).

1997: 118).

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 “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 entonces como toda una macropolítica enunciada desde los centros, que sofoca la creación, que se opone a la búsqueda de otras múltiples salidas que permitan la emergencia y circulación de singularidades de intensidad variable, que hagan posible la producción de nuevas relaciones, de mayor complejidad, y que supere las clásicas dicotomías dialécticas.

Por esto mismo, esta mirada dicotómica del conflicto se convierte en un movimiento circular que se vuelve sobre sí mismo, y en el cual solo 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 inasequibles campos uniformes en perpetua confrontación. Su misma formulación se construye sobre el artificio de que la realidad solo se configura como producto de fuerzas ajenas- trascendentes- y que, ante esa realidad, no deja salida distinta a la de tomar partido en esa peculiar organización 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 hay otras maneras de leer los antagonismos, sin reducirlos a duplas bueno-malo o falso-verdadero. No hay “resolución” del conflicto; hay 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, sin cesar en el intento para salir de la trampa que absorbe la energía de las partes. 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 continuas operaciones de reconstrucción de los espacios de las totalidades opresivas hegemónicas, y poner en funcionamiento, de nuevo, 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 y las mezclas y prefiere la tranquilidad de la reiteración, de la imitación, de la reedición de lo mismo, 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 necesariamente que expresarse 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 sobre la resolución de los conflictos, así entendidos, cuyo tratamiento se ha ido convirtiendo en una rama de las ciencias sociales y de las ciencias políticas y que se ha hecho 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 el uso del potencial creativo que pueden tener, si se consigue su regulación y contención pacífica. En esa dirección, el conflicto, como oposición ineludible, se ha descrito como algo inherente al relacionamiento y el encuentro humanos; por ello se haría necesaria una razón dialéctica y un dispositivo de tecnologías políticas para 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 lo que entonces se hace obligatorio encapsularlas y homogenizarlas en polaridades provenientes de las necesidades y de los intereses de actores genéricos, en tanto las singularidades deben hacerse confluir hacia centralidades identificables, hacia bloques más o menos sólidos en los que se agrupan como parte de juegos de poder previsibles, siempre bajo la codificación binaria: amigo- enemigo. Esta mirada tiene entonces claros sesgos políticos y se agota cuando se trata de abordar problemas más complejos de lo social, es decir, cuando hay que comprender procesos que no admiten ser reducidos al dualismo estructural.

La analogía con la epistemología de las ciencias de la naturaleza puede contribuir a aclarar estas implicaciones. La física de la mecánica clásica, cuyo máximo exponente fue Newton, consiguió avances portentosos para explicar fenómenos que se escapaban al pensamiento ptolemaico, pero cuando se pretendió aplicar a nuevos escenarios de funcionamiento del universo, especialmente a fenómenos que requerían de una reconfiguración de las nociones de espacio y de tiempo a nivel cosmológico y gravitacional y, más aún, cuando se necesitaba una aproximación a las preguntas por el microcosmos, la mecánica newtoniana, resultó a todas luces insuficiente.

Las llamadas leyes de la física clásica conservaron ámbitos de aplicación en campos limitados (por ejemplo, la ley de la gravedad opera en determinadas condiciones), pero su método de observación no tiene potencia explicativa para cada vez más variados fenómenos físicos. La conclusión de esto no es que la teoría newtoniana fuera un embuste, sino que la ampliación del horizonte del conocimiento requiere de nuevos métodos de investigación y de teorías más potentes, lo que exige profundas renovaciones de la perspectiva filosófica y un profundo cambio cultural. David Bohm, uno de los teóricos de la física cuántica describe así estos desfases:

“La forma newtoniana de observar funcionó muy bien durante varios siglos, pero últimamente (como les había ocurrido a las instituciones griegas que la habían precedido) condujo a unos resultados muy poco claros cuando se quiso extender a nuevos campos. En estos nuevos campos se desarrollaron nuevas formas de intuición (la teoría de la relatividad y la teoría cuántica). Estas dieron una imagen del mundo radicalmente diferente de la de Newton (aunque se encontró que ésta era todavía válida, por supuesto, pero en un campo limitado)” (Bohm; 1992: 9).

Desde el punto de vista epistémico y metodológico esto es de gran importancia. No se trata de descalificar el aporte de diferentes escuelas de la teoría de conflictos, sino de detenerse en sus limitaciones, las principales de las cuales 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 que 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 tanto 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 colectiva²³.

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 social²⁴. Los ciclos de la conflictividad social estarían entonces 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, pero, por lo menos, 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 dominante en la teoría de conflictos dominante ha sido capaz de producir y recrear- a través de 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 desmonta el férreo código amigo-enemigo, es que se han ido constituyendo otros enfoques del conflicto que enfatizan en una interpretación del mismo como “(...) inherente e ineludible entre seres humanos y como potencialmente positivo (...)” (López, et, al. 2004, 152). Con esto se hace una apertura hacia 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 noviolenta”. A ella han aportado teóricos como Johan Galtung, Eduard Vinyamata, Remo Entelman, Mario López, Vincent Martínez, Francisco Muñoz, Vicens Fisas e instituciones 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.

²³ Al efecto puede verse: “*Auge y decadencia de las naciones*” (Olson, 1986: 32-55).

²⁴ Un texto básico para entender esta propuesta es: “*Las revoluciones europeas 1492-1992*” (Tilly, 1995).

1.4. La Primacía de la Diferencia y de la Multiplicidad fundamenta otra lógica para la transformación del conflicto.

Hay que estudiar entonces el devenir de las luchas enraizadas en las relaciones diferenciales de fuerzas. Ellas generalmente no afloran en la epidermis del conflicto binario, no se dejan nombrar por él, porque son mucho más profundas, sutiles y plenas de plasticidad, por lo que generalmente se enmascaran bajo el manto de la abstracta oposición: “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 solo la imagen invertida de las fuerzas y de las relaciones. Es, en cambio, la diferencia la que posee la potencia formadora, impulsora y productora de encuentros profundos. La contradicción se convierte en “un perpetuo contrasentido sobre la propia diferencia”; no puede dar cuenta de la diversidad que es, las más de las veces, 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 solo trata de interpretar las oposiciones como mera 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 muy próxima a la ficción, pues 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 entelequia²⁵ bifrente de la contradicción.

La desvalorización de la diferencia contribuye a opacar los significados más profundos del vínculo social; solo en medio de la multiplicidad es posible percibir el vital contenido ontológico de la fraternidad y la convivencia humanas, así como todos aquellos valores sobre los cuales está constituida la potencia de ser de las sociedades, que se reeditan a diario, no a pesar, sino 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, supuestamente, hacerlas analizables, 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, 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, de producción de nuevas universalidades. Un camino para ello es el planteado por Lazzarato en el sentido de proponer una “política de la multiplicidad” concebida como una:

²⁵ En su acepción: “En lenguaje corriente culto, ser o situación perfecta, que se imagina pero no puede existir en la realidad”. (Moliner, 2007, V.I. 1187).

“(…) 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 hay otra manera de comprender y 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 que se debe marchar. Así, fenómenos, hechos empíricos como el individuo, 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. Surgen 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, a través de 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 la manera de redes sin centro que impidan el retorno de los universos centralizados y jerarquizados. “Conjunción disyuntiva”, llama Deleuze a esta paradoja, que constituye dimensiones multi-cósmicas de universos difusos en los que confluyen diversas lógicas de conectividades que repelen la solidificación y la jerarquización. El mismo Deleuze la describe con la siguiente imagen: “muro de piedras sueltas sin pegar, donde cada elemento vale por sí mismo y no obstante en relación con los demás” (Deleuze, 1996: 110).

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 ha sido comprendido por 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, disuelto.

Es decir 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 refiriéndose a la concepción de lo real planteada por el filósofo del lenguaje ruso Mijail Bajtín: “Una multiplicidad diferencial de “planos” afirmados axiológicamente” (Lazzarato; 2006: 169).

Así, emerge, no ya el sujeto, sino el mundo de las subjetividades. 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 unificante.

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, por los límites, pues permanece anclada a los puntos fijos de la contradicción, construyendo un orden inflexible que bloquea los flujos de los que está hecho el conflicto vivo e impide que se produzcan y discurran puntos de encuentro creativos.

Esta lógica agudizó la pérdida de sentido de una sociedad que, en cambio de afirmarse sobre la opción ética por la libertad (como había prometido originariamente el pensamiento moderno occidental), se ha hundido en el sometimiento a poderes despóticos que han optado por naturalizar el estado de guerra constante y global, en donde todas las esferas de la vida pretenden ser copadas por la razón dialéctica de la muerte.

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 significativo que va incorporando las más diversas prácticas conflictivas, independientemente de su localización espacial o temporal²⁶.

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, allí donde radica el poder ontológico de lo humano.

El citado Carl Schmitt esboza el corolario que, desde su óptica bélica, tendría plantear una política de paz que que se anuncie como mero efecto de la guerra, o, lo que es peor, como guerra para conquistar la paz:

“En la actualidad ésta se ha convertido en una de las más prometedoras maneras de justificar la guerra. Cada guerra adopta así la forma de “guerra última de la humanidad”. Y esta clase de guerras son necesariamente de intensidad e inhumanidad insólitas, ya que van más allá de lo político y degradan al enemigo al mismo tiempo por medio de categorías morales y de otros tipos, convirtiéndolo así en el horror inhumano que no solo hay que rechazar, sino que hay que aniquilar definitivamente; el enemigo ya no es aquel que debe ser rechazado al interior de sus propias fronteras”. (Schmitt, 1999: 66) .

En ese contexto se genera una gran confusión en torno a los conceptos y nociones de la paz, en donde la elección de las élites modernas por la primacía de los discursos y el ejercicio omnímodo de la guerra, convierten las referencias a la paz en discursos retóricos, funcionales, incorporados a los dispositivos de la violencia.

²⁶ Resulta muy interesante al respecto el debate planteado por autores como Hardt y Negri cuando afirman: “...hemos pasado de la invocación bélica metafórica y retórica a las guerras verdaderas contra unos enemigos indefinidos e inmateriales. Una consecuencia de este nuevo tipo de guerra es que sus límites se vuelven indeterminados, tanto en lo espacial como en lo temporal (...) En efecto, cuando los líderes de Estados Unidos proclamaron la “guerra contra el terrorismo” hicieron constar que abarcaría a todo el planeta y se prolongaría durante un período indefinido, tal vez aguante décadas o generaciones. Una guerra dirigida a crear y mantener el orden social no tiene fin.” (Hardt y Negri; 2004: pp. 35-36).

2. MICROPOLÍTICA DEL ACONTECIMIENTO RESISTENTE. ALTERNATIVAS AL PARADIGMA DOMINANTE.

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 dislocar 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 formas en que distintos saberes permiten restablecer el primado de lo singular desmoronando los pilares de lo incommovible 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(as) 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.

2.1. 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 producción 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. Tal 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”²⁷ y que es intensidad pura, encuentro intemporal con lo sagrado y “experiencia de la negación del tiempo”. (Espinosa, 2002).

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, así también se manifiesta 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

²⁷ 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). (<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page32.html>).

esta concepción, el deseo no es otra cosa que la afirmación de esa potencia de ser, de ese poder transformador sobre la cual podría organizarse de otro modo la sociedad. Sin embargo, son muchos los dispositivos de sujeción que se despliegan desde el 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; lo verdadero y lo falso; lo organizado y lo caótico; 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, afirmando 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 conservadoras prima el miedo al devenir intensivo de las fuerzas. En cambio, en las subjetividades plurales de los(as) 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 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.

2.2. Nuevas lógicas para pensar el acontecimiento.

No es tan fácil deslindarse de la lógica lineal del pensar positivo. Para ello es necesario proveerse de potentes instrumentos que permitan apropiarse y desarrollar los sentidos de la episteme emergente 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(as) 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 potencia 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; 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 más, y como procedimiento explicativo, podría nombrarse un mundo de lo subalterno, de las resistencias múltiples, de las afirmaciones de vida, que no tiene confines; enunciado, siempre en plural, por la contingencia, que jamás consumará sus metas, cuyas expresiones quizás más profundas, son imperceptibles, invisibles, ajenas a estrategias de gran envergadura, en principio irrelevantes para el sistema, para las estructuras.

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 el 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 las diversas fuerzas constituyentes del campo social, da curso a la invención de nuevas posibilidades de existencia, que requieren ser vividas intensamente para poder resistir las fuerzas centrífugas y homologadoras de los poderes hegemónicos que las tratan de reducir.

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 prácticas de libertad, que repele las formas unitarias sustanciales, que procura favorecer los trayectos 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, dada también su borrosidad y ambigüedad. Es un punto indicativo, a lo sumo de situación, hablar del “Mayo francés”, o de la “revolución de Chiapas”, pero eso nos dice muy poco de su esencia, de lo paradójico de su constitución, o de la confluencia de novedades que les dieron sentido a estos acontecimientos.

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

Es de señalar que, en esta lógica, el acontecimiento resistente es la subversión, desde lo múltiple, del orden de la representación. Es lo irreductible, lo que no puede ser asimilable en la estructura. En cambio, la representación opera como agregación unitaria de los fragmentos que constituyen las estructuras homogéneas prevalecientes. Y, aunque no puede concebirse una novedad absoluta, es la producción de diferencias y multiplicidades lo que es propio del acontecimiento, por lo que de él no puede esperarse la generación de estructuras o de enunciados unitarios u homogéneos.

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.²⁸

Si lo leemos en la experiencia de Mayo del 68, la reacción del gobierno de 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!”)²⁹. 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

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

²⁹ De la letra de la canción de The Doors “*When the Music's Over*” (Strange Days, 1967).

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, se realiza en el devenir hacia nuevos espacios sociales, hacia nuevas situaciones espacio-temporales; se plasma en la incorporación de los(as) resistentes a los procesos de producción de subjetividades minoritarias y en su repelencia a ser sujetados(as) 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 (ya no se le reconoce como poder omnímodo indiscutible); cuando se trazan las líneas que permiten fugarse de la captura a que quieren ser sometidas las potencias vitales; en fin, cuando se contribuye a deshacer el orden binario de la dominación y se consigue estar implicado en procesos de las fuerzas que dinamizan la creación de nuevos mundos.

Es lo que va recreándose en cada uno de los acontecimientos que merecen nombrarse como tales, que se han producido en América Latina, Europa y otros confines apenas despuntó el siglo XXI, y en los que vamos a encontrar muchos puntos en común. La insurrección zapatista en 1994; las jornadas del 19 y 20 de Diciembre del 2001 en Buenos Aires- que concluyeron con la caída del gobierno de 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. Veamos el ejemplo del acontecimiento de Diciembre del 2001 en Argentina, tal como lo describe Zibechi, uno de sus cronistas:

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

Ahí están reflejados rasgos comunes de estos acontecimientos resistentes: autonomía, distanciamiento de la representación, vaciamiento del poder de las élites. Este texto 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, como hemos insistido, habitan una multiplicidad de potencias vitales en movimiento y la clave para su despliegue es la red de relaciones que se establecen, las conexiones no predeterminadas que aparecen. A tal red de encuentros y relaciones las llamamos 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”.³⁰ 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 territorio de confluencia entre el discurso revolucionario y la mentalidad y la capacidad de lucha de las comunidades chiapanecas que rehicieron completamente la relación entre el discurso 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, al entrelazamiento de territorios disímiles- tanto como a procesos de desterritorialización- y a la apertura de fuerzas de universos diversos y múltiples. 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, configurando nuevos agenciamientos, con tal fuerza que México y

³⁰ 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 con los que adquieren sentido. De esta manera al hacerse evidentes las relaciones que suscitan el deseo- los agenciamientos- (un carro como símbolo de estatus; un vestido como expresión estética; una mujer como constructora de relaciones significativas), se puede leer el mapa de los flujos deseantes.

América Latina no volverán a ser los mismos.

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, el zapatismo continúa conmocionando al planeta, pero a nadie se le ha ocurrido proponer un mundo que todos(as) 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 las 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. 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. (...) El agenciamiento colectivo de enunciación pone en interacción los flujos semióticos, los flujos materiales y los flujos sociales, más allá de su posible recuperación en un corpus lingüístico o un meta-lenguaje teórico. (...) 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 potencia, para abrirse a la constitución de nuevos sentidos y de enunciados que emancipen el deseo y ayuden a forjar deseos colectivos de libertad.

Hemos 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 promuevan relaciones susceptibles al encuentro de lo diverso, que rehúyan la polarización y que se constituyan en un lugar en donde habitan las singularidades. Las comunidades zapatistas, por ejemplo, han dado cabida a muy diversas etnias y lenguas;

podieron 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 insistir 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, insta 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 desestimulan los movimientos que viran hacia formas endurecidas de organización estructurada; 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 (...) Algunos elementos del discurso ya habían sido elaborados por pequeños grupos, principalmente anarquistas. Pero sin embargo era muy nuevo, y concebido colectivamente, por lo menos mientras estuvimos en Nanterre. 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- Bedit, 1998: 84)³¹.

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. Esta investigación 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 esbozamos 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

³¹ 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.

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 acción³². Pero, continuamente, los resistentes que se 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).

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 experimentación³³.

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 constitución de cuerpos y de mentes liberadas.

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 habíamos señalado que el acontecimiento resistente no se puede repetir. En el terreno político, con ello se alteran los

³² 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 brasileños impulsaron la estrategia de los presupuestos participativos como un ejercicio de aprendizaje colectivo de otras formas de planeación de lo público.

³³ 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).

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 (as) jóvenes de hoy, en su desplazamiento nómada con el que se fugan de los imaginarios y diagramas endurecidos provenientes de las formas de subjetivación hegemónica³⁴.

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 Subcomandante, 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 permiten 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 acción³⁵. 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.

2.3. 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

³⁴ 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).

³⁵ 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).

nacientes formas de ciudadanía o brotes constituyentes de lo común.

Todo este entramado, como hemos 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”³⁶. 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 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 hemos 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 nuestro 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 demás³⁷. 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

³⁶ Si nos atenemos a la etimología de “Resistencia” encontramos que “viene del latín *resistentia*, nombre de cualidad del verbo *resistere* (mantenerse firme, persistir, oponerse sin perder el lugar) compuesto de *re* (reiteración) y el verbo *sistere* (establecer, tomar posición, asegurar en un sitio). El verbo *sistere* se formó a partir del verbo *stare* (estar en pie)” (<http://etimologias.dechile.net/?resistencia>). De los muchos derivados de este verbo latino, destaco los de: existir, persistir, subsistir, insistir. Y de los que se vinculan a *stare* y su familia verbal, destaco *constituir*, *restaurar* e *instituir*.

³⁷ 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).

único recurso para relacionarse con los otros³⁸.

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 la fuerza de la multiplicidad, de la transformación, del cambio. Por eso decimos 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 vital³⁹. 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”⁴⁰

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”⁴¹. Feliciano Valencia, dirigente de la Minga indígena del Cauca colombiano, una de las experiencias vivas y actuales de donde mayormente ha bebido esta investigación⁴², lo define así:

³⁸ 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 sentir 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).

³⁹ Deleuze, lo plantea así: Lo que la resistencia extrae del viejo hombre son las fuerzas, como decía Nietzsche, de una vida más amplia, más activa, más afirmativa, más rica en posibilidades” (Deleuze, 1987: 109).

⁴⁰ 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.

⁴¹ Desde el punto de vista de Baruch Spinoza. “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 donde irás?” (Deleuze, 2008: 380, 381).

⁴² A un análisis de esta experiencia dedicaremos más adelante un apartado de este texto.

“Tenemos la vida para ser en ella, en sus múltiples y diversas formas y manifestaciones. Es lo único que tenemos y es también todo lo que somos y podemos ser. Tener la vida es para ser en ella. Todas las formas de vida deben ser, porque tienen la vida. Somos parientes de todo lo que vive y nuestro deber es convivir. Es el único deber y el que reclama la mayor sabiduría, la memoria, la experiencia y el trabajo. Porque tenemos vida para ser, aceptamos el pluralismo y la diversidad y buscamos el equilibrio y la armonía. Como comunidades y pueblos, asumimos nuestra responsabilidad en la historia como el deber de convivir, defender y promover la vida en toda su diversidad. La historia es un recorrido difícil y doloroso de experiencias y relaciones desde donde promovemos y buscamos la convivencia en la diversidad. Ese es nuestro proyecto.”(Valencia, 2008, Parte 1).

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 existes!”⁴³. 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 muerte⁴⁴ 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 es una mera novedad instantánea y perecedera.

En el caso colombiano, lo atinente a las prácticas de resistencia que se enfrentan a la guerra, la vida se manifiesta, ante todo, como un conjunto de relaciones, de acciones, de combinaciones de compuestos diversos, que se resiste a las subjetividades guerreras; 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, de rehacer los trayectos por donde la vida se difunde⁴⁵.

⁴³ 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).

⁴⁴ 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).

⁴⁵ El poeta, cantante y pintor español Luis Eduardo Aute lo dice así, en algunos versos de su canción “*Me va la vida en ello*”. “Cierto que no prescindí de ningún laberinto, que amenazara con un callejón sin salida, ante otro “más de lo mismo” creí en lo distinto, porque vivir era búsqueda y no una guarida (...) porque vivir era más que unas reglas en juego”. (*Album Autorretratos*, Vol 3. Sony, BMG, Canadá, 2005).

2.4. Otras perspectivas afines para leer los antagonismos y 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.

En las páginas anteriores hemos hecho 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. 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.

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 potencias 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.

2.4.1. Teorías del caos y complejidad: contribuciones para superar la fragmentación y el mecanicismo.

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)⁴⁶.

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 textos como “El Cáliz y la Espada” (Eisler, 1990), o “El Burro de Sancho y el Gato de Schrödinger” (González de Alba, 2001) así como en el ya mencionado estudio de Nietzsche sobre el aporte de los griegos clásicos a la formación del pensamiento occidental, se da cuenta de este proceso. Sin embargo, las rupturas de los filósofos presocráticos abren una perspectiva distinta. Ya el pensamiento de Tales de Mileto⁴⁷, se presenta como el de: “(...) un maestro original y creativo que comienza a mirar las entrañas de la naturaleza sin el apoyo de fabulaciones fantásticas” (...) Tales intuyó la unidad absoluta del ser y cuando la quiso comunicar ¡habló del agua!” ((Nietzsche, 2001: 48, 51).

De esta manera Tales contribuye a la fundación de la filosofía griega con una tesis excepcional y asombrosa: el agua es el origen y la matriz de todas las cosas. Su afirmación categórica de que “no es el hombre la realidad de las cosas sino el agua”, incorpora al ser humano a la naturaleza, propone que en ella está el origen. Ésta es la matriz de un pensamiento que pronto va a ser abandonado por occidente.

Otros presocráticos como Anaximandro se aproximan al problema ético del origen del devenir y del incesante generar de las fuerzas vitales como una expresión de dolor ante la deformación de la faz de la tierra por el hombre y que le lleva a exclamar ya hace 2500 años:

“Mirad como vuestra tierra se marchita; se vacían y secan los mares (...) ahora mismo, ya el fuego destruye vuestro mundo y al fin se consumirá entre el vapor y el humo. Pero una y otra vez habrá de surgir de nuevo otro mundo como éste, uno donde solo existe lo efímero. ¿Quién será capaz de liberaros de la maldición del devenir?”⁴⁸ (Citado por Nietzsche, 2001: 54).

Por su parte, Heráclito⁴⁹ señala la absoluta indeterminación de todo lo real que constantemente actúa y deviene, pero que nunca es, y que genera ese sobrecogedor influjo de la relatividad de la solidez de la tierra, con todo lo que eso tiene de terrible y de sublime. Esa visión del devenir lo lleva a creer en una destrucción periódica del universo y de un resurgir también periódico de un nuevo mundo de entre las cenizas del incendio universal que destruyó al anterior.

“El período en el que el mundo se enfrenta al incendio cósmico y la disolución de aquel en puro fuego será caracterizado por Heráclito de manera sorprendente, como un deseo y una indigencia, mientras que el ser devorado y absorbido completamente por el fuego se caracterizará como una saturación o saciedad” (Nietzsche, 2001:66).

Demócrito, el precursor de las ideas materialistas, imaginó la formación del mundo como producto del azar que mueve los átomos que flotan eternamente en un espacio infinito y Hesíodo: “(...) hizo del caos la realidad primordial. Primero fue el caos y luego Gea, la tierra, la de amplio seno” (Aristóteles. La Física. Parágrafo 208, en Garavito, 2000).

⁴⁶ 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”.

⁴⁷ Tales de Mileto vivió probablemente entre los años 640 y 548 (o 545) a.c.

⁴⁸ Anaximandro de Mileto. Fragmento 1. Anaximandro vivió entre el 610 y el 547 a.c.

⁴⁹ Heráclito de Éfeso (540-475 a.c.) desarrolló sugerentes tesis sobre el devenir como flujo incesante de las cosas y como una tensión entre contrarios, por lo que es reivindicado por las teorías dialécticas. También Nietzsche reconoce su influencia en la teoría del “eterno retorno”.

En fin, estos filósofos intuyen la pequeñez humana y la inconmensurable fuerza del continuo devenir de la naturaleza. Para ellos el humano no debe asumir una posición privilegiada en la naturaleza. Es sólo un pasajero, pues el fuego continuamente es metamorfoseado en soles, y no en meros seres humanos, y unas veces se hace tierra y otras, agua. Así, desde los orígenes del pensamiento occidental, hasta los hallazgos de la teoría cuántica y la muy actual teoría del caos, no han faltado los llamados de atención acerca de la continua creación- destrucción y de la formidable fuerza interna de innovación que reside en el universo.

Leibniz⁵⁰ 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 constituidas 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; de ese pasado, presente y futuro lineal, en la que el presente representa un punto que separa el pasado del futuro. En cambio, como esbozamos en el apartado anterior, el devenir es solamente una manifestación de lo que ya está presente. Lo decisivo es el movimiento infinito, el 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.

Prigogine, teórico del caos, dice que el lugar del humano en la naturaleza es el que él mismo se crea. 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).

⁵⁰ 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).

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 modos de creación.

Esta visión se la juega al 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 a través de conceptos novedosos y de 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 “sincronicidad⁵¹”) es aquí sinónimo de creatividad y no determinismo; de unicidad 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 recogimos en el apartado anterior 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 sincronicidades 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 y no las máquinas. Estos no pueden ser previsible, 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 sustancial⁵².

⁵¹ 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 universal 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).

⁵² “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

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 de verificación 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, hasta hacer posible la percepción de relaciones subterráneas, de sutiles sincronicidades que no responden a las leyes conocidas en tanto, ellas mismas, son pautas surgidas de las contingencias y del caos de la naturaleza. Quizá, a través de ellas se puedan explicar la conexión de esos órdenes nuevos, cuyo sustrato es de naturaleza caótica.

Es ese caos el que produce órdenes, casi siempre inesperados. La analogía entre la vida física y la vida social es aquí pertinente, porque 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.

Ha sido el ya citado Ilya Prigogine quien en sus estudios sobre la termodinámica encontró que la materia adquiere nuevas propiedades lejos del equilibrio⁵³, nuevos principios de

y que no pueda haber un número indeterminable de niveles más sutiles todavía por descubrir” (Peat, 1995:108).

⁵³ 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 si solo, se desintegrará en el

estructuración, nuevos órdenes no- mecánicos, lejos de la 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 creadora⁵⁴. 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, que no concibe el mundo organizado por contradicciones binarias, que se truecan unas en otras a través de 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 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.

Sin embargo, la vida humana misma no es más que un fluir continuo de energía, materia, información, espiritualidad y subjetividades. Es imposible imaginársela en estado de

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

⁵⁴ 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 ya su entorno, está vinculada a la disipación asociada con los procesos irreversibles” (Prigogine, 1997: 73, 74).

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 ordenes 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. Como bien reflexiona F. Capra: “ (...) el esquema cartesiano muchas veces resulta inadecuado para describir los fenómenos de las ciencias sociales y, por consiguiente, sus modelos se han vuelto cada vez menos realistas”. (Capra, 1992:100).

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 búsqueda 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, etc⁵⁵.

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 Schrödinger⁵⁶ 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 asintótica⁵⁷- 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

⁵⁵ 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”.

⁵⁶ 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).

⁵⁷ “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).

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.

Ningún sistema lineal puede explicar más que fragmentos de estos procesos. El álgebra y la geometría de fractales⁵⁸ 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 hechos como el que:

“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.

⁵⁸ “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 immanente 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 hemos 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 2011⁵⁹, 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 turbulencia⁶⁰.

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”⁶¹.

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

⁵⁹ Sobre estos ejemplos de “atractores” o acontecimientos generadores, volveremos con amplitud más adelante.

⁶⁰ Para ampliar este concepto ver: Briggs, J & Peat, D. “*Espejo y Reflejo*” (1990). Gedisa. Barcelona.

⁶¹ Para una ampliación de este concepto ver Varela, F (2000). “*El Fenómeno de la Vida*”. Dolmen. Santiago y Assman, H (2002), Narcea. Madrid.

torno de las leyes newtonianas, para abarcar problemas del mundo de lo intangible y penetrar 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 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 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, 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 requieren estar implicadas 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).

En medio de estos fenómenos de la vida y del poder han ido desapareciendo las certezas; 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). Esto es muy coherente con el despliegue de la conciencia, al trasladarse al interrogante por la actitud ética que ello implica en un mundo en donde parece renacer, en medio de la aridez, el principio de la unidad compleja de todos los seres vivos. Ese mismo principio había sido propuesto ya por el filósofo Empédocles, y explicado como un sentimiento íntimo de comunión con la totalidad de la naturaleza⁶².

Las perspectivas de la complejidad y del caos entran en el acervo del pluralismo epistemológico que adoptó esta investigación para repensar la política de la vida, que cambie la hegemonía de la macropolítica binaria por la preeminencia de una micropolítica del acontecimiento⁶³ que se constituya desde planos creativos de alta productividad. Esta especie de bio-mímesis⁶³ 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.

2.4.2. 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 investigación 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 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.

⁶² Empédocles es uno de los filósofos griegos pre- platónicos, nacido alrededor del año 475 o antes.

⁶³ 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).

Donna Haraway, por ejemplo, aboga por un conocimiento “situado”⁶⁴, 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 teóricas 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; eso también estaría alumbrando en caminos distintos, el papel de la ciencia en el feminismo.

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 falogocentrismo (...) 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 totalizante, ni cerrado; se aparta del dogma positivista y da lugar a lo cualitativo, a la traducción, a la interpretación⁶⁵.

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.

⁶⁴ 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”.

⁶⁵ 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).

“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.

Pero, igualmente, esta mirada recoge las enseñanzas 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.

También, estos son pasos para el reconocimiento del arco iris de diferencias que configuran nuestros universos existenciales y, en medio de los cuales, se perfilan rebotes de experiencias gilánicas (Eisler, 1990) o, en todo caso 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 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, a fuerza de inteligencia y dedicación, las mujeres 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.

En 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.⁶⁶ 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 repulencia por formas autoritarias o despóticas de gobierno.

La destrucción de Creta hace unos 3200 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 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 S. Freud circunscritas a sus hipótesis sobre el “complejo de castración”,⁶⁷ para interrogar en cambio el fenómeno mucho más 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 inéditos 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

⁶⁶ “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).

⁶⁷ Para una ampliación de esta tesis: ver: (Delumeau, 1989:475-476).

ligadas a la naturaleza y a sus secretos, exhibiendo la 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, 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 patria⁶⁸.

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 mujer⁶⁹.

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. Hay en esto un importante problema

⁶⁸ 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 renecemos como otro. Las analogías caverno-uterinas reiteradas por los mitos, muestran hasta que punto el ritornelo femenino extiende su poder de asimilación de lo natal a la patria, mas estrictamente esta palabra extraña al sentido que aquí se rescata parecería escamotear, mediante el lenguaje, el sustrato femenino en que se basa, la palabra *matria* y no *patria*, sería en todo caso mas propia y menos contaminada al respecto del poder patriarcal presente en el lenguaje. 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).

⁶⁹ Delumeau recuerda que “la actitud de Jesús respecto a las mujeres fue tan innovadora que chocó incluso a sus discípulos. Mientras que las mujeres judías no participaban para nada en la actividad de los rabinos y se hallaban excluidas del culto del templo, Jesús se rodea de buen grado de mujeres debido a que las consideraba como personas enteras y verdaderas, sobre todo cuando están despreciadas (La Samaritana, la pecadora pública). (...) Mientras que todos los discípulos, salvo Juan, abandonan al Señor el día de su muerte, las mujeres permanecen fieles al pie de la cruz. Ellas serían las primeras testigos de la resurrección, punto sobre el que concuerdan los cuatro Evangelios” (Delumeau, 1989: 478).

epistemológico que es bien recogido por María Novo:

“En el plano epistemológico, estos cambios generan un tránsito desde la cosmovisión dominante en occidente, incapaz de aceptar otras “verdades”, hacia una nueva episteme superadora de opuestos, integradora; desde una visión dualista del mundo, basada en modelos de verdadero/falso, masculino/femenino, a una visión multifocal e integradora, que une, de hecho, lo que parece separado (...)” (Novo, 2007: 37).

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.

Como se verá más atentamente en otro capítulo de la exposición de esta investigación, 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 sinnúmero 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 objeto del biopoder, 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.

La evidencia, en el caso del conflicto armado colombiano, es abrumadora: en un período de apenas 8 años (2001-2009) aproximadamente medio millón de mujeres fueron sometidas a violencia sexual en las zonas de guerra; se registraron casi 100.000 violaciones, más de 7.700 mujeres fueron víctimas de prostitución forzada, cerca de 20.000 fueron esterilizadas en contra

de su voluntad y se denunciaron más de 26.000 embarazos como producto de violencia sexual⁷⁰

El horror de la violencia contra las mujeres en Colombia, así como otros casos aberrantes y masivos como el llamado “feminicidio” de Ciudad Juárez en México⁷¹, son apenas ejemplos de 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 su potencia vital, 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 se ha podido reconocer 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.

⁷⁰ “Según la primera encuesta de prevalencia sobre la violencia sexual en contra de las mujeres en el contexto del conflicto armado colombiano 2001-2009 (Envisé) realizada por la “Casa de la Mujer” con el apoyo de Inermon-Oxfam, con base en 407 municipios con presencia de Fuerza Pública, insurgencia, paramilitares u otros actores armados, se estimó que casi medio millón de mujeres (489.687) fueron víctimas directas de violencia sexual (...) 94.565 mujeres han sido violadas en hechos de guerra (...) De acuerdo con el informe, 7.754 mujeres son víctimas de prostitución forzada, 26.058 de embarazo forzado y 19.422 de esterilización forzada”. (El Espectador, Agosto 1, 2012: 7).

⁷¹ En esta ciudad mexicana se ha presentado un exterminio sistemático de mujeres jóvenes, cuyo origen no ha podido ser esclarecido pero que sigue el patrón de asesinos en serie que escogen sus víctimas entre mujeres de condición migrante y pobre. “En conjunto, en 2009 y 2010 se registraron en esta ciudad fronteriza 469 feminicidios, más del 50% de todos los cometidos en los anteriores 16 años (...) Entre las víctimas se encuentran niñas, ancianas, agentes policíacas, una empleada consular y una subprocuradora, así como regidoras y empleadas de maquilas, amas de casa, bailarinas, cantineras o sexo-servidoras, de casi todo tipo de actividades” (La Jornada, México. Enero 2, 2011: sección política: 1).

Lo que queda en evidencia 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, invisibilización 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 población.

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 reconstituyente 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 dominación⁷².

⁷² 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. Describir en su totalidad los mecanismos de la lucha ideológica en ese ambiguo terreno requeriría de una compleja teoría de la voz bajo el poder (...) 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).

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 nómades (Braidotti, 2000) 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. Esta perspectiva no soporta el dualismo o los antagonismos esenciales, apuesta por la identidad múltiple del deseo y se embarca en ensayos liminales que hacen borrosos o intrascendentes los enunciados conceptuales lineales o positivos.

2.4.3. Epistemologías Emergentes-Epistemologías del Sur.

Finalmente 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”⁷³ es la de una producción ecológica del conocimiento, que entraña un reconocimiento de lo diverso y un diálogo entre distintas vertientes del pensamiento.

Hay en ello, así mismo, 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 escenarios y actores sociales, y ante la rigidez del

⁷³ “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).

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, sostenidas sobre los ideales de democracia y ciudadanía construidos en los países centrales, fueron postulados como la alternativa para el “atraso” de los territorios colonizados⁷⁴.

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 tienden puentes entre las tradiciones comunitarias y las prácticas de solidaridad y cooperación que se hacen presentes en las luchas pacíficas por la afirmación de la vida, estarían demostrando que de su seno es que se perfilan alternativas al capitalismo y a la organización colonial del mundo.

¿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 ruptura con los imaginarios provenientes del “paradigma imperial” que no “descubrieron”, sino “inventaron” y acondicionaron el mundo de los colonizados (Mignolo, 2007)⁷⁵

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 reevalúa 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.

⁷⁴ “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).

⁷⁵ 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).

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”⁷⁶.

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 emancipador⁷⁷. 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 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. Es esta una vía más de acceso a la construcción de un nuevo sentido común” (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

⁷⁶ 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. El escritor Eduardo Galeano lo atribuye a los pescadores colombianos de la costa caribe: “Sabios doctores de Ética y Moral han de ser los pescadores de la costa colombiana, que inventaron la palabra sentipensante para definir al lenguaje que dice la verdad». Galeano, en: “*El libro de los abrazos*”. (1989). Víctor Moncayo, quien fuera rector de la Universidad Nacional de Colombia, 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, tal y como lo recoge Eduardo Galeano en el Libro de los abrazos, rindiendo homenaje a los pescadores de la costa colombiana”. (Fals, 2009:9).

⁷⁷ La filósofa húngara Agnes Heller, quien trabajara con su compatriota, el destacado filósofo comunista George Lukács, planteó un discurso marxista crítico que releva el papel de la vida cotidiana, a contramano del sesgo marcadamente estructuralista y determinista del marxismo soviético que registraba en la infraestructura económica la explicación de los fenómenos sociales. En tres de sus principales obras rastrea este fenómeno y sus implicaciones, ellas son: “*Historia y vida cotidiana*” (1972); “*Revolución de la vida cotidiana*” (1982) y “*sociología de la vida cotidiana*” (2002). La vida cotidiana es inherente a toda sociedad y esta red de actividades e intercambios que la constituyen “caracterizan las reproducciones particulares creadoras de la posibilidad global y permanente de la reproducción social”.

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 emancipación. 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. El sur es pues usado aquí como una metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo (...) A su vez, el sur global geográfico contiene en sí mismo, no solo el sufrimiento sistemático causado por el colonialismo y por el capitalismo globales, sino también las prácticas locales de complicidad con aquellos. Tales prácticas constituyen el sur imperial. El sur de la epistemología del sur, es el sur anti-imperial” (De Sousa Santos, 2009: 12).

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).

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 micropolíticas y que se expresan como pequeñas revoluciones no violentas que transforman la vida cotidiana de millones de personas. Allí se encuentran: la dignidad de los zapatistas y los indignados; 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(as) 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; 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 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 II

APORTES PARA UNA CARTOGRAFÍA CONCEPTUAL DEL DERECHO DE RESISTENCIA, LA DESOBEDIENCIA CIVIL Y EL ANARCO-PACIFISMO.

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 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 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”

El mundo de los resistentes es un mundo que 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, en primer término, las relaciones entre poder y resistencia, las maneras como 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.

Para ello, el capítulo tres se ocupará 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 la mayoría de las constituciones occidentales que lo penalizan, es el paso para abordar, en el capítulo cuatro, la forma como se construyeron los conceptos y las formas prácticas de la desobediencia. El primer hito es la crítica de la servidumbre voluntaria que viene desde la tradición del joven Etienne de la Boetie y que se aborda en ése capítulo.

La riqueza práctica y conceptual de Henry David Thoreau y la manera como la apropia y expande el conde Tolstoi, desde su anarquismo pacifista de corte moral y religioso en Rusia, son abordados en los capítulos cinco y seis. Todos éstos son presupuestos para 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 defendemos.

3. PODER, POTENCIA Y DERECHO DE RESISTENCIA

Se procederá a continuación a introducirnos en los conceptos que han codificado las prácticas y los discursos del poder, su relación con la potencia humana, con las distintas formas de soberanía en las que se intenta representar el poder y las relaciones entre el poder y el derecho de resistencia que de allí surgen.

3.1. La racionalidad de los poderes de centro.

Este escrito procura ahondar en el debate, desde la perspectiva de la no violencia, de fundamentos conceptuales que, al deslindarse radicalmente 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. Ya hemos anotado que esa pluralidad de fuerzas diferenciales que contienen las resistencias sociales, son, las más de las veces, incorpóreas y difusas, pero que se hacen tangibles por su capacidad de producir acontecimientos por donde irrumpe su singularidad, y por donde desgarran el poder establecido.

Estas relaciones se configuran como paradojas en las que, en la superficie, se avizora la impotencia manifiesta de multitud de manos desnudas que retan a soberbios y opulentos poderes armados, pero que, en el espesor del entramado social y por vías poco reconocidas, van desbrozando las posibilidades para que la vida persista, en complejos procesos 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 poder⁷⁸.

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 instaaura el mito de la sociedad de naturaleza⁷⁹, 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 y 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 propia conservación, el hombre aprende a desconfiar de los demás y a competir contra los otros en defensa de su propia 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.

“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).

⁷⁸ Para profundizar en esta topología del déspota, ver “Despotismo, nomadismo y revolución en Hobbes, Spinoza y Rousseau” (Garavito, 1999: 25-26).

⁷⁹ “Es Hobbes el primero en imponer a la filosofía política el mito del estado de naturaleza, el cual se reconocerá incluso en Hegel y con posterioridad a él. Habrá que llamarlo mito en el sentido (...) según el cual si es la ley de lo simbólico (cultura) la que define el orden imaginario (primitivo), no podrá entonces hablarse de hombres en estado de naturaleza, pues su carácter de hombres solo es otorgado con la ley de la cultura” (Garavito, 1999: 29).

Hobbes 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 humanas. 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 sometimiento⁸⁰.

La guerra larvada que describe Hobbes es un estado de inseguridad e inestabilidad incesante que produce zozobra y en el que la tendencia es a construir 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 pertenencias⁸¹.

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 matador⁸².

El miedo será así un agenciamiento sobre el que 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 fuerzas⁸³, la minimización de lo diverso, permitiendo que éste emerja solo como enemistad y confrontación. La guerra social permanente sería un efecto de la indiferenciación o de la debilidad con que se percibe lo diverso.

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, ella se reflejará en los modos de administrar, de establecer el orden y, aún, de concebir la paz.

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 estos se deben sentir integrados en él; esta especie de persona artificial y monstruosa (Leviatán) será la única garantía de sus derechos.

Es lo que subraya Hobbes 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, ella es la fuente de la legitimidad del Estado; o

⁸⁰ Se alude aquí a las 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». En él se lee: “A esta guerra de todos contra todos, esto también le sigue; que nada puede ser Injusto. Las nociones de Corrección e Incorrección, Justicia e Injusticia no tienen lugar allí. Donde no hay un Poder común, no hay Ley: donde no hay Ley, no hay Injusticia” (Hobbes, 1989: 90).

⁸¹ Hobbes lo reseña así: “(...) cada hombre es enemigo de cada hombre» (párrafo noveno) impide el progreso «no hay lugar para el trabajo (...), no hay navegación, no hay construcción de viviendas ...» (ibid.). Así se nos dice en la última frase del párrafo noveno que “la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (Hobbes, op.cit: 63)

⁸² Hobbes, op.cit: 62

⁸³ “El carácter aleatorio en la relación de fuerzas primitiva crea el estado de guerra” (Foucault, 2002: 89)

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 preserva de la aniquilación, o, los que habiendo sido conquistados optan por vivir aceptando la nueva soberanía, o los que optan mansamente por aceptar tal delegación con la esperanza de un vivir más tranquilo y próspero. No es meramente, ni sustancialmente, 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 que, según Hobbes, promueve el pacto, desaparece como fuente constituyente originaria del Estado, para emerger como un contrato social de libres voluntades. Esta es la que Hobbes llama “soberanía por institución”. Tal contrato además es universal y obligatorio para todos los miembros de la sociedad y 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 sumisamente, por el miedo o la impotencia, ser representados por los conquistadores. A este tipo de soberanía lo denomina Hobbes, “de adquisición” y lo considera igualmente legítimo⁸⁴. Lo que es 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 niños(as)⁸⁵.

A pesar de este esfuerzo por hacer desaparecer la guerra como rasgo siempre presente en la

⁸⁴ 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. En particular sobre la “soberanía por adquisición” el autor afirma: “Ahora bien, los derechos y las consecuencias de la soberanía son los mismos en ambos casos. 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; no puede ser castigado por ellos; él es el que ha de juzgar lo que es necesario para la paz, y es también juez de las doctrinas; 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 (...) las razones de esto son las mismas que han quedado aducidas, en el capítulo precedente, para los mismos derechos y consecuencias de la soberanía por institución” (Hobbes, 1989: 166).

⁸⁵ A propósito de esta extensión de la noción de soberanía, 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).

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 fuerza 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 (...) La función de la violencia en el proceso de fundación de derecho es doble. Por una parte la fundación de derecho tiene como fin ese derecho que, con la violencia como medio, aspira a implantar. No obstante, el derecho una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, solo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo, porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será en nombre del poder, un fin íntimo y necesariamente ligado a ella ". (Benjamin, 1991).

Es en esta violencia, que se funda la soberanía moderna, donde se materializa la renuncia de los individuos al derecho a gobernarse a sí mismos, 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 las más variadas formas de las relaciones humanas. No, el contrato social hobbesiano es una 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 voluntariedad⁸⁶ que, en realidad, es un hecho contundente de dominación.

El contrato social a la manera del 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 dominación⁸⁷.

Ya en pleno Renacimiento y antes que Hobbes, Maquiavelo había señalado que:

⁸⁶ En Colombia es común que en la disputa de soberanías que se libra en distintos territorios, para-Estados mafiosos de corte hobbesiano incursionen exigiendo obediencia a cambio de seguridad. También expanden sus dominios sobre las propiedades de quienes no pueden defenderse, obligándolos a firmar contratos bajo amenaza de muerte. Hoy se discute si se otorga legalidad a esa forma de rapiña. La frase predilecta para ablandar a los que se resisten es “le compro a usted o le compro a la viuda”. Por su parte 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).

⁸⁷ “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).

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 estos 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, de la vida política, una vida en la que 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 impliquen⁸⁸. 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, ambas deben ser usadas a discreción con tal de mantener el orden del Estado; esto es, que la razón que rige la política es la “razón de Estado”.

De esta forma Maquiavelo postula una idea de fundación de la autoridad sobre un poder propio, immanente 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 estar basado 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 siempre 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 estos se deciden a vaciar la relación del contenido de aceptación de la servidumbre, simplemente la soberanía entra en crisis.

Por eso se requiere también 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 mero 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

⁸⁸ Estos son algunos de sus 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; debe tener la fuerza del león y la astucia de la zorra (...) 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).

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 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 y que no se limita, como en Hobbes, a ubicar el lugar central del poder y su naturaleza soberana. En ese sentido Maquiavelo es revolucionario, dando 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 XVII⁸⁹. Fueron nociones y prácticas muy diversas de cómo podía implementarse la modernidad, que se saldaron con la hegemonía del orden trascendente, obrando como forma de contención de las nuevas fuerzas sociales, económicas y culturales puestas en acción⁹⁰.

Sobrevendría, por ejemplo, el universo de las contra-reformas: la religiosa⁹¹, que impuso el poder de la inquisición y que se efectuó también como una contra-reforma para liquidar el poder

⁸⁹ 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.

⁹⁰ A propósito de la variedad de intereses y luchas que se ponen en acción en los procesos de modernización, Elías anota: “Sin duda, el antagonismo entre las diversas partes de la sociedad no solamente tiene la forma de una lucha consciente (...) Para mencionar un ejemplo: lo que acaba sellando, al final de la edad media, el destino de los señores feudales caballerescos, no son los ataques conscientes de los círculos ciudadanos burgueses, sino, más bien, los mecanismos de la monetización y la comercialización progresivas” (Elías, 2012:468, 483).

⁹¹ La contra-reforma religiosa fue la reacción de las autoridades y de los monarcas católicos para intentar detener el avance de la reforma protestante en Europa, tanto la proveniente de intelectuales y monjes que

naciente de las mujeres (adoptando la forma de la cacería de brujas)⁹²; o la contra-reforma económica ubicada como un cierto retorno al cierre feudal⁹³; o como la cultural, con su vuelta al barroquismo⁹⁴. Entonces, la paz abandona el cauce humanista marcado por Erasmo de Róterdam⁹⁵ y se instala como procesos de alianzas y consolidación de los Estados nacionales. Mientras tanto, para la población, la paz se convierte meramente 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.

El timón conceptual de esta forma que va adoptar la modernidad hegemónica es 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 a través del 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 este tipo de esquema⁹⁶.

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.

propugnaban por una nueva organización de la iglesia que se adaptara a los nuevos procesos económicos y sociales (ver al respecto Max Weber (1979) “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”), como la que había adoptado la forma de rebeliones campesinas. (El caso más conocido es el de Thomas Müntzer participante de las guerras campesinas en Alemania). Para una revisión de estos pasajes de la modernidad occidental, véase esa “enciclopedia de las utopías” recogida en la obra de Ernst Bloch (2007): “El principio esperanza”.

⁹² La inquisición fue una institución, en principio católica, para reprimir toda forma considerada como herejía, incluyendo la hechicería. Luego se establece como Inquisición española, desde finales del siglo XV hasta el siglo XIX, concentrada en el ataque a los judíos y, luego, a las poblaciones indígenas americanas, en donde se hizo famoso el inquisidor Torquemada. Para una mirada de la Inquisición desde la microhistoria ver Carlo Ginzburg “El queso y los gusanos” (1994). También “El miedo en Occidente” (Delumeau, 1989).

⁹³ En medio del mercantilismo auspiciado por la conquista de América y sus enormes flujos de metales y riquezas, el siglo XVII ve, a la vez, declinar los tesoros americanos. La crisis generada por la reforma protestante y las guerras de religión, propician una reacción hacia el cierre de las principales monarquías absolutistas que gobernaban Europa. Para una visión detallada del período ver, por ejemplo, “La Edad Moderna” de Alberto Tanenti. (2003).

⁹⁴ Deleuze se refiere a la arquitectura barroca así: “Desde hace mucho tiempo existen lugares en que lo que hay que ver está dentro: célula, sacristía, cripta, iglesia, teatro, gabinete de lectura o de grabados. El barroco inviste esos lugares para extraer de ellos la potencia y la gloria (...) La arquitectura barroca (...) construye capillas y cámaras en las que la luz rasante procede de unas aberturas invisibles incluso para el que las habita. Uno de sus primeros actos está en el Studiolo de Florencia con su cámara secreta desprovista de ventanas (...) un interior sin exterior que (...) tiene como correlato la independencia de la fachada, un exterior sin interior”. (Deleuze, 2005: 42).

⁹⁵ Erasmo fue un humanista y teólogo holandés (1466-1536) cuyo discurso sobre la paz y contra la disciplina significó una ruptura con la oda a la guerra que era tan común entonces. Optó por erigirse como un libre pensador y constituyó un pensamiento precursor de las ideas pacifistas modernas. Todas estas ideas se exponen en una sólida obra dentro de la que se destaca “Elogio de la locura” (1511); “Sobre la diatriba del libre albedrío” (1524) y “Utilísima consulta sobre si se ha de hacer la guerra a los turcos” (1530).

⁹⁶ La perspectiva de Descartes fue abordada en el primer capítulo de este texto. Ver, supra, “1.3.3. La bipolarización de la vida y el mecanicismo metodológico”

3.2. De la potencia humana y la afirmación de libertad.

En polémica con estas posiciones irrumpe el pensamiento de la potencia humana de Baruj Spinoza⁹⁷ 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 solo ocurre como despliegue de potencias inmanentes, y no va a poder 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 una influencia sobre la práctica (...) Debido a que extrajo la causalidad inmanente de la secuencia de las grandes causas, de las causas primeras, debido a que aplastó todo sobre una sustancia absolutamente infinita que comprende toda cosa como sus modos, que posee todos los atributos, sustituyó la secuencia por un verdadero plano de inmanencia. 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 en las que el pueblo resulta luchando por su propia esclavitud. Esto para Spinoza es de una irracionalidad mayúscula.

Por eso, si bien también produce una teoría del estado de naturaleza y del estado civil, se pronuncia por un estado de razón, como aquel en que 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 de la utilidad 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. De ahí su profunda crítica a la intención de presentar la delegación del poder como aquello que haría posible el pasaje del estado de antagonismo a un estado artificial y pacífico constituido por el contrato, tal como lo veía, desde su organicismo y su iusnaturalismo, Hobbes.

⁹⁷ Baruj Spinoza (1632-1677) fue el filósofo holandés de la potencia y de la afirmación de la vida. Su obra se desarrolla durante la segunda mitad del siglo XVII. 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. De ésta dice Deleuze que “es la obra que nos presenta la totalidad más sistemática, es el sistema llevado al absoluto (...) constituye el aparato de conceptos más minucioso del mundo” (Deleuze, 2008: 29,30). El autor de esta tesis ha sido reiterativo en la importancia del pensamiento de Baruj Spinoza para la teoría de la resistencia. Algunos de los aspectos de los que aquí se exponen al respecto son el desarrollo de los abordados por el autor en el trabajo *“Poder, miedo y resistencia a la guerra en Colombia”*, presentado como tesina para el Diploma de suficiencia investigativa (DEA) del Instituto para la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, 2006

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 entonces sobre la obediencia producida por la conquista o la pasividad; para Spinoza la asociación voluntaria no puede ser 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.

Tampoco puede el cuerpo político emerger simplemente de un estado civil engendrado por el contrato, si éste se constituye solo para refugiarse de los peligros del estado de naturaleza y si a él se llega empujado por el temor de retornar a tal estado. Así, el estado de razón, que cimenta 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... Todo pacto puede observarse siempre de buena fe, a condición de que cada uno transfiera todo su poder a la sociedad... de donde se deduce que la suma potestad no está sujeta a ley alguna... 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 nos 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.

Ahora bien, desde esta mirada, ¿qué es la potencia y cual es su relación con el poder? Toda la teoría de Spinoza desarrolla la relación y oposición entre potencia y potestas, esto es entre potencia y poder, entendido este último como poder que tiende a ser centralizado y trascendente. 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. Luego, ese poder de ser afectados se cumple siempre y necesariamente; es acto.

Ahora bien, 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 hacerse depender de un gobierno exterior, mucho menos de un contrato. Dejarse dominar por las pasiones solo conduce a la servidumbre, lleva a impedir la unidad humana y a obstruir la construcción de comunidad.

“En cuanto los hombres están sometidos a las pasiones, no puede decirse que concuerdan en naturaleza (proposición XXXII) (...) En cuanto los hombres están dominados por afectos que son pasiones, pueden ser contrarios unos a otros. (Proposición XXXIV) (...) 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 compleja teoría sobre el 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 merma de ella, dependerá de la manera como se intercambien y se compongan esas afecciones, concebidas como relaciones vitales, mutantes, que se manifiestan como efectos de poder, fluyendo a través de 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 servidumbre⁹⁸. Es el arte de la composición de las fuerzas y ello tiene un profundo significado político, de ahí la importancia que en las propuestas contemporáneas de emancipación adquiere la política del amor, quizás la potencia alegre y activa de mayor impacto micropolítico.

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. 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 solo 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 en que 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 instante⁹⁹. Esa potencia es una capacidad relacional de proliferación, de extensión de su facultad generativa y de afectación que origine más y más relaciones y encuentros en los que se manifiesta el poder de la resistencia. La potencia de los(as) resistentes habita en sus cuerpos como producto de las relaciones que establecen con otros (as), 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. O, para decirlo de otra manera, los cuerpos no tienen un

⁹⁸ “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”*).

⁹⁹ Spinoza lo plantea así en su “proposición X” de la Ética: “Mientras no estamos dominados por afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento” (Spinoza, 2002: 251). 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.

límite distinto que el de su potencia de actuar, de actualizar su fuerza, en relación con otros cuerpos¹⁰⁰. Por eso los(as) resistentes siempre están ensayando ampliar esos límites. La potencia es relacional y es acción sobre los afectos, es decir sobre la capacidad de ser afectado y la posibilidad de afectar otros cuerpos con nuestros actos, que es lo que nos 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”¹⁰¹ Tal es el origen natural del poder, que, según Spinoza, se hace extensivo al derecho. “

“Como el poder universal de toda la naturaleza no es sino el poder de todos los individuos reunidos, resulta de aquí que cada individuo tiene un cierto derecho sobre todo lo que puede abrazar, o en otros términos, que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder” (Spinoza, 1999: 168).

Del hecho de que el ser humano es un campo de fuerzas se deriva la posibilidad, siempre presente, de que un individuo o un grupo humano 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 (esbozada en una avanzada- para la época- física mecanicista) En ella no hay posibilidad de insertar un contrato social trascendente y pleno de regulaciones externas.

Para Hobbes, en cambio, la mecánica (que también exhibe de manera avanzada), superpone al movimiento de la sociedad un contrato obligatorio y absoluto. El uno 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, solo 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 eso requiere de la convivencia de las singularidades, donde se abre la potencia de la solidaridad, del encuentro.

Entonces la potencia es una fuerza que produce libertad y deviene respeto por el otro (otra) singular, que es el límite que define la potencia misma. Solo entonces se crean espacios de poder (o potestas como lo llama Spinoza). El poder solo 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 ese cuerpo es lo que le da su fuerza para constituir su propio espacio y su propio tiempo; su potencia es la capacidad de espacializar sus propios procesos de afirmación y propagación, o sea, su capacidad de existir a partir de sus propias fuerzas y de su poder de generar nuevas relaciones.

De allí que, a partir de su pensamiento, pueda imaginarse una forma distinta del vivir comunitario y de fundación de la democracia como una afirmación de libertad colectiva relativa,

¹⁰⁰ “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) (...) Corolario: de aquí se sigue que un cuerpo en movimiento continúe moviéndose mientras no sea determinado a quedar en reposo por otro cuerpo; y que así mismo un cuerpo en reposo continúe en reposo mientras no sea determinado al movimiento por otro” (Spinoza, 2002: 63, 64).

¹⁰¹ En el escolio de la Proposición II de la Tercer parte de la Ética se puede leer: “En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta aquí lo que el cuerpo, por las solas leyes de la naturaleza, en cuanto se la considera solo como corpórea puede obrar, y lo que no puede, sin ser determinado por el alma” (Spinoza, 2002, 106).

solo en la medida en que se pueda afirmar la libertad singular de auto-regularse.¹⁰² 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 debe cuidarse de estar contribuyendo a restituir el pacto común sin lesionar el derecho natural que le otorga a cada ciudadano(a) su propia potencia. Y tal potencia es avivada solo 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 cual ya tiene y puede desplegar, sino de la constitución comunitaria de lo nuevo, de lo que emerge como posibilidad.

El encuentro humano se convierte entonces en un campo de potencia, un espacio de lo que es posible realizar para aumentar y efectuar el poder de todos(as). Y como crítica a la construcción de la soberanía hobbesiana se levantan los ejercicios de libertad por los que se constituye la asamblea democrática de ciudadanas(os). Ésta solo funciona a partir de la igualdad de derechos, que es igualdad de poderes y a la que se delega condicionadamente, y de manera equitativa, la potencia común¹⁰³. 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, solo 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 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 sobre el comportamiento social, las fronteras rígidas de lo colectivo, los absolutos acerca de la comunidad política. Y por supuesto se replantea el problema del contrato social como poder y voluntad de todos(as), 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.

¹⁰² “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).

¹⁰³ “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 vienen a ser iguales como antes en el estado natural” (Spinoza, 1999: 171,173).

“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 (...) Si lo esencial de la ética es indagar cuánto puede hacer un cuerpo en la busca de modos activos de potenciarse a través de la experimentación, ¿cómo sabemos cuándo hemos ido demasiado lejos? ¿cómo sabe uno si ha alcanzado el umbral de la sustentabilidad? (...) 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/as 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 entonces 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 ella. Éste es un mundo desdibujado, desvanecido, pero pleno de posibilidades 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 ser 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 efectuación 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(as) 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.

Este tipo 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 esfuerzos (*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.

Como veremos en la Parte Tercera de esta exposición, en casos como el colombiano, la pregunta que hay en torno a cómo contribuir, por ejemplo, a transformar el nomadismo 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 nos aporta esta visión de la potencia del resistir.

Esta situación liminal es un pasaje en el cual el desplazado, el desterrado, el empobrecido, está desprovisto de los atributos que lo constituían como miembro de una comunidad humana 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 requerimos de ese afecto más poderoso del que habla Spinoza: el conocimiento acerca de la re-existencia.

3.3. El problema de la política de representación.

Se resiste entonces al poder centralizado, que repudia la diferencia y establece dispositivos despóticos de ordenamiento. Ya en el capítulo 1 habíamos advertido sobre esta naturaleza de la concepción macropolítica dominante, así como de su énfasis en las formas del poder representativo¹⁰⁴. Fueron Hobbes y Rousseau quienes, en occidente, definieron las claves de ese poder de la representación, cifradas en el contrato social.

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

Según este punto de vista, solo las colectividades humanas 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: “los hombres nacen libres¹⁰⁵”) que obligatoriamente deriva en la voluntad de suscribir el contrato.

Ese tipo 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 civil¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Ver, supra. Capítulo 1, apartado 1.2. “Macro y Micropolítica de las resistencias”.

¹⁰⁵ 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).

¹⁰⁶ 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).

Con esto se abrió el camino del mesianismo moderno del que habla Todorov, que se expresó primeramente en 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 coloniales¹⁰⁷.

El pacto de civilidad de Rousseau no se restringe al contrato social con el que se pretende desplazar al poder absoluto; según él, el orden social no proviene de la naturaleza sino que está fundado en convenciones; por tanto está también ligado a la construcción de un lenguaje y de un entramado simbólico en el que 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 sobre 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 política¹⁰⁸. 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”:

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja la persona y los bienes de cada asociado y por la cual, cada quien, uniéndose al resto, no obedezca más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental, al cual da solución el contrato social (...) Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: 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 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 poder 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”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Todorov anota que si bien la revolución francesa en su período más álgido es de corta duración “su proyecto se transmite al ejército, cuya misión será llevarlo más allá de sus fronteras. La revolución es una guerra a domicilio y la guerra es la continuación de la revolución en otros países (...) 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).

¹⁰⁸ Rousseau lo plantea así: “Antes de examinar el acto por el cual un pueblo elige a un rey sería bueno examinar el acto por el cual un pueblo es tal pueblo; porque siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad. En efecto; si no hubiese convención anterior, ¿dónde radicaría la obligación para la minoría de someterse a la elección de la mayoría, a menos que la elección fuese unánime”. (Rousseau, *El Contrato social*, libro 1, cap. 5).

¹⁰⁹ “Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. 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

Aunque lo que se conoce como la “Ilustración” es un conjunto diverso de ideas que combatieron el absolutismo y no vamos a encontrar 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 basamento 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 que se convalida el pacto, canalice y delimite en el acto representativo todo lo que hay de telúrico en la resistencia anti-absolutista. Se da vía libre entonces 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.

El pensamiento del mecanicismo, ejercitado en los juegos metafísicos cartesianos, va reconstruyendo la imagen del poder y desplegando tentativas para poner punto final al auge revolucionario que la misma lucha anti-absolutista había generado. La representación, fundada en el contrato social y en la “voluntad general”, se erige como una empresa de transferencia de poder que busca que la potencia productiva social migre hacia una obligación de obediencia en cumplimiento del pacto.

El poder social se transfigura en poder mayoritario, condensado en un centro, en el que se delega la fuerza del colectivo que ya no podrá efectuar y actualizar su potencia, ahora depositada en los representantes y administrada por ellos. El Estado se alza como soberano y, de delegatario del poder social, pasa a arrogarse la prerrogativa de definir e imponer los objetivos de la sociedad, el primero de ellos, el de la seguridad, que justifica la servidumbre voluntaria de los súbditos (versión práctica de los ciudadanos y del pueblo, sujetos que dieron lugar a su soberanía). Se produce entonces el cierre del poder y la escisión entre el poder de centro y los poderes de periferia.

Las reservas que el mismo Rousseau hace a los mecanismos delegatarios, y su predilección por los mecanismos directos de decisión, van siendo sofocados por el ímpetu regulador que los intelectuales de las revoluciones norteamericana y francesa exponen y que claman por formas decididamente representativas de la democracia o de la república.

La formación de la nación moderna en el territorio de los Estados Unidos, a partir de la guerra de independencia, produce un gran escenario de codificación de las instituciones republicanas en torno de los mecanismos representativos. Madison y varios de los políticos que escriben en

súbditos, en cuanto sometidos a las leyes del Estado”. (Rousseau, *El Contrato social*. Libro 1. Capítulo 6).

“El Federalista” y otros medios¹¹⁰, definen la República como una conjugación de varios factores: un territorio suficientemente extenso, poblado por numerosos ciudadanos que se asignan un régimen de representación política. Éste debe hacer posible la distribución real de la propiedad, el juego de intereses particulares diversos y la construcción del bien común.

La delegación del gobierno en un grupo de representantes es vista como una ventaja y una forma superior de organización política, por cuanto sirve de cedazo por donde pasan los intereses corporativos o individuales. Son los representantes los que van adquiriendo la sabiduría para construir lo público y defender los derechos de sus representados. Madison es además explícito en que:

“Esta representación implica, precisamente, la exclusión del pueblo en su “*collective capacity*” de la participación política. La virtud del ciudadano en la República no es la participación en el gobierno sino el *interest*, el cual demanda un sistema representativo” (Madison, citado por Abellán, 2011).

Más tarde, Alexis de Tocqueville¹¹¹, quien ya ha conformado una teoría más refinada sobre la democracia, al visitar la naciente República norteamericana, destaca el sistema de instituciones regidas por la representación, que pueden implantarse en un extenso territorio involucrando a millones de personas. Es interesante el peso que estos autores dan al problema de la escala para la toma de decisiones¹¹²; de alguna manera justifican la diferencia que el modelo moderno va a señalar con relación al modelo de la antigua Atenas, que se había definido por la participación directa de todos los ciudadanos en la toma de todas las decisiones públicas.

En esas pequeñas polis (comunidades locales no muy extensas) se entendía que pudiera funcionar el modo asambleario para lograr acuerdos y definir políticas. En comunidades republicanas de gran tamaño, tener en cuenta el problema numérico se hace imprescindible para estos autores, y solo puede ser resuelto a través de la delegación en un grupo de representantes para que ejerzan el poder. Ésta sería la forma no solo más efectiva, sino la de mayor legitimidad, siempre que tuviera como base la participación del pueblo en la elección de los delegatarios. Tocqueville describe el sistema democrático representativo de Estados Unidos de la siguiente manera:

“En América, el pueblo nombra a los que hacen la ley y a los que la ejecutan. Él mismo

¹¹⁰ Las concepciones de la República y de la democracia representativa norteamericanas se plantean en una serie de documentos, el más conocido es el de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, cuyo texto se atribuye a Thomas Jefferson. Unas semanas antes se había publicado la carta de derechos denominada “Virginia Bill of Rights”. La Constitución política es aprobada en 1787 y su discusión es librada a través de una serie de artículos periodísticos conocidos como “The Federalist Papers”; sus principales autores fueron James Madison (presidente de los Estados Unidos 1808- 1817), Alexander Hamilton y John Jay.

¹¹¹ Alexis de Tocqueville (1805-1859) es considerado uno de los pioneros de la sociología moderna. Un hombre del siglo XIX; desconfió de las revoluciones y los tumultos y desarrolló investigaciones sobre la justicia y el funcionamiento del sistema democrático. En una misión que el gobierno francés le encomendó en los Estados Unidos realizó su investigación sobre el sistema de gobierno norteamericano que sería publicado en 1835 (Tomo I) y 1840 (Tomo II).

¹¹² El libro de Abellán recuerda algunos de los argumentos de Madison al respecto y lo cita en un de sus artículos de “El Federalista”: “Como la república puede abarcar un territorio extenso y diverso tiene una posibilidad mayor de encontrar representantes juiciosos. En un Estado más extenso habrá un número mayor de intereses distintos y, consiguientemente, menor será la probabilidad de que puedan asociarse en el sentido de una facción en contra los derechos de otros ciudadanos: "en la vasta república de los Estados Unidos y entre la gran diversidad de intereses, partidos y sectas que abarca, rara vez podría formarse una coalición mayoritaria sobre la base de principios que no fuesen los de la justicia y el bien general" (*El Federalista*: LI, 223) (Abellán: 2011: 22).

forma el jurado que castiga las infracciones a la ley. Las instituciones son democráticas no sólo en sus principios, sino también en todos sus desarrollos. Así, el pueblo nombra *directamente* sus representantes y los escoge generalmente, *cada año*, a fin de tenerlos más completamente bajo su dependencia. Es, por tanto, realmente el pueblo quien dirige y aunque la forma de gobierno sea representativa, resulta evidente que las opiniones, los prejuicios, los intereses e incluso las pasiones del pueblo no pueden encontrar obstáculos duraderos que les impidan obrar en la dirección cotidiana de la sociedad. En los Estados Unidos, como en todos los países donde reina el pueblo, es la mayoría quien gobierna en nombre del pueblo.” (Tocqueville, 1990, vol. I: 169).

Tocqueville, sin embargo da curso a la crítica sobre algunos rasgos principales de este tipo de democracia: el primero se refiere a los riesgos de una “tiranía de la mayoría”, que él considera el problema estructural de la democracia, por el hecho de que un poder absoluto de la fracción mayoritaria de la sociedad significaría la exclusión y despotismo sobre las minorías. Con ello se estarían abriendo las puertas al abuso del poder y, por tanto, sería labor de las propuestas democrático-liberales definir los límites que se ponen al poder mayoritario.

Su experiencia con los acontecimientos subsiguientes a la revolución francesa, la memoria de los excesos del “régimen del terror” revolucionario y los rasgos tiránicos de la época napoleónica lo habían alertado sobre la delgada línea divisoria entre la “soberanía popular” y la conculcación de la libertad y de los derechos, justamente en nombre de los intereses del “pueblo” como figura mayoritaria¹¹³. Había pues que fijar claros linderos al poder del soberano estatal. De lo contrario, se trazaría la ruta que conduce a la “tiranía de la mayoría”, o “tiranía democrática.

Esta preocupación está asociada con las dudas que tiene Tocqueville sobre el funcionamiento del sufragio universal, a través del que se configuran las mayorías. Su cuestionamiento está hecho a la precariedad de sociedades, como la norteamericana de entonces, para configurar liderazgos calificados, en lo que encuentra un problema cultural; así como también a la lejanía de los intelectuales y de la gente con mayor formación de los cargos públicos, ya que el interés principal de estas élites estaba cifrado en los negocios.

No obstante, identificaba en el sistema liberal norteamericano muchas medidas creativas que tenían el objeto de prevenir el desbordamiento del poder soberano representativo: el federalismo, que descentralizaba la fuerza y creaba contrapesos en la administración del poder; el impulso a libertades que favorecían a las minorías como la libre asociación o la proliferación de la prensa sin restricciones. En esto encontraba diferencias con la herencia del poder revolucionario en Francia, con su rígido centralismo (que finalmente copiamos en las instituciones de países como Colombia); con su veneración por la voluntad mayoritaria, concebida como un espejo de la voluntad común y por los rasgos autoritarios que, luego se iban a reconocer como “bonapartismo”¹¹⁴, que le asigna todo el poder a la autoridad ejecutiva, en

¹¹³ “¿Qué es, sin embargo, una mayoría tomada colectivamente sino un individuo que tiene opiniones y muy a menudo intereses contradictorios a los de otro individuo que se llama la minoría? Ahora bien, si se admite que un hombre revestido de la omnipotencia puede abusar de ella contra sus adversarios, ¿por qué no se admite lo mismo de una mayoría? Por mi parte, (...) el poder de hacerlo todo, que niego a uno solo de mis semejantes, no se lo concederé nunca a varios” (Tocqueville;1990, Vol. I., 246).

¹¹⁴ Se conoce como bonapartismo, en la literatura política, esa vocación mesiánica de representar el punto de vista mayoritario que le daría licencia al mandatario para tomar medidas draconianas como lo hizo Napoleón Bonaparte, recurriendo al uso de mecanismos de consulta como el referéndum, a sabiendas de que el poder del gobernante está en capacidad de manipular la opinión para obtener resultados favorables, legitimando así medias puramente autoritarias. Se atribuye el término a Carlos Marx, quien en su libro “el dieciocho brumario de Luis Bonaparte” (1852) describió un tipo particular de régimen burgués, encarnado en Napoleón III, que pretende actuar autónomamente por encima de todas las clases sociales y en nombre de ellas. (Ver: Marx, 1981, T.I: 404-498).

desmedro de los contrapesos legislativos, debilitando la autonomía de la rama judicial, o de la prensa libre.

Tocqueville también se aproxima a una crítica a la abstracción en que incurre la noción de ciudadanía que promueven los revolucionarios franceses; esa noción de un hombre abstracto, sujeto de derechos y deberes no particulares, es decir, no los derechos de los ciudadanos franceses de la época, sino los de un sujeto universal, paradigma del nuevo humanismo, que se concibe como una especie de religión laica.¹¹⁵

En todo caso la representación estaba imbricada en la gestión y la concepción de República que desplegó la revolución francesa, respondiendo al carácter de la soberanía emergente. Uno de los teóricos y dirigentes del proceso revolucionario, el abate Sieyès, quien llegó a ser uno de los triunviros del Consulado, al lado de Napoleón Bonaparte, planteó las bases del gobierno representativo como una “gran voluntad común representada”, que es a su vez una “voluntad nacional”, en donde los representantes están ejerciendo el “derecho de todos”, que es el “derecho del pueblo”, que es a su vez “el derecho de la nación”.

En esa idea, es el pueblo el que fija los límites y legitima a los representantes. A partir de esta legitimidad, auspiciada por una “base democrática primaria” (especies de asambleas locales), se levanta el gran “edificio representativo”, curado de privilegios tradicionales o estamentales y precavido contra el traspaso de los límites constitucionales que ha fijado la base democrática, con establecimiento de períodos cortos para el mandato representativo y haciendo visible la posibilidad de revocatoria. (Sieyès, 1973:73-75).

A Sieyès no le cabe duda que la representación equivale a imposición de la voluntad de la mayoría y ésta es la misma voluntad común. Se entiende esta posición en medio de la búsqueda de consolidación del poder republicano y de la erradicación de los poderes pre-modernos; no se podía dar representación a los doscientos o trescientos mil nobles, curas y miembros de otros estamentos de la monarquía¹¹⁶; sin embargo esta posición se prolongó en el tiempo como mecanismo de ejercicio de la llamada soberanía popular.

Esta concepción va más allá de la del barón de Montesquieu, quien no se afilió claramente a la idea de una soberanía popular y cuya famosa “división de poderes”, si bien planteaba un sistema de pesos y contrapesos, aún estaba ligada a cierta estirpe estamental, definida por él como “distribución social de poderes”¹¹⁷. Para Sieyès, la distribución de poderes era en primer lugar una división entre el poder constituyente de la soberanía popular y los poderes constituidos. Estos últimos debían guiarse por las leyes, que siendo la expresión de la voluntad de la mayoría

¹¹⁵ En otro texto muy conocido, Alexis de Tocqueville, *“El antiguo régimen y la revolución”* (1856) (edición española del 2004) afirma: “La Revolución francesa actuó, en relación con el mundo terreno, exactamente igual que las revoluciones religiosas en relación con el mundo celestial; consideró al ciudadano de una manera abstracta, fuera de cualquier sociedad determinada, como las religiones consideran al hombre en general, independientemente del espacio y del tiempo. No trató de establecer sólo cuál era el derecho del ciudadano francés en particular, sino los deberes y los derechos generales de los hombres en materia política”.

¹¹⁶ Al oponerse a cualquier posibilidad de reproducir proyectos estamentales, como herencia del absolutismo monárquico, Sieyès, planteaba: “las voluntades individuales son los solos elementos de la voluntad común. No se puede privar al mayor número del derecho de concurrir a ella, ni decretar que diez voluntades no valdrán sino por una, contra otras diez que valdrán por treinta, pues eso es una contradicción en los términos. Si una voluntad puede valer por diez, ¿por qué no podría valer por cien, un millón o veintitrés millones?” (Sieyès, 1973: 89).

¹¹⁷ En *“Del espíritu de las leyes”* (publicada originalmente en 1748) el barón Charles de Montesquieu, controvertido pensador francés de la era de la “ilustración” plantea que: “Es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder siente inclinación a abusar de él, yendo hasta donde encuentra límites” (Montesquieu, 2003: 205).

y no de “la razón” en general, podían sufrir cambios al presentarse transformaciones de la composición de los órganos de representación (en virtud de cambios electorales que recomponen las mayorías).

La vocación constitucional de la propuesta de Sieyès hace que en la carta magna se exprese la voluntad constituyente del pueblo, que el mecanismo del sufragio universal haga posible el funcionamiento de los partidos políticos y que se deje al órgano parlamentario (uno de los tres poderes constituidos) la confección de las leyes, que tienen una jerarquía jurídica inferior a la de la Constitución, cuya definición solo puede depender del constituyente primario. Eso está muy próximo a las prácticas contemporáneas de la división de poderes, pero con intervención activa del Estado y con la precisión de que lo que en realidad surge es la soberanía de la mayoría y no la de la nación, o el pueblo todo.

En medio de la revolución francesa se agitaron ideas más radicales sobre la ciudadanía republicana que, manteniendo el linaje representativo, propugnaron por la mayor participación popular posible. Es el caso del dirigente del ala izquierda¹¹⁸ 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) 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, fue el gran programa político de Robespierre¹¹⁹. 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

¹¹⁸ 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.

¹¹⁹ “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).

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:

“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, el desbordamiento de su poder¹²⁰; 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).

Sin embargo, “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. Sino trágico de esta generación, que abrió tantas puertas para pensar la modernidad, para encontrar sistemas sustitutivos de las monarquías feudales y absolutistas, pero que dejó entrever también, que tan preñada de totalitarismo podía estar la democracia representativa desde sus primeros pasos.

Fue el mismo Robespierre quien encabezó por momentos el “Comité de Salvación Pública”¹²¹ que 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 convulsos

¹²⁰ “La corrupción de los gobiernos tiene su origen en el exceso de su poder y en su independencia con relación al soberano (...) Lo que hay que hacer es extirpar la tiranía. No es precisamente en las querellas entre sus amos donde los pueblos deben buscar el beneficio de respirar unos instantes. Es en su propia fuerza donde deben cifrar la garantía de sus derechos. (Robespierre, 2005: 209-210). (Y sobre el tribunal: “solo hay un tribuno del que yo pueda ser devoto: el propio pueblo” (Ibid, 210).

¹²¹ 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).

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 propia oposición interna dentro de los partidarios de la revolución, Robespierre proclama la “teoría del gobierno revolucionario”¹²².

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 funda, desata “la guerra de la libertad contra sus enemigos” y requiere de una juridicidad específica, que bien podemos identificar 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 promulgado¹²³, porque ¿quien puede definir cuándo cesa la persecución de enemigos difusos? La mayoría de las veces, simplemente representaban puntos de vista distintos en asuntos coyunturales, o en interpretaciones diferentes sobre el rumbo de la revolución.

La revolución francesa en este período pareció ratificar el mito de que la revolución devora a sus propios 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 tan fielmente 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.

3.4. Representación, liberalismo y derecho de resistencia.

Hasta aquí hemos 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

¹²² 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 la teoría del gobierno revolucionario: “La teoría del gobierno revolucionario es tan nueva como la revolución que la ha traído. (...) 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).

¹²³ 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 35000 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.

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 ella el pueblo es la masa de pobres, desarraigados, que Scott llama los dominados, constituida por todo tipo de gente peligrosa, o cuando menos sospechosa¹²⁴.

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 entonces, 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 poder¹²⁵, 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.

En adelante, tal como lo estructuró la concepción rousseauiana, se concretaba la cesión de los derechos de cada ciudadano en el Estado y, por tanto, las leyes, las prohibiciones, las obligaciones, debían ser inobjtables 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 media 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

¹²⁴ James Scott indaga por las consecuencias de este doble discurso en el ámbito de la comunicación y del lenguaje, que daban origen a un “discurso público” y a un “discurso oculto”: “cuando yo limitaba el problema a las relaciones de clase (uno de muchos problemas), parecía que los pobres hablaban de una manera en presencia de los ricos y de otra cuando se hallaban entre personas de su misma condición. Así mismo los ricos no se dirigían a los pobres de la misma manera que se comunicaban entre sí” (Scott, 1990: 15).

¹²⁵ 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).

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 culturales¹²⁶. 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 Locke¹²⁷, 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 gubernamental¹²⁸ 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 intransmisibles”¹²⁹, 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 forma de preservar sus intereses; es decir, el contrato mismo es de su interés. Entonces el sujeto de derecho confluye con el sujeto de interés, aunque estos sujetos, para el liberalismo, no sean sustituibles uno por otro, ni asimilables completamente, si se comienza a producir argumentos que propician la subordinación de la política a la economía.

¹²⁶ Ver, “*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).

¹²⁷ John Locke (1632-1704), es uno de los precursores del pensamiento filosófico y político liberal de occidente. Sus ideas se gestan en medio del agitado mundo político de la Inglaterra del siglo XVII y, en particular en el ambiente suscitado por el desbordamiento del absolutismo monárquico de los últimos Estuardo. Con ello 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 entonces 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.

¹²⁸ Ver al respecto la discusión sobre la ausencia de lo que sería una definición de una racionalidad gubernamental autónoma en el socialismo, en contraste con la vocación del liberalismo. (Foucault; 2007: 117).

¹²⁹ 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).

La discusión en medio de la cual Locke forja su proyecto anti-absolutista y decanta su discurso de la resistencia civil, está en primer término opuesta a la idea de que hay alguien, un “uno” que tiene “el poder supremo del padre” y cuya voluntad se expresaría en la ley, como sostenía el más radical de los defensores del absolutismo y contradictor de Locke, Filmer¹³⁰.

Para este contemporáneo de Hobbes y próximo a sus ideas, defensor de la monarquía absoluta, simplemente ningún hombre es libre, salvo aquel designado por la providencia como soberano; y, si no se trata de hombres libres, se asimila que, como esclavos, pues no tienen derecho a participar de ningún pacto. Por tanto, Filmer, a diferencia de Hobbes, niega la posibilidad del contrato, pues atribuye la fuente del poder público al primer hombre y padre de la familia humana: Adán. Por analogía, la autoridad del rey devenía de la autoridad del patriarca y la familia era el modelo de la sociedad monárquica¹³¹.

Ya Grocio¹³², 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 que 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 Aquino¹³³. 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 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

¹³⁰ Para Robert Filmer (1588-1653), la ley de Dios legitimaba la monarquía como el régimen político natural. Filmer, exponente de las ideas más conservadoras, escribió el “*Patriarcha*” aproximadamente en 1628, obra publicada por el partido monárquico (Torie) en 1680. (Hay edición en español de esta obra: Robert Filmer. “*Patriarca o el poder natural de los reyes*”. Instituto de estudios políticos. 1966. Madrid). Las ideas allí defendidas son el objeto principal de la crítica de Locke en su “*Primer tratado sobre el gobierno civil*”. Para examinar el contexto y la repercusión de estas ideas se puede ver: Bobbio, N. “*La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*”, (FCE, México, 1987).

¹³¹ Al respecto ver: (Rivera, 1998: 186).

¹³² 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.

¹³³ Tomás de Aquino (1225- 1274), filósofo y teólogo medieval que se considera pionero de la escuela intelectualista de la libertad natural y cuyos aportes sobre los orígenes del poder político dieron base a la idea de una comunidad política humana como fundamento de la autoridad. Su principal obra: “*Summa teológica*” o “*Suma de teología*” (como se la traduce en español), parece haber sido concluida hacia 1273. (Aquino, 2001, T.II, 705-706). 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.

ley natural y configura una tiranía. El orden natural define la capacidad de los hombres de darse su propio 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 la comunidad toda 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 sobre el entrelazamiento entre el derecho y la libertad naturales con el derecho positivo. El papel de John Locke va a ser decisivo a este respecto, sobre todo 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 Locke¹³⁴, 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, encontramos en Locke 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 entonces, ¿cómo se podrá ahora 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 que 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 Leviathan 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 individuales, que no es otro que el de la construcción de una normatividad legitimada desde las subjetividades individuales, constituidas alrededor 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 diametralmente opuesto al contrato hobbesiano, pues la coacción del soberano solo 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 naturaleza¹³⁵; todo

¹³⁴ 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).

¹³⁵ 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

lo que excede estos frutos apropiados del trabajo individual, es propiedad común, que, en el estado de naturaleza, es propiedad de nadie.

La aparición del dinero y de las formas mercantiles rompe la igualdad de la sociedad natural y hace imperativa la creación de la comunidad política, el establecimiento de reglas a través de un cuerpo legislativo aceptado por todos, de árbitros imparciales y de una fuerza pública que haga cumplir las leyes y las decisiones de la justicia. 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 político¹³⁶; el Estado sería el resultado normativo, la condición jurídica para otorgar todas las garantías al trabajo y a la propiedad y, 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 clásico¹³⁷. 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 estarlo observando, moderando; para ello se toman previsiones por parte de la sociedad civil: se establece la división de poderes, dándole primacía a la cámara legislativa; señalando taxativamente que la legitimidad 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 y, 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).

En esta última afirmación de Locke está el origen de la diferencia que él establece entre absolutismo y tiranía¹³⁸. El monarca es exterior a la sociedad civil y al derecho, con él no hay

derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier 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).

¹³⁶ 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). Unos renglones antes había definido su noción de propiedad: “(el hombre (...)) no sin razón está deseoso de unirse en sociedad (...) con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir todo eso a lo que doy el nombre genérico de “propiedad” (Ibid, numeral 123).

¹³⁷ 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).

¹³⁸ Locke, en el capítulo 18 (“de la tiranía”) de su obra varias veces citada aquí precisa: “Si la usurpación es el ejercicio de un poder al que otra persona tenía derecho, la tiranía es un poder que viola lo que es de derecho; y un poder así nadie puede tenerlo legalmente.” (Locke, 1997, numeral 199). Y más adelante

posibilidad de establecer un pacto fundante de la comunidad política¹³⁹. El tirano se aparta de la sociedad civil que le delegó el poder originalmente; ejerce el poder fuera de los límites de la ley, por eso no es legítimo, igual si usa la fuerza pública, cuyo mando le entregó el cuerpo político constituyente, y desvía sus fines para exigirle a los ciudadanos obligaciones no contempladas en la ley; cuando eso ocurre el representante de la soberanía pierde toda autoridad para ser obedecido. Esto porque, de alguna manera ha traicionado el mandato que le había sido dado y lo había investido como gobernante; en este caso él se ha excluido de la sociedad civil o política, quien lo había nombrado mediante el ejercicio de su poder mayoritario, que es en donde, según Locke radica la fuerza de la comunidad¹⁴⁰.

La tiranía es, por supuesto, para Locke peor que la sociedad de naturaleza, y, por tanto, 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 hacérsele 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” (ibid, capítulo 19, numeral 224). Es decir, cuando lo que está en peligro es la propiedad, en el sentido amplio que propone Locke, la resistencia civil está justificada:

“Si una larga serie de abusos, prevaricaciones, y artimañas que tienden siempre hacia lo mismo hacen que el pueblo repare que se está conspirando contra él y las gentes no pueden darse cuenta debajo de quién están y adonde se las lleva, 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 (...)” (ibid, capítulo 19, numeral 225).

aclara que ésta se da “(...) tanto si está en manos de un solo hombre, como si está en las de muchos” (Ibid, numeral 201).

¹³⁹ En el capítulo VII de su “*Segundo tratado sobre el gobierno civil*”, Locke afirma: “ (...) resulta evidente que la monarquía absoluta, considerada por algunos como el único tipo de gobierno que puede haber en el mundo es, ciertamente, incompatible con la sociedad civil (...) Allí donde haya personas que carezcan de (...) una autoridad a la que apelar cuando surja algún conflicto entre ellas, esas personas continuarán en el estado de naturaleza; y en esa condición se haya todo príncipe absoluto con respecto a aquellos que están bajo su dominio” (Locke, 1997: numeral 90).

¹⁴⁰ Sobre el carácter representativo de la composición del gobierno, Locke no deja ninguna duda: “(...) al reunirse por primera vez los hombres para formar una sociedad política, la totalidad del poder de la comunidad radica naturalmente en la mayoría de ellos. Por eso puede la mayoría emplear ese poder en dictar de tiempo en tiempo leyes para la comunidad y en ejecutar por medio de funcionarios nombrados por ella esas leyes” (Locke, 1997: 98).

La consecuencia de una resistencia civil exitosa es la “disolución del gobierno”, como el mismo Locke titula el capítulo 19 del segundo tratado sobre el gobierno civil. Esto porque en el contrato propuesto por este autor 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 tanto cuando el contrato se rompe, 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 autogobierno. Y para ello recurre a su facultad de reestructurar el régimen de gobierno al que se le va a entregar, conforme a la voluntad mayoritaria, la fiducia.

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 que 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 hay que 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, pues, 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:

“Hacerlo así desquiciaría y echaría abajo toda convivencia política; y en lugar de gobierno y orden solo habría anarquía y confusión. (ibid) (...) 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” (ibid, numeral 204).

De este modo el autor convoca a la tranquilidad pues no habrá peligro de que se desborde la resistencia civil, incluso para los príncipes que conservan privilegios sobre su persona, dados por legislaciones particulares, cuando incurran en arbitrariedades algunos de sus delegados:

“Y esto es así porque, como la autoridad que el rey tiene le ha sido dada por la ley, no podrá dar el rey autoridad a nadie el poder de actuar contra la ley misma, ni justificar, por virtud de su comisión, a quien actúa de ese modo (...) lo que da derecho a actuar no es el haber recibido un mandato, sino la autoridad de quien lo manda, no habiendo autoridad alguna cuando ésta va contra las leyes. Mas 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, capítulo 19, 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 representativa¹⁴¹. 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 lo que no se trata de una acción restauradora desde arriba. Esto no obsta para que el resistente civil concebido por la noción lockeana deje de ser un conservador, no en el sentido de los partidos políticos conservadores de occidente que construyen un repertorio de políticas, dentro de un marco constitucional legalmente implantado, que se oponen a cualquier tipo de reforma para mantener el status quo.

El conservadurismo resistente de Locke es el 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. Lo que es claro es que Locke limitó al máximo las condiciones para hacer aceptable esa razón extrema que conlleva la resistencia civil, restringiendo su legitimidad solo 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, solo 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 imponerse 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 Locke 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

¹⁴¹ Autores contemporáneos recogen esta visión. El profesor italiano Ermanno Vitale la consigna así: “Cuando un estado tiene una constitución en el sentido moderno del término –repito: una ley fundamental que declara inalienable un conjunto de derechos de las personas y de los ciudadanos, y al mismo tiempo contempla las garantías de los mismos a través de un conjunto de pesos y contrapesos institucionales inspirados en el principio de la separación de los poderes– entonces, podemos decir que la resistencia, en sentido estricto, sólo tiene lugar cuando lo que se propone es restablecer principios y normas constitucionales que han sido total o parcialmente ignorados por quien ejerce la soberanía”. (Vitale, 2010; 33).

puertas para que ella funcione como productora de nuevo poder de la comunidad ¹⁴².

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 impregnado ¹⁴³. 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 ¹⁴⁴.

La tendencia del liberalismo fue la de afinar las garantías legales dentro del orden constituido para ejercer la oposición antes que consagrar un derecho que podría parecer contradictorio en el sentido de que no parece 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 es un proceso circular que se alimenta y reproduce a sí mismo, especialmente a partir del derecho y, 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 intentó 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

¹⁴² 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.

¹⁴³ 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.

¹⁴⁴ 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 los 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 del 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”.

cabo criminalizan este tipo de acción de sectores de la sociedad contra los gobiernos ilegítimos¹⁴⁵.

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. Por eso respondía a quienes insinuaban que su posición desembocaría necesariamente en una rebelión:

“Respondo que el poder que al pueblo asiste de proveer de nuevo para su seguridad mediante un nuevo legislativo, cuando sus legisladores hubieren obrado contrariamente a su depósito de confianza, invadiendo la propiedad de aquél, es el mejor valladar contra la rebelión y el medio más probable para impedirla. Porque siendo la rebelión no precisamente oposición a las personas sino a una autoridad, únicamente fundada ésta en constituciones y leyes de gobierno, aquellos, quienesquiera que fueren, que por la fuerza irrumpen en ellas, y por la fuerza justifican la violación cometida, son propia y verdaderamente rebeldes. Pues dado que los hombres, al entrar en la sociedad y régimen civil, excluyeron la fuerza e introdujeron leyes para la preservación de la propiedad, paz y unidad entre sí, quienes 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: capítulo XIX, numeral 213).

O sea que según él quienes contribuyen ciertamente a la rebelión son los que 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 contemporáneo¹⁴⁶.

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 adecuada respuesta y ha asumido una acción de resistencia, decidiéndose a violar una ley que considera injusta, está asumiendo 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 pesar de haber pasado las fronteras de la legalidad formal que prescriben obediencia al sistema positivo de normas vigentes.

Como ampliaremos en el capítulo 5, para el liberalismo la disputa por la legitimidad de la resistencia se ha ido circunscribiendo a la aceptación solo 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

¹⁴⁵ 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).

¹⁴⁶ 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).

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 desmadres de una resistencia que, en principio, solo se planteaba defender o mejorar la democracia constitucional.

Se observa cómo en los autores liberales contemporáneos se va surtiendo 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 categórico¹⁴⁷”: “obedeced a la autoridad que tiene poder sobre vosotros”, siendo esta obediencia una obligación jurídica incondicional.

Por consiguiente, si se considera desde un único punto de vista, “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 libertad¹⁴⁸, como expresiones de la capacidad racional del ser humano

¹⁴⁷ 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 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”).

¹⁴⁸ En algunos apartados del texto de Kant se asimila los conceptos de libertad y autonomía al concepto de moralidad: “(...) su voluntad no puede ser voluntad propia más que bajo la idea de libertad (...) Hemos reducido el concreto concepto de moralidad, en último término, a la idea de libertad, tenemos que atribuir esa propiedad de determinarse a obrar bajo la idea de libertad a todo ser dotado de razón y voluntad (...) A la idea de libertad, por otro lado, viene a vincularse necesariamente el concepto de

moderno para auto-legislarse, concordancia que solo 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 hay que actuar conforme a él; su cumplimiento es terminante e incondicional no importa que finalidad se persiga, solo 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 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 solo puede producir desgracias. Como lo resume el tratadista del derecho, Luigi Ferrajoli¹⁴⁹, 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

autonomía, y con ésta, el principio universal de la moralidad que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de los seres racionales, exactamente igual que la noción de ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos”. Y en otro apartado ratifica el carácter válido de imperativo categórico de la ley moral: “Así pues, la pregunta de cómo es posible un imperativo categórico puede ser contestada, sin duda, en el sentido de indicar la única suposición bajo la cual tal imperativo resulta posible, o sea, la suposición de la libertad, así como en el sentido de poder llegar a conocer la ineludible necesidad de tal suposición, todo lo cual es suficiente para el uso práctico de la razón, esto es, para convencernos de la validez de tal imperativo y, con él, de la ley moral”.

¹⁴⁹ Ferrajoli es uno de los más destacados representantes del positivismo jurídico crítico. El centro de sus preocupaciones es la limitación del poder, a través de lo que él denomina una teoría general del garantismo, destinada a poner a prueba la legitimidad y validez del derecho, dentro de la lógica kantiana. Sus obras más importantes son “Derecho y razón. Teoría del garantismo penal” (1989) y “Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia” (2007).

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, étnicas 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 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.¹⁵⁰

Hay aquí entonces un reconocimiento meramente moral, más 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 hemos mencionado del derecho en algunas constituciones modernas, en constituciones recientes y en la misma declaración de los derechos humanos de las Naciones Unidas en 1948¹⁵¹.

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 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 colegisladores 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.

Así 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, pues 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, al contener dicha norma, 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.

¹⁵⁰ 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).

¹⁵¹ 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".

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 estos, al ejercer una activa y constructiva ciudadanía, no pueden ser confundidos con simple delincuentes que violan la ley o con revolucionarios que pretendan echar abajo 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 es establecido por la declaración universal de derechos que ya ha sido mencionada en este texto.

Del mismo rango es la resistencia no violenta a golpes de Estado¹⁵² en cuyo caso “gobierno y pueblo son solidarios, al menos ocasionalmente, frente a los golpistas” (López M, 2004, L-Z: 1022-1024), concebida para defender órdenes democráticos amenazados por un putsch (levantamiento o rebelión militar contra un gobierno constituido) 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 estas 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 no violenta” (ibid: 1022).

En síntesis, podemos 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 entonces a la lucha por el establecimiento de un contrato social fundado en la soberanía popular y por ampliar las consecuencias jurídicas de él a través de 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. La caracterización que hace el conocido texto de Michael Randle (cuyo subtítulo es precisamente: “La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos”), describe de manera pertinente la comprensión actual de la resistencia:

“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).

¹⁵² Así está consignada en una de las voces de la “*Enciclopedia de Paz y Conflictos*” editada por la Universidad de Granada, allí, como estrategia, se recomienda entre varias medidas: “En cuanto al conjunto de los ciudadanos, el mayor o menor acierto de su respuesta no violenta al golpe dependerá del grado de conciencia cívica y cohesión de la sociedad más que de la instrucciones que en un momento determinado reciban del poder legítimo” (López M, 2004: 1024).

La resistencia civil moderna es civil por su oposición a los representantes de la sociedad política (gobiernos, instituciones estatales conformadas a través 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 molares, aplastantes del Estado¹⁵³.

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(as) 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 miliciano¹⁵⁴.

Es muy amplio el repertorio de formas de proceder en clave de acción noviolenta, dentro de las que 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 que abordaremos en el capítulo 5, en el espíritu de la no servidumbre voluntaria que trataremos a continuación.

¹⁵³ 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).

¹⁵⁴ 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).

4. OBEDIENCIA Y SERVIDUMBRE VOLUNTARIA.

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. En la tradición judeo-cristiana es recurrente, pero también aparece con insistencia en la mitología griega, en las versiones originales de la narración histórica de los atenienses e igualmente en mitos indios, egipcios o de los pueblos precolombinos en América. Los pueblos han estado conminados a buscar su propio camino en 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 libertad¹⁵⁵.

Originalmente la desobediencia se inscribe en la transgresión del orden definido por la divinidad. Trátese del desafío al orden patriarcal, como en el caso de la confrontación al dios Bochica por Huitaca o Bachué (en la mitología chibcha del altiplano central de Colombia), o de la rebeldía de Tlazoltéotl diosa mexicana de la tierra, el sexo y el nacimiento en la cultura azteca. En las leyendas americanas prehispánicas estas figuras se presentan como generadoras del caos, de lo excedente, de lo difícil de traducir en armonía; se oponían a la legalidad divina promoviendo la lujuria, disolviendo la noción de pecado y, por eso, merecedoras de castigo.

Es curioso que en estos casos que mencionamos, la transgresión encarne en la mujer y esté ligada al desbordamiento de los placeres, a la incitación a la desobediencia a través de prácticas sexuales o de excesos alimentarios o referidos a la embriaguez y se simbolice con la luna¹⁵⁶. Es decir, se desobedece desde el cuerpo, porque es a él al que se quiere someter y el símbolo es el satélite que circunvala al “astro rey”¹⁵⁷, pero que también se mantiene a distancia.

En este capítulo transitaremos por los discursos que constituyeron el proyecto del poder soberano fundado en la obediencia de los súbditos; iremos a sus raíces míticas en la Grecia clásica y en la cultura judeo-cristiana intentando desentrañar algunos de sus vínculos con las violencias que establecieron el derecho y legitimaron la servidumbre, así como aquellas que impulsaron los imaginarios de la necesidad e inevitabilidad de violencias purificadoras. El chivo expiatorio aparecerá allí como el emblema del exilio con el que se castiga el pecado de la desobediencia.

Con ello se procurará introducir el análisis sobre la predominancia de las estrategias hobbesianas de reducción a la obediencia y el papel decisivo del uso político del miedo para consolidar los poderes centrales. Concluimos esta primera parte del capítulo con una referencia a la manera como todo este acumulado histórico en la construcción de la soberanía moderna

¹⁵⁵ 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).

¹⁵⁶ Huitaca también llamada Xubchasgagua, diosa mitológica de la lujuria. De origen lunar, con rara belleza y extraordinaria malignidad, se oponía a las enseñanzas del dios Bochica y por medio de su hermosura hacía que todos los hombres desobedecieran las enseñanzas de este a través de los placeres carnales, juegos y borracheras, que ofendieron al dios Chibchacum. Era la misma Bachué, madre de los chibchas, mujer rebelde ante el patriarcado representado en Bochica. Tlazoltéotl (en náhuatl "Devoradora de la Mugre") diosa mexicana de la tierra, el sexo y el nacimiento en la cultura azteca. Era la diosa que eliminaba del mundo el pecado y la diosa más relacionada con la sexualidad.

¹⁵⁷ Para Deleuze-Guattari: “El déspota o el dios exhibe su rostro solar que es todo su cuerpo, como cuerpo del significante (...) el rostro, o el cuerpo del déspota o de dios, tiene como un contra-cuerpo: el cuerpo del torturado, o, mejor aún del excluido” (Deleuze- Guattari, 1997:121).

deriva en el horror de los campos de concentración de la segunda guerra mundial y en ese vínculo entre la obediencia y la banalidad del mal. Con ello iniciamos un elogio a la desobediencia.

La segunda parte del capítulo tiene como permanente referencia el texto de Étienne de La Boétie “discurso sobre la servidumbre voluntaria”, se hace un seguimiento a sus incisivos planteamientos 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) encarne en las mentes y los cuerpos dóciles de los dominados.

La pregunta es entonces ¿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 interrogación por la relación entre el deseo individual y colectivo y la servidumbre voluntaria. ¿se desea al amo, se desea el sometimiento?

La tercera y última parte del capítulo aborda esta relación en el sentido planteado por La Boétie, pero más específicamente de lo que deja enunciado. ¿Cuál es la potencia de la sustracción? ¿Es acaso una potencia negativa? Para ello se toma como apoyo una particular interpretación de un paréntesis de la teoría aristotélica que deja planteada la “potencia- de- no”. A partir de allí se indaga por la carga de resistencia que puede haber implicada en ello y se conecta con el signo resistente de la no servidumbre que se deduce del razonamiento de La Boétie. Con ello se abre el análisis de las propuestas de desobediencia civil y de no violencia, que se abordarán en los siguientes capítulos.

4.1. El Poder y la obediencia debida. Un acercamiento histórico.

Es muy larga la tradición de la desobediencia como transgresión del orden definido por la divinidad y representada en la mitología. En la Grecia clásica adquiere notoriedad Dionisio o Baco, inspirador del frenesí, de la afirmación vital, y de la borrachera del vino, dios liberador del espíritu, que aleja de la normalidad la vida del hombre común para acercarlo al éxtasis, a la alegría y la risa y, a la vez, dios productor de cultura, del teatro, la danza, el canto y de la agricultura¹⁵⁸. En el siglo XIX, Nietzsche va a usar este mito, contraponiéndolo al de Apolo, dios de la perfección, la virtud y la bondad que representa la moderación, la austeridad y la vida de sacrificio.

Lo apolíneo sería para el autor de “Así habló Zaratustra” lo equivalente a la vida representada, acortada por la normalización, por la obediencia a las convenciones sociales con lo que esto tiene de irrealidad y evasión. Al estudiar la tragedia en la época clásica Nietzsche señala la importancia que para el mundo moderno tienen los griegos haciendo énfasis en que “el camino que va de Tales a Sócrates tiene algo de prodigioso”. En estos filósofos pre-platónicos, y en el cultivo de la tragedia, halla la “visión dionisiaca del mundo”¹⁵⁹ que denota la plenitud del goce de la vida expresada por la majestuosidad de esos sabios filósofos, de un carácter tan diferente

¹⁵⁸ En la mitología clásica, Dioniso (en griego antiguo Διόνυσος *Diônysos* o Διόνυσος *Dionysos*) es el dios inspirador de la locura ritual y el éxtasis. Aunque los orígenes geográficos de su culto son desconocidos, casi todas las tragedias le presentan como «extranjero». Fue también conocido como Baco (en griego antiguo Βάκχος *Bakkhos*) que hacía referencia al frenesí que inducía (*bakcheia*). También es conocido como el ‘Libertador’ (Eleuterio), que liberaba a cada uno de su ser normal y cuya misión divina era mezclar la música y dar final al cuidado y la preocupación. Los investigadores han discutido la relación de Dioniso con el “culto de las almas” y su capacidad para presidir la comunicación entre los vivos y los muertos.

¹⁵⁹ Ver: Nietzsche “*La filosofía en la época trágica de los griegos*” (2001: 9, 15) .

de la de los hombres adiestrados y obedientes que serían formados en la hegemonía del mundo apolíneo.

El género trágico de los griegos clásicos estaría soportado sobre el subsuelo dionisiaco que enseñaba a los espectadores lo infinitamente poderoso que hay en el vivir en plenitud, más allá de lo aparente, de lo impostado. Según Nietzsche, al final de este mundo presocrático se le insufla el elemento apolíneo a la tragedia, y la propia sabiduría de Sócrates va a difundir un cierto “optimismo”, alejado del “verdadero espíritu trágico”, mellando su aceptación del mundo tal cual es, que navegaba en el devenir, en esa frontera siempre en movimiento entre la vida y la muerte.

Así, la época de la tragedia clásica va a culminar con el periplo vital de Sócrates quien se negaba a permanecer callado, marcando el camino del conocimiento como búsqueda, para mantener alerta contra la hipocresía y la vacuidad, contra “todo tipo de relleno provisional del abismo”; que mostraba la paradoja de su ejercicio pedagógico como una forma de “no desobedecer al dios” y al tiempo “enseñaba a los jóvenes a despreciar la constitución política vigente (...) a vanagloriarse de su propio saber (y a desarrollar la práctica) de ofender a los padres” (Ibid: 103-194). Sócrates promulgaba la desobediencia pero aceptó obedientemente la sentencia de muerte, para algunos, víctima de su negativa a desobedecer la ley; para otros como Nietzsche, porque “una muerte así sería una lección inolvidable (...) para mostrar su poder sobre el miedo y la debilidad humanas, así como la dignidad de su divina misión” (Ibid: 194-195)¹⁶⁰.

Otros mitos fundadores de la mentalidad occidental van creando representaciones que justifican la obediencia derivada de supuestos pactos entre la humanidad y las deidades, dejando además abierta la relación entre mito, derecho y violencia, como lo analiza Walter Benjamín¹⁶¹. El mito de Prometeo en la Grecia antigua¹⁶², que reta al destino al robarle el fuego a los dioses para desplegar el intelecto y el deseo humanos y buscar un pacto con ellos que le permita iniciar la civilización humana. Este descendiente de los titanes simboliza la sublevación del espíritu humano y asume la transgresión como camino de redención, a costa del castigo y el dolor. “Prefiero estar encadenado a esta roca, antes que ser el siervo obediente de los dioses”, es la afirmación de Prometeo.

La violencia mítica es castigadora, es la expresión de los dioses para fundamentar derecho, para garantizar su poder sobre los mortales. En la mitología griega, sin embargo, la derrota de los humanos indóciles no va seguida de arrasamiento, sino que condiciona el pacto. Al vencido también se le otorgan derechos y se establecen límites obligatorios para las dos partes (vencedores y vencidos). Pero, “creación de derecho es creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia. Justicia es el principio de toda finalidad divina, poder, el principio de todo derecho mítico” (Benjamin, 1991:15).

¹⁶⁰ Sobre el significado de Dionysos en la filosofía de Nietzsche, Deleuze señala: “Dionysos ha captado precisamente el sentido y el valor de su propia metamorfosis: es el dios para quien la vida no tiene por qué ser justificada, para quien la vida es esencialmente justa. Más aún, es ella la que se encarga de justificar, “incluso afirma el sufrimiento más arduo” (Deleuze, 2000: 27).

¹⁶¹ Para una ampliación ver: Walter Benjamin “*Para una crítica de la violencia*” editado por primera vez en Alemania en 1921. Jacques Derrida se referirá a este ensayo en su texto “Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad” (2002, Tecnos, Madrid).

¹⁶² Prometeo quiere decir el pre-visor. Este Titán es el único que se atreve a desafiar a Zeus (el dios-padre) y a poner en evidencia las debilidades de la divinidad; esto hace posible, a un alto costo, la existencia misma de la humanidad (algunos relatos le atribuyen la creación del primer hombre, Fenón, con agua y tierra), cuyo origen radicaría entonces en la desobediencia. George Dumézil escribe al respecto: “El mito griego de Prometeo ha permanecido, a través de los tiempos, como objeto de reflexión y de referencia. Un dios que no participa en la lucha dinástica de sus hermanos contra su primo Zeus... Este anarquista mueve nuestras fibras más oscuras y sensibles”. (Aparece en el prefacio que Dumézil, hace a Charachidzé en su obra “*Prometeo y el Cáucaso, Flammarion*”).

Los acuerdos jurídicos que se desprenden de esta violencia mítica, buscan centralmente afirmar y legitimar el poder del vencedor y la subordinación del humano, pero dando paso a nuevas fronteras. En ese sentido el pensamiento mítico es un espacio de construcción de representaciones en el que se ponen en juego lo racional de los límites y lo sensorial e intuitivo que hay en el deseo. La traslación de la idea de la violencia mítica a los imaginarios modernos lleva consigo el mito de las reglas iguales para todos, que, precisamente por ser iguales, no deben ser transgredidas. La mitología de la violencia nos dejó entonces la imagen del héroe que desafía el poder de los dioses para buscar una renegociación de las relaciones con ellos y establecer un pacto de igualdad.

La tragedia griega ejemplifica con frecuencia la lucha en que se debaten los seres humanos entre apegar a la ley o desobedecerla, si ella va en contravía de los derechos naturales. En la obra de Esquilo “Los siete contra Tebas” (467 a.c.) aparece la figura mítica de Antígona, que luego también sería narrada por Sófocles en la tragedia que lleva ese nombre¹⁶³ (442 a.c.). En este texto se dibuja la legitimidad de rebelarse contra leyes injustas; así Antígona decide ignorar el pedido de cordura que invoca su hermana Ismene quien le reclama:

“Y ahora, que solas nosotras dos quedamos, piensa que ignominioso fin tendremos si violamos lo prescrito y trasgredimos la voluntad o el poder de los que mandan. No, hay que aceptar los hechos: que somos dos mujeres, incapaces de luchar contra hombres; Y que tienen el poder, los que dan órdenes, y hay que obedecerlas—estas y todavía otras más dolorosas”. (Sófocles, 2010).

Antígona, por el contrario decide consumir su insubordinación; cree tener la ley de los dioses de su parte; no encuentra razón en una prohibición que se opone a las costumbres. Y cuando Creonte le inquiriere “¿te atreviste a pasar por encima de la ley?” y trata de desacreditar su acción diciéndole: “valiente obra honrar a los transgresores de la ley”, ella argumenta:

“No era Zeus quien me la había decretado, ni Dike, compañera de los dioses subterráneos, perfiló nunca entre los hombres leyes de este tipo. Y no creía yo que tus decretos tuvieran tanta fuerza como para permitir que solo un hombre pueda saltar por encima de las leyes no escritas, inmutables, de los dioses: su vigencia no es de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe cuándo fue que aparecieron” (ibid).

Tanto en Antígona, como en la tragedia de “Edipo rey”, del mismo autor, lo que se pone en juego es la construcción de las prácticas judiciales griegas, que van a ser la base de la historia jurídica de occidente, en donde se van definiendo las formas de juzgamiento, así como el tipo de castigo acorde con los delitos cometidos. Por tanto, se comenzaron a sentar los fundamentos de los saberes específicos en torno a la administración de las obligaciones de las partes, los límites del poder y las relaciones de éste con la verdad. En realidad los tiranos griegos como Edipo o Creonte consideraban que la ley eran ellos mismos expresada en su voluntad.

Por eso se preocuparon por minar el edificio del poder mágico- religioso que codificaba el derecho natural en leyes divinas que, de alguna manera representaban la unión de poder y saber. En adelante el problema sería ¿cómo conservar el poder? Y, por tanto se va disolviendo el

¹⁶³ En la versión de Sófocles, Antígona, hija del rey de Tebas, Edipo, desobedece la orden de Creonte de no enterrar a su hermano Polinices. Creonte había reemplazado a Edipo y había impuesto la condena de humillación del cadáver de Polinices quien había atacado a Tebas, haciendo que permaneciera expuesto a los buitres y a la fieras. Antígona considera que esto es infringir una ley natural, apoyada por los dioses y da sepultura al cadáver y a los ritos fúnebres de su hermano, violando la orden soberana. Por esto es condenada a morir; con ello se desata la tragedia sobre Tebas y su gobernante. (“Antígona”, Sófocles, Biblioteca digital Seva, 2010) <http://www.ciudadseva.com/textos/teatro/sofocles/antigona.htm> (Consultada Noviembre 2011).

asunto de la justicia, para dar lugar al de la obediencia. Así, Edipo en la tragedia de Sófocles sentenció: “Poco me importa que sea justo o no; igualmente has de obedecer”¹⁶⁴.

Otra rama del teatro griego del siglo V (a.c.) al que venimos haciendo referencia, en este caso la comedia política de Aristófanes¹⁶⁵, trae otro pasaje de la tensión agonal obediencia-desobediencia. La conocida obra “Lisístrata” (411 a.c. representa a las mujeres atenienses, que se rebelan contra la guerra que, por largo tiempo, se libra contra los lacedemonios, en un capítulo más de la guerra del Peloponeso.

Las mujeres, encabezadas por esta primera heroína del teatro griego, deciden proponerle a las lacedemonias y otras aliadas, como las espartanas, mujeres de sus enemigos, obtener la paz con un procedimiento ingenioso: una huelga de relaciones sexuales con sus esposos y, asimismo, de sus obligaciones familiares. El contenido pacifista de la acción se complementa con medidas de orden administrativo como el que las mujeres de mayor edad ocupen la Acrópolis y congelen los tesoros a disposición de los políticos. Una vez logrado el pacto de las mujeres de uno y otro bando, se trastornó completamente la vida de los guerreros, forzándolos a un acuerdo para poner fin a la guerra.

Las mujeres de la Grecia arcaica habían sido alejadas de las decisiones de la gran política; la propuesta de Lisístrata era la de incursionar, con métodos alejados de la violencia sanguinaria de los poderes en lucha, en el ámbito de las decisiones de la polis, para revertir una política nociva (la guerra), pero desde el mundo cotidiano. En la lectura contemporánea podríamos decir que estaban ejerciendo el arte de la micropolítica.

Es más, la protagonista, mediante un elaborado lenguaje metafórico, plantea la posibilidad de otras formas de gestión de la vida colectiva de la ciudad aprendiendo de las formas como las mujeres gobiernan el mundo del hogar; pues así como se lavan los vestidos y la casa, hay que emprender la labor política de lavar el mundo público; así como se teje la lana, hay que hacer un gran ovillo y tejer un manto para el pueblo; así como se recogen los trozos de lana que se desperdigaron por el suelo, se deben volver a reunir los pueblos de las colonias atenienses que se han separado de la ciudad.

En medio del humor ácido y crítico contra los poderes gobernantes, Aristófanes recupera formas de desobediencia muy creativas¹⁶⁶, que sacuden el orden patriarcal y militarista y propone que

¹⁶⁴ Al respecto puede verse el análisis que hace Foucault en “*La verdad y las formas jurídicas*”, especialmente en la segunda de las cinco conferencias dictadas en la Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973 y recogida en este texto. (Foucault, 1980) Allí el autor recuerda que Edipo en la tragedia de Sófocles sentenció: “Poco me importa que sea justo o no; igualmente has de obedecer”, porque para él la ley de la ciudad es su propia voluntad.

¹⁶⁵ Aristófanes (444 a.c.- 385 a.c.) es el comediante más conocido del período del teatro clásico helénico. Fue un crítico asiduo de la guerra del Peloponeso que duró 26 años (desde el 431 hasta el 404 a.C.) en obras como “*Acarnienses*” (425 a.c.). Entre otras múltiples obras menciona: “*Aves*” (414 a.c.) donde los protagonistas, cansados de luchas y litigios, se marchan al mundo de las aves que, tras construir un reino intermedio entre el cielo y la tierra, han declarado la guerra a los dioses; “*Asambleístas*” (393 a.c.): utopía feminista y de tintes comunistas en donde las atenienses, molestas por el deficiente gobierno de los varones, consiguen el poder en su ciudad; en lo sucesivo todo será de todos, campos, dinero y propiedades serán colectivos. Habrá una modalidad equitativa muy curiosa de la comunidad de las mujeres pues cuando un varón desee unirse con una mujer bella, ha de acostarse antes con una fea; también las viejas tendrán el derecho de elegir a su varón antes que las jóvenes. Es el poder patriarcal puesto de cabeza, subvertido, desobedecido.

¹⁶⁶ Léase en la obra el juramento que hace Lisístrata, y que es repetido, en nombre de las demás, por Calónica la mujer lacedemonia: “Todas a una asen la copa llena de vino: Lisístrata: “No habrá nadie, ni amante ni esposo.../ que se me acerque empalmado.../ Y, en casa, sin toro, pasaré la vida.../ con túnica azafrañada y bien adornada,.../ para que mi esposo se encienda muchísimo por mí,.../ y jamás, de grado, obedeceré a mi esposo.../ Y, si, no queriéndolo yo, me fuerza con violencia.../ de mal grado cederé y no

si las mujeres han estado en capacidad de gobernar la vida común y corriente, entonces tienen todo el derecho de asumir la conducción de la polis.

Echemos ahora una ojeada a la manera como en otras culturas de las que bebe occidente, también encontramos violencias redentoras, purificadoras, que imponen la obediencia. Aquí hacemos referencia a lo que Benjamin llama la “violencia divina”, o la violencia de Dios, presente en la memoria de los pueblos occidentales. Es la violencia que se atribuye Dios, no para fundar derecho, de alguna manera para conservarlo, pero que implica la destrucción de derechos ya existentes. Es un ejercicio del poder de vida y muerte, de quitar lo que se otorgó, simplemente como una confirmación del derecho; es la afirmación, más allá de cualquier duda, de que se tiene a disposición del soberano la vida desnuda, esa que está disponible para ser matada, o transfigurada, como objeto del ejercicio del poder supremo, frente al que no cabe apelación ninguna.

Este soberano puede salirse del pacto sin consecuencias pues él es todo el poder y, de alguna manera, él mismo, al igual que los tiranos de la Grecia clásica, es el orden jurídico. El castigo entonces no busca sancionar una violación del pacto, sino reafirmar el poder absoluto.

Así, la expulsión de Adán y Eva del Paraíso, si seguimos el mito hebreo, se da por la desobediencia de la orden perentoria de no comer los frutos del árbol del bien y del mal. Pero es evidente que, con todo su poder, el señor habría podido evitar ese mal paso, que fue la justificación de la pérdida de todos los derechos para habitar el Jardín del Edén¹⁶⁷. La consecuencia de haber transgredido el mandato deja claro que la obediencia es el principio de la satisfacción del soberano y que no hay pecado más grave que el de la insubordinación. De ésta, como con la desobediencia de Prometeo, nace la sociedad humana, movida por el deseo, por las pasiones y lejos del divino aburrimiento de una armonía celestial.

La creación literaria nos acerca a esta perspectiva, véase si no el fragmento de “los diarios de Adán y de Eva” de la sátira de Mark Twain, que en la voz de Eva plantea esta ruptura como un encontrarse con la naturaleza propia de su humanidad:

“He perdido el Jardín, pero lo he encontrado a él, y estoy contenta. Me ama tanto como puede; yo lo amo con toda la fuerza de mi naturaleza apasionada y esto, creo, es lo propio de mi edad y de mi sexo. Si me pregunto por qué lo amo, me doy cuenta de que no lo sé, y realmente no me importa demasiado saberlo”. (Twain, 209: 26).

En la cultura judeo- cristiana, la obediencia opera desde el miedo, desde los imperativos morales y de defensa de lo sacro, así para ejecutarse deba aniquilar, temporalmente, la vida. Es la edificación del imaginario del “homo sacer”, como lo llamaron los romanos, aquel cuya indigencia es tal que

me moveré al compás.../ ni levantaré hacia el techo mis zapatillas persas.../ ni me pondré leona sobre el rallador de queso.../ Si mantengo eso con firmeza, beberé de aquí.../ pero si lo incumplo, ¡de agua se llene la copa!”. Días después el Herald de este bando declara: “Toda Lacedemonia está levantada (sexualmente, se entiende); todos los aliados están erectos; las mujeres no les permiten tocarles el mirto (en sentido sexual, clítoris, o, simplemente, pubis) hasta que la paz se haga en Grecia”. (Aristófanes, “*Lisístrata*”: Versión digital. [http:// www. Librodot.com](http://www.Librodot.com). Pp: 9-10; 34) Para una ampliación del análisis de la obra, ver: “*Una lectura de la Lisístrata de Aristófanes*”, Juan Antonio López Férez. (Revista Síntesis, volumen 13. Universidad de la Plata. 2006).

¹⁶⁷ Con toda la fuerza del sarcasmo que le era propio, Saramago da cuenta de lo absurdo del episodio en su novela corta Caín: “Clama a los cielos la imprevisión del señor, ya que, si realmente no quería que comiesen de aquel fruto, fácil remedio tendría la cosa, habría bastado con no plantar el árbol, o con haberlo puesto en otro sitio, o con rodearlo de una cerca de alambre de espino” Y especula Saramago sobre las causas reales del castigo: “Dijo entonces el señor, Habiendo conocido el bien y el mal, el hombre se ha hecho semejante a un dios, ahora solo me faltaría que fueses a buscar el fruto del árbol de la vida para comer de él y vivir para siempre, no faltaría más, dos dioses en un universo, por eso te expulsó a ti y a tu mujer de este jardín del Edén”. Es decir, lo hace solo para corroborar su supremacía. (Saramago, 2011: 15, 21).

se puede hacer con él cualquier cosa. El “Antiguo testamento” está lleno de ejemplos en los que Dios hace y deshace con la suerte de los humanos, a veces someténdola a pruebas de subyugación a su todopoderosa voluntad y otras castigándola por no asumir los imperativos morales que se le dictaron, sin importar si el castigo recae sobre inocentes, dando origen al mito del chivo expiatorio.

El relato de la Biblia sobre la dura verificación de lealtad incondicional a la que fue sometido Abraham al ser conminado a sacrificar a su pequeño hijo Isaac así lo testimonian¹⁶⁸. Pero no es solo la actitud de desprecio por la vida de sus súbditos y de disponer de su existencia por cualquier razón, lo que deja planteada una lección asombrosa, sino que lo más descabellado es que Abraham la haya asumido como una instrucción indiscutible, como lo más natural del mundo haciendo gala de lo que en los orígenes del discurso modernos se denominaría la “servidumbre voluntaria”.

El pasaje concluye con la intervención del Ángel enviado por Dios para evitar la consumación del crimen pues se ha comprobado que Abraham es obediente al señor y le teme tanto como para volverse un asesino, de su propio hijo, si así se lo ordena su señor, sin preguntarse qué orden insensata es esa y qué señor es aquel que la imparte. ¿Es acaso éste el tipo de obediencia que se reclama por parte de todo soberano, aquella en que se compromete no solo el patrimonio o el esfuerzo bélico, sino el empeño completo de su conciencia, de su discernimiento de lo que es bueno y es malo?

Por otra parte, Sodoma y Gomorra es el ejemplo bíblico de violencia divina, pero además educadora para todos los mortales. En ellas, junto a Adma y Zeboín, se concentraba el pecado y la perversión, según el relato del Antiguo Testamento. La homosexualidad, luego conocida como sodomía, parece ser la infracción más gravemente condenada. “Después que los ángeles sacaran de Sodoma a la familia, Dios envió una lluvia de fuego y azufre que incineró completamente la ciudad con sus habitantes, así como otras ciudades de la llanura (al menos cuatro de las cinco)” (Deuteronomio, 29.23).

Muy mal parada queda la noción de justicia en la narración de estos sucesos; justicia divina que prescribe un determinado tipo de prácticas sexuales y proscribía otras como pecado mortal, en el sentido de que el castigo es la muerte; arrasamiento de las ciudades “hasta sus cimientos”, así como la región entera con “sus habitantes y vegetación”, porque según ese juez y parte, en ellas no se encontraban “ni diez justos”; habría que preguntarle a esta lógica, ¿entonces, ni los niños eran inocentes? ¿No es el discurso de eliminar al mal desde la raíz con el que se vindicó el holocausto nazi, el bombardeo de Dresde y las bombas sobre Hiroshima y Nagasaki? Para hablar solo de la Segunda Guerra mundial.

Para completar este poco edificante panorama marcado en las páginas de un Antiguo Testamento que se detiene en las múltiples intervenciones de un dios vengativo, guerrero, violento y con pocos escrúpulos a la hora de administrar su justicia, esgrimiendo en todos los casos su reclamo de obediencia y sus métodos para infundir temor, se describe lo acaecido con la mujer de Lot: “Uno de los que acompañaba a Lot en la huida, su mujer, se dio vuelta para

¹⁶⁸ El “*Antiguo Testamento*” dice: “(...) Dios puso a prueba a Abraham: (...) (versículo 1) (...) «Toma a tu hijo único, el que tanto amas, a Isaac; ve a la región de Moria, y ofrécelo en holocausto sobre la montaña que yo te indicaré». (v. 2) (...) Isaac rompió el silencio y dijo a su padre Abraham: «¡Padre!». El respondió: «Sí, hijo mío». «Tenemos el fuego y la leña, continuó Isaac, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto?». (v. 7) «Dios proveerá el cordero para el holocausto» respondió Abraham. (...) (v. 8) (...) Abraham erigió un altar, dispuso la leña, ató a su hijo Isaac, y lo puso sobre el altar encima de la leña. (v. 9) Luego extendió su mano y tomó el cuchillo para inmolar a su hijo. (v. 10) Pero el Ángel del Señor lo llamó desde el cielo (...) (v. 11) Y el Ángel le dijo: «No pongas tu mano sobre el muchacho ni le hagas ningún daño. Ahora sé que temes a Dios, porque no me has negado ni siquiera a tu hijo único». (v. 12)” (vatican.va. traducción argentina).

mirar, y se convirtió en sal como se le había indicado a Lot”¹⁶⁹. (Deuteronomio, 29.23).

¿Cuál fue el crimen en este caso para tan mortal condena? Por supuesto, una vez más la desobediencia de otra orden incongruente. Fue la curiosidad, que es una pasión humana que no tendría por qué ser objeto de persecución; el problema es que puede ser fuente de conocimiento. En la vida real Giordano Bruno y Galileo Galilei acuciosos investigadores que, en desarrollo de su curiosidad científica, mostraron otras verdades diferentes a las instituidas y terminaron uno en la hoguera y el otro en el ostracismo luego de abdicar a las conclusiones de sus estudios. Tal vez en sus sentencias resonaban los ecos del delito más atroz contra la soberanía, resumidos en el texto de Ezequiel: “Y se llenaron de soberbia y abominaron de mi Ley”. (Ezequiel: 49-50).

Además, con la mujer de Lot (así se la conoce, ni siquiera por su propio nombre), Bruno y Galileo, son figuras del “chivo expiatorio” cultivado por un pensamiento que erige el sufrimiento en el camino natural para justificar la vida, que requiere de la expiación para redimirla de la injusticia y, mejor si esa expiación, por el pecado que viola la norma, se la puede hacer representar en el sacrificio de otro. Es el resentimiento que produce la mala conciencia, la doble moral, la que acepta la sumisión como corderos, pero que repara cargando a otro con el peso simbólico de la culpa por la transgresión.

Aunque la consumación del rito del “chivo expiatorio” está contenida en la Biblia cristiana¹⁷⁰ (hace parte del Pentateuco, como tercer libro entre Éxodo y Números), su origen es completamente de la tradición judía, contenida en el libro del Levítico de la Thorá (la Ley), que según la creencia fue escrita por Moisés, el hombre que concretó el arreglo con Yhavé y que estableció el ordenamiento sobre el que se acordó la obediencia al Señor.

Es interesante que se haya dedicado un libro entero a sistematizar los sacrificios que ordena Yhavé a su pueblo para ratificar y recrear la obediencia hacia él y cuya realización debe seguir un minucioso procedimiento, componente esencial de la liturgia hebrea, siendo ésta una de las cosas que justifica la existencia de la clase sacerdotal y de su autoridad, ungida por Dios. Examinemos un poco este ritual de purificación, basado en un holocausto, y dejando abierta la pregunta de si el pueblo judío no fue también, durante muchos siglos y, de manera escandalosa durante la vigencia de la doctrina nazi, un chivo expiatorio.

La expiación de los pecados del pueblo se da con el degollamiento del chivo que se ofrece a Dios en compensación. Sobre el macho cabrío vivo se depositan todas las transgresiones e iniquidades de los israelitas, que confiesan así todas las culpas por alejarse del camino trazado por la ley de Dios; sobre el chivo vivo se transfieren esas culpas, será él quien tenga que

¹⁶⁹ En el Génesis se relata así: “Entonces Jehovah hizo llover desde los cielos azufre y fuego de parte de Jehovah sobre Sodoma y Gomorra. Y trastornó aquellas ciudades, toda la llanura con todos los habitantes de las ciudades y las plantas de la tierra. Entonces la mujer de Lot miró atrás, a espaldas de él, y se convirtió en una columna de sal”. (Génesis, 1.19.1-1.19.38).

¹⁷⁰ Los principales apartados de levítico 16 detallan el rito tomado de la tradición judía: “Aarón recibirá de la comunidad de los israelitas dos chivos para un sacrificio por el pecado y un carnero para un holocausto (...) Luego tomará los dos chivos y los presentará delante del Señor (...) En seguida echará las suertes sobre los dos chivos: una suerte para el Señor y la otra para Azazel. Presentará el chivo que la suerte haya destinado al Señor, y lo ofrecerá como sacrificio por el pecado. En cuanto al chivo destinado por la suerte a Azazel (el ángel caído), será puesto vivo delante del Señor, a fin de enviarlo al desierto para Azazel (...) Cuando haya terminado de practicar el rito de expiación por el Santuario, por la Carpa del Encuentro y por el altar, presentará el chivo que todavía está vivo. Aarón impondrá sus dos manos sobre la cabeza del animal y confesará sobre él todas las iniquidades y transgresiones de los israelitas, cualesquiera sean los pecados que hayan cometido, cargándolas sobre la cabeza del chivo. Entonces lo enviará al desierto por medio de un hombre designado para ello. El chivo llevará sobre sí, hacia una región inaccesible, todas las iniquidades que ellos hayan cometido; y el animal será soltado en el desierto”. El apartado concluye con una manifestación de obediencia: “Y Moisés hizo lo que el Señor le había ordenado”. (Biblia, Pentateuco, Levítico, 16).

cargarlas en el desierto, hacia donde se le expulsa y abandona, como un tributo a Azazel (el demonio).

Es decir hay un sorteo en donde el que paga directamente, muere; al otro se le exilia como un reconocimiento de que el pecado de la desobediencia está vivo y hay que mantenerlo excluido, exteriorizado, tal como se acepta al entregarle un sacrificado al ángel desobediente, el que encarna la fuente de todos los males al retar el orden divino. Un chivo a Dios y otro al diablo. La mujer de Lot y Giordano Bruno son los chivos sacrificados como tributo y compensación por infringir un mandato. Galileo, el chivo expiatorio excluido de la comunidad como testimonio viviente del sabio desobediente, la personificación de Azazel.

Es una manera de recomponer el ordenamiento social, mediante víctimas propiciatorias; de canalizar la violencia colectiva a través de la exclusión y la persecución, tal como lo analiza Girard. El chivo expiatorio, como una figura de frontera entre lo profano y lo sagrado. También puede ser interpretada como la consagración de la excepción, un tratamiento de exclusión para una víctima que es colocada fuera de la ley, abandonada en el desierto de la anomia en donde se puede hacer cualquier cosa con ella una vez esté exiliada; lo que Agamben caracteriza como una doble excepción constitutiva del “homo sacer”¹⁷¹, aquel que no encuentra reivindicación ni en la justicia humana (que no lo contiene en condiciones de normalidad), ni en la divina de la que ha sido expulsado.

Por tanto puede ser agredido, insultado, robado, confinado, marcado, o, en últimas, asesinado, sin que pesen consecuencias jurídicas para los perseguidores. Como los chivos arrojados al desierto. Son los judíos, los gitanos, los polacos, los homosexuales, los comunistas de los campos de concentración nazis; o los palestinos, kurdos o saharauis sin patria de hoy, sobre quienes pesa la violencia sacrificial y el crimen desembozado que no aparecen ni como una, ni como otro. Es la vida abandonada absolutamente al poder soberano, cuya violencia no requiere ni siquiera estar justificada por la desobediencia.

Es la paradoja del “hombre sagrado”: con la expulsión y el abandono se convierte en vida desnuda, carente de derechos, a quien no se le admite que configure legítimamente su propio modo de existencia, ni que haga parte de ningún contrato social, solo va a ser incluido mediante la exclusión; sentirá los rigores de un poder soberano en cuya constitución no ha tenido ninguna participación. Para ellos no es suficiente la obediencia, de ella no depende su suerte; la acción del soberano no está sujeta a ninguna forma contractual y hasta al más servil se le puede liquidar, como pasó con los comisarios de campo judíos en los campos de concentración nazis; son pura vida desnuda, nada les otorga derecho.

“De la misma manera que la excepción soberana, la ley se aplica al caso excepcional desaplicándose, retirándose de él, así también el homo sacer pertenece a dios en la forma de la insacrificialidad y está incluido en la comunidad en la forma de la posibilidad de que se le dé muerte violenta. La vida insacrificable y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es la vida sagrada” (Agamben, 2003: 107-108).

La figura del chivo expiatorio es central a la cultura del sacrificio, la violencia y la persecución que se ha cultivado en los territorios de las religiones monoteístas. Esto ha reforzado el

¹⁷¹ Agamben aclara al respecto que: “Lo que define la condición del homo sacer no es, pues, tanto la pretendida ambivalencia originaria de la sacralidad que le es inherente, como, más bien, el carácter particular de la doble exclusión en que se encuentra apresado y de la violencia a la que se haya expuesto. Esa violencia- el que cualquiera pueda quitarle la vida impunemente- no es clasificable ni como sacrificio ni como homicidio, ni como ejecución de una condena ni como sacrilegio (...es) una esfera límite de la acción humana que se sostiene únicamente como una relación de excepción. Esta esfera es la de la decisión soberana, que suspende la ley en el estado de excepción e incluye así en él la nuda vida” (Agamben, 2003: 108).

imaginario de que allí, en la violencia sagrada o humana, radica el origen de toda comunidad. Para que exista el chivo expiatorio no es suficiente que la víctima sea inocente, lo que interesa es que sea distinta, que con ella se pueda fabricar un estereotipo de anormalidad para que se le pueda asignar culpa y movilizar la violencia colectiva contra ella en un fenómeno de polarización que Girard llama de “todos contra uno” en donde el soberano queda facultado para castigar, o para no impedir el linchamiento de la víctima propiciatoria.

Se supone que este desfogue de odio colectivo contribuye a la restauración del orden¹⁷². La eficacia de estas formas de reordenamiento social mediante la desviación o sustitución hacia la víctima de todas las culpas y frustraciones, van siendo el caldo de cultivo de los progroms y persecuciones sistemáticas sobre las que el soberano erige y legitima las medidas de excepción que considere pertinentes.

Así la figura se va desligando de la comunión y la obediencia con Dios para pasar a ser otra forma de administración de la violencia asida al discurso de la necesidad de proteger a una categoría de humanos mediante la muerte y la exclusión de otros. De ahí la importancia de cumplir ciertos procedimientos para que los chivos expiatorios se ubiquen claramente fuera de la comunidad (en el caso de las víctimas de la persecución nazi, éstas eran despojadas de la ciudadanía alemana; en el caso de los palestinos pretenden ser excluidos permanentemente de la comunidad internacional).

Si están fuera de la comunidad están fuera de la ley y, o bien no hay crimen en su persecución, o éste se atenúa. Es un mecanismo de identificación del enemigo, de segregación (el “todos menos uno”), de su destierro y, en una comprensión más general, es el símbolo de que se matará o se ahuyentará todo lo distinto, lo que amenace con desbarajustar el orden establecido.

Al analizar algunos regímenes de signos se encuentra una amplia exposición en “Mil Mesetas” de cómo las soberanías se van tornando despóticas y paranoicas; cualquier síntoma de desobediencia es una amenaza de ataque; por eso hay que adivinar las malas intenciones y anticiparse, a sabiendas de que en la naturaleza humana está la tentación de retar al poder (“lo sabía desde siempre” parece decir el amo cuando se presenta una infracción) y por eso siempre la venganza estará disponible, no solo para demostrar lo invencible del poderoso, sino para significar de manera excedente la impotencia del castigado.

Y, como se irá instaurando en los procesos de castigo y expiación, la tortura no es más que el comienzo de la exclusión o la muerte. Quizás es eso lo que quiere advertir la mitología griega con el personaje de Edipo que primero se ciega y luego se marcha. Pero otra cosa que queda enunciada en la fisonomía del chivo expiatorio es la indiferenciación entre el estatuto de lo animal y lo propiamente humano, el devenir animal de los rostros que han de encarar la justicia y el poder:

“El rito, el devenir animal del chivo expiatorio lo muestra perfectamente: un primer chivo expiatorio es sacrificado, pero un segundo chivo es expulsado, enviado al árido desierto. En el régimen signficante, el chivo expiatorio representa una nueva forma de recuperación de la entropía para el sistema de los signos: se le adjudica todo lo que es “malo” en un período determinado, es decir todo lo que ha resistido a los signos significantes, todo lo que ha escapado a las constantes referencias del signo a través de

¹⁷² En su obra fundamental sobre este problema “*El chivo expiatorio*”, René Girard plantea que “el orden ausente o comprometido por el chivo expiatorio se restablece por obra de aquél que fue el primero en turbarlo” (Girard, 1986: 60) y en “*La violencia y lo sagrado*” arguye: “(...) la sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima ‘sacrificable’, una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio (... la víctima) sustituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad por todos los miembros de la sociedad. Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de su propia violencia” (Girard, 1998: 12, 15).

los diferentes círculos; también asume todo aquello que no ha sabido recargar al significativo en su centro; arrastra, además, todo lo que desborda el círculo más exterior. Por último, y sobre todo encarna la línea de fuga que el régimen significativo no puede soportar, es decir, una desterritorialización absoluta que ese régimen debe bloquear, o que solo puede determinar de manera negativa (...) (Deleuze- Guattari, 1997: 121-122).

Hay entonces una doble operación desde el poder central: en una, se concentra la maldad que ataca el orden en una representación maldita, objeto de repudio, en un movimiento de asignación de culpas y de reducción del daño ocasionado por los símbolos de rebeldía (“recuperación de la entropía para el sistema de los signos”); no puede permitirse que estos asuman el carácter de signos que consolidan líneas de fuga, porque este signo remite a otros, de donde puede surgir una nueva red de signos que amenacen todo el sistema significativo despótico.

Por otra parte, hay que asignarles una valoración negativa, porque puede exceder la potencia de contención, de fijación de límites que define el régimen significativo. Por eso la obsesión del poder y el esfuerzo mediático por clasificar toda desobediencia en categorías repudiables como la de “terrorismo”. En últimas, el desbordamiento de la desobediencia, del rompimiento de reglas, es insoportable para el poder soberano.

4.2. De las estrategias hobbesianas de reducción a la obediencia.

A pesar de los avatares en la constitución de una concepción sobre la soberanía, ligada entrañablemente a la obediencia, y de las luces que se encendieron durante el siglo XVI con la lectura que desde la potencia hiciera Spinoza, y desde la crítica a la servidumbre voluntaria hiciera La Boétie, fue la visión hobbesiana la que iría a imponerse en occidente cuando ya se vislumbraba el mundo moderno. Luego, en los siglos XVIII y XIX aparecería con mayor claridad y refinamiento la mediación que habría de jugar la representación en el contrato social, pero éste nunca se desligaría de la obligación debida al soberano.

Para que esta idea prendiera como un imaginario de larga duración, como una representación social firmemente arraigada hubo de confluír un largo recorrido de experimentaciones, en torno de ejercicios despóticos del poder, de sofocaciones de los naturales levantamientos contra la opresión, de racionalizaciones expresadas en teorías sobre el poder y el mando. Fue un parto complejo que se extendió por Europa, de la mano dura de Estados en formación que recurrieron a todos los miedos y coacciones para conquistar la obediencia de poblaciones que aún no percibían una transformación mínima de las condiciones de miseria heredadas del feudalismo.

Los tremores del cambio de época se produjeron en medio de guerras interminables como la de los “cien años”, entre Francia e Inglaterra (1337-1453), o catástrofes epidémicas como la expansión de la peste a partir de 1348, así como de la pérdida de confianza en la autoridad de la iglesia por la decadencia moral del poder pontificio, lo que fracturó el único centro cohesionador de la sociedad medieval, dando piso a la reforma protestante, amén de sublevaciones y permanente inestabilidad. Jean Delumeau, dedica su libro antológico sobre “el miedo en Occidente”¹⁷³ a analizar las condiciones en que se hibridan los distintos tipos de temores que surgieron entonces, asociados a las tinieblas del pasado, a la expansión de comportamientos colectivos de tipo defensivo frente a las amenazas de enfermedades, hambre y muerte; a los miedos escatológicos heredados del milenarismo y del temor a un dios vengador; o, lo que tuvo un impacto social y político impensado, el miedo a satanás y su agentes: idólatras, musulmanes, judíos y conversos.

Capítulos aparte en este conocido estudio requirió el análisis de las causas y las formas en que se convirtió a la mujer en un agente diabólico, así como la delirante legislación con la que se dio

¹⁷³ Ver: (Delumeau, 1989: 471-600).

lugar a la gran represión de la brujería. De muchas maneras, lo que se hace evidente en la investigación histórica es que:

“(…) a partir del siglo XIV, en Europa se produjo un reforzamiento y una difusión más amplia de temor a los últimos tiempos (…) En el otoño de la Edad Media, escribía Huizinga, el sentimiento general era que el “aniquilamiento general se acercaba” (…) Reina entonces una “atmosfera de fin del mundo” (J, Lortz). Consenso impresionante de los investigadores que no era preciso recordar, pero subrayando- cosa que frecuentemente se omite- que estos terrores, más reales que los del año mil, unieron las dos orillas del corte artificialmente establecido entre edad Media y Renacimiento. Han sido contemporáneos del nacimiento del mundo moderno” (Delumeau, 1989: 310).

Lo que resulta de esto es una especie de omnipresencia del miedo en el parto de la modernidad, que nos ayuda a comprender el florecimiento de un pensamiento como el de Hobbes. El miedo es solo una manifestación de la inseguridad que tiene tal alcance que puede propiciar una salida de orden ontológico, capaz de dar claves para la reconstitución del régimen político, atizado por la urgencia de resolver la inquietud de una sociedad que se sentía asediada por todos los enemigos y que desconfiaba hasta de la sombra. El uso político del miedo y de la angustia que producen la inseguridad y la inestabilidad, redundan en la conversión de estas pasiones en grandes dinamizadores del clamor por una soberanía poderosa que garantice el orden y produzca un clima de sosiego¹⁷⁴. Al mismo tiempo se experimenta la fuerza que conlleva atizar los más variados temores como dispositivo para paralizar los intentos de combatir regímenes despóticos, siempre que en ellos se siga depositando la fe de que, en últimas, son los que están en capacidad de proveer protección¹⁷⁵.

Pero, en la contracara de este uso, el miedo se coliga con los fenómenos que fracturan la confianza sobre la que puede construirse la sociabilidad; está imbricado con las dificultades extraordinarias para reconocer y aceptar al otro (a), para ensayar modos diversos de vivir la diferencia. Las relaciones sociales más cálidas, la amistad, la vecindad y solidaridad, requieren de condiciones existenciales propicias para gestar lazos duraderos y abiertos en donde se incuban las subjetividades comunitarias que hacen posible enfrentar el entorno hostil, plagado de dudas, incertidumbres y temores.

La política del miedo, de la que está impregnada la propuesta hobbesiana implica una temprana crisis de semiotización de la modernidad. La eficacia del Leviatán requiere de mecanismos de gestión semiótica e institucional más sofisticados que el miedo y la violencia estatal desnudos, que operen la regulación social para propiciar la servidumbre voluntaria, como forma de normalización y captura de subjetividades emergentes, bien sea que estas anuncien el nacimiento de nuevas dimensiones existenciales, en ruptura con el orden establecido; o que busquen controlar el surgimiento de formas caóticas y salvajes de sociabilidad.

La lógica del Leviatán, a despecho de esta exigencia, privilegió las formas de aseguramiento avivadas por una cierta circularidad en la que la agudización de las sensaciones de inseguridad, que fomentaban las reacciones asustadizas de la población, eran la palanca para legitimar la intervención del soberano para imponer el orden y, a la vez, la omnipresencia del miedo debía

¹⁷⁴ A analizar el uso del miedo como arma política de guerra en Colombia se dedicó buena parte del estudio del autor de esta tesis doctoral presentado al Instituto de Paz y Conflictos de Granada para optar por el Diploma de Estudios Avanzados. Ver “Miedo, poder y resistencia a la guerra en Colombia” (Useche, 2006).

¹⁷⁵ Es muy antigua la asociación entre el miedo y la subordinación a regímenes tiránicos. Tomás Moro, en su “*Utopía*” la definía así: “La pobreza del pueblo es la defensa de la monarquía (…) la indigencia y la miseria privan de todo valor, embrutece las almas, las acomodan al sufrimiento y a la esclavitud y las oprimen hasta el punto de privarlas de toda energía para sacudir el yugo” (Moro, 1945: 75).

seguir siendo funcional a él. Así, incluso el miedo de los poderosos a la explosividad de las clases subalternas, produce subjetividades de terror generalizado que conllevan el desmoronamiento de la subjetividad colectiva, especialmente en lo atinente a referentes vitales para la vida colectiva.

El ser humano es entonces presa de todos los pánicos. Los peligros son tantos y se reproducen en escalas tan tremebundas que no es posible aguzar la potencia de actuar. Esto significa la pérdida de los territorios existenciales básicos lo que plantea un enorme vacío de subjetividad colectiva, que tiende a ser llenado por la omnipotencia del Estado, dando paso a una creciente estatización de las relaciones sociales.

Se da comienzo entonces al capítulo de la gestión y el control del cuerpo social por parte del Estado. El universo de las relaciones de convivencia, del conocimiento, de la sensibilidad, de la cultura, del arte, del amor, de la locura, de la muerte, de la angustia, de la infancia, y, por supuesto, del miedo, es decir todos los elementos existenciales que producen subjetividad, van a ser, tendencialmente, objetos del interés del centro estatal para la implementación de propuestas especializadas para la fijación de marcos normativos y de control.

Es allí donde germinan la obediencia y la subordinación. Para ello se requiere de la homogenización, por cuanto el manejo de la noción de totalidad, indispensable para el agenciamiento del control y del gobierno, se deriva de la corporeidad política de la que está investida la sociedad. Se obedece a un Uno soberano y éste tiene que estar claramente representado e investido de autoridad. El edificio jurídico es el camino a seguir; en adelante no se obedece al Estado, se obedece a la ley. Y ella se nutre de los sistemas de coacción social, que se acentúan con el estado indefinido de la guerra; por ese camino es fácil esperar que se enquisten las subjetividades más conservadoras en los ciudadanos.

En la medida en que ellos vayan interiorizado las claves de significación de la existencia planteadas desde la dominación, que sean adiestrados por el miedo en la validez trascendente e incuestionable de la ley, se harán refractarios al disenso, y más bien tenderán a replegarse sobre sí mismos, a aceptar sin mayor resistencia el despojo de sus territorios existenciales, a acomodarse silenciosamente en medio de la entropía social gobernada por la subjetividad dominante y por las formas jurídicas, endosando en los representantes, o resignando en la casta de los guerreros, o de los tiranos, la responsabilidad de regir la organización social.

Las sociedades gobernadas por el espíritu original del Leviatán es a las que Michel Foucault, en "Vigilar y castigar" denomina "de soberanía", y en ellas la obediencia está ligada a formas crudas de aplicación del castigo¹⁷⁶. No habría obediencia si las infracciones o amenazas al monopolio del poder soberano no fueran castigadas convenientemente. En este tipo de formas de soberanía la condena implica que el suplicio y la ejecución del condenado estén muy próximas a la percepción cotidiana del individuo y la masa a los cuales se quiere advertir con el escarnio público.

El terror a ser castigado y a que ese castigo recaiga crudamente como un martirio del cuerpo, era inducido casi que ceremonialmente para producir domesticación. Deleuze, resumió las características de este modelo indicando que su "objetivo y funciones eran (...) extraer antes que organizar la producción; decidir sobre la muerte antes que organizar la vida" (Deleuze, 2000: 68). Su eficacia se refería a su visibilidad e intensidad a partir de su funcionamiento a la manera de ritual punitivo, que colocaba toda su fuerza dramática en el sacrificio del condenado, en el

¹⁷⁶ Al respecto Foucault señala: "El derecho de castigar será, pues, como un aspecto del derecho del soberano a hacer la guerra a sus enemigos: castigar pertenece a ese derecho de guerra a "ese poder absoluto de vida y muerte (...) derecho en virtud del cual el príncipe hace ejecutar su ley ordenando el castigo del crimen" (...) en la ley se encuentra presente en cierto modo la fuerza físico-política del soberano" (Foucault, 2003: 53-54).

tormento de su cuerpo como pago de su ofensa al soberano. Como dice Castel, éste operaba como una mano invisible que atemorizaba a los individuos estableciendo las regulaciones o la aplicación cruel del poder (Castel, 2006:21).

No es muy optimista una democracia que se piensa desde la obediencia, ni muy creativo un pensador que instaura algo como una filosofía de la obediencia. Dudosa antropología la de Hobbes que edifica su modelo en torno de los prototipos del hombre miedoso y del hombre vanidoso. El primero es un pusilánime, movido por la pasión del miedo, que solo clama por protección. El segundo es el que se arroga la autoridad de administrar el Estado porque considera que tiene las luces para imponer el orden sobre una mayoría de otros hombres que solo saben vivir en el desorden y provocar el caos. Sobre esas bases endebles Hobbes plantea la legitimidad del Estado en su función de imponer el orden, haciendo claridad de que lo que prima para ello es el miedo, y sobre todo, el miedo a la inseguridad.

Según este autor, sin garantizar la salida a esta situación seguiremos matándonos unos contra otros, porque esa es la alternativa del medroso: matar antes de que le maten. Ahora, el problema para la argumentación hobbesiana es cómo garantizar el equilibrio, o cuando menos la aceptación racional de los súbditos, de que en este pacto, de obediencia por protección, es más lo que se gana que lo que se pierde.

El Estado debe medir su intervención para que sus excesos no vayan a generar desobediencia; pues los súbditos pueden en algún momento llegar a la conclusión que es preferible prescindir de la oferta de seguridad que pagar un alto precio en atropellos de la fuerza desmedida del Leviatán. Eso implicará una buena dosis de técnica política, sin olvidar el principio fundamental que lo define y que podríamos considerar bien resumido por el muy hobbesiano Carl Schmitt en el siglo XX: “El Leviatán de Hobbes, compuesto de Dios y hombre, animal y máquina, es el Dios mortal que a los hombres trae la paz y seguridad y que por esta razón (...) exige obediencia absoluta”. (Schmitt, 2004: 47).

Ideas tan rudas, que tienen la ventaja de presentarse sin mayores envolturas ideológicas o retóricas, reaparecerían siglos después en términos republicanos más refinados, a la manera de codificaciones jurídico políticas que bien podrían ser leídas en términos de un silogismo platónico: sólo podemos ser libres en el sometimiento a la ley; para que haya ley tenemos que obedecer, luego, la obediencia es la libertad.

Se habla de leyes que son producto de la razón, de la comprensión de las leyes naturales que están dictadas por la tendencia natural del humano a proteger su propia vida, antes que cualquier otro interés. En la concepción del Leviatán el soberano no hace otra cosa que representar esta racionalidad que se manifiesta en la cesión de los derechos individuales al Estado. Éste debe hacer las provisiones para otorgar una seguridad tal que se disminuyan las posibilidades de que unos hombres pongan en peligro la vida de otros, esto es, preservar su derecho natural a la conservación de la vida. (Hobbes, 2009: 233).

Para eso debe erigirse en una autoridad imbatible que tenga la capacidad de controlar, por la fuerza o por estrategias de disuasión, al mayor número posible de personas y grupos humanos, de tal forma que ninguna fuerza particular tenga el poder de amenazar creíblemente a otros. La instauración de este poder fáctico del soberano es de vida o muerte también para la sobrevivencia de la propia autoridad del Estado.

Esa es la razón de ser de que se vuelva asunto de principio el combate del soberano a la desobediencia y que éste retome la enseñanza platónica de que no se puede dejar de obedecer a las leyes así se esté en franco y abierto desacuerdo con ellas, porque: “no se debe responder a una injusticia con otra injusticia”. (Platón, 1999: 51e). O sea que la obediencia para los griegos post-socráticos es un problema moral. Pero yendo más allá: para Hobbes, la obediencia es imperativa so pena de la disolución de la sociedad, porque solo una autoridad superior

acreditada por la eficaz administración de la violencia puede controlar la tendencia de que unos grupos se impongan sobre otros por su propia fuerza. Y esa es la fuente principal del orden jurídico: la aceptación de un ente de capacidad coactiva reforzada que pueda imponer su fuerza contra todo aquel que pretenda mantener un poder paralelo o al margen de él.

De esta manera la discusión entre moralidad y obediencia es desplazada por la certeza de que la justicia radica en las regulaciones dictadas por el soberano (que atenderá al problema de los debidos procedimientos y formas para su codificación) y que hace que, por tanto, lo justo se equipare con lo legal. Lo moral no es solo producto del consentimiento, sino lo que garantice la unidad de la nación alrededor del soberano. No existen pues leyes injustas; tal vez podrá haber hombres injustos; pero sin la ley, simplemente no hay sociedad.

Permanecer en la comunidad política es aceptar la ley, por dura o antipática que parezca. Cualquier otra alternativa es retornar al estado de naturaleza, es decir, a la guerra civil. No hay posibilidad alguna de admitir un juicio de moralidad sobre las leyes del Estado, como base de consentimiento y legitimidad por parte de los súbditos; esto para Hobbes sería regresar al estado pre-político. Y si se admitiera el derecho de resistencia, como ya vimos, sería como admitir la guerra civil¹⁷⁷.

En la época de la polis griega era claro que la pertenencia a la comunidad era voluntaria y si se disentía aún quedaba la alternativa de abandonarla y adoptar el camino del exilio; en la modernidad la voluntariedad de la pertenencia es cada vez menos efectiva y soluciones como la de auto-excluirse para afiliarse a otra comunidad política (nación) con todos los derechos ciudadanos, son ahora más complejas. Por tanto la senda obligatoria para el ciudadano es el acatamiento incondicional de la ley del Estado. Carl Schmitt, de tan cercana influencia sobre las políticas del régimen nazi, lo postuló categóricamente:

“El Estado pone término a la guerra civil. Lo que no pone término a una guerra civil no es un Estado. Lo uno excluye lo otro (...)52. La máquina del estado funciona o no funciona. Si funciona, me garantiza mi propia seguridad y mi existencia física, a cambio de lo cual exige obediencia incondicional a las leyes que presiden su funcionamiento (...) 45 (Es el soberano el que establece...) las condiciones de la paz y garantiza la obediencia de los súbditos, aniquilando cualquier resistencia...Si se admitiera este derecho de resistencia dentro del Estado absoluto de Hobbes, sería tanto como admitir un derecho a la guerra civil»56. (Schmitt, 2004: 26, 40, 42).

Entonces, para Hobbes y Schmitt, el Estado es la única fuente de legitimidad, que no admite resistencia alguna en tanto ésta riñe con la justicia y la legalidad y es, por tanto, moralmente inaceptable. En caso de que ésta se produzca, puede aplastarla pues para eso se ha hecho con un dispositivo de enorme contundencia y, siempre, representa la ley y actúa en su nombre. Cualquier resistencia no sólo sería ilegal e ilegítima (conceptos que se confunden), sino prácticamente imposible.

4.3. La obediencia y la banalidad del mal.

Esta versión taxativa de la obediencia va a ser legada al siglo XX, luego de muchos afinamientos y experimentaciones y va a hacer eclosión en la trágica coyuntura del régimen nazi en Alemania. El modelo de análisis sobre la naturaleza y las consecuencias de este tipo de

¹⁷⁷ “En consecuencia, los que ya han convenido tomar como propios los juicios y las acciones de una sola persona, no pueden, sin su permiso, establecer legalmente un pacto nuevo entre ellos mismos comprometiéndose a prestar obediencia a otro soberano en ninguna cosa (...) cuando algún hombre disienta de lo convenido, habrán de romper el pacto que han hecho con él, pues disentir es injusticia” (Hobbes, 2009: 159, 160).

obediencia ha sido el del jerarca nazi, Adolf Eichmann¹⁷⁸, llamado “el especialista”, director logístico y operativo en el nivel europeo para la llamada “solución final del problema judío”, encargado primero de la expulsión de los judíos del Reich alemán (1938-1941) y luego de la deportación de judíos, gitanos, polacos, eslovenos, comunistas y homosexuales de toda Europa hacia los campos de concentración del régimen.

Las declaraciones de este muy eficiente burócrata de la muerte fueron estudiadas en múltiples investigaciones¹⁷⁹ como caso emblemático de cumplimiento a cabalidad de la obediencia a un Estado, incluso en la ejecución de leyes y órdenes atroces. También se reflejan en él los procesos por los que un hombre común, que acalla su conciencia y hace la vista gorda ante el crimen, se hace cómplice activo de un genocidio de tal magnitud, en los marcos de un leviatán que se desborda hacia un Estado totalitario¹⁸⁰.

El filólogo Víctor Klemperer, que vivió todo el proceso de ascenso, esplendor y caída del régimen de Hitler, ya se asombraba en 1933:

“Cuando ayer (13 de Noviembre) se anunció el triunfo del gobierno: 93% de los votos para Hitler, 40 millones de “síes”, 2 millones de “noes”; 39 millones a favor del Reichstag (la famosa “lista única”), 3 millones de votos nulos, me sentí tan perplejo como todo el mundo. Por mucho que me dijera, en primer lugar, que el resultado era la consecuencia de las coacciones y, en segundo, que sin duda había sido amañado, teniendo en cuenta la total falta de control, así como que la noticia llegada de Londres de que allí admiraban sobre todo el hecho de que en los campos de concentración la mayoría votara que “sí” debía de ser el producto de una mezcla de falsificación y chantaje..., por mucho que me dijera todo esto, estaba y sigo bajo los efectos del triunfo de Hitler” (Klemperer, 2002: 54).

Esta constatación, que otorgaba a Hitler todo el poder central constituido en Alemania, va, sin embargo, a desarrollar la paradoja de una soberanía legalmente adquirida, junto a la decisión, típica de los regímenes totalitarios, de impulsar una especie de organización estatal duplicada, la del Estado-partido que, igualmente, multiplicaba los sistemas de coerción, acentuando el rol ideológico y de propaganda que cumplía principalmente el aparato del partido. El objetivo de éste fue en buena medida la homogenización de la opinión pública, la supresión silenciosa de la disidencia y la promoción de los fanatismos más exacerbados. Se pugnaba por una unificación de criterios, de lenguajes; por la simplificación de los procesos hasta reducirlos a eslóganes y consignas, y con ello creaban el cimiento de la obediencia ciega, de la construcción de la

¹⁷⁸ En el libro *“Elogio de la desobediencia”* se le presenta así: “Teniente coronel SS Adolf Eichmann, alemán, exjefe de la oficina IV-B-4 de la seguridad interior del III Reich. “Especialista en la cuestión judía”, llevó a cabo su misión hasta la última instancia con una lealtad absoluta. Capturado en Buenos Aires por los servicios secretos israelíes en 1960, fue juzgado en Jerusalén al año siguiente, y luego ahorcado.” (Brauman y Sivan, 2000: 12-13).

¹⁷⁹ Cito solo las más relevantes y conocidas, comenzando por los libros de Hanna Arendt: *“Eichmann en Jerusalén. Informe sobre la banalidad del mal”* (cuya primera edición en español data de 1967) y *“Los orígenes del totalitarismo”* (1951); el texto de Teodoro Adorno *“Sobre la personalidad autoritaria”*, el ya mencionado de Brauman y Sivan: *“Elogio de la desobediencia”*, los libros de Giorgio Ágamben: *“Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida”* (1995) y *“Lo que queda de Auschwitz”* (1999) y el diario del filólogo Víctor Klemperer *“LTI. La lengua del Tercer Reich”* (1946). También está la película *“Un especialista”*, realizada por Brauman y Sivan a partir de los archivos fílmicos del proceso de Eichmann.

¹⁸⁰ También hubo participación, así fuera tangencial de diversos sectores civiles, como la academia alemana de la época; Arendt reseña los pasos que se dieron desde 1933 en la “organización del antisemitismo científico” con la fundación en Múnich de un “Instituto para el estudio de la cuestión judía”, reemplazado en 1940 por un instituto del mismo nombre, ubicado en Frankfurt, “bajo la dirección de Alfred Rosenberg, cuyo nivel como miembro del partido era considerablemente elevado”. (Arendt, 2004: 494).

condición de “masa” para millones de súbditos que respondían a un gregarismo primitivo.

Al centro estaba la figura del líder, el caudillo, cuyo magnetismo irradiaba una confianza ilimitada, que se transformaba en una auténtica fe laica, gracias a la combinación de impactos operados por el espejismo de la eficacia de la gestión pública al servicio “de las mayorías” y el agrandamiento de su imagen, pero, sobre todo por su capacidad de coacción violenta¹⁸¹.

Es de advertir que el paso a la condición de masa hace que estas poblaciones se alejen de la naturaleza del ciudadano moderno, por lo menos como se concibió en Inglaterra, o en las democracias post revolucionarias de Francia o los Estados Unidos, es decir como un individuo que basa su relación con el Estado en la posibilidad de defensa de sus intereses, en la factibilidad de organizar grupos de presión que tengan representación en las instancias legislativas y en la previsión cierta de que puede manifestar sus opiniones.

La condición de masa que estructuran los totalitarismos, y en la que fundan las lealtades absolutas de legiones de gentes dispuestas a obedecer cualquier directriz del caudillo, o del partido, o del Estado ha sido bien resumida por Hanna Arendt en su estudio sobre el Tercer Reich y sobre la Unión Soviética:

“Las masas no se mantienen unidas por la conciencia de un interés común y carecen de esa clase específica de diferenciación que se expresa en objetivos limitados y obtenibles. (...) La lealtad total es posible sólo cuando la fidelidad se halla desprovista de todo contenido concreto, del que surgen naturalmente los cambios de opinión” (Arendt; 2004: 392, 405).

Establecida esa base social bastaba poner en marcha la iniciativa dirigente para activar el circuito ordenar-ejecutar que fue el signo de la dominación total, esa que fue ejercida a través del enorme contingente de “hombres- masa”, esos seres del común de donde surgieron “especialistas” como Eichmann y que, organizados por Himmler ese otro “hombre normal”¹⁸² movilizaron la energía devastadora que organizó el horror en escala industrial, como nunca antes en la historia. De ese tipo era la profesora universitaria que describe Klemperer¹⁸³, colega suyo, y que confesaba la certidumbre absoluta en la bondad y sabiduría del Führer; de ese tipo eran los sujetos estudiados por Adorno en su investigación sobre la personalidad autoritaria, poco tiempo después de la derrota del fascismo por los aliados.

Detengámonos un momento a ojear esta investigación publicada en 1950 como producto de un novedoso trabajo sociológico y de psicología social encabezado por Teodoro Adorno, a la sazón

¹⁸¹ En “*Los orígenes del totalitarismo*” se consagra toda la tercera parte al análisis de la condición de masas, a las características de los movimientos o partidos totalitarios, enfatizando en el papel que jugaron la propaganda y la capacidad de organización de estos proyectos y a las maneras como funcionó todo este ensamblaje con los totalitarismos en el poder. (Arendt, 2004: 385-558).

¹⁸² Comandante en jefe de las SS, jefe de la policía secreta del estado (Gestapo) y más tarde ministro del Interior del Reich Gestionó la “solución final”, así como los experimentos de eugenesia que asesinaron y usaron en diversas pruebas de laboratorio a miles de discapacitados y enfermos mentales. De él decía el investigador inglés S. Roberts que lo percibió como “un hombre de exquisita cortesía e interesado todavía en las cosas sencillas de la vida (...) ningún hombre parece menos adecuado para su tarea como este dictador de la policía en Alemania, y estoy convencido de que nadie hay más normal entre los que conocí en Alemania” (Citado por Arendt, 2004: 421).

¹⁸³ Hay en el libro de Klemperer relatos que sobrecogen por su simpleza: la “masa” de seguidores de Hitler no eran solo los sujetos pasivos provenientes de la gente sin esperanza sumida en la miseria. Una intelectual de clase media, de esas que hacen parte de los que Arendt llama “filisteos” se dirige a su casa a celebrar el triunfo del Hitler en las elecciones y ante los cuestionamientos del filólogo le convoca a “(...) tener siempre presente la grandeza del führer y no los inconvenientes que está sufriendo en este momento (...) ¿Y de dónde saca usted esa certidumbre? (le pregunta Klemperer) (...) De donde viene toda certidumbre, de la fe. Y si esto no le dice nada, entonces nuestro führer tiene razón, cuando se dirige contra (...) la inteligencia estéril” (Kamperer: 136).

exiliado en Estado Unidos en donde continuaron los trabajos del grupo de la escuela de Frankfurt. Su interés principal se dirigió a estudiar al “individuo potencialmente fascista”, es decir aquel que se encuentra dentro de los sujetos que “estarían dispuestos a aceptar el fascismo si se convirtiera en un movimiento social fuerte o respetable” (Adorno, 2009: 153).

Este tipo de sujeto (“el hombre potencialmente autoritario”, también lo llamaba Adorno) se ha formado en el seno de la sociedad industrial y es un fruto de la modernidad, así en él aniden creencias y comportamientos no propiamente gobernados por la racionalidad. Esta hibridación es descrita por Max Horkheimer, otro filósofo de la escuela de Frankfurt, así: “Un ser ilustrado y supersticioso, orgulloso de su individualismo y constantemente temeroso de ser diferente a los demás, celoso de su independencia y proclive a someterse ciegamente al poder y la autoridad”. Horkheimer, 1965: 19)¹⁸⁴.

Es, por supuesto, muy problemático pretender mediante estudios socio-psicológicos del comportamiento, enfocados desde el psicoanálisis y tocados por el modo de abordaje positivista, examinar pretendidas personalidades individuales, si no se comprenden las fuerzas diferenciales de los procesos de subjetivación que los atraviesan, desde la sociedad, el Estado, las instituciones y las potencias interiores de los seres humanos. Pero pensadores tan profundos, que además vivieron la época del nazismo y lucharon contra él, sin duda aportan claves de comprensión sobre el problema que nos ocupa, esto es ¿qué es lo que produce seres obedientes que consienten hacer parte de las atrocidades de los regímenes despóticos?

El innovador estudio de Adorno encontró que algunos factores ideológicos y de convicciones morales, asociados a factores históricos de orden político, económico y social, así como otros que expresan las demandas subjetivas de los individuos, son determinantes para entender por qué algunos son más vulnerables que otros a la propaganda y a los proyectos fascistas. Igualmente, encontró una asociación directa con el prejuicio como ideología social, manifiesto particularmente en formas muy conservadoras de entender los fenómenos sociales y políticos, prejuicios raciales (especialmente el antisemitismo) y de superioridad étnica (etnocentrismo), así como la naturalización de la subordinación de determinados grupos o clases sociales.

A partir de allí, y mediante el uso de instrumentos cuantitativos y cualitativos, se buscó medir la receptividad fascista al nivel de la personalidad, o lo que se llama la personalidad autoritaria, formada por una serie de variables, especies de tendencias profundas de la subjetividad, que podrían estar relacionadas funcionalmente con diversas manifestaciones del prejuicio.

Ante las dificultades para adoptar la teoría funcionalista de los “tipos ideales”, la investigación optó por la estructuración de estas tendencias en lo que Adorno denominó el “síndrome singular” entendido como “una estructura más o menos estable de la persona que la convierte en receptiva a la propaganda antidemocrática”. Sobre ellos se construyó la “escala F”, o “escala del fascismo”, que abarca los modos en que se expresa un patrón de “la personalidad potencialmente antidemocrática” que se expresa de una forma característica (Adorno, 2009: 197). Éste ha sido considerado un logro metodológico de alta relevancia para los estudios del comportamiento en psicología social.

La versión más acabada de esta “escala F” establece un proceso de análisis alrededor de 9 características que ayudarían a identificar el grado de vulnerabilidad a la receptividad fascista y que, tomadas en conjunto, constituyen el contenido básico de la escala, a saber: convencionalismo; sumisión autoritaria; agresión autoritaria; anti- introspección; superstición y estereotipo; poder y dureza; destructividad y cinismo; proyectividad; sexo. Aunque la

¹⁸⁴ La cita es tomada del prefacio hecho por Max Horkheimer para la primera edición de “*La personalidad autoritaria*” en el volumen I de los “*Estudios sobre el prejuicio*” de la que fue editor en 1950, junto a Samuel Flowerman, publicada en Nueva York por Harper & Brothers. La primera edición en español se hizo en 1965.

correlación es evidente entre estas variables, sobresale, aunque leída en el estudio con un claro tono psicoanalítico, el énfasis principal en:

“(…) la obediencia, el respeto, la rebeldía y las relaciones con la autoridad en general (asumida ésta como…) una necesidad de sumisión exagerada, total, emocional (que los investigadores identificaron…) como un modo común de manejar sentimientos ambivalentes hacia las figuras de autoridad: impulsos subyacentes hostiles y rebeldes, controlados por el miedo, conducen al sujeto a exagerar en la dirección del respeto, la obediencia, la gratitud y similares (…) convirtiendo al individuo en especialmente receptivo a la manipulación ejercida por los poderes externos más fuertes” (Adorno, 2009, 201).

De los componentes de esta característica de sumisión autoritaria definida como una “actitud sumisa y acrítica hacia las autoridades morales idealizadas por el propio grupo”, destaco tres ítems visibles en la “escala F”: 1) el que la obediencia y el respeto sean las virtudes más destacadas que los niños deberían aprender. 2) que lo que la gente necesita son líderes corajudos en quienes pueda fiarse; esto antes que programas políticos. 3) que para hacer un buen trabajo se requiere que los jefes describan en detalle lo que hay que hacer y con exactitud cómo proceder. (Ibid: 224).

Así, concluye el estudio, en el síndrome autoritario “el sujeto lleva a cabo su propia adaptación social únicamente tomándole gusto a la obediencia y la subordinación” (Ibid: 489). Tal vez con este aporte podamos comprender mejor la existencia de Eichmann y de la profesora universitaria rememorada en los diarios de Klemperer¹⁸⁵.

Sin embargo, como he señalado, no son suficientes las hipótesis psicológicas que nos plantean la relación entre las neurosis, las psicosis o las manías individuales con los comportamientos públicos y con las formas como se configuran los poderes fácticos. Sin duda el poder contemporáneo ha conseguido desarrollar vigorosas máquinas de subjetivación que repercuten en la eficaz individualización de conductas, lenguajes, actitudes, definiendo pautas y normalizando los valores del mercado y de la guerra; esto al mismo tiempo que es capaz de sostener redes que le permiten mantener el mando o procesos de totalización de las estructuras del poder.

Hemos insistido en que el código fundamental de estas operaciones es el de los modelos jurídicos y normativos, pero también concurren otros dispositivos de subjetivación como la trama de múltiples instituciones que copan los espacios de la vida social y los que se expresan en los poderes científicos¹⁸⁶ o mediáticos, hoy con una capacidad tan desmesurada de

¹⁸⁵ El propio Adorno cita un aparte de “*Rebelde sin causa*” de Robert Lindner sobre la psicopatía de este tipo de personaje: “El psicópata no es simplemente un criminal; es el soldado de las tropas de asalto embrionario; es el enemigo desheredado, traicionado, cuyas agresiones pueden movilizarse en el instante en el que la fórmula bien ajustada a la meta que se persigue y suscitadora de frustración es comunicada por ese líder bajo cuyos deslumbrantes auspicios (…) la conducta compulsiva que antes se consideraba punible se convierte en el orden del día” (Adorno, 2009: 496).

¹⁸⁶ Stanley Milgram, psicólogo social norteamericano se preguntó si “¿podría una persona normal llegar a torturar o asesinar a alguien solo por obedecer órdenes? (…) Para comprobarlo diseñó un experimento que se llevó a cabo en un laboratorio de la universidad de Yale (…) llegando a convertirse en el experimento más famoso dentro del campo de la psicología social (…) (A los participantes se les explicó…) que el objetivo del experimento era cómo aprender mejor la relación que existía entre el castigo y el aprendizaje (…) Uno de los dos participantes sería elegido al azar para hacer de maestro y al otro le correspondería el papel de alumno. La tarea del maestro consistía en leer pares de palabras al alumno y luego éste debería ser capaz de recordar la segunda palabra del par después de que el maestro le dijese la primera. Si fallaba, el maestro tendría que darle una descarga eléctrica como una forma de reforzar el aprendizaje (…) Cada vez que fallara el maestro tendría que aplicarle una descarga que comenzara en el nivel más bajo e iría aumentando progresivamente en cada nueva serie de preguntas (…)”

intervención y manipulación, que ya en la época de los totalitarismos de la segunda guerra se manifestaba como propaganda. Entonces, para decirlo en términos foucaultianos, la reproducción del régimen de sumisión expresa el doble vínculo político entre la individuación y la totalización de las estructuras del poder.

Encontrar el punto de convergencia entre la subjetividad y el poder soberano, visible como entidad jurídico-política, implica recabar sobre la manera como se imbrican las tecnologías de producción de sujetos sumisos, ligadas a prácticas micropolíticas de conducción y regulación de la vida cotidiana con el espacio macropolítico de las grandes tecnologías de ejercicio de la soberanía. Agamben lo sintetiza como la búsqueda de:

“(…) ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico- institucional y el modelo biopolítico del poder (…) Se puede decir incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano” (Agamben, 2003: 15).

Y del cuerpo biopolítico, es decir el cuerpo producido por los poderes de centro en su incursión sobre el conjunto de las formas de vida, hacen parte los Eichmann y los obedientes “Judenrate”, consejos de judíos impuestos por los nazis, integrados por judíos de las élites para contribuir a la “solución judía”, especialmente en lo referido a la cooperación en la “emigración acelerada” hacia los campos de concentración.

Allí la constitución del cuerpo biopolítico y de expansión del homo sacer pasó por la adopción sumisa, rodeada del silencio escandaloso del conjunto de la sociedad alemana, de prácticas atroces administradas por “gente común” que, como Eichmann confesaban no tener una hostilidad especial hacia las poblaciones objeto de exclusión y masacre. Se trataba meramente de personas que veían en su contribución al exterminio el cumplimiento de una tarea que le había sido asignada, quizás asumiendo el tipo descrito por Adorno: que para hacer un buen trabajo se requiere que los jefes describan en detalle lo que hay que hacer y con exactitud cómo proceder; y así, en esta primacía del procedimiento es posible que lo infame, lo ruin, sea convertido en algo rutinario y desapasionado.

Una zona donde se difumina la responsabilidad y la opción ética y en donde, como dice Primo Levi se instaura una zona gris en donde se rompe “la larga cadena que une al verdugo y a la víctima” y que a la vez debía diferenciarlos, pero en cambio produce esa “fraternidad de la abyección” de la que habla este autor. Un punto de indiferenciación del bien y del mal, o de fusión de ellos, que emplaza a la ética convencional y que hace aparecer la “espantosa, indecible e inimaginable banalidad del mal” (Arendt, 2003: 259).

Esto se da en medio de situaciones límites en donde el terror colocaba a los seres humanos en el umbral extremo entre la vida y la muerte y en donde la extensión de la tortura, la amenaza, el chantaje y el asesinato contra millones de hombres y mujeres, reducidos a su mínima expresión

cada vez que el maestro intentaba detenerse, el experimentador le decía impasible: “por favor, continúe”. Después: “es absolutamente esencial que continúe” y, por último: “No tiene elección. Debe continuar”. Si después de esta frase (el maestro) se seguía negando, el experimento se suspendía. (...) lo cierto es que el 62.5% de los sujetos obedeció, llegando hasta los 450 voltios, incluso aunque después de los 300 el alumno no diese ya señales de vida. Por supuesto, aquí es necesario añadir que el alumno era en realidad un cómplice del experimentador y que no recibió descarga alguna. Lo que nuestro ingenuo participante escuchaba era una grabación con gemidos y gritos de dolor que era la misma para todo el grupo experimental (pero...) Para ellos, los angustiosos gritos de dolor eran reales y aún así la mayoría de ellos continuó hasta el final (...) Comparando la situación con varios elementos de la vida real, Milgram logró demostrar que un alto porcentaje de “gente normal” obedece a una figura de autoridad, aun cuando los efectos destructivos de su obediencia estén a la vista (...) Una variedad de inhibiciones contra la desobediencia a la autoridad entran en juego y logran mantener a la persona en su lugar” Muñoz, A. “La obediencia a la autoridad” y también Hevia, R. “Torturar obedeciendo órdenes”. (Citado por López, 2009: 96-100).

en su condición humana, coloca en otros contextos el problema de la dignidad, de las decisiones alumbradas por la ética, o incluso de la más mínima capacidad de decidir, aún sobre si se mantiene o no la propia vida¹⁸⁷. En esos escenarios se llega a fraguar una especie de zona de indiferencia entre lo humano y lo no humano.

Cuando la situación extrema se vuelve normal y cotidiana se van dando rasgos de naturalización, de habituación a lo terriblemente excepcional¹⁸⁸ y, ante la hecatombe, solo parece quedar la alternativa instintiva de buscar salvar la propia vida, de intentar reducir el sufrimiento del círculo más próximo, o lo que es todavía más infamante, de plegarse al realismo político, esperando que la obediencia a los verdugos abra la rendija para asumir el mal menor.

El poder soberano del totalitarismo propone una obediencia igualmente total, solo homologable al imaginario de la obediencia a Dios; ante esta demanda terminante solo se espera que sea asumida con resignación o con entusiasmo pero sin discusión. Sus decisiones son tan inapelables como la peste, los huracanes o los terremotos; lo que es inimaginable, ante fuerza tan abrumadora, es la desobediencia.

En sus investigaciones sobre la banalidad del mal, Hanna Arendt se pregunta si esa realidad particular, la de un Estado criminal, donde el delito es patrocinado y dirigido desde el aparato institucional, donde es legal el asesinato y las vejaciones a grupos enteros de seres humanos, cambia completamente los parámetros de análisis en torno a cuestiones como la juridicidad, la primacía de la ley y los principios modernos sobre la obligación y lo que puede aceptarse como moralmente válido, inspirados en Kant. Curiosamente, Eichmann, en su defensa, acude a algunas referencias al filósofo.

La convicción expresada por “el especialista” en la cuestión judía era que sus acciones habían sido regidas por la más rigurosa asunción de su deber como funcionario del Estado, en cumplimiento de la ley vigente, detallada por las órdenes emanadas de la autoridad legítima del “Führer”. La corresponsal Hanna Arendt, enviada por la revista norteamericana “The New Yorker” al cubrimiento del juicio de Eichmann en Jerusalén, relata el esfuerzo que el acusado hizo para solapar su posición apelando a la definición kantiana del deber y su aparente tranquilidad por haberse regido por los principios morales prescritos por Kant:

“Ante la general sorpresa, Eichmann dio una definición aproximadamente correcta del imperativo categórico: “Con mis palabras acerca de Kant quise decir que el principio de mi voluntad debe ser tal que pueda devenir el principio de las leyes generales” (lo cual no es de aplicar al robo y al asesinato, por ejemplo, debido a que el ladrón y el asesino no pueden desear vivir bajo un sistema jurídico que otorgue a los demás el derecho de robarles y asesinarles a ellos). A otras preguntas, Eichmann contestó añadiendo que

¹⁸⁷ En efecto, muchos testimonios de sobrevivientes de los campos de concentración dan fe de la rigurosa política de los gendarmes nazis para evitar el suicidio de los prisioneros. Así lo extraen, por ejemplo, de las cintas fílmicas del proceso a Eichmann, los autores de “Elogio de la desobediencia”: “La cuestión del suicidio apareció en varias oportunidades durante el proceso: varios testigos, sobre todo Georges Wellwea y Michael Podchlewnik, mostraron cómo los nazis habían logrado proscribir hasta ese último acto de libertad individual en el mundo de los campos de concentración” (Brauman y Sivan, 2000: 95).

¹⁸⁸ En “*Lo que queda de Auschwitz*” Agamben pone de manifiesto esta confluencia entre el “estado de excepción” como expresión del poder soberano y la cotidianidad de lo excepcional: “Es precisamente, dice, esta increíble tendencia de la situación límite a convertirse en hábito, lo que todos los testigos, hasta los sumidos en las condiciones más extremas (...) certifican unánimemente (“Si se hace este trabajo uno se vuelve loco al primer día o se acostumbra”). Los nazis habían comprendido tan bien este poder secreto propio de toda situación extrema, que no revocaron nunca el estado de excepción que había declarado en Febrero de 1933, al día siguiente de tomar el poder de forma tal que el Tercer Reich ha podido ser definido, a justo título, como “una noche de San Bartolomé que duró 12 años”. Auschwitz es precisamente el lugar en que el estado de excepción coincide perfectamente con la regla y en que la situación extrema se convierte en el paradigma mismo de lo cotidiano” (Agamben, 2002: 50).

había leído la Crítica de la razón práctica. Después, explicó que desde el momento en que recibió el encargo de llevar a la práctica la Solución Final, había dejado de vivir en consonancia con los principios kantianos, que se había dado cuenta de ello, y que se había consolado pensando que había dejado de ser “dueño de sus propios actos” y que él no podía “cambiar nada”. (Arendt, 2003: 83).

Esta versión doméstica de Kant, usada por un “hombre sin importancia” como se autocalificaba Eichmann, era muy difundida en Alemania entre los ciudadanos(as) que “no vieron nada”, o que no se preguntaron por qué sus vecinos eran arrestados o desaparecidos sin que jamás se volviera a saber de ellos, ni por qué se daba la coincidencia de que fueran gente perteneciente a la comunidad judía o a las poblaciones proscritas. Seguramente el Estado estaba haciendo “lo suyo” y, al fin y al cabo las cosas eran así y un simple e indefenso ciudadano nada podía hacer. La obligación de un “buen ciudadano” no era otra que respetar la ley y a las autoridades y, si vamos a Kant, el imperativo categórico en ese momento era la ley del Reich y el principio de sus actos debía ser el mismo que el de los actos del legislador, encarnado ahora por Hitler¹⁸⁹.

Por supuesto, esta versión de entrecasa de la filosofía moral kantiana se aleja en mucho del espíritu del autor de la “Crítica de la razón práctica” quien confía en la facultad humana de legislar y de juzgar y, para nada, se asemeja a algo como la ciega obediencia. Para Kant, fue gracias a su razón práctica que el hombre fue capaz de asumir la mayoría de edad y hallar los principios de su propia legislación y para ello es imperativo que no se quede en la simpleza de obedecer la ley, sino que comprenda la fuente moral de tal ley y sea con ella que haga confluír su voluntad¹⁹⁰. Pero, si seguimos a Hanna Arendt, en un aspecto sí acertaba Eichmann al reclamar su estirpe kantiana: en el de que es una obligación acatar la ley y ésta es universal, de tal manera que frente a ella no caben reservas:

“Sea cual sea la importancia que haya tenido Kant en la formación de la mentalidad del “hombre sin importancia” alemán, no cabe la menor duda de que, en un aspecto, Eichmann siguió verdaderamente los preceptos kantianos: una ley era una ley, y no cabían excepciones”. (Arendt, 2003: 84).

¡Qué dilema moral el del pueblo alemán! Y que encrucijada para el proyecto de la modernidad; con razón los filósofos de la escuela de Frankfurt sentenciaron que la experiencia del nazismo, de los campos de concentración y las atrocidades sin límite de la segunda guerra mundial habían constituido “el suicidio de la razón”. Pues ante esta visión sobre el deber de la obediencia, asumida acríticamente por la mayoría del pueblo alemán y su permisividad ante las peores manifestaciones de un régimen despótico, que había sido ungido por la representación abrumadora de los electores, la actitud de buena parte de los dirigentes de las poblaciones victimizadas no sale mejor librada en cuanto una evaluación de los principios morales que la guiaron y de su capacidad ética para enfrentar lo indecible.

¹⁸⁹ “Lo que Eichmann no explicó a sus jueces, anota Arendt, fue que, en aquel «período de crímenes legalizados por el Estado», como él mismo lo denominaba, no se había limitado a prescindir de la fórmula kantiana por haber dejado de ser aplicable, sino que la había modificado de manera que dijera: compórtate como si el principio de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común. O, según la fórmula del «imperativo categórico del Tercer Reich», debida a Hans Franck, que quizá Eichmann conociera: «Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos»” (Arendt, 2003: 84).

¹⁹⁰ “En la filosofía de Kant, esta fuente era la razón práctica; en el empleo casero que Eichmann le daba, este principio era la voluntad del Führer. Gran parte de la horrible y trabajosa perfección en la ejecución de la Solución Final —una perfección que por lo general el observador considera como típicamente alemana, o bien como obra característica del perfecto burócrata— se debe a la extraña noción, muy difundida en Alemania, de que cumplir las leyes no significa únicamente obedecerlas, sino actuar como si uno fuera el autor de las leyes que obedece. De ahí la convicción de que es preciso ir más allá del mero cumplimiento del deber”. (ibid).

Desde el común sentido caben, en principio varias preguntas: ¿Fueron los ocho millones de víctimas del holocausto llevados como corderos al matadero, sin mayor resistencia? ¿Era imposible para los más de 80 millones de habitantes que tenía el territorio alemán en 1939 desobedecer las órdenes del régimen nazi?

A la primera pregunta se ha respondido de muy diversas maneras. David Ben Gurion, dirigente sionista y uno de los gestores del Estado de Israel cuya proclama de fundación encabezó en 1948, aseguró que: “los judíos habían degenerado hasta el punto de dirigirse obedientemente, como corderos, hacia la muerte”; la reivindicación de la dignidad hebrea justificaba la existencia de un Estado fuerte y combatiente que impidiera que algo así pudiera volver a ocurrir.

Tal Estado devino rápidamente en un nuevo leviatán desbocado, avezado en persecuciones contra otras minorías étnicas, guerrero vengador listo para expandir su soberanía sobre nuevos territorios. Pronto no dudarían en reproducir las tecnologías del campo de concentración, que tan fieramente se habían desplegado contra ellos, ahora contra sus enemigos, como constatación de la parábola maldita de las soberanías, siempre “justificando al más violento”¹⁹¹.

Pero, ¿qué fue lo que hizo que, en su mayoría, las víctimas fueran conducidas a las cámaras de gas sin una resistencia significativa? ¿En qué consistió la “degradación” de la que habla Ben Gurion? Arendt, ella misma de origen judío, documenta en varios de sus trabajos la vergonzosa obediencia de los dirigentes de la comunidad judía para ejecutar las órdenes de los nazis contra su propia gente. Y, como dirá frente a la condena de Eichmann, “obediencia es colaboración”.

El verdugo tampoco puede cumplir su misión sin un cierto grado de condescendencia del ahorcado; pues claro que en un escenario convencional una fuerza abrumadora resulta, en últimas, imposible de resistir exitosamente en las circunstancias de una organización militar organizada, entrenada como ninguna en el oficio de matar que enfrenta, en una batalla asimétrica, a civiles desarmados, confundidos, asustados y engañados.

No es posible juzgar globalmente los acontecimientos; lo que resulta un interrogante angustioso es en qué momento el cordero, o parte del rebaño, resultan ayudando a pastorear el camino al sacrificio. Lo cierto es que los “Consejos judíos” organizados, como ya se dijo, por los nazis, contribuyeron a censar las poblaciones, añadir el detalle de sus bienes y pertenencias, transmitir las orientaciones de la Gestapo a la población y endulzarla para contribuir al engaño, definir los canales financieros aportados por los mismos judíos para la movilización hacia los campos, establecer disciplina y cumplir con el mandato de identificación con la fatídica estrella amarilla y, en fin, una labor titánica para garantizar el destino final de sus correligionarios y compatriotas. Sin esta dialéctica del amo y el esclavo hubiera sido técnica y prácticamente imposible una empresa de muerte de estas dimensiones¹⁹².

¹⁹¹ Agamben arguye que desde la antigüedad la soberanía del nomos (la ley) justifica irremediablemente la violencia y cita un fragmento de Píndaro: “el nomos de todo soberano/ de los mortales y de los inmortales/ dirige con una mano poderosa entre todas/ justificando al más violento/ lo juzgo así por las obras de Hércules” (Agamben, 2003: 45-46).

¹⁹² “En cuanto hace referencia a la colaboración con los verdugos, no cabe trazar una línea divisoria que distinga a las altamente asimiladas comunidades judías de los países del centro y el oeste de Europa, por una parte, y las masas de habla yiddish asentadas en los países del Este. En Ámsterdam al igual que en Varsovia, en Berlín al igual que en Budapest, los representantes del pueblo judío formaban listas de individuos de su pueblo, con expresión de los bienes que poseían; obtenían dinero de los deportados a fin de pagar los gastos de su deportación y exterminio; llevaban un registro de las viviendas que quedaban libres; proporcionaban fuerzas de policía judía para que colaboraran en la detención de otros judíos y los embarcaban en los trenes que debían conducirles a la muerte; e incluso, como un último gesto de colaboración, entregaban las cuentas del activo de los judíos, en perfecto orden, para facilitar a los nazis su confiscación.” (Arendt, 2003: 73).

Esta colaboración sumisa de la dirigencia judía, inexcusable, inaceptable, incomprensible por su desmesura, ha intentado ser atenuada, subestimada y hasta justificada, acudiendo al amparo de argumentos como el de la desproporción de las fuerzas y el talante criminal del Estado agresor y de todos sus aparatos de coacción que hacía de cualquier resistencia un suicidio. Pero hay mucho de vacuidad en este razonamiento, muy estimado por el sentido común, especialmente de los obnubilados por el pánico.

Se desconoce que ningún régimen (hasta el que exhiba el mayor grado de totalitarismo) es monolítico y, que por tanto caben muchas circunstancias en que la dureza del régimen encuentra, por una férrea y digna oposición, grietas que desencadenan acontecimientos memorables. Tal el caso del oficial alemán y su cuerpo de mando que se niegan a cumplir la orden de Hitler de destrucción de París antes de la retirada al final de la guerra. O el caso de la población y el gobierno daneses que boicotean la política alemana hacia los judíos. O los muchos casos de resistencia no violenta a los alemanes y al propio régimen fascista en Italia.

Una fuerza aplastante puede ser resistida con múltiples procedimientos que combinen acciones micropolíticas de desobediencia cotidiana, de vaciamiento de la autoridad del ocupante o del agresor, con acciones en el campo macropolítico como la movilización general o las acciones políticas y diplomáticas del gobierno de Dinamarca durante la guerra.

También hay que acudir a tocar la conciencia del agente de la máquina totalitaria, recurrir a su subjetividad y a su formación humana (que juega un papel en episodios como el de París) o incluso a elementos de su cultura, como el honor militar que fue invocado por Gandhi frente a los ingleses. Pero lo que a todas luces es intolerable es la entrega obediente sin lucha, sin diferenciación.

A quienes no tuvimos que vivir esos momentos trágicos no nos es permitido juzgar a seres humanos que debían tomar decisiones en medio de presiones intolerables; se sabe de muchísimos que obraron con dignidad y desobedecieron en los espacios en los que los colocó la historia, no se plegaron ante los asesinos, la mayoría al costo de su vida. En esto el testimonio de los intelectuales sobrevivientes de los campos es de sumo valor: Primo Levi, Jorge Semprún, Max Aub, Imre Kertész, Margarete Buber-Neumann y otros.

La insurrección del gueto de Varsovia¹⁹³ es quizás el episodio más conocido de una población que sencillamente se decidió a no tolerar ser tratados como no-humanos. Se podrá decir que su derrota estaba cantada porque era imposible enfrentar militarmente en una batalla casada como una confrontación de fuerzas totalmente desequilibradas en un teatro de operaciones favorable a los nazis (el gueto era una auténtica ratonera); que decidirse por un escenario de guerra tributario de la macropolítica era insensato.

Pero los judíos de Varsovia dejaron una lección de entereza y desobediencia a la injusticia absoluta que era a la vez un anuncio de que por el tamaño de la ofensa, la criminalidad de los métodos y la felonía con que se les pretendía tratar, con licencia de los propios líderes de la comunidad judía internacional, la rebelión era sagrada y había que emprenderla como un compromiso de humanidad.

¹⁹³ Así describe la insurrección la escritora británica Lyn Smith: “El levantamiento del gueto de Varsovia es quizás la más célebre de todas las insurrecciones en guetos (...) Cuando comenzó la liquidación definitiva del gueto en abril de 1943, los setecientos cincuenta- mal armados- hombres y mujeres miembros del ZOB se alzaron en una batalla desesperada contra los dos mil experimentados waffen de las SS y su apoyo ucraniano. Lucharon durante 20 días (...) el 16 de Mayo, la resistencia ya prácticamente había cesado y los alemanes empezaron a arrasar el gueto. Cincuenta y seis mil judíos fueron capturados y enviados a campos de concentración, y unos siete mil murieron durante la rebelión” (Smith, 2006: 173-174).

Lo vergonzoso fue la pasividad de los llamadas democracias occidentales que asistieron impasibles al aniquilamiento del gueto de Varsovia, así como que la dirigencia judía acabara de acuñar su discurso sobre la “dureza” y la “invencibilidad” del aparato de guerra nazi, elevado a la condición de un mito que como rememora Arendt, estaba dirigido al autoengaño y a ocultar “el cruel deseo de sumirse en un estado de conformidad a cualquier precio”.

Esta misma apreciación cuenta frente a la presunta imposibilidad para los funcionarios y ciudadanos comunes alemanes de apartarse de las órdenes y consignas criminales. Los primeros arguyendo la “obediencia debida” y las sanciones mortales que les esperaban si no asumían la obligación que les imponía la cadena de mando. Los segundos, señalando los graves riesgos de represalias.

Ambas explicaciones tenían suficiente base real para ser respaldadas, pero la absurda inmovilidad de la mayoría de la sociedad alemana, su permisividad por doce años de un régimen promotor de su propia deshumanización solo puede explicarse por una connivencia basada en que se compartía, en mayor o menor medida, un discurso que contribuyeron a legitimar (“el pueblo alemán deseaba el fascismo” dijo en su momento Wilhelm Reich¹⁹⁴). Esta gente ocultó, tras su impotencia o incapacidad de soportar la venganza del régimen (cosa que pocos se atrevieron a comprobar con su acción de negarse a participar del genocidio) su sumisión en un aberrante estado de transigencia y adhesión pasiva.

La conciencia del pueblo alemán la salvaron las muchas y los muchos que decidieron no plegarse al imperativo del Führer, que desoyeron su orden perentoria de matar judíos o polacos o gitanos, que desobedecieron la convocatoria a participar de la cacería y se negaron a entregarlos, o los ocultaron, o los ayudaron a huir, a sabiendas de las implicaciones que les acarrearaba. O de los que llanamente resistieron activa y radicalmente al régimen, o prefirieron el exilio o el suicidio antes que la abyección.

Los fanáticos, los sumisos a la ley de la matanza, demostraron que, aparte de otras circunstancias, la obediencia debida implica renunciar a pensar por sí mismos, por eso da pábulo a la violencia desprovista de sentido. Las palabras finales del epílogo de “la banalidad del mal” quedan resonando como un vituperio de la obediencia, como un repudio de la normalidad, que incitan a la celebración de la desobediencia:

“Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente, que en realidad merece la calificación de *hostis humani generis*, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad (Arendt, 203:165).

4.4. La “potencia- de- no” como resistencia.

¹⁹⁴ Este controvertido psicoanalista austriaco, discípulo de Freud e influido por el marxismo, perseguido por los nazis y por el macartismo norteamericano, y que fue también expulsado del partido comunista escribió, en la época del ascenso de Hitler su libro *“Psicología de masas del fascismo”* donde plantea la existencia de una “psicosis de masas hitleriana” en Alemania. En este texto afirma: “Sería tener una triste opinión de las masas si las creyéramos capaces de dejarse “cegar” simplemente. En realidad todo orden social produce en la masa de sus componentes las estructuras de que tiene necesidad para alcanzar sus fines principales. Sin estas estructuras, que pertenecen al campo de la psicología de masas, la guerra sería imposible”. (Reich, 1973).

(http://inclusionmental.com.ar/contents/biblioteca/1334412406_psicologiademasasdefascismo.pdf)

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 Montaigne¹⁹⁵ resume en sus Ensayos la revelación clave de La Boétie, dotada de una sencillez total: “Eran siervos de 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 recurrentemente la parábola de occidente. Allí nos topamos 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 hay que descubrir las leyes para explicar los grandes fenómenos y trasladar la representación hasta los ámbitos más pequeños, jerarquizándolos para hacerlos gobernables, corrigiendo las divergencias, adaptando al modelo lo que esté fuera del orden.

Quien lleva más lejos esta empresa es, sin duda, Aristóteles¹⁹⁶ 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 humanos que han sido naturalmente dotados para ejercer las funciones superiores están destinados a mandar, los otros, las partes subordinadas, o a obedecer¹⁹⁷.

La obediencia del esclavo, la mujer o el súbdito es, entonces, 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 (...) La autoridad vale más en los hombres que en los animales, porque la perfección de la obra está siempre en razón directa de la perfección de los obreros, y una obra se realiza donde quiera que se hallan la autoridad y la obediencia”. (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.

¹⁹⁵ 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.

¹⁹⁶ Filósofo griego (384-322 a.c.) discípulo de Platón, de cuya academia de Atenas hizo parte. Tutor de Alejandro III el Magno. Aristóteles escribió cerca de 200 tratados (de los cuales sólo nos han llegado 31). “*La Política*” fue Publicada originalmente en el Siglo III a.c.

¹⁹⁷ “(...) 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).

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 Aristóteles “puros”, porque si se trata de los regímenes “impuros” como la tiranía (gobierno personal del monarca), la oligarquía (gobierno en el que manda el interés de los ricos) 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 demarcables de un fenómeno, se descomponen separando las funciones, para luego re-articularlo 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 como medios 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, solo puede evidenciarse por las formas de vivir la política en cada régimen de gobierno. Únicamente después de comprender las formas en que 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 ciudadanía¹⁹⁸.

Hay que 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).¹⁹⁹

Este es un punto de vista ajeno a la concepción de un poder siempre efectuado y que solo puede tener campo de acción en el centro estatal. En la idea hobbesiana el monopolio del poder es irreductible; es inevitable que allí se concentren el poder y la potencia sociales, lo que hace

¹⁹⁸ Para entender elementos de éste método véase: Aristóteles, *De ánima*, citado por Agamben, (2007: 504-505).

¹⁹⁹ He tomado la traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro de la edición de la “*Potencia del pensamiento*” de Giorgio Agamben por parecerme más adecuado al debate que planteo. En traducciones como la de Miguel Candel SanMartín, de la edición electrónica de la Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS, este apartado se lee así: “En cambio, parece que la misma cosa puede ser y no ser: pues todo lo que puede cortarse y caminar puede también no caminar y no cortarse; la razón es que todo lo que [15] es posible de este modo no siempre es efectivo, de modo que también se dará en ello la negación: pues lo capaz de caminar puede también no caminar, y lo, visible puede también no ser visto”. (Pp. 22-23).

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, que abordaré en el siguiente capítulo, 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”. Así pues, 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).²⁰⁰

Lo anterior entraría en consonancia con la idea de Spinoza, que planteamos en los capítulos iniciales de este texto, de que 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 afirmamos que el “discurso sobre la servidumbre voluntaria” echa las bases de otra manera de comprender el poder constituyente, 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.

4.5. Desertando de la servidumbre voluntaria. El “contra-uno”.

Hombres como Eichmann y Hoess, el comandante del campo de concentración de Auschwitz (en el que 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 únicamente ser obedientes. “¡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

²⁰⁰ 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).

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, poniendo en cuestión, convirtiendo en condicional, la colaboración con el soberano.

Retirar el consentimiento al soberano vacía 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 solo 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 comunica con el poder objetivo?” (Agamben, 2003: 15).

Es a propósito de este tópico que se hace necesario volver a la relación entre las grandes estructuras de poder y la capacidad que ganen los sujetos de hacer sus opciones, es decir la individuación del poder; así como al vínculo entre el edificio jurídico y los procesos de normalización, de un lado, y la sujeción de los seres humanos singulares, del otro, relación ésta que aparece bastante oscurecida en las prácticas y los entornos que crean los regímenes totalitarios que hemos mencionado²⁰¹.

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 no violencia 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 (as). 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 hay que 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 propio poder. La fuerza inmanente de la sociedad, como se explicó en el primer capítulo de este texto, 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.

²⁰¹ A propósito de la crítica al uso de la noción de totalitarismo ver Hardt y Negri, “*Imperio*”. En uno de sus apartados puede leerse: “ (...) De hecho el totalitarismo no sólo consiste en totalizar los efectos de la vida social y subordinarlos a una norma disciplinaria total, sino también en la negación de la misma vida social, la erosión de sus cimientos y la extirpación teórica y práctica de la misma posibilidad de existencia de la multitud. Lo totalitario es la fundación orgánica y la fuente unificada de la sociedad y el Estado” (Hardt y Negri, 2001: 139).

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 va a ir cuajando 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 darse su propia 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 pone a flor de piel el deseo de apartarse de la condición de siervo del poder, de defeccionar 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 implantada 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 constricción para que la soberanía moderna funcione.

Es tan absurdo este giro dialéctico que el interrogante que adquiere actualidad no es porqué la gente resiste y desobedece, sino porqué no lo hace, o lo hace con tan poca frecuencia y en tan baja intensidad²⁰². 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(as) 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 entonces la entrada a los trayectos que nos hacen desertar de la servidumbre voluntaria; en eso coincidirán muchos de los pensadores y 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, todavía resonaba esta palabra, hermanada con

²⁰² 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).

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).

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” y, 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 mi 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 nuevo tipo de orden gubernamental y territorial. Y es también, un poco después, el de la reflexión profunda y revolucionaria de Spinoza, que hemos tratado en diversos pasajes de este texto²⁰³.

La Boétie clama ante todo por la toma 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, hecho muy común, pero 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”²⁰⁴.

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 servidumbre²⁰⁵. ¿Por qué el pueblo no se percató de esa condición? Porque el Uno ha

²⁰³ 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).

²⁰⁴ 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).

²⁰⁵ La Boétie ensaya varios argumentos para entender esta tendencia, en su concepto, anti-natural: “No es explicable cómo el pueblo, desde el momento en que es sometido, cae rápidamente en una especie tan profunda de olvido de la independencia que no es posible que se despierte para volverla a recuperar,

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 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 eso, el objeto de la insubordinación es rescatar esa libertad, que es la condición natural de los hombres²⁰⁶, 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 eso 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 propio valor rebelándose, demostrando que se tiene respeto por uno mismo.

Para La Boétie, la ruptura del vínculo de sujeción, la no- servidumbre, la defeción del poder central, son todos 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 propia 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 a ella (el poder no viene de afuera, del centro) que una vez asumida, puede desplegarse con intensidad.

sirviendo tan franca y tan voluntariamente, que se diría al verle, que no ha perdido su libertad, sino su esclavitud (...) Esto es, los hombres nacen bajo el yugo y, después, nutridos y educados en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como han nacido, y no piensan jamás en tener otro derecho, ni otro bien, que éste que han encontrado, y consideran como natural la situación de su nacimiento”. (La Boétie 2007: 7).

²⁰⁶ 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 natural law in the discourse of La Boétie*” (2009:30).

Para ello hay que conseguir decirse la verdad a uno mismo, como en los griegos (enkrateia y parrhesía²⁰⁷); 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 propia impotencia para hacernos partícipes de nuestra propia 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 siervos que lo siguen avalando, en la permisividad del sometido para que se congele su propio deseo, para que éste se desactive, asumiendo la posición gregaria, de rebaño, que permite el camino fácil de dejar de pensar²⁰⁸, 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.

Entonces 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 asombroso 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 qué ese miedo a la libertad y, en cambio, esa persistencia en asumir el camino de servidumbre?²⁰⁹.

²⁰⁷ Me refiero a principios como el dominio de sí mismo, que los griegos clásicos enuncian como enkrateia. O principio del hablar franco que se enuncia como parrhesía. Para que haya parrhesía, como ya señalamos en el capítulo 2 de ésta investigación, es necesario que el sujeto, al decir una verdad que expresa como su pensamiento, se atreva a correr los riesgos que conciernen a la relación que mantiene con el tirano o con quien se entable la polémica; el parrhesista debe tener claro que, al decir la verdad, entremos en el terreno de la ofensa a ese otro, provocar su ira y suscitar conductas que pueden llegar a la más extrema de las violencias. En cuanto a sus consecuencias políticas, la primera es la de ser capaz de constituir una opinión propia. “(...) la garantía de que cada uno será para sí su propia autonomía, su propia identidad, su propia singularidad política” (Foucault, 2009: 210).

²⁰⁸ 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).

²⁰⁹ Se hace aquí un juego de palabras con los títulos de obras de dos autores contemporáneos, el uno ligado al psicoanálisis, Erich From (“*El miedo a la libertad*”, cuya primera edición fue en 1941. Hay edición en español en Paidós Ibérica, 2004). Allí se postula el autoritarismo, la evasión y la conformidad

Renunciar a la servidumbre voluntaria es una acción de producción subjetiva, es asumirse como sujeto pensante que hace opciones éticas y políticas, que actúa libremente para retirar el apoyo al soberano y 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 cometer²¹⁰.

Hay allí 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 pues 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 dobliga 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.

Hay que 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 sometimiento²¹¹. Al final, la causa es este desplazamiento del deseo, del natural querer de oponerse a la opresión, hacia una naturalización del deseo de servir, que atribuye La Boétie a la costumbre.

Es el tirano el que se apodera de ese movimiento para potenciar su impotencia y hacer de su

automática como los mecanismos centrales por los que el hombre niega su propia libertad. El fascismo no sería otra cosa que la manifestación del miedo a la libertad. El otro de Friedrich von Hayek, uno de los fundamentalistas del liberalismo y del mercado, que consideró que el “*Camino a la servidumbre*”, como tituló una de sus obras (publicada por primera vez en 1944 en Inglaterra) era, esencialmente el Estado de Bienestar y la economía planificada. (Edición reciente en español: 2005, Alianza Editorial, Madrid).

²¹⁰ Para una ampliación del significado jurídico- político de los principios que guían la defeción 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).

²¹¹ 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 (...) 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).

impotencia una fortaleza; para incorporar al cuerpo del soberano, los cuerpos dóciles de los siervos y ponerlos a su entero servicio. Ahora bien, 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 entonces 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” (Jospe, 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 propio 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 completamente 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 nos 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 ilustración²¹², 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 servicio²¹³. Cuerpos

²¹² 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)

²¹³ 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

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 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 tal de complacer al tirano. Se quiere anticipar su deseo. Se ejercitan las maneras más atroces de degollar a otros siervos, a sabiendas de que muy probablemente ese será el mismo destino del verdugo ocasional en el 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.

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 social²¹⁴. 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, servirle²¹⁵.

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 propio deseo e identidad para dedicarse a servirlo y complacerlo.

Esa función de fantasmagorización del siervo, de nombrarlo como existente para avalar su soberanía, pero mantenerlo solo como una entelequia, pasa por una estética de la 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 entonces 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 combatirlo, 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 medias prácticas de cómo sería posible que esta restauración del deseo colectivo de libertad, coincida en un momento histórico para producir el acontecimiento del

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.

²¹⁴ Para una discusión más amplia sobre esta perspectiva ver el capítulo “*Multiplicidad, totalidad y política*” (Lazzarato 2006: 17-34).

²¹⁵ En ese sentido el devenir hegeliano, si bien aporta la noción de movimiento perpetuo, se transforma en una dinámica para descubrir esta esencia de la estructura del poder, realizándolo. No se trata del devenir múltiple que se abre a la indeterminación sino de las formas particulares del poder soberano que solo encuentran su realización en su relación con el todo universal, completamente determinadas por esa unidad.

vaciamiento del poder soberano.

Él solo tiene la certeza de que, una vez privado de la colaboración, el soberano se deshace, se desbarata; podría decirse que una vez 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 que se hagan converger dos planos del acontecimiento resistente: la ruptura de la complicidad con el régimen despótico y el bloqueo de los dispositivos por 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 eso 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 emprender su propia historia, sin la tutela del tirano. Deleuze nos 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 como los dominantes desean (un capitalista contemporáneo desea 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 que 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 eficaces formas 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, el caldo de cultivo 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, esto es, tiende a desaparecer.

4.6. 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. Encontraremos su huella en la configuración del “derecho de resistencia” que analizamos en el capítulo 3 de este texto, 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 propio cuerpo político a partir de la potencia de los cuerpos serviles. Por eso, en los ejercicios de resistencia, es perfectamente 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 lo que 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. Para ello 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”²¹⁶.

En esas condiciones el “derecho de resistencia” se relativiza hasta entrar dentro del repertorio de las posibilidades tácticas que contribuyen a conquistar potencia social para emprender el éxodo, el vaciamiento del lugar de la soberanía despótica.

También encontraremos 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, como veremos ampliamente en el siguiente capítulo, la órbita de los asuntos públicos no está endosada al Estado incondicionalmente y los ciudadanos pueden negarse a

²¹⁶ La novela corta de Kafka “*En la colonia penal*” es un relato en donde la figura del narrador es un oficial de inspección a los métodos de vigilancia y castigo que se adelantan 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). Son diversas las lecturas que se han hecho de esta novela. La corriente psicoanalista freudiana, por ejemplo la ha interpretado como la manifestación del “Edipo” interiorizado en forma de culpa y que llevamos pegado a la piel. La corriente post-estructuralista analiza 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” (Deluze 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)

obedecer todo aquello que consideren 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, esos que, como dice La Boétie:

“ (...) aun cuando la libertad estuviera enteramente perdida y totalmente fuera del mundo, ellos, imaginándola y sintiéndola en su espíritu y saboreándola aún, consideran que la servidumbre no es nunca digna de su aprecio, por bien que se la adorne”. (La Boétie 2007: 29-30).

Igualmente se percibe la huella del “Discurso sobre la servidumbre voluntaria” en la formidable construcción que en el siglo XX va a desarrollar Gandhi sobre la construcción 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 (ahimsa) 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.

A la no violencia dedicaremos un apartado de la exposición de esta investigación. Baste por ahora señalar que la talla moral e intelectual de Gandhi, sus exitosas metodologías y tácticas para emplazar 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”.

Hay que 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 tirano²¹⁷, 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 nos 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?

Efectivamente, 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 poder 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 eso “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 nos 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 sujetos. El poder da poco, pero eso que ofrece lo convierte en sujetos efectivos,

²¹⁷ “Ciertamente el tirano no es jamás amado, ni (él) ama: la amistad es un nombre sagrado, es una cosa santa, no se da más que entre gente de bien y no nace sino de una mutua estima; se mantiene no tanto por los beneficios que por la vida buena (honradez); lo que vuelve a un amigo seguro del otro, es el conocimiento que tiene de su integridad; los garantes. No puede haber amistad allí dónde está la crueldad, allí dónde está la deslealtad, allí dónde 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).

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”. Solo 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, eso 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 sobre 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 a través de 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.

En resumen, hemos ahondado en este capítulo sobre la importancia de encontrar el punto de convergencia entre la subjetividad y el poder soberano que se hace visible como entidad jurídico-política. En ello hay implicadas tecnologías para la producción de sujetos sumisos, ligadas a prácticas micropolíticas de conducción y regulación de la vida cotidiana que se enlazan con el espacio macropolítico de las grandes tecnologías de ejercicio de la soberanía. Parte de ello es el arraigo de la idea de la superioridad indiscutible de la ley, que se ha llevado al grado de axioma, lo que plantea la imposibilidad de desobedecerla.

Analizando casos como el de los crímenes del régimen nazi contra los judíos y otras minorías, también encontramos lo que hubo de servilismo criminal en la aplicación, por ejemplo en el caso de algunos dirigentes judíos de la figura del chivo expiatorio al entregar a unos judíos, supuestamente para salvar a otros. Esta fue la consumación de la perversión y la demostración de la tesis de Arendt sobre la banalidad del mal.

No obstante, en medio de las condiciones menos propicias, la resistencia persiste y se difunde. Los judíos del gueto de Varsovia dejaron una lección de entereza y desobediencia a la injusticia absoluta; para ellos, a sabiendas de la derrota, la rebelión era sagrada y había que emprenderla como un compromiso de humanidad. Sus acciones todavía resuenan como un vituperio de la obediencia, como un repudio de la sumisión e incitan a la celebración de la desobediencia. Y es ese también el gran aporte del “discurso sobre la servidumbre voluntaria” pronunciado en medio del renacimiento francés.

El joven Étienne de La Boétie denunció el absurdo de mantener el pacto voluntario de servidumbre con una autoridad despótica cuando hay tantas razones que justifican la rebeldía. Lo natural no sería la lógica de la obediencia implantada por la soberanía, sino la indignación y la desobediencia. La pregunta que hace es ¿porqué los seres humanos nos empeñamos en renunciar a nuestra libertad natural y permanecer en la servidumbre y la abyección?

A él le parece evidente que si se retira el consentimiento al soberano se vacía el fundamento de su poder. Esto le da la certeza de que , una vez privado de la colaboración, el soberano se deshace, se desbarata; podría decirse que una vez retirado el aval que constituye la representación, el tirano se desvanece. 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 que promueve su descomposición, haciendo evidente la impotencia del centro para imponer su deseo de opresión.

5. MÁS ALLÁ DE LA SERVIDUMBRE: LA IRRUPCIÓN DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL.

El capítulo anterior lo dedicamos a ahondar en los dispositivos que conducen a la servidumbre voluntaria de la que habló lúcidamente Étienne de La Boétie. Y también dejamos esbozados algunos de los senderos por donde pueden discurrir las resistencias a esta situación de dominación. Ante la magnitud de los dispositivos 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 acaso cabida la constitución de otros deberes 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 fueron los problemas que guiaron la investigación que desemboca en este capítulo. Iremos entonces de la mano del libelo del norteamericano Henry David Thoreau, de sus vínculos con el trascendentalismo de Emerson, de su diálogo con la literatura de Melville, así como de sus consecuencias en el anarco-cristianismo de Tolstoi en Rusia. Trataremos entonces de dilucidar este importante hito en la construcción del planteamiento jurídico-político de una órbita propia de los ciudadanos(as) modernos(as) que cuestiona la exclusividad de la atribución de los asuntos públicos al Estado, controvierte el axioma de la obediencia absoluta y les otorga a los ciudadanos 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.

Se trata, por tanto, de mostrar los nudos que articulan espacios tan disímiles como los que fueron trazados por las luchas por el derecho de resistencia, con el impulso profundo que viene del discurso de La Boétie para imaginar itinerarios de no servidumbre. Y, a la vez, conectarlos con las transformaciones que va sufriendo la concepción del contrato social desde las orillas del Leviatán hobessiano y del pragmatismo liberal de Locke, pasando por el concepto representativo de voluntad general de Rousseau y los espacios constituyentes revolucionarios de Francia y Estados Unidos.

Es una confluencia de procesos no lineales, que se han desarrollado a saltos, en combinaciones de manifestaciones de acciones micropolíticas y de creación de nuevos espacios macropolíticos 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 dedicaremos las siguientes páginas.

5.1. Emerger desde las Profundidades del Sinsentido.

Las condiciones de la obediencia en situación de servidumbre voluntaria que describe La Boétie recrean un mundo oscuro y absurdo en donde el despotismo pareciera ser deseado por los

mismos siervos. Esta descripción nos permite abrir un paréntesis para encontrar los puntos de contacto de la servidumbre con las metáforas y paradojas de la prodigiosa narrativa de Lewis Carroll. Claro, para Alicia²¹⁸ su caída en el vacío es involuntaria y la clave del cuento radica en cómo fue posible salir de ese mundo de ensoñación y pesadilla cuyos últimos pasajes la conducen a un proceso kafkiano en el que sus jueces son los reyes de una baraja.

Los cuentos de Carroll han sido analizados por filósofos de la talla de Wittgenstein, Bertrand Russel y Deleuze²¹⁹ (quien los abordaría en dos de sus principales obras: “Crítica y Clínica” y “Lógica del sentido”) y por escritores como Joyce y Borges²²⁰

En el universo de Alicia, todo el submundo, al que se ve arrojada, es monstruoso y poblado de disparates, como el mundo de la servidumbre voluntaria de La Boétie; pero el que ese territorio sea el del sinsentido, también significa que carece de un sentido unidireccional o, cuando menos, que en él, el sentido común es derribado por lo paradójico. Deleuze diría que es la disolución del sentido común, como sentido único.

Es decir, que habría que interpretar el sin sentido no como carencia de sentido sino como coexistencia de dos sentidos cuyo devenir no es posible prever. Así mismo, podríamos traducir las alegorías carrollianas en el sentido de que en el espacio político de la servidumbre voluntaria no todo es plano, ni todo obedece a la lógica desnuda de la soberanía, sino que allí pueden convivir otros sentidos en la medida en que todo espacio político de poder está preñado de resistencias, de rebeldías.

¿Cómo cayó Alicia en el foso? No se sabe con precisión, pero lo que demuestra en el transcurso del acontecer en ese mundo paralelo es que, a pesar de la caída, ella se mantiene llena de vitalidad y capacidad de aprendizaje. ¿No podemos encontrar en esto analogías con la conservación de la capacidad de fuga de los siervos que no pierden su potencia de transformación, a pesar de su infame situación y que, por tanto, pueden aprender a resistir?

La aventura de Alicia discurre en varios órdenes simultáneos que son irreconciliables pero que

²¹⁸ Me refiero, por supuesto, al famoso cuento del matemático y escritor inglés Charles Dogson (1832-1898) (que fue conocido por su pseudónimo literario de Lewis Carroll): “*Alicia en el país de las maravillas*” publicado por primera vez en 1865 y cuyo versión preliminar había sido titulada “*Aventuras subterráneas de Alicia*” (1864). Carroll publicaría otra serie de relatos, entre ellos “*A través del espejo y lo que Alicia encontró allí*” (1871). A estos dos textos se hace referencia en este capítulo de acuerdo a la edición comentada por Manuel Garrido (Cátedra, 2008, Madrid).

²¹⁹ La identidad de forma entre el lenguaje y la realidad (isomorfismo) que teorizara Wittgenstein puede entenderse anticipada en el tratamiento lingüístico que Carroll da al relato de Alicia. Por su parte, B. Russell impulsó una discusión en la radio británica sobre este libro. Deleuze dedica el prólogo de su libro “*Lógica del sentido*” a presentar sus argumentos sobre el acontecimiento y lo titula: “De Lewis Carroll a los estoicos”. Además, toda la obra está atravesada por las series de las paradojas y el devenir en Alicia. En otro de sus trabajos: “*Crítica y Clínica*” vuelve a usar ampliamente la metáfora de Alicia. “El lugar privilegiado de Lewis Carroll, dice Deleuze, se debe a que ha realizado el primer gran balance, la primera gran escenificación de las paradojas del sentido (...) Pertenece a la esencia del devenir avanzar, tirar en los dos sentidos a la vez: Alicia no crece sin empequeñecer, y a la inversa (...) pero la paradoja es la afirmación de los dos sentidos a la vez.” (Deleuze, 1989: 23, 25).

²²⁰ Por su parte el laberinto borgeano no es otra cosa que un símbolo del proceso que vive la experiencia humana, en el que se entrecruzan permanentemente la destrucción y la creación, y que es, asimismo, una trama de paradojas de orden lógico y metafísico. En uno de sus ensayos cortos, con el que prologa las obras completas de Carroll, Borges dedica toda su atención a los laberintos y a las paradojas de Carroll. “(...) De todos los episodios, el más inolvidable es el adiós del Caballero Blanco. Acaso el Caballero está conmovido, porque no ignora que es un sueño de Alicia, como Alicia fue un sueño del Rey Rojo, y que está a punto de esfumarse. El Caballero es asimismo Lewis Carroll, que se despide de los sueños queridos que poblaron su soledad.” (Borges, 1976. Prólogo).

trazan su devenir; la paradoja es que el universo de irrealidades con que se topa son las que le hacen entender que en su mundo, en el propio orden que habita en el exterior, en la superficie, “algo anda mal”, algo que destruye el sentido común (como se propone siempre hacerlo Humpty Dumpty) y que hace que la solidez de esa realidad sea solo aparente, puesto que también está dibujada por la arbitrariedad y el absurdo.

¿Acaso, cuál es la solidez de la soberanía del tirano que parasita de la potencia ajena? Esa es la pregunta que nos dejó La Boétie, que también deja acceso para la perspectiva de la metamorfosis del siervo. Tal vez, cualquier amanecer los siervos se hagan la misma pregunta de Alicia: “¿será que he cambiado durante la noche? (...) Si ya no soy la misma, entonces ¿quién demonios soy? ¡Ahí está el intrínquis!” (Carroll, 2008: 122-123). Y entonces, pudo ser que se haya producido el despertar del sumiso y que, como el “rey rojo” de Alicia, el soberano se esté apagando como una vela porque, de alguna manera, él no ha sido más que un sueño que los siervos han permitido que se convierta en pesadilla.

Para que un acontecimiento de estas dimensiones pudiera ocurrir tendrían que darse transformaciones en las subjetividades de los dominados, como que desconfíen de esa personalidad que les ha sido asignada y en la que ellos se han enfundado voluntariamente. Han de imaginar entonces que pueden haber otros devenires, en tanto no funcionan más las identidades serviles que le han sido atribuidas como entidades fijas, naturales, inmodificables, aquellas que se les ha dicho que vienen del pasado infinito y que, supuestamente, así deben continuar. Y eso implica salir del sub-fondo hacia la superficie, emerger, o mejor, crear superficies.

Si seguimos la metáfora de Alicia habría que ver cómo los animales que moran en las profundidades devienen cartas de naipes, que en su boato y en su lenguaje enrevesado pierden su espesor, se vuelven meros cartones con símbolos que, sin embargo mandan y gustan de matar. En tanto, la creatividad de Alicia le va haciendo posible pasar al otro lado (“a través del espejo”), escurriéndose, invirtiendo el derecho y el revés, develando la impotencia de esas figuras de la baraja que, al final, producen risa²²¹.

Y la única manera de escapar de tanta insensatez es recuperar el tamaño original (volver a la potencia); solo así le será permitido fugarse de ese derecho amañado que plantea que: “la sentencia primero, tiempo habrá para el veredicto”. Carroll ironiza sobre la rigidez del aparato jurídico que se apoya en falacias como la de dar anticipadamente por supuesto lo que se pretende demostrar y que se extiende en regulaciones de una minuciosidad excedente (en las que algunos ven la idea de los procedimientos algorítmicos que usan las modernas técnicas de computación): “-Comienza por el comienzo, -le dijo el Rey con toda gravedad-; continúa con la continuación y finaliza con el final y luego párate” (Ibid: 224). Todo para llegar cuanto antes a lo que ya se tenía definido contra el siervo: “¡Prueba evidente de su culpabilidad- exclamó la Reina- ¡Que le corten la cabeza!”.

En fin, el sinsentido, muy adecuado para el tirano, que en su papel de legislador no vacila en decir: “Si no tiene sentido (...) ¡Tanto mejor! Así no tendremos que molestarnos en averiguarlo.” (Ibid: 225) Sin embargo, ya hemos dicho que el sinsentido no es más que la concomitancia de sentidos contiguos, a veces contrapuestos y que tienen enlaces; para el caso de Alicia, puntos que comunican la superficie con el fondo. Cuando Alicia retorna a su tamaño habitual y desobedece la orden de la Reina de callar, con un rotundo: “¡no me da la gana!” la baraja entera salta por los aires y dan en el rostro de Alicia, ésta despierta en la superficie. Se ha

²²¹ “El Grifo se incorporó y, frotándose los ojos, se quedó mirando a la Reina que se alejaba mientras decía: -¡Tiene gracia! -¿qué es lo que tiene gracia?- Le preguntó Alicia- Pues ella- dijo señalando a la Reina-¡Manda ejecuciones a diestro y siniestro y luego no le hacen ni caso! ¡Todo es cuestión de coco! Anda, vamos. “Aquí todo el mundo me manda de acá para allá”, se decía Alicia mientras seguía al Grifo- ¡En mi vida me habían dado tantas órdenes!” (Carroll, 2008: 195-196).

fugado. Ahora bien, allí no terminan los problemas:

“No se trata de que la superficie tenga menos absurdo que la profundidad. Pero no se trata del mismo absurdo. El de la superficie es como el brillo de los acontecimientos puros, entidades que nunca acaban de llegar o retirarse (...) La diversidad de los sinsentidos (en Carroll) basta para dar cuenta del universo entero. De sus terrores, así como de sus glorias (...)” (Deleuze, 1996: 39).

Resistir significaría, en este orden metafórico, emerger de las profundidades del sinsentido, a sabiendas de que esos extraños monstruos que están en lo profundo del ordenamiento social y que toman apariencias de autoridades portentosas, amparadas en leyes, que muchas veces ni conocemos²²², en las que representan su propio poder y su propia imagen, son nuestros compañeros de viaje y crujen bajo la superficie, obsesionándonos, alienándonos. Tal vez nunca nos libraremos de ellos pues mutan, se adaptan y, por tanto, entre las superficies que conseguimos crear, como “acontecimientos que brillan”, y ellos, habrá que transitar a la manera de una cinta de Moebius, en las que un mismo camino recorre ambos lados.

El asunto está en cómo no declinar nuestra potencia para alimentar los monstruos; cómo recuperar y conservar nuestro tamaño para sostenernos en múltiples y brillantes superficies plenas de novedad, al tiempo que intentamos darle la menor fuerza posible a esos leviatanes que residen en las profundidades, trastocando sus lógicas o, simplemente, dejando que se disuelvan en los aires como un mazo de cartas cuando despertemos. Resistir sería destituir el poder de las profundidades, develar sus secretos para mostrar su falsa hondura y desplegar los acontecimientos de creación en la superficie, trasmutando los absurdos, que allí anidan, en fuerza de vida “¡Ahí está el intrínquis!”

Emerger de las profundidades de la tiranía, como la definida por La Boétie, ha sido un largo trayecto en el que fueron cambiando las estrategias y los dispositivos del poder soberano y frente a las que no han dejado de existir diversas formas de resistencia. El marco ha sido el refinamiento de la teoría y de los métodos del contrato social de Rousseau y los arreglos que condujeron a la configuración de una democracia representativa robusta en Occidente.

Si retomamos los argumentos expuestos ampliamente en los capítulos 3 y 4 de este trabajo, encontramos que ya Maquiavelo advertía sobre el carácter bilateral de la soberanía moderna compuesta tanto por el gobernante como por el poder de los que obedecen, de donde deduce que el soberano debe prever la posibilidad y capacidad de los subordinados de eximirse de la obediencia y ofrecer resistencia.

Por tanto, como hemos reiterado, el soberano debe desplegar un verdadero arte de gobernar que no se remita al simple expediente de la violencia y que involucre métodos de buen gobierno, dando paso a la idea de la política como ciencia para asegurar un circuito que no es para nada sencillo de llevar a cabo, a saber: discurso de defensa del bien común- leyes que lo representan- obligación de obediencia a las leyes- soberano como garantía de lo común- soberano como asegurador de la obediencia- conservación del poder por el soberano.

Y ello requiere de una nueva racionalidad, de unos nuevos tiempos de constitución y legitimación del poder que combinen adecuadamente la fuerza, la legislación y la obediencia²²³. Así, la noción republicana de Maquiavelo descubre la complejidad de los procesos de legitimación del soberano y se anticipa a renunciar a la simplificación de definir la soberanía solo por la asignación del lugar central del poder, lugar que tendría que ser dotado de toda la

²²² Sobre las leyes que no se conocen, dice Kafka en “La muralla China”: “Que suplicio estar gobernado por unas leyes que uno no conoce (...) pues el carácter de leyes exige de este modo el secreto respeto a su contenido” (Kafka, 1990. Protector).

²²³ Ver supra: 3.1.3. “De la razón de Estado y el arte de gobernar”.

fuerza de la legalidad y de la violencia, tal como lo diseñaría Hobbes.

El punto de vista de Maquiavelo es comprendido y revalorado tanto por las propuestas liberales que aceptan esta realidad y proponen regular el derecho de resistencia, para intentar convertirlo en una táctica de conservación y relegitimación del poder soberano establecido en el pacto constitucional; como por el proyecto Rousseauiano de la “voluntad general” sobre el que se soporta el contrato social²²⁴.

El énfasis de Rousseau en diferenciar la fuerza de la ley (como el único fundamento moral que crea obligación²²⁵), de la fuerza que otorga el monopolio de la violencia y de la potencia fáctica del Estado (que no supone el deber de la obediencia), es el punto de inflexión para que las teorías de la democracia representativa emprendan su configuración hacia una democracia de derecho. En tal democracia rousseauiana hay que edificar distintos niveles de participación, pues lo que se busca es renovar permanentemente el consenso proponiéndose formas cíclicas de inclusión de las disidencias.

Y si la ignorancia del pueblo u otras razones condujeran a la servidumbre voluntaria, el derecho que de allí surja sería, recreando a La Boétie, un acto de insensatez, de sinsentido que le resta toda legitimidad a ese acto constitutivo de soberanía porque, al decir de Rousseau: “la locura no hace derecho” y, mucho menos otorga legitimidad permanente al orden autoritario. Por tanto, desde esta óptica, la política moderna no podría fundarse sobre la renuncia a la libertad, y eso pasa, bien sea con el expediente de Hobbes de la alienación total de la voluntad del pueblo en el soberano o, en un sentido parcial como propone Locke, con el endoso de la libertad política como condición para garantizar la libertad económica.

Para esta modernidad la base de la constitución del cuerpo político, en tanto es una expresión de la voluntad general, requiere de la asociación voluntaria, en la que el pueblo es el sujeto mismo de tal cuerpo político, no el líder, ni la asamblea de los delegados²²⁶. Lo otro sería renunciar a la política, empobrecer la representación, arrancarlas del sustrato social en que deben estar empotradas, en la lógica de la democracia representativa moderna.

En adelante las democracias occidentales modernas van a desarrollar modelos que hibridan los elementos de la representación: partirán de la conformación de la voluntad general rousseauiana, y mantendrán aspectos tomados del pacto hobbesiano y de su modelo de soberanía. Pero también tomarán aportes del liberalismo clásico, defendido por Locke y sus seguidores, con su énfasis en la agregación individual al contrato y con su escisión de la sociedad política y la sociedad civil, fundada en la libertad económica. Como esto entraña contradicciones internas, los modelos particulares se irán delimitando por los énfasis que asuman de este acerbo.

Por ejemplo, aunque, en general, los diferentes regímenes tienden a asumir el discurso de la soberanía popular rousseauiana, que implica la opción de legitimación por la vía del Estado de derecho, los regímenes anglosajones se inclinan por adoptar la vena individualista y garantista de derechos individuales del liberalismo originario; en cambio otros, que no han sido pocos y de los que pusimos el ejemplo de los regímenes totalitarios, se han configurado más drásticamente alrededor del modelo autoritario, que se desprende de la interpretación de la soberanía despótica

²²⁴ Ver, supra: “3.2. De la política de representación” y “3.3. Representación, liberalismo y derecho de resistencia”.

²²⁵ “La fuerza, dice Rousseau, es un poder físico; no veo qué moralidad podría provenir de su aplicación. Ceder a la fuerza es un acto de prudencia. ¿En qué sentido podrá ser un deber?”

²²⁶ Para una ampliación de este análisis sobre los desarrollo de la democracia de representación y el lugar de Rousseau en la modernización de la política se pueden ver el libro de Oscar Useche (2009) “*Derechos económicos, sociales y culturales: El desafío de la ciudadanía social*” y el artículo: Jorge Vergara (2012) “*Democracia y participación en Jean Jacques Rousseau*”. (Vergara, 2012: 36).

y abiertamente elitista del Leviatán.

Ahora bien, cada tipo de régimen político moderno, con sus particularidades y elementos comunes con el proyecto de soberanía propio de la modernidad, con sus diferentes estrategias de sumisión y legitimación, ha tenido que ver florecer diferentes modalidades de resistencia. Y estas han tenido que vérselas con dispositivos complejos que establecen la red que hace operativa la tríada: ley (derecho), obediencia (sumisión), autoridad (representación).

Este entramado incluye los procedimientos de gobierno propiamente dichos tales como: los elementos de la violencia soberana que imponen el orden (que en muchas ocasiones es el orden de la guerra abierta); la máquina policial de vigilancia y control; el aparato legislativo; los procesos jurídicos de impugnación, veredicto y punición; las políticas de inclusión e integración social y, por supuesto, los grandes aparatos de subjetivación que producen imaginarios y satisfacen deseos. Es ahí, en esos campos concretos en los que se trenza la soberanía, en los que hacen presencia las resistencias sociales, que en el siglo XIX se expanden, entre otras formas, como desobediencia civil y objeción de conciencia.

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 límite²²⁷; 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 que 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 –del tipo de la desobediencia civil- proponen la paradoja de un desafío a la autoridad reconocida y legítima, inicialmente en un fragmento específico del espacio de poder, sin que por ello se plantee 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 radical relevo 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 que reside en él, pero que al mismo tiempo lo pone en posición de migrante. Está adentro y afuera a la vez, atado a las profundidades del régimen y creando

²²⁷ Estos elementos de la teoría de la complejidad y del caos fueron expuestos en el capítulo 2, supra: “2.4.1. “Teorías del caos y complejidad: contribuciones para superar la fragmentación y el mecanicismo”. 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”.

efectos de superficie simultáneamente.

Como veremos, es también paradójico que su nacimiento sea una expresión de la relación representativa del ámbito de la macropolítica (la norma, la ley, la autoridad), pero que su acción se desenvuelva de manera privilegiada dentro de espacios micropolíticos (no cooperación, violación premeditada de un mandato, abstención política). Finalmente, 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 y, por tanto de construcción de espacios moleculares de resistencia.

5.2. Siguiendo el rastro de la tradición anarco-individualista de Henry David Thoreau.

La desobediencia civil cobra 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, bajo el título original de “Resistance to civil Government”,²²⁸ (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.

Tales gobiernos exigen a sus súbditos mantenerse leales al contrato originario, representado en este caso por la carta constitucional suscrita solo siete décadas atrás en el marco del proceso de independencia anticolonial. Entonces, lo que se pone en cuestión es la legitimidad de la autoridad que, ante sus arbitrariedades, recurre al expediente de la legalidad. Veamos el entorno en que se gestan estas ideas:

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 Emerson²²⁹, escritor, vecino de su pueblo e impulsor de un grupo cultural e intelectual (el “Trascendental Club” 1836) enfrentado con el puritanismo conservador.

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

²²⁸ 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.

²²⁹ El poeta y ensayista Ralph Waldo Emerson (1803-1882) fue el representante más destacado de la corriente de los “trascendentalistas”. Nacido en Boston, luego de ser pastor de la Iglesia Unitaria, estuvo viviendo en Concord, el mismo pueblo de Thoreau. Se propuso fomentar en los individuos una mentalidad autónoma y libre, no dependiente de la tradición. Su primer ensayo, *Nature*, encierra buena parte de los principios de su doctrina y su publicación en 1836 es considerada por algunos analistas como la apertura del llamado “renacimiento americano”. 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: (http://www.uclm.es/ab/educacion/ensayos/pdf/revista10/10_11.pdf).

Unitaria George Ripley (1802-1880). Estos 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.

Los trascendentalistas beben del moralismo cristiano y creen en la primacía de la fuerza interior de los hombres; como Rousseau, consideran que el hombre nace bueno y que hay que apostarle al camino de la persuasión y la educación; rechazan la idea mecanicista del universo, que proponía el racionalismo cartesiano, y adoptan el concepto de la naturaleza como misterio vivo, tal como lo planteó la corriente romántica en Inglaterra y Alemania. Compartían además la idea optimista de que la humanidad participaba, con Dios y la naturaleza, de un alma universal.

Esa búsqueda de “una relación original con el universo” fue un signo de identidad de los trascendentalistas en los que se puede encontrar 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, sobre todo, en su afinidad sobre el 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 budismo²³⁰, 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 vida²³¹.

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 experiencias íntimas habrían de surgir nuevas formas de existencia y sociabilidad.²³²

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 esclavitud²³³. 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 ensayos²³⁴ que provocaron una

²³⁰ Algunos estudios han documentado este vínculo. Antonio Casado da Rocha, a propósito de la edición en castellano del año 2005 dirigida por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, afirma en la revista Atlantis que: “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). (http://www.atlantisjournal.org/Papers/27_2/191-195%20Casado.pdf).

²³¹ 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 .

²³² Véanse más elementos de esta concepción en Joaquín Gálvez:

(<http://laotraesquinadelaspalabras.blogspot.com/> Consultado: Enero 22 de 2013).

²³³ Para una ampliación del origen y contenido de la propuesta trascendentalista se puede ver el artículo del profesor Antonio Fernández Ferrer “*El trascendentalismo norteamericano y Ralph W. Emerson en la producción poética de Emily Dickinson*”. En uno de sus apartes se plantea: Ecléctico y cosmopolita, el Movimiento Trascendentalista propugnaba que el alma de cada individuo es idéntica al espíritu universal. (<http://www.ugr.es/~afferrer/Trascendentalismo%20norteamericano%20y%20Emerson%20en%20po%20E9tica%20de%20D%85.pdf>).

²³⁴ La revista “The Dial”, de periodicidad trimestral, fue dirigida primero por Margaret Fuller (1840-

amplia polémica en el mundo intelectual norteamericano, aguzada por la ejecución de 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 ser humano debía hacer de la naturaleza y la posibilidad de establecer una relación con Dios directa, sin ninguna intermediación.

Esto va aparejado 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 USA. Su asiento en Concord tiene mucho de simbólico, pues en esta población se habían dado las primeras luchas entre los ingleses y los americanos que procuraban la independencia de los Estados Unidos.

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 Estados Unidos estaba abiertamente dividido 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, y 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 que entrañaba una radical desconfianza 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, Colección de Ensayos).

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, centrado en la organización de la comunidad y en las formas alternativas de convivencia fraternal, completamente deslindadas del Estado, con lo que 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 proyecto²³⁵. La educación estaba en el primer plano, siguiendo el gran sueño rousseauiano de fomentar desde allí la libertad, la igualdad y la cultura humanista.

Esta área también sería impulsada por Thoreau más adelante con la creación de una escuela experimental, en asocio con su hermano John. En Brook Farm se implementó una comunidad de agricultores y artesanos, por cuyo trabajo todos recibían salarios iguales; Nathaniel Hawthorne fue uno de sus miembros ilustres, quien a partir de sus vivencias escribió una de sus novelas “The Blithedale 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 americano, intentando construir un mundo propio, alejado del mercado totalizante que

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).

²³⁵ 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.

ya bullía en las ciudades de los Estados Unidos.

En el territorio de Nueva Inglaterra había una tradición que había configurado dos vertientes: una, la de los puritanos radicales que, perseguidos de las guerras religiosas inglesas, habían migrado 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 habían hecho 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 habían llegado los “padres peregrinos”, primeros colonos ingleses, habían impuesto un régimen muy parecido a una teocracia, de gran intolerancia religiosa, que desembocó en 1692 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 diabólica²³⁶.

Nathaniel Hawthorne relata estos episodios ocurridos en su pueblo natal, y en el que 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 prevaleciente en la región.

En esta geografía había también una tradición 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 otros tipos 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 propia lengua; además se planteaba una organización social laica en ruptura con el puritanismo 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, sea por el color de su piel, o por sus creencias de fe. Este tipo de disidencia va a hacer muchos ensayos de huida del poder y de intento de renacimiento, en territorios emergentes de la ancha franja territorial disponible hacia el Oeste, en donde se podían intentar otras formas de vida en mejores lugares para repensar el habitar.

Por eso entonces eran posibles los experimentos de democracia agraria, 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. Téngase en cuenta que entre los años veintes y cincuentas del siglo XIX también se hace presente la influencia del germinal socialismo anarquista de Owen y Proudhon en los Estados

²³⁶ 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 históricos 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).

Unidos. Josiah Warren (1798-1874), por ejemplo, hizo parte de la colonia New Harmony fundada por Robert Owen en 1825 en territorio de del Estado de Indiana.

Warren se marginó de tal experiencia por considerar que, incluso en ese tipo de producción cooperativa, se implicaban formas de coacción sobre sus miembros, él mismo se propuso dar impulso a 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 Proudhon²³⁷. Warren se da 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 mueven 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 prensa escrita como la iniciada con “The peaceful revolucionist” (1833) dirigida por Warren, o en sus escritos: True Civilization (1860) y los de algunos de sus herederos²³⁸, que fueron prefigurando un movimiento social que buscaba el establecimiento de pequeñas comunidades agrícolas, que no admitían gobierno alguno, sino regulaciones dadas por mecanismos de democracia directa y trueque de productores independientes.

Hay en estos disidentes 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 americano.

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.

²³⁷ 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 Luís Bueno Ochoa: “Godwin y los orígenes del anarquismo individualista” (2008 :281-282).

²³⁸ 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).

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!”²³⁹ Otros, como el prestigioso escritor Hawthorne, se sentían cuestionados por el vertical estilo de vida del desobediente de Concorde, 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 espiritualmente, 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 América²⁴⁰.

El notable prestigio de los trascendentalistas, un grupo en el que proliferaron grandes talentos, llega a marcar un nuevo rumbo al debate académico en la escuela de Harvard y en todo el ámbito de Nueva Inglaterra; ellos expresan una particular concepción del papel de los intelectuales en la formación de la nación²⁴¹. Revaluaban el lugar que se asignaba al arte, un arte que debería ser expresión del bien, 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 Withman dentro de la plataforma

²³⁹ El servicio funerario en homenaje a Thoreau se llevó a cabo en la tarde del día 9 de mayo de 1862. “El país no sabe todavía -dijo Emerson-, ni en lo más mínimo, qué grande es el hijo que ha perdido.” (Harding: 1967).

²⁴⁰ 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 Withman.

²⁴¹ Con esto, como dice Gloria Hernández refiriéndose a uno de los ensayos de Emerson, buscaba “ofrecer una visión completamente nueva de lo que significaba ser un “académico estadounidense”. Es evidente que el pensamiento americano se encontraba inmerso en las categorías del pensamiento europeo y lo que Emerson pretendía en ese momento era lograr que el lector comprendiera que no se podía ganar la batalla compitiendo con los europeos, pues las condiciones de vida eran radicalmente opuestas, por lo que debían basarse en su propia inspiración. “*El proceso de recepción de The American Scholar de Ralph W. Emerson*”, Gloria Hernández Avalos. En: Revista Norteamérica Año 4, número 1, enero-junio de 2009.

básica de despegue de la literatura moderna en los Estados Unidos.²⁴²

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 los trascendentalistas, descubren la interioridad como una relación que es producida, creada y, de alguna manera, implantada. Así lo plantea 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 hay una sintonía entre los ideales de igualdad y liberación planteados por la declaración de independencia, la pujanza del mundo moderno que se abría 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 enormidad 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(as) (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 que ya mencionamos, 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 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 sobre el 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 analizaremos someramente más adelante, en referencia a la experiencia desobediente de Thoreau. Simultáneamente 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 miserables condiciones 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

²⁴² 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).

civil²⁴³.

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 (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”²⁴⁴) 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 profundamente influido 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 sobretodo, el escándalo puritano por sus alusiones poéticas a ella. Sin dudar, 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.

Hay que 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 que 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).

Si; 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(as) ciudadanos(as) que brotaría, como un primer retoño, en el texto apasionado del “Deber de la desobediencia civil”.

5.3. La desobediencia como deber de civilidad.

Al examinar la vida y obra de Thoreau nos encontramos con 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 mejor de los casos, son un mal recurso, y todos son, en alguna medida, un inconveniente. Lo dice, sin atenuantes en su breve tratado sobre 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

²⁴³ 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. Edición electrónica. Capítulo III).

²⁴⁴ 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).

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 que 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. Con el transcurso del tiempo, y 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, como veremos más adelante, 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 analizaremos en primera instancia este discurso para luego detenernos panorámicamente en obras posteriores que son, sin duda, desarrollos de su posición expresada en la famosa conferencia de febrero de 1848 sobre 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 México²⁴⁵. El 23 de julio de 1846 Thoreau acababa de regresar a Concord, después de su experiencia de Walden Pond,

²⁴⁵ 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)”.

cuando fue requerido por el comisario del pueblo ante la negativa a cumplir con la obligación tributaria y conducido a la cárcel.

El encendido discurso de Thoreau es 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 (...) Todo lo realizado hasta el momento lo ha conseguido el carácter propio del pueblo americano, que hubiera hecho aún más si el gobierno no se hubiera interpuesto en su camino (...) ¿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 propia 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. Hay que develar la ilegitimidad de tal Estado y acudir a la conciencia de los ciudadanos para que obren de acuerdo al 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”)²⁴⁶.

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 su conciencia, necesariamente resultan oponiéndose al Estado y, 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 solo radica en la gente, que depende de ella, de su buena voluntad y que “la obediencia no es ya una virtud”²⁴⁷.

²⁴⁶ 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).

²⁴⁷ 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 deslegítima la guerra y la violencia, justificada por los capellanes católicos de las fuerzas armadas. López agrega a continuación refiriéndose a la teoría ético-política de la noviolencia, 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. De alguna manera participa de las teorías contractualistas liberales que consideran que el poder cooperativo

Pero desafortunadamente los norteamericanos decidieron no recorrer este trayecto como sociedad, 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 americana 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 los Estados Unidos y por qué gente como él pudo vivir plenamente en desobediencia y los demás apenas sí 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).

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 gobierno²⁴⁸. 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 estos 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 hay 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 panfleto. 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).

es el fundamento de las libertades civiles, y no aquel poder coercitivo que ofrece miedo a cambio de seguridad” (López, 2009: 218).

²⁴⁸ “¿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.

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 abiertamente²⁴⁹. 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 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. Haz 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).

Hay aquí implicaciones de teoría política de gran alcance. Más de un siglo después de esta categórica declaración de desobediencia a la ley, Hanna Arendt, aludiendo al efecto de esta forma de acción sobre la gran conmoción de los años sesentas del siglo XX, señalaba que este tipo de desafío a la autoridad establecida y al más variado tipo de leyes podía bien ser considerado el acontecimiento primordial de ese período²⁵⁰.

Esto porque 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, como ya dijimos anteriormente, 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

²⁴⁹ La fórmula que emplea Thoreau es: “Existen leyes injustas: ¿nos contentaremos con obedecerlas?, o ¿nos esforzaremos en enmendarlas, obedeciéndolas 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).

²⁵⁰ 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).

Estado espera que el ciudadano se presente sin falta. En ese acto de obediencia se juega el Estado la fuente de su sustento y la renovación de la lealtad de sus súbditos.

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 ha inventado y le ha dado envergadura a la objeción de conciencia fiscal, la ha elevado a una forma de resistencia civil, ha dado continuidad a La Boétie en su llamado a negarse a cooperar con el tirano²⁵¹.

El autor percibe las profundas consecuencias 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 micropolíticos 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 entonces; pero es irresistible cuando se interpone con todo su peso” (Ibid: 137). No importa lo pequeña que pueda parecer una acción, lo importante es que convulsione el cuerpo social, que atasque la máquina estatal. Por eso su certeza:

“Se 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 sobre la viabilidad o la utopía de tal resistencia pacífica si 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 y que, por consiguiente, hay que 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.

De igual modo, no es difícil suponer que la desobediencia, siendo una acción tan sencilla, se les haga difícil a muchos ciudadanos que crean 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 hace rico; por lo que el fundamento moral de estos individuos será muy precario.

²⁵¹ 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: Reconócame; 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).

Por eso, 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 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 propia ley moral, el empeño en vivir de acuerdo a su propia 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 propio 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 representaría 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 propia 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 a la configuración de las fuerzas específicas puestas en funcionamiento y a 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 macropolítico, y contando con la resonancia devastadora de micro-poderes fascistas.

La desobediencia y cualquier otra forma de resistencia estaban allí ante dificultades inauditas. Y, 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.

Hoy 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 micropolíticas; 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” en el que 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. Así lo coloca en un documento: “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 para 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, solo 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 ningún 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 desde 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 eso, 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). Aún 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). Ese es el calado del pensamiento de Thoreau en este momento, lo que lo convierte en el referente de la

desobediencia civil en el mundo, lo que hace que sea recogido por Tolstoi y Gandhi²⁵², y también lo que hace que constituya otra faceta de la ciudadanía contemporánea, la del deber de civilidad, con toda su carga paradójica y su potencia micropolítica.

Si seguimos a Spinoza sobre 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 todo vale igual: hay una jerarquía de los valores en donde la paz, la libertad y la dignidad tienen el primado.

Por tanto 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; de sí 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 interiores que se traducen en una disciplina del bien para separarse del mal, por lo que deviene trascendencia de unos valores y de una esencia²⁵³. 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 tanto, 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 eso 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; de 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 eso hay que sopesar las maneras de ser ciudadano(a), 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.

²⁵² 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.

²⁵³ 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, hay desobedientes; no se da una desobediencia civil en abstracto, sino en prácticas de existencia que es donde pueden ser puestas en relación las voces que disienten, entre sí, y diferenciarse 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 es también la pregunta por ¿de que soy capaz yo como ciudadano(a) 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 donde llega su fuerza para resistir las tendencias despóticas de los poderes de centro.

Thoreau organizó su vida de tal manera de probar lo que podía hacer para diferenciarse de modos de ser repelentes a la vida. Nadie sabe de antemano la manera como va a desplegar su potencia humana, sus capacidades físicas y cognitivas; eso solo será el resultado de la manera como 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 abrió continuamente experimentaciones; exploró la soledad y promovió acciones apasionadas en las que 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. Ya vimos la fuerza moral que forjó Thoreau y cómo, en cierto sentido se le puede calificar como un moralista que se pregunta por la esencia de la vida, por la trascendencia del ser.

Pero si solo hubiera llegado a estas consideraciones tal vez hubiera sido un buen hombre de púlpito, un predicador o un gestor de una nueva iglesia. En las circunstancias de la sociedad norteamericana que vivió, dispuesta a lanzarse al abismo del consumismo y la dominación de otros, esto no hubiera sido poca cosa: encontrar 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 americano, 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, de-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(a). Aporta así a la reinención de la ciudadanía desde la micropolítica, postulando el acontecimiento de la insumisión como un acto ético, esto es como un acto en el que se comprueba lo que se puede hacer desde la propia 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 atiene 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 moral, para encarnar como concepto de transición a la espera de nuevos vocablos que den cuenta de la profundidad de la transformación que están ocasionado²⁵⁴.

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(a) 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 hondas consecuencias jurídicas y políticas.

El (la) 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 completamente segmentados, 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.

Así, la desobediencia demuestra su facultad para convertirse en grilla 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 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 conciudadanos²⁵⁵, sería aquella que desata la

²⁵⁴ 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).

²⁵⁵ Sobre la ética y la potencia política de la parrhesía ver: supra, capítulo 1 de este mismo texto.

voz de los que no tienen voz. La desobediencia crea entonces 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 callada obediencia). Irrumpen también para dislocar el tiempo reglado 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, en cambio, 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, uno 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 que se conectan 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.

Esto es una nueva composición de los lugares de la política, la ética y la economía. La democracia se convierte en el campo en el que la gente constituye su capacidad para alzarse y pronunciar su verdad y hacerla acto; la democracia de ciudadanos(as) 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 veremos en detalle más adelante.

El quid estará entonces 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.

5.4. 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, vamos a detenernos un momento en la dimensión espiritual de la experiencia desobediente, que es común a los principales exponentes mundiales de ella. Sea 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.

En esa indagación 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, generalmente 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 vimos cómo los principios de una sociedad pacífica basada en la autonomía y la libertad individuales, dispuesta a que cada ciudadano desarrollase aptitudes para hacerse a un pensamiento propio y tuviese como meta la búsqueda de su propia verdad, eran cada día menos bien recibidos por la gente del común, 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 propia 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 poder vivir sin esas prótesis²⁵⁶.

Para Thoreau, la vida puede transcurrir sin las bisuterías que ofrece el consumo; se puede vivir sin tal cantidad de cosas que nos saturan, que polucionan nuestro horizonte, pero que también nos 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 vivir²⁵⁷. 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 hay que 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 buscaba una vida simple y pacífica:

²⁵⁶ 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).

²⁵⁷ “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, y arrojar luego su cuerpo a los perros”. (Thoreau, Walden)

“¡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. 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 propio interior, liberado de las presiones de la vida social, quería demostrar que cada hombre o mujer puede bastarse a sí mismo, llevando una vida austera²⁵⁸ desprovista de las necesidades artificiales que ha creado el sistema y que, en ese entorno puede propiciarse 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 sobre el 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”.²⁵⁹

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 en que 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.

Es, por tanto, una crítica certera al modo de vida americano 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 profunda estimación 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 por conquistar con su arduo trabajo sobre sí mismo, su propia 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 podríamos denominar 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 liberación del tiempo para la recreación, el estudio y la expresión artística de la clase obrera²⁶⁰.

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

²⁵⁸ “Existen dos géneros de simplicidad, dice Thoreau en su diario (...) Uno está muy próximo a la estupidez, el otro a la sabiduría” (Sherman Paul: 104).

²⁵⁹ La edición original de Walden se publicó en 1854. En este texto tomamos citas de la edición castellana “Walden. La vida en los bosques” (Cátedra, 2005).

²⁶⁰ 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.

laboral, y dediquen la mayor 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 Blanqui²⁶¹) 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 solo 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 solo 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 su puesto, un elogio al ocio concebido estéticamente y políticamente como un acto de resistencia pacífica consistente en desocupar el lugar de la explotación para, en cambio, 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 americano 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.

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”²⁶².

²⁶¹ Augusto Blanqui fue el más importante dirigente socialista francés de la segunda mitad del siglo XIX. Su folleto “*El derecho al trabajo*” (1848) fue objeto de la crítica de Lafargue que respondió con su texto “*El derecho a la pereza*” (1883).

²⁶² 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, *paraskeuázō* (“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).

No se trataba de darse un tiempo para aprender discursos filosóficos a través de la mera lectura, sino de aprender vitalmente, de acceder a conocimientos superiores a través de 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; mediante 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(as) 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 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).

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*”²⁶³ (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 enciega nuestros ojos es oscuridad para nosotros. Solo 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” echada 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 ascético que ofrece Thoreau. *Walden Dos* se imagina una comunidad organizada alrededor de intereses individualistas, pero gestionados colectivamente mediante una investigación positivista de las necesidades humanas que definirían que es lo más conveniente para los habitantes.

De ahí en adelante lo que se desarrolla es una sociedad de control, en donde se moldea la conducta de la gente a través de su proyecto de “condicionamiento instrumental” u operante. Esta es la presentación, en una narrativa de ficción, del proyecto de ingeniería social que propuso Skinner²⁶⁴ para manipular el comportamiento colectivo con el uso de tecnologías de

²⁶³ En este texto se consultó la edición argentina de B.F. Skinner. “*Walden Dos*”. Ediciones Orbis. 1985. Buenos Aires.

²⁶⁴ En el prólogo a la edición de 1985 escrito por Skinner en 1973, precisa su predicamento sobre ese tipo

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 cotidiana, de recetas para el reciclaje de las “buenas costumbres” en pautas que designan que 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 en el que se va constituyendo un aparato semiótico y normativo que busca la obediencia automática, a través de 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 1984²⁶⁵. Desde entonces se multiplicaron los procedimientos para disciplinar detalladamente los comportamientos 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 hombres²⁶⁶. Contra el deseo incontrolado, las costumbres inducidas; y estas hay que inculcarlas desde la más tierna edad. Todos los equipamientos colectivos, los destinados a la pedagogía, los conventos, los cuarteles, quedan anexados a mecanismos globales de subjetivación que difunden las recetas y adiestran en los códigos de conducta.

El proyecto skineriano ha cuajado con el refinamiento de los procesos de producción de sujetos obedientes, disciplinados y funcionales al mercado de consumo que se producen 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

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).

²⁶⁵ 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).

²⁶⁶ 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).

seducción y reforzamiento que los mercados y los Estados han logrado desarrollar para sujetar los cuerpos, 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 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 su 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, la ingeniería de la producción de sujetos de la obediencia debida.

5.5. 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 americano frente a la oronda legalidad del sistema esclavo en el suroeste. Tanto en “el deber de la desobediencia civil” como en “Walden” hay una sistemática crítica 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 el caso de Brown, perseguido, y finalmente condenado, por comprobados actos sangrientos en sus ataques contra las grandes haciendas que explotaban mano de obra esclava. Brown fue ejecutado como un criminal, pero Thoreau le sostuvo su apoyo y desarrolló campañas para intentar 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 hubiese evadido el problema y se hubiese aceptado la connivencia con el esclavismo.

Pero cuarenta años después del proceso de independencia, en 1820, el Estado de Missouri, para ser admitido en la Unión, consigue ser admitido 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”²⁶⁷.

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 y, 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 la virtud constitucional o lo es el vicio?, ¿es constitucional la justicia o la injusticia? En cuestiones morales y vitales tan importantes como ésta, es igual de impertinente preguntar si una ley es constitucional o no, que preguntar si es o no beneficiosa (...) 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 en el que se ahonda su menosprecio por la política de representación, por sus formas e instituciones y en el que se hace mofa del “poder” del gobernador, se 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 fuerzas armadas que parecen ser eficientes solo 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 humanas no imperan sobre las leyes naturales, ni sobre su principio rector: la libertad. Si 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 va a hallar 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 Norte²⁶⁸ y, para financiarlas, había incurrido

²⁶⁷ 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).

²⁶⁸ 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

en una serie de hechos delictivos que iban desde el robo de arsenales del ejército, hasta asesinatos en el marco de tumultos en los que 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 estos, 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 subsiguientes en Boston y en Worcester²⁶⁹. En él comienza haciendo un esbozo biográfico en el que 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, es consecuente con sus convicciones libertarias que no le permitían reconocer “las leyes humanas injustas, sino que se enfrentaba a ellas siguiendo su conciencia”. Lo que él denominaría “una vida con principios”, en contravía del adocenamiento 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 éste había asumido su 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 Concorde 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 cabe 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

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, por un valor de más de treinta millones de dólares, 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).

²⁶⁹ “En cualquier caso, escribe Juan José Coy, a partir de esa fecha del 18 de octubre, después del ataque en Harper's Ferry, Thoreau reflexiona en su Diario amplísimamente sobre la figura y el significado de la acción de John Brown. Ahí tenemos el germen de sus varios ensayos sobre Brown, tomo XII a partir de la página 400: de ahí en adelante Thoreau reflexiona y escribe, y fragmentos enteros de estas reflexiones escritas van a pasar más tarde, como de costumbre, a sus discursos y a sus ensayos”. (Thoreau y Coy, 2005).

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 hubiese 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 definió 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 costos que resultan inevitables para hacer prevalecer la dignidad y la libertad humanas.

“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 no violenta, sabía ubicarse en coyunturas trágicas como la vivida por Brown y la desgarrada sociedad de ese país en la segunda mitad del siglo XIX.

Tenía su similitud esta etapa con las circunstancias vividas por los resistentes al totalitarismo nazi que ya analizamos. ¿Cómo juzgar, desde la teoría, a gentes que se levantan a luchar por su libertad y que están siendo asesinados o maltratados injustamente? ¿Cómo asimilar a un simple bandido a un hombre como Brown que erigía suyas las 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 currir humano?

Habría que reiterar que tal situación ocurría en un entorno en que sectores mayoritarios de esa misma sociedad habían preferido declarar la guerra a los pacifistas que tuvieron temprano asiento en esos territorios. Por eso ya habían perseguido a muerte a los cuáqueros que, por razones de conciencia, se habían declarado contra la esclavitud²⁷⁰ y habían también defendido a

²⁷⁰ 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 raícescuáqueros.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. Mi corazón se aflige de dolor al escribir sobre este tema, por causa de las grandes injurias cometidas contra estos gentiles y contra sus hijos nacidos en cautiverio. Si cuando primero se intentaron estos daños los miembros activos de la sociedad civil se hubiesen unido en firme oposición a estos procedimientos

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 atribuyendo a las autoridades, como algún funcionario designado por el Presidente u otra institución de tipo representativo, como los únicos con capacidad de agencia para abolir la esclavitud y ellos solo tuvieran la tarea de aguardar para verificar su éxito o fracaso. Y si las leyes eran un obstáculo principal, como lo habían sido hasta ahora, pues había que pasar sobre ellas porque estas 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 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 quiso el acusado señalar que su lucha por la liberación de los negros esclavos no era una guerra contra los ricos, 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 solo 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 de 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 guerra, 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”.

En resumen, la trayectoria de Thoreau a la que dedicamos este capítulo, consiguió abrir otros recursos y prácticas para la existencia pública de los ciudadanos(as) a través de la desobediencia civil. La perspectiva ética que de allí se deriva es un aporte a la teoría de la resistencia y a sus

violentos (...).¿Cuánto mejor habría sido esto para estas colonias e islas americanas? (Woolman, 2011: 49-50).

métodos de acción.

Los individuos requieren restaurarse interiormente, alcanzar su propia 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 él. 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 del ciudadano(a) común y corriente, 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(a) su singularidad en el pacto social. Este contrato no puede ser abstracto y comprometerlo(a) con todas las decisiones tomadas en nombre de la comunidad política. El contrato social solo es válido cuando está suscrito en cada caso por el ciudadano (a). Las leyes humanas no pueden estar por encima de las leyes naturales; la esclavitud, por ejemplo, es inadmisibles, 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 otro tipo de ciudadanía, el deber de civilidad, con toda su carga paradójica y su potencia micropolítica.

Thoreau se ha convertido en el referente de la desobediencia civil en el mundo, lo que hace que sea recogido por Tolstoi y Gandhi y por todos los practicantes de la resistencia pacífica en el mundo. Su ejemplo fecundo y la sistematización de sus experiencias dieron luz a nuevos sujetos políticos- los(as) 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 tributaria 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 dar emergencia a un campo político y subjetivo que da vida a la disidencia y se inscribe en los trayectos de transformación profunda de la sociedad.

6. LA RESISTENCIA PACÍFICA AL DESPOTISMO: NO RESPONDER AL MAL CON EL MAL.

La opción 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 formas creativas de la desobediencia civil. Esta tradición, en su forma moderna, se fue desarrollando especialmente en Europa occidental y 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 (as) 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 emprendió la senda del anarquismo de la acción directa y el atentado personal contra los zares.

Pero también dicha 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. Al análisis de este trayecto de la resistencia, de sus conexiones con el pacifismo religioso, a su emergencia a partir de la literatura y de la relectura de los preceptos morales del evangelio y a todos los elementos que van dando textura a este resistir noviolento, está dedicado este apartado de la investigación.

6.1. Tolstoi y el contexto revolucionario en Rusia.

En la Rusia de los zares resonó la desobediencia civil. El escritor pacifista cristiano León Tolstoi reivindica el llamado al amor como ley fundamental de la vida, que ya había planteado Jesús de Nazaret, y se declara en lucha contra todo tipo de opresión derivada de la violencia. Su crítica a la visión maniquea y dualista del bien y del mal en tanto que “es imposible encontrar una definición justa e inequívoca para distinguir al malvado del no malvado”²⁷¹ (Tolstoi, 2010: 53), lo conducen a una propuesta ética que da forma a su proyecto de noviolencia.

Este escritor genial fue considerado el “gobernante moral” por antonomasia de Rusia y la figura estelar por muchos años en la denuncia del gobierno político despótico del zar Nicolás II. Tolstoi se fue formando como un revolucionario anarquista que puso en la picota al Estado y a la iglesia; un cristiano pacifista que veía en estas instituciones la médula del anti-cristianismo, y que se va a levantar con su figura gigantesca de autoridad moral para convocar a la “no-resistencia” al mal.

Este concepto (equívoco a la luz de las propuestas resistentes del siglo XXI) fue, en los albores del siglo XX, la manera de nombrar la resistencia no-violenta: “no resistir al mal con la

²⁷¹ “*El reino de Dios está en vosotros*” es una de las obras más importantes del pensamiento pacifista mundial. Su publicación original fue en 1894. Las alusiones y citas que se toman de la obra en este escrito son de la edición del 2010 de editorial Kairós.

violencia”, o sea: no oponer la violencia a la arbitrariedad y la agresión de los violentos. Es un desarrollo de la propuesta de desobediencia e insumisión de Thoreau²⁷².

La influencia de Tolstoi en los acontecimientos revolucionarios de Rusia que se van a producir entre el levantamiento de 1905 y la instauración de la República de los soviets en 1917, es equivalente a la que jugó la ilustración, y autores como Montesquieu, Voltaire y Rousseau, en relación a la revolución francesa²⁷³. Tolstoi no concibe la existencia del Estado, u otras formas institucionales, como coacción. Funda buena parte de sus teorías en la religión y, particularmente, en el Evangelio; por eso puede afirmarse que se trata de una especie de anarquismo evangélico.

La interpretación de algunos analistas acerca de su propuesta de la “no resistencia al mal” como: “haced de todos los hombres seres cristianos y santos y, siendo todos virtuosos, será innecesaria la fuerza para reprimir el mal” (Araujo, 1907: 275), adolece de un simplismo enorme que no permite examinar en sus múltiples dimensiones la complejidad de un autor y un personaje histórico en extremo original, al que se puede acceder desde múltiples miradas y que vivió en contextos de profundas transformaciones sociales y políticas.

El pensamiento de Tolstoi es, en muchos sentidos, un pensamiento de transición que, sin embargo, se mantiene fiel a la búsqueda de una transformación íntegra de la sociedad, cuestionando como pocos entonces la organización feudal, el trabajo sometido a la servidumbre, la podredumbre de la guerra, el despotismo de la monarquía zarista y la corrupción de la jerarquía de la iglesia cristiana ortodoxa. Por supuesto, de por medio está la emergencia de una doctrina que convoca al fortalecimiento espiritual, predica persistentemente la noviolencia y la transgresión pacífica de todo tipo de dominación.

En algún momento Tolstoi llegó a simpatizar con algunas de las ideas de los “raskolnikos” (“luchadores del espíritu”) a quienes apoyaba materialmente. Ésta era una secta místico-realista que practicaba el evangelio al pie de la letra y que por eso se negaba a prestar el servicio militar (objetores).

Ante el problema de la tierra, Tolstoi hace su opción por los campesinos, son ellos los que deben poseerla. Defiende esta posición siguiendo el precepto bíblico de “ganar el pan con el sudor de la frente”, por lo que se dispuso a labrar la tierra con sus propias manos, máxime si, según la sabiduría campesina, bastaban entonces 35 días al año para cosechar frutos suficientes para la alimentación de una persona y su familia en ese período. Tolstoi pensaba que este esfuerzo no era imposible para nadie: todos podíamos trabajar y solventar nuestras necesidades.

Su vocación por lo social se manifiesta en sus posiciones radicales y en su compromiso personal en desterrar la miseria de su empobrecido país. Esto es particularmente evidente en lo referido a la situación de los “mujik” (campesinos pobres) sometidos a la servidumbre, compromiso que le valió el respeto y la admiración de millones de personas que lo consideraban su protector (algunos incluso lo trataban como un santo laico) y mantenían una permanente romería a su casa

²⁷² Michael Randle recuerda que “Tolstoi veía en Thoreau un espíritu afín al suyo “y cómo” el conde ruso elogia el “admirable ensayo” de Thoreau, así como “el ejemplo que dio yendo a la cárcel por negarse a pagar impuestos al Estado”. Para documentarlo cita los “escritos sobre desobediencia civil y noviolencia” en donde aparece la carta de Tolstoi al Dr. Eugen Heinrich Schmitt, página 169 de la edición de New Society Publishers, Filadelfia, 1987. (Randle, 1998: 58).

²⁷³ Al respecto se puede consultar el artículo de Fernando Araujo y Gómez. “La revolución rusa y Tolstoi” en “La España moderna” (Año 19, 1907: 166-170).

de campo, en Yásnaia Poliana²⁷⁴.

De esto dan fe no solamente los millones de adeptos en Rusia, sino el respeto y temor con que fue tratada su figura por los declarados enemigos de su obra y de sus posiciones políticas: de un lado los representantes del régimen zarista, encabezados por el mismo Zar Nicolás II; y del otro, los bolcheviques que, en la pluma de Lenin, marcaron sus diferencias no sin antes reconocer la valía de su literatura y el papel político de su rebeldía contra su propia clase social, la aristocracia²⁷⁵. Estas fueron, por ejemplo, palabras de Lenin al respecto:

“Tolstoi conocía perfectamente la Rusia aldeana, la vida del terrateniente y del campesino. En sus obras pintó lienzos de esa vida que figuran entre las mejores creaciones de la literatura mundial (...) Tolstoi pertenecía a la alta aristocracia terrateniente de Rusia. Rompió con todas las ideas habituales de ese medio y, en sus últimas obras criticó apasionadamente todas las normas estatales, eclesiásticas, sociales y económicas de nuestros días, basadas en la esclavización de las masas, en su miseria, en la ruina de los campesinos y de los pequeños propietarios en general, en la violencia y la hipocresía que impregnan hasta la médula toda la vida de nuestros días (...) La protesta de los campesinos y su desesperación: eso es lo que se fundió en la doctrina de Tolstoi” (Lenin, 1979).

Para Lenin todo esto entrañaba una permanente contradicción que, de acuerdo con su lógica histórico-materialista, expresaba la reacción conservadora, del campesinado patriarcal ante el desgarramiento de la sociedad feudal. En ese sentido el discurso tolstoiano contra la autocracia estaba, para Lenin, impregnado de una vuelta al cristianismo fanático y sus llamados a la “no resistencia” serían solamente un reflejo de la falta de madurez de los campesinos para abocar la revolución, manifestación de su perplejidad ante un mundo que se desintegraba y, en buena medida, una de las causas del fracaso del levantamiento de 1905²⁷⁶. Evidentemente, el dogmatismo leninista subestimó la potencia de la resistencia radical no violenta a la autocracia y a la servidumbre planteada por Tolstoi.

Sin embargo, el valor que los revolucionarios socialistas atribuyeron a Tolstoi radica principalmente en su capacidad de ofrecer un panorama de las terribles condiciones de explotación de los “mujik” y de su desesperación, a través de una poderosa lente estética, la de

²⁷⁴ Yásnaia Poliana, es la antigua hacienda donde nació y vivió buena parte de su vida el Conde Tolstoi, cercana a Tula, en Rusia

²⁷⁵ Tolstoi fue contemporáneo de Lenin y vivió y opinó sobre muchos de los acontecimientos revolucionarios de Rusia. Los bolcheviques, el pequeño partido marxista dirigido por Lenin, que va a tomar el poder en 1917, no podían ignorar un fenómeno literario, social y político como el que suscitó León Tolstoi. De hecho, el escritor era inmensamente más popular que los revolucionarios leninistas. Vladimir Lenin, al final de la vida de Tolstoi, escribe una serie de artículos sobre el personaje, en la prensa de su partido. “*Tolstoi, espejo de la revolución rusa*”, con ocasión del 80 aniversario de su nacimiento (Publicado en “Proletari” No.35, septiembre de 1908); “*León Tolstoi*”, a raíz del fallecimiento del escritor (Publicado en “Sotsialdemokrat” No.18, noviembre de 1910); “*León Tolstoi y el movimiento obrero contemporáneo*”, que procuraba hacer una crítica a la lectura liberal de su obra. (Publicado en “Nash Put”, noviembre de 1910); “*Tolstoi y la lucha proletaria*”, una crítica marxista a su legado ideológico (en “Rabóchaya Gazete”, diciembre de 1910); y “*León Tolstoi y su época*”, un balance de la influencia de las ideas del pacifista. (Publicado en “Zvezda”, enero de 1911). Estos artículos se pueden encontrar en español en la “Revista de la Universidad Nacional de Colombia.” (1992) (<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/viewFile/11878/12505>). Fueron publicados en papel en: (Lenin, 1979: 103-131).

²⁷⁶ Lenin tiene una mezcla de admiración y de rechazo hacia la obra de Tolstoi. En su artículo “León Tolstoi y su época” recapitula su posición: “La doctrina de Tolstoi es, sin duda alguna, utópica y, por su contenido, reaccionaria en el más preciso y profundo sentido de la palabra. Pero de ahí no se desprende en absoluto ni el que esta doctrina no sea socialista ni el que en ella no haya elementos críticos, que puedan proporcionar un material valioso para instruir a las clases avanzadas”. (Lenin, *Ibíd.*)

su talento y creatividad literaria. “¡Qué gigante! ¡Qué coloso! Ése sí que era un artista... Y, ¿sabe usted lo que tiene de asombroso además? Antes de este conde no había habido un auténtico mujik en la literatura”²⁷⁷. O sea que la obra literaria de Tolstoi es, para los bolcheviques, una genial pintura de los modos de existencia que conviven en Rusia, expresados por medio de un “realismo lúcido” de gran belleza que va mostrando el cambio de mentalidades que sufren los distintos sectores populares y las transformaciones que afectan a la élite rusa.

Pero, en realidad, la posición de Tolstoi va mucho más allá de una bella obra artística; la denuncia valerosa y fundamentada de los desmanes de la autocracia es reiterada de muchas maneras. Repudiaba el acoso de la policía a la población, las matanzas de que eran víctimas las minorías étnicas y religiosas; el encarcelamiento de miles de activistas políticos disidentes; la censura de prensa y las deportaciones; el hambre y la militarización, así como la segregación de los 101 millones de campesinos que existían para esa época en la gran Rusia.

No vacilaba en plantear estas opiniones abiertamente, incluso en pronunciamientos directos que hacía llegar al Zar mismo, como es el caso de la misiva que le envió al comenzar el año 1902, en plena agudización de la crisis política, que un poco después, en 1905, desembocaría en la llamada primera revolución. Tolstoi inquiría al Zar así:

“(…) La autocracia es una forma de gobierno que ha muerto (...) Así es que para sostener esta forma de gobierno y la ortodoxia ligada a él, es preciso, como ahora se hace, emplear todos los medios de violencia, la vigilancia policíaca más activa y severa que antes, los suplicios, las persecuciones religiosas, la prohibición de libros y de periódicos, la deformación de la educación, y en general de toda clase de actos de perversión y crueldad. Tales han sido hasta aquí los actos de vuestro reinado (...)” (Tolstoi. Carta al Zar Nicolás II. 16 de Enero de 1902).

6.2. Tolstoi anarquista contra la pena de muerte.

No era Tolstoi, ni mucho menos, un intelectual aislado de su pueblo, ni desinteresado en la política. Veía venir los grandes acontecimientos revolucionarios, se sumaba a ellos, los alentaba y, al mismo tiempo advertía al régimen aristócrata que no podía seguir por la misma vía de despotismo y expoliación de su propia población. Toda su obra literaria, política y religiosa está impregnada de este clamor por la justicia y en defensa de la vida, así como por la pregunta por cuáles serían los caminos idóneos para la liberación de la gente.

Tolstoi era también un abogado que en su momento, siendo oficial del ejército zarista, defendió a un joven recluta llamado Chibunín, que, al final, fue ejecutado. Desde entonces se manifestó contrario a esta barbaridad del asesinato legal. Se yergue contra la pena de muerte como la peor demostración de una política que pretende racionalizar el castigo contra la criminalización de la miseria social y para ello se ampara en la necesidad de impedir una revolución que, supuestamente, provenía de los oscuros socavones de la criminalidad común.

En su ensayo “No puedo callarme” de 1908, cuando se vivía toda la descomposición social producto de una revolución fracasada (1905) y de una aristocracia que se negaba a emprender las reformas mínimas indispensables dice, dirigiéndose al gobierno y a la élite en el poder:

“(…) No tenemos otra cosa que ejecuciones, ejecuciones, ejecuciones, un día tras otro,

²⁷⁷ Esta es la frase de Lenin en una conversación con otro grande de la literatura rusa, Máximo Gorki. La afirmación es documentada en “*Tolstoi visto por Lenin*” de Adolfo Sánchez Vázquez. Incluido en el volumen “Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas” (1996, pp. 216-230).

sin cesar! (...) Esto es monstruoso: no hay otra palabra; pero lo más monstruoso de todo es que no se hace impulsivamente, bajo el influjo de sentimientos que se imponen a la razón, como ocurre en las peleas, en la guerra, incluso en los asaltos a mano armada, sino que, por el contrario, se hace en nombre de la razón y con arreglo a cálculos que se imponen a los sentimientos (...) Decís que las atrocidades cometidas por los “revolucionarios” son horribles y no seré yo quien lo niegue. Hasta añadiré que, sobre ser horribles, son estúpidas, y que -lo misma que las atrocidades vuestras-dan muy lejos del blanco. Pero por horribles y estúpidos que sean sus actos -todas esas bombas y minas subterráneas, todos esos asesinatos absurdos y esas depredaciones criminales-, todavía no les llegan a la suela del zapato a la monstruosidad y la estupidez de los actos cometidos por vosotros”. (Tolstoi, 1983: 128,129, 133).

Tolstoi deja ver en su discurso su vena anarquista: la causa fundamental del desmadre de Rusia es la actitud de los dirigentes del Estado y de las clases privilegiadas, su práctica permanente de la mentira, del engaño, de la propaganda mendaz; el robo y la violencia que se hace de los pobres recurriendo a la violencia. Es el gobierno el que ha implantado el asesinato como un medio legítimo y su ejemplo va cundiendo hasta aceptarse como un acto natural propio de la condición humana (Ibíd.: 131).

De ahí que concluya que “(...) el gobierno es dentro del Estado una reunión de hombres que ejerce violencia sobre los demás” y, la generalización de la pena capital, es una prueba más de esta tendencia aberrante que se hace más grave si se tiene en cuenta que: “Todo esto ha sido cuidadosamente dispuesto y planeado por unos hombres cultos e inteligentes, pertenecientes a las clases superiores” (Ibíd.: 128). Será violencia que engendra más violencia y eso es lo que conduce a una situación sin redención. Tolstoi agrega:

“Decís que ése es el único medio de pacificar al pueblo y de extinguir la revolución; pero nada más evidentemente falso. Es indudable que no podréis pacificar al pueblo mientras no concedáis la demanda de la más elemental justicia que os viene haciendo la población rural entera de Rusia (esto es la abolición de la propiedad privada sobre la tierra) y evitéis el confirmarla de la distintas maneras que venís haciéndolo, irritando a los campesinos, lo mismo que aquellos espíritus desequilibrados y exaltados que han emprendido contra vosotros una lucha sin cuartel. No podréis pacificar al pueblo atormentándolo y persiguiéndolo, desterrándolo, encarcelándolo, ahorcándolo, a los hombres lo mismo que a las mujeres y los niños (...) no solo no conseguiréis curar la enfermedad (...) sino que la haréis todavía peor. La cosa es tan evidente, que no es posible que todo el mundo no la advierta”. (Ibíd.: 132).

Sus palabras no son menos severas para los revolucionarios que reivindican la violencia como un medio adecuado para combatir al régimen. No les reconoce ningún derecho a justificar sus crímenes con base en sus programas para cambiar el mundo, fundamentados en modelos ideales de lo que le conviene o no a la gente. Señala que hacen lo mismo que los miembros del gobierno, como por un efecto especular, y que no cesa de ser inmoral quitar la vida a otros en aras del beneficio futuro para la comunidad.

Unos y otros métodos violentos- sean explicados por la defensa de la ley, la tradición y el orden, o protestados como indispensables para llevar al pueblo a un mejor estar- son igualmente inaceptables moralmente. Tolstoi les reconoce a los revolucionarios su voluntad de cambio y, en eso, una ventaja sobre los propósitos del grupo gobernante. Pero, en lo demás, ve fracasado su intento, al copiar de la doctrina oficial, “(...) el destructivo embaucos según el cual le es posible a un grupo de hombres saber la forma de vida que le conviene en el futuro a la humanidad entera (...)” (Ibíd.: 134) y que ve lícito imponerla mediante la fuerza. En ese sentido los revolucionarios violentos son discípulos e hijos del régimen y, en buena medida, consecuencia inevitable de él. “Si vosotros no existieseis tampoco existirían ellos” (Ibíd.), les dice a los aristócratas en el poder.

En todo caso, si fuera viable comparar estas dos violencias, Tolstoi advierte que la de los revolucionarios tiene algunos atenuantes ante el ejercicio frío y sistemático de la que ejerce el Estado: éstos por lo menos, piensa, arriesgan su propia vida y no envían a otros a cumplir la tarea. Quienes la impulsan son generalmente gente joven, sin experiencia ni trayectoria en los asuntos públicos; los otros son gente madura y curtida en el gobierno de las gentes. Tampoco han llegado, dice, a la crueldad y minuciosa planeación que se ejercen desde arriba mediante los que se establecen las cárceles, la tortura y la deportación, o se fraguan los ahorcamientos y fusilamientos.

Finalmente es una circunstancia atenuante el que la carrera criminal de los revolucionarios no se hace en nombre de la religión, mientras los gobernantes se reivindicaban cristianos y no dejan de mencionar a un Dios que, al contrario de lo que éstos hacen, proclamó el perdón y el amor. Un Señor Jesús que ordenó, ante la ofensa, poner la otra mejilla y devolver en toda ocasión bien por mal. Entonces: “¿cómo es posible que vosotros que reconocéis a ese Dios, no podáis encontrar nada mejor que decir en vuestra defensa que: “¡Ellos empezaron! Y como matan a la gente, no tenemos más remedio que matarlos a ellos!?” (Ibid, 135).

Todo este alegato hace parte de su repudio a la pena de muerte. Pero quizás el punto que devela con mayor fuerza el dislate implicado en este poder jurídico y fáctico de matar a otros legalmente, es el de la figura del verdugo. Sin duda es un cómplice del crimen, pero también es una víctima de una operación que sume en la depravación a la sociedad y que consiste en “arrebatar a otro su alma, obligándole a hacer lo que destruye su ser espiritual” (Ibid: 129) que es lo que hacen los que disponen las ejecuciones y luego, mediante diversos métodos (el pago, la amenaza, o lo que sea), crean la casta de los jueces que condenan y los verdugos que ejecutan.

Tolstoi describe varios casos en los que gente humilde es convocada a participar del asesinato oficial por un puñado de rublos que, una vez cumplida la labor, se destinan a los asuntos más básicos como proveer la mesa de la familia, o los más triviales, como los de emborracharse y todo, con las manos manchadas. Esto aumenta el daño físico con el irreparable daño moral a la sociedad. El autor ilustra su ensayo con la narración de un pintor amigo que había decidido representar el momento de una ejecución; para ello creyó indispensable ver de cerca el rostro de un verdugo, por lo que se dirigió a la casa de uno conocido.

Lo que encontró allí fue la vergüenza de un hombre que se sabe odiado y, a la vez, temido; pero eso, igualmente, le produce una sensación de miedo y pudor ante los demás que, en opinión de Tolstoi, atenúa su culpa. ¿Por qué hemos convertido a unos hombres en verdugos; en la mano que hace el trabajo sucio de la injusticia legal? Es este malestar, tal vez, el que hace del ejecutor un personaje oscuro, que se intenta mantener en la niebla por ser una especie de anomalía funcional al modelo de las sociedades, que se acepta como una parte enferma y aberrante del cuerpo social, producida como una excrescencia de lo humano. Es lo que intenta plasmar el poeta Espronceda²⁷⁸ en su obra “el verdugo”:

“De los hombres lanzado al desprecio
de su crimen, la víctima fui.
Y se evitan de odiarse a sí mismos,
Fulminando sus odios en mí.
Y su rencor al poner en mi mano.
Me hicieron su vengador

²⁷⁸ José de Espronceda (1808- 1842) representante destacado del romanticismo español. “*El verdugo*” hace parte de su serie de poemas cortos o canciones que junto a “*El mendigo*”, “*El reo de muerte*” o “*Canción del cosaco*” configuran personajes marginados con los que se incursiona en el tema social desde la lírica española moderna.

Y se dijeron:
“Que nuestra vergüenza común
Caiga en él (...)”.
Y de mi huyeron,

En Occidente, la influencia de la ilustración condujo a juristas como Beccaria y otros a sentar las bases del moderno derecho penal, inspirados en la búsqueda de una reeducación del alma y animados a eliminar el horror que cobijaba tanto al verdugo como al condenado²⁷⁹. Al consumarse esta empresa se desplazaron los mecanismos de saber-poder de la pre-modernidad y se instauró una nueva fase de sometimiento y control de los cuerpos y las poblaciones que tornarían obsoletos los procedimientos del suplicio minucioso y la muerte- espectáculo del tipo de pena capital, reinstaurada tardíamente en Rusia, y que critica Tolstoi.

6.3. La guerra como decadencia moral. El vacío de la muerte.

De otra parte, el punto de vista en contra de la pena de muerte hacía parte, en Tolstoi, de un profundo sentimiento anti-guerra que provenía de su propia experiencia. Había estado en la guerra de Crimea como soldado de los ejércitos imperiales conociendo allí ese asesinato colectivo, como él mismo llamaba a la confrontación militar en gran escala entre los Estados.

En adelante, hizo una renuncia explícita al uso de las armas y una crítica a la vida militar. Esto lo plasmó 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.

Como terrateniente y miembro de la nobleza, Tolstoi conoció la vida fácil y disipada en su juventud y renunció a ella para liberar a sus siervos y darle otro uso a su fundo: una escuela para librar del analfabetismo a los campesinos de la región. Como cristiano convencido se apartó de la iglesia como institución y dedicó sus últimos años a replantear el ejercicio de los principios del amor y la paz predicados por Jesús. No extraña entonces que haya sido perseguido por el régimen, vigilado por la policía, excomulgado de la Iglesia Ortodoxa y censurados muchos de sus libros. Fue entonces un trasgresor en todos los campos de la existencia.

Su novelística fue extensa y profunda. Los tópicos de la justicia, la guerra, la búsqueda de la verdad y el amor son recurrentes. En la raíz de su reflexión está la pregunta por el significado de la felicidad y los caminos recónditos que alejan a los pobres de ella. Y también por el sino de la ley que se interpone hasta en la realización del amor de pareja²⁸⁰. El paisaje plano de la vida aristocrática, en contraste con las vicisitudes que han de sufrir los siervos le hace iniciar su obra monumental *Ana Karenina*²⁸¹ con una cavilación: “Todas las familias felices se parecen unas a otras; pero cada familia infeliz tiene un motivo especial para sentirse desgraciada”.

Hay para quienes la felicidad es una mermelada sin historia, otros deben construir su propia historia plagada de sobresaltos y desilusiones, es en ellos que el amor es una fuerza

²⁷⁹ De estos temas se ocupa el artículo de Fanny Enrique: “El verdugo en el espejo”. Allí se lee una alusión a la obra del autor sueco Pär Lagerkvist, “*El verdugo*” (1933), que “sitúa a su personaje al fondo de una taberna, con la marca infamante de su oficio en la frente (...) Hasta que el hombre vestido color sangre, habla de su “asfixiante destino”, de su condena infinita en medio del silencio, del frío, para dar cumplimiento a una justicia que otros han decidido, pero a un tiempo, rechazado por esa sociedad tan necesitada de su rol: “¡Vuestra sangre me ciega! ¡Soy un ciego cegado por vosotros y vosotros sois mi prisión de la que no puedo escapar!” (Enrique, 2013: 10).

²⁸⁰ En un pasaje de “*Ana Karenina*”, como luego en “*Resurrección*”, Tolstoi inquiriere por esa dualidad en la que a menudo estamos enfrentados los seres humanos: la posesión y la ley que impone el matrimonio, o la libertad del amor desprovisto de lazos jurídicos. (Ver: “*Ana Karenina*”: 45, 148).

²⁸¹ Para las notas referidas a la novela *Ana Karenina*, tomé la edición digital: [www. Infotemática.com.ar](http://www.infotemática.com.ar) en el sitio *MediaFire*: (<http://www.mediafire.com/view/?6vs3azt76ci61aa>).

transformadora, creadora de una nueva posibilidad. Novelas como ésta son una ocasión para que Tolstoi vaya configurando su crítica a la opresión del modo servil predominante²⁸² y perfile su idea de la búsqueda de la verdad: “(...) Un matemático ha dicho que el placer no está en descubrir la verdad, sino en el esfuerzo de buscarla” exclama uno de sus personajes (Ana Karenina: 168). La misma Ana en su desazón por no encontrar lo que esperaba le trajera su nuevo amor, dice: “(...) que todos sabemos e inventamos medios para engañarnos a nosotros mismos. Y cuando vemos la verdad no sabemos qué hacer”. (Ibid: 369).

La reflexión tolstoiana, a través del ejercicio de ficcionalización de lo social en su obra literaria, da vueltas sobre las causas del mal social que vive Rusia. Encuentra claves en el conservadurismo de sus élites y en su decadencia moral; el problema no es, como algunos aducen, el caos generado por los vientos de la revolución.

Tolstoi no confía en el tipo de liberalismo que llegó a Rusia en su peor versión. Se mofa de aquellos que esperaban. “(...) el cambio desde arriba”, de los que creían que: “el fin de la civilización consiste en convertir todas las cosas en un placer” (ibíd: 39). Se enfrentó a los liberales tibios frente al problema de la servidumbre, abolida por decreto en 1861, pero que seguía reinando porque no habían sido tocadas sus bases, estructuradas en la propiedad señorial. Los liberales, es cierto, criticaban la nobleza y proclamaban la incapacidad del gobierno autocrático, pero no se desmarcaban de ellas. Para ellos la modernidad era cosa de otros países; despreciaban a su pueblo, pero acudían a él, no sin repugnancia, cuando de elecciones se trataba, en ese sistema de los “zemstvos” que no era ni un remedo de representación.

El desenlace de novelas como Ana Karenina da pábulo para una reflexión que va a aparecer persistentemente en toda su obra: la muerte, y la proximidad a ella, como la ocasión de la revelación que, como una gran paradoja, ilumina todo el sentido de la vida. Esto es lo que da algo de sentido al suicidio de Ana, en medio de su desesperada fuga hacia la nada, y es lo que une intensamente la vivencia de los rivales Karenin y Vronsky ante la inmensidad del vacío que significa el cuerpo malogrado de la mujer. Tolstoi está creando formas de expresión de su sentido místico que irá a fortalecerse al final de su obra y de su acción política.

Se dibuja el acontecimiento de la grandeza del espíritu humano que es, a la vez, el asombro ante lo inefable y la pregunta por lo absoluto. ¿Acaso que fue lo que ellos no entendieron; que fue lo pequeño de la tragedia que no vieron, esas insignificancias que tejieron lo profundamente oculto? ¿Porqué los sentimientos de generosidad y dignidad que ahora perciben no pudieron tenerlos cuando aún era posible reconstruir el peplo vital de Ana?

Es que lo infinitesimal, pero totalmente profundo, es precisamente lo que nunca aparece a la vista, lo que nunca se descubre, lo que apenas se sospecha, lo que hace misterioso el pasaje entre la vida y la muerte. Así construye Tolstoi conceptos límite, fronterizos que están en el umbral de su creación mística. Quizás nos ayude un concepto de Bloch para entender este trayecto:

“El nunc stans²⁸³ de la mística es coexistencia, más aún, identidad abierta de todos los

²⁸² Tolstoi, cuyo personaje Levin parece ser autobiográfico, sentencia: “El señor no hace nada; el campesino trabaja, justo es que despoje al ocioso. Esto está en el orden natural de las cosas, y a mí me parece muy bien; me satisface incluso”. (Ibíd.: 177).

²⁸³ Puede entenderse como eternidad o negación del tiempo. Es lo contrario del “nunc fluens” (tiempo fluyente). En la ética de Spinoza es lo que no está identificado con nada fragmentario, en donde la posición de “testigo” está “atravesada espontáneamente por una sutil flexibilidad, sencillez sobreabundante y libertad plena que fluye en todo lo real”. “El comportamiento resultante está muy lejos de lo sobrehumano y no flota en sublimes paraísos. Se ha denominado a esta situación como de quietud creativa: una paradójicamente la suprema actividad y la relación suprema”. En “*La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*” edición de Atilano Domínguez. Universidad de Castilla- La Mancha. Colección estudios (1992: 480).

mundos del instante en la actualización del bien supremo (...) en tanto que, en consideración del fin último, la verdad coincide siempre con un sentido del fin último (...) El bien supremo, tal como es pensado bajo Dios se halla también por sí mismo en lo real no-decيدido o en la frontera” (Bloch, 2007, T. III: 450-451).

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”. Más adelante retomaremos éste tópico vinculado a la idea de la “no-resistencia al mal con la violencia” expuesta en el libro de Tolstoi que acabo de mencionar.

Por ahora solo quiero resaltar que por esa vía Tolstoi se aproxima a la noción de acontecimiento. Al captar ese lugar atemporal de la experiencia, que provoca momentos de comunión de los rivales ante la inmensidad sublime de la muerte de Ana. Se trata de un lugar de luz repentina que no volverán a vislumbrar. Es el punto de tránsito entre la trascendencia y la inmanencia en el que se recupera, por un instante, la inocencia, un nuevo espacio de origen que precede al tiempo y va más allá de él; una trascendencia- inmanente que se manifiesta como una “tiniebla creadora”²⁸⁴, o sea, en el más directo sentido deleuziano: un acontecimiento.

Pero no se trata siquiera de un acontecimiento indivisible, monolítico, de esos que se puedan equiparar con algo así como el destino. Es más bien un acontecimiento que contribuye a enunciar la multiplicidad y la diferencia y que le asigna a la vida sus propias singularidades. El gran límite de la muerte propiamente dicha de Ana estuvo precedido de un sin número de muertes subjetivas a las que resistió, constituyendo su propia verdad sobre el amor, y ahora se hace co-extensivo a la vida con el destello, completamente singular, que irradia sobre la conciencia de sus amantes.

Lo que Tolstoi quiere engrandecer es el momento del amor. Estos personajes, poblados también de sus propias muertes parciales, crearon el espacio de posibilidad de dar un vuelco a su vida, de decidirse por el amor en plenitud, de resistir desde él, con una vida singularmente intensa, hasta llegar a su propio límite. Habría que esperar que emprendiesen su tentativa de plegar esa fuerza proveniente del amor y del deseo, sobre sí mismos para construirse su opción ética por la vida.

En ese sentido, la muerte tampoco es el fin predestinado de la vida, sino que crea territorios que hacen visible las maneras propias de afirmarse vitalmente, de resistirse al simple reparto en el deshabitado espacio de esas muertes parciales y sucesivas, forzando la emergencia de procesos que nos hagan sentir el apasionamiento del deseo por mantenerse vivos.

Sin embargo, lo que vuelve para los protagonistas es el vacío, lo meramente pasajero, el nihilismo, y, con ello arrojarse a la guerra, negándose a cualquier movimiento que los aparte de la muerte. Es su opción: la guerra como el callejón sin salida que nos ofrece el poder, la negación de la vida, la renuncia a emprender la senda de la afirmación vital; por eso es el plegamiento al poder. Parecen así predecir las palabras de Deleuze:

²⁸⁴ Al respecto de estos conceptos puede leerse el texto: “*El logos oscuro. Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*” Jesús Moreno Sáenz (2008: 96).

“¿Qué nos queda pues, sino esas vidas anónimas que solo se manifiestan al enfrentarse con el poder, al forcejear con él, al intercambiar con él “palabras breves y estridentes” antes de regresar a la noche, eso que Foucault llamaba la “vida de los hombres infames”, y que proponía a nuestra consideración en razón de “su desgracia, de su rabia, o de su dudosa locura” (Deleuze, 1987: 126).

Porque la violencia de la guerra “tiene por objeto cuerpos, objetos o seres determinados a los que destruye o cambia de forma” (Foucault, 1987: 99). Es lo que se aprecia en los ojos sin brillo de Vronsky, entregado como oficial voluntario para el holocausto de Crimea, en un vagón que busca las líneas del frente. No escucha los clamores de los nacionalistas que se enorgullecen de que aún queden oficiales dispuestos a marchar por propia voluntad a la batalla. Es un hombre derrotado, desolado, ahuecado que solo acierta a decir: “Me alegra que exista algo a lo que poder ofrendar mi vida, esta vida que no deseo, que me pesa... Así, al menos, servirá para algo”. (Ana Karenina: 375)

Esta noción de la muerte como sucedánea de la vida, y de ésta como frontera con la exterioridad, es capital para comprender el acontecimiento de la resistencia. Se resiste a la muerte desplegando la vida, descubriendo sus límites, en un proceso en donde permanentemente se muere y se resucita, en una espiral en que nos enfrentamos al poder que trata de arrojarnos al vacío y del que debemos levantarnos como Lázaro produciendo acontecimientos que nos permitan re-existir a cada momento.

Y esto ocurre hasta en los intersticios más pequeños, donde ocurren los movimientos de los micro-mundos, del ser individual, del amor de pareja, de la relación familiar o de vecindad, en donde se ponen en juego las energías que se las tienen que ver con las verdades minúsculas del poder y que pueden ser tanto más grandes en cuanto sean más invisibles y difíciles de distinguir por el mero ejercicio racional. A su vez, la muerte resuena en la vida y la alimenta desde el exterior, esto es, si es concebida como un continuum.

Desde las resistencias se puede convocar a las fuerzas de la memoria de los muertos; de la tradición que se ha conformado como “ley de los muertos” (como la llamaba Hölderlin²⁸⁵)- extensión de la ley natural- que se hace prevalecer por el poder del resistir ante la ley escrita y codificada. Esa que solo legisla para la actualidad de los poderosos. Los antepasados resuenan y reviven como construcción cultural, como aliento espiritual. Esto es de particular fuerza en el discurso y en las prácticas de los(as) resistentes vinculados a culturas ancestrales, como veremos más adelante.

Levin, el alter ego de Tolstoi en Ana Karenina, en el epílogo de la obra, entabla su más sentida reclamación contra el racionalismo que no es capaz de explicar cual es el sentido de la vida, ni definir qué es el bien; eso está por fuera de la razón, que solo explica la necesidad de aplastar a cuantos estorben la satisfacción egoísta de las propias necesidades. “Tal es la deducción de la razón. La razón no ha descubierto que se amase al prójimo, porque eso no es razonable”. (Ana Karenina: 382).

En cambio, para Tolstoi, no se puede vivir sin la noción moral del bien y del mal, eso es lo que produce sentido, esa es la verdadera razón. Con esa convicción “Levin”-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 mal²⁸⁶.

²⁸⁵ Frederich Hölderlin fue un poeta y novelista alemán del siglo XVIII que contribuyó a la modernización de la literatura. En sus “*Poemas a Diotima*” y en su poema “*A las parcas*” planea la irrupción del mundo de los muertos. “El alma, que en el mundo- vuestra ley divina no gozó (...)” (“A las parcas”. Versión castellana de Otto de Greiff” en: (<http://www.amediavoz.com/holderlin.htm>).

²⁸⁶ Uno de los últimos parlamentos de Levin tienen todo el tono de la decisión real que por ese tiempo asume Tolstoi: “ (...) a partir de hoy mi vida, toda mi vida, independientemente de lo que pueda pasar, no

Continuando con la ficcionalización de lo social en la obra de Tolstoi, es necesario echar una ojeada a “La guerra y la paz”. La novela va haciendo una disección del mundo de la guerra: sus intereses de dominación; el despliegue de las fuerzas en el mapa geopolítico de las potencias; la inmensidad del mal generalizado en el que todos y todas resultan gravemente lesionados(as), cuando no, asesinados(as). En últimas, como dice uno de los personajes, el asunto no es de principios, ni de convicciones puesto que: “(...) si todos hicieran la guerra por convicción no habría guerra (...) es posible que eso estuviera bien, pero no ocurrirá nunca”.

Tolstoi va construyendo la narración con rigor literario y psicológico y en algunos personajes encuentra que su vinculación a la guerra es una forma de huir de la nada existencial que los habita, o, simplemente una oportunidad para intentar mostrar alguna valía. “¿Entonces por qué va Usted a la guerra? Preguntó Pedro. ¿Por qué? No lo sé. Es necesario. Además voy (...) porque la vida que llevo aquí no me satisface.” (Tolstoi, Guerra y paz: 12) Y esto lo dice Andrei Bolkonski, aristócrata, rico, educado, en el que el escritor intenta plasmar la lucha interior que se desarrolla en distintos momentos, generalmente cuando está al borde de la muerte, en que se comprende la profundidad de la vida y la apertura al amor; y los lapsos en los que se disuelve su interés vital y prefiere aferrarse a la muerte, la que finalmente va a absorberle.

Resistir, en medio de una convulsión tan crítica y tan apasionada, es a veces nada menos que desertar. Y esto es tanto más valioso, como se descubre en muchos los episodios de “La guerra y la paz”, que al inicio de cualquier confrontación bélica lo que cunde en muchos espíritus simples es el entusiasmo y la exaltación: “La excitante y alegre impresión que acompaña el principio de la guerra”. No obstante, Tolstoi- a contramano- parece reivindicar al desertor, al que huye por su vida, al que aterrado de sentir la muerte en los talones, o avergonzado de la matanza en la que se ha involucrado, bien por miedo, o por repulsión, toma, en un instante dado, la decisión de desacatar las órdenes y poner los pies en polvorosa en medio de la batalla. No es el mero instinto de sobrevivencia, es un sentimiento moral. Así narra Tolstoi uno de los pasajes de la batalla de Austerlitz:

“El momento de vacilación moral que decide la suerte de las batallas había llegado. ¿Escucharían los soldados la voz de su comandante o se volverían contra él y correrían más lejos? A pesar del grito desesperado del jefe del regimiento, tan terrible en otro tiempo para los soldados, a pesar de la cara feroz del comandante, enrojecida y desfigurada, a pesar de la agitación de su sable, los soldados huían, hablaban, disparaban al aire y no obedecían orden alguna. La vacilación moral que decide la suerte de las batallas poníase, evidentemente, de parte del miedo”. (Ibíd.: 66).²⁸⁷

En los diálogos de los más diversos personajes de la novela afloran críticas a la historia de la guerra, a esa idea predominante de que en la batalla todo es heroísmo, entrega romántica a un “arte”, el de combatir y matar. Despojar de su halo caballeresco la guerra es uno de los saldos de este bello escrito, en el que se deslegitima la narración que se hace sobre este trance, en el que usualmente se dibujan batallas limpias, de ejércitos ordenados e inspiradores que se batan por

será ya irrazonable, no carecerá de sentido como hasta ahora, sino que en todos y en cada uno de sus momentos poseerá el sentido indudable del bien, que yo soy dueño de infundir en ella.” (Ana Karenina: 393).

²⁸⁷ La huida es la decisión que toma el Príncipe Pedro- quizás el personaje más cercano al sentir de Tolstoi-, cuando se encuentra frente a frente con un soldado francés en medio de la batalla. Sacó la pistola y en lugar de dispararla se la arrojó al francés y con todas sus fuerzas corrió hacia los matorrales. “(...) Corría con el miedo con que la liebre huye de los galgos. Un sentimiento de invencible miedo por su vida, joven y feliz, que llenaba totalmente su existencia, le animaba, saltando a través de las matas con la agilidad con que en otro tiempo corría cuando jugaba al gorielki, sin girar un solo momento su rostro pálido, bondadoso y joven y sintiendo en la espalda un estremecimiento de terror. Es mejor no mirar.” (Ibíd.: 65).

principios y por el bien de todos. Batallas higiénicas, donde la sangre y los gemidos son solo parte de la escenografía y en donde lo que cuenta son los generales y los héroes.

Pero no; lo que muestran los personajes de Tolstoi son personas comunes, atravesadas por pasiones e intereses vulgares que están sobre todo aterradas, que vacilan al disparar, que sufren horribles heridas, que hieden, que sudan, que tiemblan. Eso que lleva a una descripción más cruda de la guerra como la que han hecho muchos otros escritores como Arturo Pérez Reverte que en "El húsar" la define sin contemplaciones: "Barro, sangre y mierda. Eso era la guerra, eso era todo, Santo Dios. Eso era todo." (Pérez R. 1986: 158).

Otra cosa es que los sobrevivientes, algunos empavonados, difundan su propia versión y que habitualmente en ella "siempre se mienta"; el héroe se construye en relatos mentirosos de aventuras bélicas. Así, Rostov, uno de los guerreros más bravos de la novela, sabía, por propia experiencia, que buena parte de sus relatos eran simplemente exageraciones porque, como bien reflexionaba: "en la guerra no pasa nunca nada del modo que nos lo imaginamos y del modo que se cuenta".

La novela de Tolstoi ensaya otras maneras de examinar la guerra; una mirada que va de abajo hacia arriba, desde esa cierta irracionalidad que se muestra crudamente, despojada de discursos elaborados, en la que hay que buscar las primeras bases de la verdad de la guerra: las pasiones, los gestos, las analogías con los comportamientos cotidianos ("la guerra como cacería"), los odios furiosos e infundados.

De tal forma que en ese primer momento constitutivo de la subjetividad de la guerra, lo que predomina es el sinsentido; lo más próximo a la verdad del conflicto bélico es la brutalidad, la sinrazón, la agitación de los más elementales sentimientos humanos. Y, en la medida, en que se escalona el análisis van emergiendo las racionalidades que explican las relaciones de fuerza, las estrategias, las normas del combate, las artimañas, las alianzas.

Ese nivel de la observación solo aparece en pasajes ocasionales donde se entrecruzan situaciones históricas realmente acaecidas, o en los discursos de Napoleón que llegan como voces lejanas, o en las alusiones tangenciales a las opiniones del zar. En cambio habría un estadio intermedio, una forma de meso-historia de la guerra, que va haciéndose evidente, poco a poco, en los meandros de las decisiones concretas de los oficiales en la batalla, en los diálogos de los aristócratas y de los jefes militares, en el papel que se otorga a las mujeres como protagonistas. Es el nivel que intenta leer el orden de la guerra y de lo instituido desde la puesta en juego de los principios morales, desde los comportamientos concretos frente al enemigo y frente a los más débiles, desde la búsqueda de la justicia, o, más distante, desde ciertas fórmulas de ley.

Tolstoi es un maestro para mostrar los tonos grises de la historia y hallar en ellos la forma de funcionamiento de los fundamentos sociales, los que otorgan algo de estabilidad en el fragor de las hostilidades, los que re-significan el ordenamiento inflexible de la guerra. En estos casos, como diría Foucault, ya no está de por medio meramente la denuncia de la violencia y de las arbitrariedades de los gobiernos y de los poderosos. De lo que se trata es: "(...) de recuperar la sangre que se secó en los códigos y, por consiguiente, no el absoluto del derecho bajo la fugacidad de la historia (...) reencontrar bajo la fórmula de la ley, los gritos de guerra, bajo el equilibrio de la justicia, la disimetría de fuerzas" (Foucault, 2002: 60).

En efecto, "La guerra y la paz" es mucho más que una imponente denuncia de la guerra, es un ejercicio de anatomía política sobre el ejercicio del poder bélico y sus múltiples mecanismos de transformación de los cuerpos y de los sentimientos de los seres humanos. Hombres de todas las condiciones, en medio de la matanza, ya no encuentran como asirse, si así lo buscaran, a los absolutos jurídicos e identitarios que los prefiguraron como sujetos de esa guerra atroz. Se ven, en cambio, obligados a rehacer su relación con el mundo, echando mano a sus convicciones más profundas, a sus sentimientos más conmovedores, a sus intuiciones relevantes para crear su

propio campo de resistencia, o para sucumbir ante la muerte física o moral.

Es hilando estas fibras que Tolstoi va develando cómo algunos se van disolviendo en los mecanismos de la violencia de la guerra y cómo otros escapan, o al menos, se ponen en los márgenes del poder y de la fuerza arrolladora de la violencia asesina.

A medida que discurre la novela, el conjunto de los personajes involucrados va pasando de ese estado de ánimo en que se observa, con cierto asombro y expectativa, el expandirse de una serie de eventos que por su magnitud y aparente belleza, pueden situarse en el ámbito de lo sublime, y que van capturando a todos(as), deslumbrándolos u horrorizándolos, colocando a unos y a otros, combatientes, políticos, mujeres, niños y ancianos en situaciones extremas de las que nadie escapa. Tolstoi insinúa que la guerra se convierte en una especie de examen de humanidad de la sociedad entera.

Ciento veinte años después de las guerras napoleónicas que describe la novela se va a desatar la guerra civil española y otro cronista literario, Ernest Hemingway, encabezaría su célebre novela “¿Por quién doblan las campanas?” con el siguiente epígrafe en el que cita a John Donne: “La muerte de cualquier hombre me disminuye porque estoy ligado a la humanidad; y, por consiguiente, nunca hagas preguntar por quién doblan las campanas, doblan por ti” (Hemingway, 2002). Y en el desarrollo de ese argumento enfrenta a sus personajes en situaciones en que pone a prueba su integridad, su ética, sus principios, la esencia de lo humano en ellos²⁸⁸.

Siendo así, ¿a través de qué dispositivos e intrincados mecanismos mentales se llega a buscar la gloria de la batalla y el intenso deseo de servir a la patria y al Emperador? Gestos como el sutil y lejano sentimiento de que el soberano hace parte de las huestes, percibirlo marchando con las tropas, sentir en la piel que sigue ejerciendo su papel de “padrecito” de todos, imaginario muy acendrado en la cultura rusa.

Todo eso produce sujetos dispuestos a morir por el soberano, que le sirven voluntariamente, en el mismo sentido que describen La Boétie y Thoreau. Por ese camino incluso se llega a rendir la voluntad ante el “goce de morir” por salvar la vida y la posición del Emperador. Es, en una acepción lata, un enamoramiento; una pasión que se extiende, que fluye entre los combatientes y le otorga sentido a una lucha sin sentido particular. Así lo sentía Rostov en esas vísperas de la batalla de Austerlitz:

“Si hemos combatido - dijo -, si no hemos retrocedido ante los franceses como en Schoengraben, ¿qué no seremos capaces de hacer ahora que el Emperador marcha ante nosotros? ¡Moriremos satisfechos, moriremos por él! ¿No es cierto, señores? (...) Y Rostov se puso en pie y empezó a andar maquinalmente por entre las hogueras, mientras pensaba en el goce de morir, no por salvar la vida del Emperador - no se atrevía a tanto -, sino sencillamente por merecer una mirada suya. En efecto, estaba enamorado del Emperador, de la gloria de las armas rusas y de la esperanza del próximo triunfo..(Tolstoi, *La guerra y la paz*”: 85).

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.

²⁸⁸ Así, en el capítulo V uno de los combatientes republicanos le inquiera a Rafael en tono bíblico: “¿por qué no has matado a Pablo? (...) Mátale ahora mismo- No puedo hacerlo; sería repugnante y no sería así como tenemos que trabajar por la causa.- Provócale entonces, dijo el gitano-; pero tienes que matarle. No hay más remedio” (Hemingway, 2002: capítulo V).

De esta manera, cuando cesen los combates militares, e incluso, después de un armisticio- aún en estas épocas de guerras entre Estados nacionales que pugnan por extender sus soberanías sobre nuevos territorios-, se mantendrá latente la emergencia de nuevas violencias letales, pues ellas han sido aprendidas, legitimadas e incluso legalizadas por la guerra. Esto saca a la luz el siempre potencial peligro de que la guerra se convierta en una característica propia y estable de las relaciones sociales. En realidad está revelando la trama, generalmente invisible, de los sistemas de poder.

Es, justamente, lo que ha generado la sensación, y hasta la certeza en los pueblos, de que la guerra tiene una condición imperecedera y que su proliferación es inevitable, abriendo la perspectiva de que se instale como una relación social permanente. Vale aquí la alusión de Thomas Hobbes cuando afirmaba que “(...) la naturaleza de la guerra reside no en los combates reales, sino en la disposición notoria para ello” (Hobbes, 1996: 186). O sea que la guerra se aprende, se instala en los corazones y en las mentes de la gente que se mantiene abierta a la emergencia del combate y solo una sucesión de actos sanadores y reparadores de la sociedad entera, una verdadera revolución en las subjetividades que constituyan otro tipo de disposiciones y aperturas podrán contenerla.

Como dice Tolstoi, lo que ocurre es una transformación en la “personalidad moral (...) igual que las criaturas que se levantan con otra fisonomía después de una larga enfermedad” (Tolstoi, *La guerra y la paz*: 134) Algo similar propondría Walter Benjamin, el gran pensador de Frankfurt, quien, luego de la horrible masacre que se dio en la Primera Guerra mundial, veía venir una época de reconstitución que anunciaba nuevos hitos de la potencia y la productividad sociales, así como de la reorganización del mundo de lo común. Esto porque quien sale de las ruinas del pasado está obligado “(...) a comenzar desde el principio, a empezar de nuevo, a arreglárselas con poco, a construir con poco y a avanzar con la vista al frente” (Benjamin, 1973: 732).

La capitulación rusa ante los ejércitos de Napoleón después de Austerlitz en donde las tropas del zar perdieron la mitad de sus efectivos (unos 29.000 hombres) y las francesas “tan solo” una tercera parte: algo más de 8.800 hombres, dan cuenta suficiente de las carnicerías provocadas por las guerras que recomponían el mapa de los imperios europeos y el lugar que buscaba abrirse el expansionismo napoleónico, animado por las ideas ilustradas.

En solo ese campo de batalla se aniquilaron 40.000 vidas humanas en aras de una victoria que, según Tolstoi, “se definía por unos harapos clavados en palos elevados en el espacio, que se llaman banderas” (Ibíd.)²⁸⁹. Pero esto solo fue el prólogo. Redefinidas las alianzas, afinadas las fuerzas de los bandos, la guerra europea retomó aliento y más furor que nunca. Napoleón obtuvo una sucesión de triunfos militares que colocaron sus ejércitos en el corazón de Rusia y se dispuso a avanzar hacia Moscú.

El último obstáculo para tomar la legendaria ciudad del Kremlin fue Borodino en donde se libró una de las más feroces batallas, al final de la cual se despejó el camino a Moscú con costos inenarrables en vidas. Victoria pírrica de Napoleón que fue sintetizado en la novela de Tolstoi, así: “El resultado directo de la batalla de Borodino fue la marcha injustificada de Napoleón a

²⁸⁹ Al comando estratégico de la batalla de Austerlitz algunos historiadores lo llaman “la obra maestra de Napoleón”. Es curioso que dentro de las consecuencias y el reporte de las bajas se contabilice el número de banderas perdidas por los rusos: “Las pérdidas francesas de Austerlitz fueron 1.305 muertos, 6.940 heridos y 573 prisioneros. Las bajas aliadas fueron tremendas unos 15.000 muertos y heridos, así como 12.000 prisioneros además los franceses capturaron 180 cañones y 45 banderas”. En Giganto, F: “*La batalla de Austerlitz: la obra maestra de Napoleón*” (<http://www.napoleonbonaparte.es/batallas-napoleon/47-batalla-austerlitz.html>).

Moscú, su vuelta por el viejo camino de Smolensk, la pérdida de un ejército de 500.000 hombres y de la Francia Napoleónica” (Ibíd.)

Los personajes menos guerreros de Tolstoi, igualmente arrojados al combate, que en su primer contacto había visto un cuadro casi bucólico, de miles de hombres bien uniformados y ordenados, esperando el momento de las hostilidades, blandiendo armas relucientes, con el marco de un paisaje espectacular, en el que contrastan la nubes de mil formas y el verde de los árboles y la hierba, se enfrentan de repente con la dureza de la realidad bestial de la batalla.

A Pedro, uno de esos personajes llenos de dudas frente a la justeza y a la viabilidad de la guerra, le pareció que la lluvia tenue que comenzó a caer sobre aquel campo de muerte gritaba: “(...) ¡Basta, basta! ¡Hombres deteneos, sosegaos, pensad en lo que hacéis”. El cansancio y la repugnancia de la mortandad que habían producido los dos bandos; el hambre y el frío; los mutilados implorando ayuda o, al menos compañía para recibir, cerca de una voz o una mano humanizantes, el momento de exhalar el último aliento; toda esa confusión y ese vacío parecían hacer vacilar a los combatientes: ¿por qué era preciso seguir matándose unos a otros? Era un sentimiento de hartazgo, de espanto por lo que ellos mismos habían hecho.

Esta es una de las dimensiones más complejas de la guerra, descifrar el alma de los guerreros. Para eso Tolstoi debe hacer un fresco de los más diversos aspectos de la vida rusa; describir las tensiones creadas por la irrupción de formas de existencia modernas, hurgar en la mentalidad de los aristócratas, dibujar las penalidades de los campesinos y su condición de siervos; profundizar en las preguntas éticas y morales, acercarse, no a la iglesia, sino a la espiritualidad y a la religiosidad de los involucrados.

Por eso “La guerra y la paz” fue una novela monumental, una obra de arte que no cesa de suscitar inquietud aún hoy, en una época y unas condiciones materiales y sociales tan diferentes. Su desenlace, sigue el curso de los acontecimientos históricos, pero termina proponiendo reflexiones sobre lo que Edgar Morin, el siglo pasado, denominara “la humanidad de la humanidad”. Estos pensamientos, que Tolstoi pone en boca de personajes atribulados, transformados por la vivencia directa de la tragedia y el horror, son de una fuerza motora para, luego de hacer la radiografía de ese cuerpo político doloroso, sufriente y putrefacto que es la guerra, acercarse a las consideraciones de mayor hondura sobre el sujeto de la paz, que es el sujeto del amor.

Como es sabido el ejército napoleónico ocupa Moscú pero encuentra que la ciudad había sido abandonada, estaba desierta, vacía “como una colmena sin reina”. Allí se consuma la derrota de los invasores. Los soldados franceses abandonan su condición de cuerpo organizado encargado de ejercer una violencia sistemática en torno de objetivos estratégicos.

Dejan de ser ejecutores de crímenes legales amparados por su condición de tropas regulares, con un mando y una disciplina castrense, y se dedican al saqueo, al incendio, a la destrucción indiscriminada, a las ejecuciones sin juicio. Entonces, dice Tolstoi, “se transforman de soldados en forajidos”²⁹⁰ y el ejército francés, en el sentido estricto del término, deja de existir, porque esta guerra moderna a la que nos estamos refiriendo, con todo y que es ante todo una relación de fuerzas enfurecidas, exige para su sostenimiento una cierta relación de derecho.

Los franceses al apartarse de esta lógica se infligen a sí mismos una derrota moral, queda al descubierto que, en última instancia, tantos discursos ilustrados, tantos bellos himnos, tanta voluntad de instauración de un nuevo régimen, se reducen a un ansia desbocada de apropiación,

²⁹⁰ Después de la ejecución sumaria de cinco campesinos rusos por los ocupantes franceses de Moscú y que fue obligado a presenciar, Pedro asevera, mientras los soldados lanzan a una fosa los cadáveres: “Aquellos soldados sabían que eran unos criminales y se apresuraban a ocultar las huellas de sus crímenes” (Ibíd.).

de abuso indiscriminado, que los coloca en una condición moral más baja aún que la del enemigo autócrata que combatían. De ahí a la derrota militar, al naufragio de una retirada sin honor en medio del invierno ruso, solo había unos meses.

Los franceses abandonan la doctrina republicana que asignaba al ejército la dignidad del pueblo en armas y que acataba la advertencia de Maquiavelo sobre la perversión política de mantener milicias desreguladas al servicio de intereses particulares. Tal exaltación del ejército es la base de todo el sustento ideológico de las guerras patrióticas o populares de la era republicana. Ante la toma de Moscú los franceses retrocedieron a la condición de mercenarios, precisamente el estatus que habían criticado a fondo los gestores de la República y sus teóricos, pues un poder en manos de mercenarios implica la corrupción no solo de la esfera militar, sino del conjunto del ejercicio político del poder.

Las invasiones territoriales dejan ver la naturaleza mercenaria de las tropas, la fragilidad de la disciplina de los ejércitos permanentes y la condición meramente asesina y saqueadora de la guerra. El viraje que ha estado dando la guerra contemporánea, en la que se exhiben sin recato las redes mercenarias a las que se encargan las tareas más sanguinarias de “decapitación” de los mandos enemigos, o de destrucción del entorno natural y social de éste, pero, principalmente, la de ubicar en la población civil no combatiente, el blanco principal del combate, dan cuenta de este desbarrancadero moral de la guerra mercenaria, del que ya nos hablaba Tolstoi.

Volviendo al personaje del Príncipe Andrei, éste agoniza de una segunda muerte. Herido, en medio de su definitiva agonía, se hace el vocero directo de Tolstoi al reconocer en el amor la única redención. Uno de sus últimos pensamientos, enuncia la idea del amor tolstoiano; el que conduce a la resurrección:

“Si, el amor, pensó; pero no ese amor que se siente por cualquier cosa, sino el que sentí por primera vez cuando vi y amé a un enemigo moribundo. Yo he experimentado ese amor, que es esencia nueva del alma y que no necesita objetivos. Ahora mismo tengo una sensación de beatitud: deseo amar al prójimo, a los enemigos; deseo amarlo todo, amar a Dios en todas sus manifestaciones. Se puede amar con amor humano a una persona querida; solo a un enemigo se le puede amar con un amor divino (...) El amor humano puede convertirse en odio, el amor divino no puede modificarse: nada, ni siquiera la muerte, es capaz de destruirlo” (Ibíd.).

Esa es la proclama de Tolstoi: la guerra es la muerte, el amor es la vida que trasciende. Y el reto no es tanto poder amar a las personas que se quieren, a los más próximos, a los familiares, a los camaradas, a los amigos. El desafío ético es amar a los enemigos, descifrar el mensaje del Sermón de la Montaña de Jesús de Nazaret y hacer de él la fuerza fundante de una nueva filosofía, de una nueva forma de existencia, única que puede acabar con la guerra e instaurar una paz consistente.

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.

Tolstoi es un verdadero precursor de una narrativa moderna e intensa, propia de la novela que florecería en el siglo XX. Con sus grandes relatos dio un tratamiento estético de mucha novedad a los problemas mayúsculos de una sociedad que despuntaba a la gran industria y a la sociedad de consumo y que, en medio de tanta modernidad en despliegue, no sabía cómo liberarse de la tara de la guerra, de la monstruosidad de la injusticia y de la precariedad de la pobreza, todas a una expresiones de una deshumanización galopante.

Pero Tolstoi también acude al género del relato corto, una serie de textos que no tienen las pretensiones monumentales de *Ana Karenina*, *La guerra y la Paz* o *Resurrección*; que son considerados por algunos críticos como “literatura menor” en donde pueden descubrirse linajes subterráneos que denotan una claridad inmensa para mostrar el imperio de la mentira, de la simulación y la hipocresía sociales, así como de la disolución de la autenticidad moral y del espíritu crítico.

Uno de sus relatos más apasionados y profundos es “La muerte de Iván Ilich”. Allí convoca al lector a hacer parte de la búsqueda de sentido de su propia vida, a abandonar la posición pasiva que permite el encubrimiento de la vida y de la muerte. Es un texto sobre la lucha interna, que muchos asumen como una guerra, por constituir el sí mismo, es decir, su propia subjetividad. Se hace necesario, piensa Tolstoi, relativizar el pasado y el futuro para concentrarse en la intensidad de lo vivido y lo por vivir para llegar al paso de la muerte como un instante en el que se condensa todo el espesor y la extensión de la vida. El momento de la verdad es éste en el que el pasado y el futuro pierden sentido, porque contiene los dos sentidos a la vez.

El paso al infinito de la muerte, mantiene su vínculo con la vida solo concebido como un acontecimiento que funda otros devenires, que hace germinar otras semillas, pero ahora como memoria, como lenguaje, como signo, como expresión, elementos que ya no pertenecen a las cualidades físicas de los cuerpos, sino que harán parte de lo impersonal, de lo pre- individual, de lo que permanece en el afuera sin perder su potencia de afirmar la vida²⁹¹.

Es lo que descubre Iván Ilich en su agonía. Lo abrumaba la conciencia de que se moría. Ante él apareció una zona incomunicable, límite, pero que no era, para nada, una zona de indiferencia. Era imposible que la hubiera experimentado y no había querido leer el mensaje de quienes a diario morían; pero ahora era una absoluta certeza que se conjugaba en primera persona. No aceptaba que la vida pudiera ser tan mezquina y sin sentido. Si así fuera, ¿entonces por qué el castigo de una muerte tan sufrida?

Ya estaba arrojado al despeñadero al que volamos todos con velocidad creciente. En esa deriva la evasión de la muerte se va haciendo inviable. Habría que resistir cuando ello es posible, cuando la vida no ha sido deshabitada aún, cuando no hemos emprendido el veloz camino de la roca lanzada al agujero que cae con aceleración creciente.

Se puede resistir viviendo como es debido, con plenitud, con dignidad, con decoro; no hay modo de hacerlo cuando los caminos que se han emprendido son más fraudulentos que

²⁹¹ Para una más amplia argumentación de éstos tópicos, puede leerse el artículo de Víctor Palacios: “La conciencia de la muerte como conciencia de la vida” en *Thémata. Revista de filosofía* No. 34 de 2005. Allí se lee: “Todo lo que tiene vida muere, pero solo el viviente humano se muere (...) A fin de cuentas es preciso decir que tenemos que morir para vivir humanamente” (Palacios, 2005:155).

genuinos, cuando el estilo de vida, la familia, los intereses sociales y profesionales, es decir, todo aquello para lo que se vive, no es más que un engaño. Iván, al hacer el balance de su vida encontró que, ante su conciencia no podía justificarse, que: “no había nada que defender (...que todo había sido...) una enorme y horrible superchería que le había ocultado la vida y la muerte”. (Ibíd.: capítulo 11). Saramago, en su “Ensayo sobre la ceguera lo diría con las palabras finales de la esposa del primer ciego: “Tal vez siempre hemos estado ciegos. Ciegos que viendo no ven”

En esas condiciones se hace palpable que la resistencia no puede entenderse como negación y que el fin ha de llegar, incluso sin resolver las dudas básicas. Las fuerzas de la muerte se hacen irresistibles y van arrojando al hombre con una potencia exterior inusitada hacia “ese saco negro” a despecho de los estertores, de la negación de la inminencia.

Le hace falta aceptar que la vida ha sido un fracaso, un desperdicio, para no aferrarse más a la mentira que no lo deja entrar al agujero negro sin esfuerzo. Ha de convencerse que su negación en ese momento es como la del “condenado a muerte en manos del verdugo”, que “no había retorno posible”, que su vida no había sido buena y que, admitirlo, le hacía posible dar el paso, no consumirse más lentamente en el tormento.

Ahora estaba ante la experiencia inequívoca de vivir su muerte y ante ella se revelaba su propia y entristecedora condición humana. Al encararla corría el riesgo de fracasar también en éste último resquicio de humanidad. Muy bien dijo Yukio Mishima, el prodigioso escritor japonés: “Una vida a la que le basta encontrarse cara a cara con la muerte para quedar desfigurada y destrozada, quizás no sea más que un frágil cristal” (Mishima, 2001: 74) y eso se podía aplicar al trance que libraba Iván.

En ese tiempo inabarcable de su agonía, tiempo inexistente para él, descifró por fin el código secreto de su propia conciencia moral, de la mala vida que llevó, y pudo perdonarse a sí mismo y perdonar a sus allegados y verlos con un profundo sentimiento de compasión. Y con esos destellos de sencillez y humildad cesaron el miedo y el dolor y la muerte misma perdió su avasallante poder. Así concluye esta conmovedora novela, afirmando su verdad estética, como profunda verdad política de la existencia:

“Buscaba su anterior y habitual temor a la muerte y no lo encontraba. “¿Dónde está? ¿Qué muerte?” No había temor alguno porque tampoco había muerte. “Éste es el fin de la muerte” -se dijo-. “La muerte ya no existe.” (...) Y de pronto vio claro que lo que le había estado sujetando y no le soltaba le dejaba escapar sin más por ambos lados, por diez lados, por todos los lados. Les tenía lástima a todos, era menester hacer algo para no hacerles daño: liberarlos y liberarse de esos sufrimientos. “¡Qué hermoso y qué sencillo! -pensó-. ¿Y el dolor? -se preguntó-. ¿A dónde se ha ido? A ver, dolor, ¿dónde estás?” (Tolstoi, Ibíd.: capítulo 12).

6.4. Resucitando desde la injusticia.

“Resurrección” es la última novela escrita por Tolstoi (1899) y está dedicada a hacer una crítica del sistema de justicia, en su peor acepción: las condenas injustas, la cárcel, el destierro y los trabajos forzados, y a profundizar en la inconsecuencia y la doble faz de la iglesia ortodoxa como institución. Pero el trasfondo de la obra está dedicado al significado del perdón, del arrepentimiento y a la fuerza moral redentora que de ello se desprende²⁹².

²⁹² “Resurrección” fue publicada en 1.899. En este trabajo se toma la edición española de 1.999 publicada por Pre-Textos (Valencia). El argumento de la novela es: un joven militar aristócrata- Dmitriv Ivánovich Nejliúдов- se ve ante la terrible situación de hacer parte de un jurado que juzga a Katerina Máslova, en quien reconoce la mujer con quien sostuvo una relación de juventud. Katiuchka ha caído en las redes del

Los diferentes cuadros que se pintan sobre las prisiones rusas de la época, revelan el tratamiento despiadado a los presidiarios y la infamia de que un grupo de hombres se arrogue el derecho de juzgar, hostigar y castigar a otros seres humanos, sin motivo a la vista, en nombre de leyes abstractas que parecen haber sido redactadas para ensañarse con los más débiles. Nejlíúdiv el personaje principal, lleva al lector por un recorrido tétrico al fondo de la inhumanidad del sistema penitenciario que condena no uno, sino a multitud de inocentes, entre ellos a madres que son sometidas a vivir en pocilgas con sus pequeños hijos.

También se detendrá en la personalidad de los obreros e intelectuales que han aceptado su culpabilidad de combatir a la autocracia y se proclaman como revolucionarios. Tolstoi, hombre de profundas convicciones cristianas, no puede evitar su repulsión ante el papel jugado por los popes al legitimar la injusticia y aprovechar la desesperación con que los presos(as) buscaban algún soporte espiritual para que los sacerdotes pongan en escena una parafernalia, que el narrador de “Resurrección” no vacila en llamar como sacrílega, por cuanto Jesús había prohibido todo lo que estaba ocurriendo allí.

No era posible que aquellos que se jactaban de ser los representantes de Cristo en la tierra callaran sobre las leyes que permitían que se destruyera a hombres y mujeres, se les humillara y violentara permanentemente. ¿Qué tipo de lección positiva podía salir de allí para la sociedad? Luego de ser vejados y escarmentados, anulados como seres humanos- muchos de ellos(as) son llevados(as) a la extinción física- ¿qué puede argumentar la sociedad del significado de “corrección” que tienen las prisiones? Pues nada que vaya más allá de la venganza implantada desde la “ley del talión”.

¿Cuál es entonces el progreso humano? Y ¿por qué la iglesia silencia estas barbaridades y se hace cómplice de ellas²⁹³, renunciando a la misión cristiana de persuadir mediante el amor? Como dice el narrador de Resurrección: “(...) Todo estriba en que los hombres creen que hay situaciones en que se puede tratar a los hombres sin amor, y tales situaciones no existen (...)”. (Tolstoi, 1999: 482-483).

En todo caso en la asimetría de la sanción a los que gobiernan, frente al encarnizamiento con los desposeídos se reifica la correlación de las fuerzas en la sociedad. La prisión es un procedimiento punitivo que sanciona la desigualdad y que en la época tolstoiana comienza su transformación en técnica penitenciaria, minuciosa hasta el detalle de ofrecer misas y ceremonias religiosas como parte del sometimiento integral de las conciencias. La privación de la libertad, el encierro, la arbitrariedad contra los presos, es tan solo una faceta del dispositivo de control que se cierne, todopoderoso, para vigilar y castigar la más mínima desviación de la conducta.

Es, a su vez, un laboratorio que se va a trasladar a todas las esferas de la sociedad, en el que se

crimen como consecuencia del abandono y la irresponsabilidad de él mismo. Diez años atrás la joven fue expulsada de su hogar al quedar embarazada, viéndose obligada a la prostitución. Ahora es injustamente condenada a trabajos forzados en Siberia, culpable de envenenamiento de un hombre. Tras su condena, reviviendo su amor y sintiéndose responsable, Dimitri decide iniciar una larga lucha para liberarla, iniciando con ello el camino de su propia resurrección. Para ello decide acompañarla al infierno, intentar demostrar su inocencia y trazar un sendero que lo irá transformando irremediabilmente.

²⁹³ “(...) A ninguno de los presentes se le había ocurrido pensar que todo lo que se estaba haciendo en aquel lugar era un gigantesco sacrilegio y un escarnio al mismo Cristo, en cuyo nombre se hacía. Nadie había pensado que el crucifijo dorado, con adornos de esmalte en los extremos, que el sacerdote había sacado y daba a besar a la gente, era la imagen del cadalso en que habían matado a Cristo, precisamente porque había impedido que se hiciera en su nombre lo que en aquel momento se llevaba a cabo en la capilla. (...)” (Tolstoi, 1999: 194-195).

crea el enemigo social, el generador de anomalías en el orden soberano. Así, el delincuente es fabricado como un producto social y, al llevar la vigilancia y la disciplina a todo el cuerpo de la sociedad, se cumple una función de detección de los ilegalismos del margen para reducirlos e insertarlos en el orden, acondicionando la conducta de los infractores en cualquiera de los niveles del sistema carcelario.

En la novela, Máslova había sido excluida del trabajo por su infracción al régimen de servidumbre, no por sostener relaciones sexuales con el joven amo- que al fin y al cabo ese era un cuasi-derecho de los señores- sino por quedar embarazada. Arrojada a la prostitución había terminado acusada de un crimen mayor y conducida a prisión con su hijo; comenzaba así un nuevo ciclo de inscripción en el sistema punitivo.

Tal régimen procura no dejar un espacio vacío a los excluidos; no debe haber nadie por fuera de la ley; o se ha aceptado voluntariamente la normalización o se le incluye en los eslabones del presidio, que está adentro del sistema social y político. La cárcel funciona, para la hegemonía, como un mecanismo de inclusión; de ahí que se haya naturalizado y se le admita sin mayor dificultad por las mayorías como un poder legal del soberano para normalizar y disciplinar. En sus fronteras se experimentan las formas más inmoderadas del poder que reclama justificaciones morales en el más simplista dualismo: se trata de la legítima subordinación del mal por la acción bienhechora de la autoridad. Algo como lo que argumenta Foucault en “los intelectuales y el poder”:

“La cárcel es el único entorno en el cual el poder osa manifestarse al desnudo en sus dimensiones más excesivas, justificándose como poder moral. “Tengo razón para castigarte, porque ya sabes que está mal robar, matar...” Esto es lo fascinante de las cárceles, que, por una vez, el poder no se oculta, no se disfraza, se muestra como tiranía llevada hasta sus últimos detalles, cínicamente, y al mismo tiempo es puro, está enteramente “justificado”, puesto que se puede formular enteramente en el interior de una moral que enmarca su ejercicio: su tiranía brutal aparece entonces como la serena dominación (...) del orden sobre el desorden” (Foucault, en Deleuze, 2005: 270-271).

La prisión reproduce la desigualdad de las clases y estamentos sociales que está basada en el orden de la propiedad. Por eso la preocupación permanente de Tolstoi por este problema en su obra escrita y en el comportamiento que mantuvo durante su vida, renunciando a sus privilegios hereditarios sobre la tierra. Por eso su reiteración anarquista y cristiana a la vez: “Hoy en día la propiedad es la raíz de todo mal. Es la causa del sufrimiento de los que poseen y de los que no poseen. Y es inevitable el peligro de la colisión entre los que poseen demasiado y los que viven en la pobreza”. (Citado por Stefan Zweig en la introducción de la colección Pensamiento Vivo).

De ahí también la presencia en toda su obra de aristócratas, como Nejlíúrov que, en un acto de reparación y de justicia social, deciden repartir la tierra entre los campesinos. En este caso la sorpresa es tal en los campesinos que creen que es una broma o que detrás de ese desprendimiento debe haber alguna estratagema para estafarlos: es tal la incorporación de la servidumbre en las mentalidades, es tan natural el despojo, que ellos mismos no se imaginan un régimen sin propiedad de los señores.

Tolstoi creía que la primera aberración que había que corregir, si se esperaba una modernización humanista y pacífica de Rusia, era la completa erradicación del régimen de servidumbre: cada cual debe poseer los frutos de su trabajo y de su creación, pero ello solo será posible si la tierra es de todos(as); este es el factor igualador de la sociedad. No deja de haber en esa posición un cierto tributo a la escuela económica de los fisiócratas para quienes la tierra es la fuente de toda riqueza.

Al final de “Resurrección” Tolstoi introduce a un personaje sin nombre, ciego y vagabundo,

tachado de loco. Es el transgresor moderno por excelencia; su crimen: no tener profesión²⁹⁴, ni adscripción territorial o domiciliaria conocida, merodeador de las fronteras del ordenamiento social, que no reconoce zares, ni santos sínodos, ni obispos, ni jueces.

Es el prototipo del anarquista de finales del siglo XIX. Es el adversario del soberano, el enemigo social, el que encarna la múltiple negación, la potencia absoluta del “no”, el que está por cometer el crimen, el sospechoso de siempre, el loco, el que no acata orden ni disciplina. Así se describe él mismo en las últimas páginas de “Resurrección”:

"Como persiguen a Cristo, lo mismo me persiguen a mí. Me detienen, me llevan ante los jueces, popes, escribanos, fariseos... Me metieron en un manicomio. Pero no me pueden hacer nada, porque yo soy libre (...) Piensan que voy a atribuirme un nombre. Pero no me atribuyo ninguno. He renunciado a todo: no tengo nombre, ni sitio, ni patria, no tengo nada. Yo soy yo. ¿Cómo me llamo? Hombre (...) siempre he existido y siempre existiré. No, respondo, no tengo padre ni madre, salvo Dios y la tierra. (...Me preguntan si no reconozco al Zar...)¿Por qué no he de reconocerlo? Él es zar para sí mismo y yo soy zar para mí. Y yo digo: yo no te pido que hables conmigo. Y así me atormentan". (Tolstoi, 1999: 574).

El loco, el ciego, el vagabundo, tal como describe Tolstoi es un rebelde que reivindica la libertad individual instintiva, natural que repele cualquier adscripción. Tampoco quiere regresar al orden campesino, quizás perdido para siempre. Pero, junto con los revolucionarios presos, entiende que desde lo hondo del alma campesina se ha iniciado una acción que, proclamando el regreso a la comunidad agraria, oponiendo su fuerza a la modernización capitalista, es decir abanderando un proyecto conservador, se levanta en la lucha por la justicia.²⁹⁵

Como hemos analizado en otros apartados de esta investigación, la justicia puede guiarse por la ley natural, implícita, la de la costumbre, la consuetudinaria, sin codificación legal; o por el sistema legal estructurado, explícito, desplegado. La primera proviene de lo más próximo a las relaciones comunitarias, tiene una génesis micropolítica; la segunda es el producto de los arreglos colectivos de naturaleza macropolítica y de la emergencia de la soberanía. Ésta última es la que el Soberano exige sea cumplida al pie de la letra.

Para los filósofos de la modernidad europea, como Hegel (en especial en la “Fenomenología del espíritu”), esta justicia que él denomina “divina” es reaccionaria, pues opone las instituciones decadentes engendradas en las comunidades campesinas, al gran espíritu universal moderno. Son potencias tenebrosas que se ponen en la mitad del camino del nuevo orden, es la superstición y el atraso de los siervos, contra el Estado modernizador y redentor.

En cambio para Tolstoi hay mucho de hipocresía en la defensa de la ley abstracta, “el apego irrestricto al código legal” que produce verdaderas ignominias como la ocurrida contra la

²⁹⁴ Algunos apartados publicados en 1840 por el periódico francés “La Phalange” de orientación fourierista y recogidos por Foucault en “*Vigilar y castigar*” dan buena cuenta de la importancia que para el disciplinamiento social tienen estos aspectos: “¿Cuál es su profesión? Esta pregunta es la expresión más simple del orden que se establece en la sociedad; la vagancia le repugna y la perturba (...) Es preciso (...) hallarse inserto y situado en el interior de una jerarquía, no se existe sino fijo en unas relaciones definidas de dominación (...) se trata del orden que hay que mantener (...) es por la indisciplina por lo que ocurre la ruptura (... el transgresor...) prefiere la libertad, aunque fuera desorden; ¿qué le importa?” (Citado por Foucault, 2003: 298).

²⁹⁵ Como dice el escritor mexicano Francisco Segovia, asimilando esta situación a la vivida en el México contemporáneo: “El llamado a la rebelión es siempre un llamado a la justicia, pero la justicia puede ser un tesoro enterrado en el pasado, como para Zapata, o en el futuro, como para los ejércitos revolucionarios que no defendían ideales campesinos” en: “¡No puedo quedarme callado!” “*Notas sobre Tolstoi y las dos leyes*”. Francisco Segovia. (<http://www.fractal.com.mx/F34Segovia.html>). Algunos de sus argumentos son releídos en este texto.

Máslova, condenada a tan atroz pena por un tecnicismo legal, admitido por los propios jueces y fiscales. Hay allí una profunda crítica a la justicia retributiva que se instaló en la modernidad: “el que la hace la paga” y el que no, también puede caer en sus redes de retaliación social. Entonces la sed de la justicia natural clama al cielo y es permitida y obligatoria la objeción y la desobediencia; y los muertos de la injusticia se levantan representados en los kulaks rebeldes anunciando la revolución.

La trayectoria del aristócrata Nejliúdiv es la de la búsqueda de una justicia que restaure, a contrapelo de los tecnicismos legales y de los códigos usados como una venganza social. Su acción redentora es movilizar la fuerza del amor para reparar sus propios errores, para escapar de la vida vacía, consumidora de placeres desprovistos de afecto, para renacer en el reencuentro con su pueblo, en la entrega de sus tierras a los campesinos, en la reconstrucción de la pasión amorosa con Katerina, en el reconocimiento de las pestes de la sociedad autocrática, que él, sobre todo con su pasividad, había contribuido a expandir, o cuando menos a legitimar.

Esa es su resurrección, que es la de Máslova, la del loco y la del propio Tolstoi, que prepara así su migración hacia sus radicales tesis de la no resistencia al mal, viajando desde la estética novelística hacia el anarquismo cristiano no violento plasmado en sus ensayos compilados en “El reino de Dios está en vosotros”.

6.5. La no resistencia al mal como pasaje a la resistencia no violenta.

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 y que decide beber 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.

En la última década de su vida haría el tránsito desde su exitoso proyecto estético, de claro contenido político, hacia una primacía de los problemas morales y hacia la constitución de una ética de la vida. Ha trasegado por la descripción y la crítica de las fuerzas interiores de la dominación y de la resistencia; las ha definido e identificado en sus múltiples rostros. Ahora va en busca de alcanzar las fuerzas exteriores, aquellas que asignan un sentido liberador a la dimensión de lo espiritual, enraizada en la cultura de los campesinos siervos. Estos, creyentes como los que más, habían ido desertando de la lectura institucional del mensaje cristiano, para intentar sus propias interpretaciones, mucho más próximas a las del cristianismo primitivo. Fenómenos parecidos a éste los encontramos entre lo ocurridos durante la reforma protestante en el centro de Europa y que reseñó, con tanto genio, Ginzburg en “El queso y los gusanos”²⁹⁶.

Tolstoi resuena en estas aspiraciones de conjunción de la cultura y el mensaje. Se propone hacer existencial la pasión espiritual con la apropiación de la palabra redentora, sin la mediación interesada de los popes, ni la adustez inaccesible de los sermones, ni la vena castigadora de la iglesia. Su propuesta de renovación espiritual quedará escrita en “El reino de Dios está en

²⁹⁶ La obra historiográfica del italiano Carlo Ginzburg, “*El queso y los gusanos: el cosmos de un molinero del siglo XVI*” fue publicado en 1976. Se considera que da aliento a la corriente conocida como microhistoria, una de las escuelas de la denominada “nueva historia”. En ella se reconstruye la vida de un molinero alemán apodado Menocchio, sometido a juicio por la inquisición por su particular lectura de los acontecimientos narrados en la Biblia, lo que constituía una subversión del precepto de la iglesia católica de que la interpretación corresponde únicamente a la institución eclesial. Hay edición castellana (2001) Península. Barcelona.

vosotros”, su más acabado intento de sistematizar su propuesta de no violencia²⁹⁷.

Tolstoi apela a la intensidad de los estados vividos, toma distancia de las fantasías y las representaciones convencionales, quizás hasta de las representaciones que con tan buena fortuna él había ensayado en su novelística. Ahora rondaba en busca de la verdad, no del refinamiento estético, y en esa andadura mira hacia lo que tiene de poderoso no el discurso religioso, sino la palabra de Jesús; no la representación abstracta y mediada de Dios, sino la figura del hombre bondadoso, misericordioso, del cuerpo flagelado, en donde se inscribe toda la potencia liberadora que viene del afuera mistificado por el pueblo.

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. Para ello hace una interpretación no dogmática de la lectura del evangelio de San Mateo sobre la no resistencia al mal, esto es, la convocatoria a no responder al mal con la violencia.

En este evangelio se critica la justicia de los fariseos y de los escribanos y se señala la obligación moral de estar con los más débiles, con los que sufren, con los perseguidos y los que tienen hambre y sed de justicia, a quienes llena de bienaventuranzas. El Sermón de la Montaña sería el sumun de esta perspectiva²⁹⁸. Allí Jesús, tal como lo interpreta Tolstoi, se refiere a la ley natural, para ratificarla, como una obligación inapelable: “Oísteis que fue dicho a los antiguos: No matarás; y cualquiera que matare será culpable de juicio” (Mateo, 5: 21). Más adelante se pronuncia contra la “ley del talión” y proclama las bases de la no resistencia al mal:

“Pero yo os digo: No resistáis al que es malo; antes, a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; y al que quiera ponerte a pleito y quitarte la túnica, déjale también la capa; y a cualquiera que te obligue a llevar carga por una milla, ve con él dos. Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses”. (Mateo, 5: 39-42).

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, una “regula aurea²⁹⁹” que transforma el sentido de las relaciones humanas y 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

²⁹⁷ “*El reino de Dios está en vosotros*” fue publicado por primera vez en Alemania en 1894 (había sido censurado en Rusia). En este trabajo se usa la edición en español de Kairós (2010).

²⁹⁸ El evangelio de San Mateo contiene las 10 bienaventuranzas de Jesús dedicadas a los débiles (“los pobres de espíritu”, “los que lloran”, “los mansos”, “los que tienen hambre y sed de justicia”, “los misericordiosos”, “los limpios de corazón”, “los pacificadores”, “los que padecen persecución por causa de la justicia”, “los vituperados por mi causa”, los que gozan por ser perseguidos”). A ellos los llama “la sal de la tierra” y la “sal del mundo”. Allí convoca a una nueva justicia porque: “(...) os digo que si vuestra justicia no fuere mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos”. Los preceptos morales que dan base a la reflexión de Tolstoi sobre la no resistencia al mal están contenidos principalmente en “Jesús y la ira”; “El amor hacia los enemigos” y “El juzgar a los demás”, que comentaremos más ampliamente en el texto. (El Santo Evangelio según san Mateo, La biblia, versión de Casiodoro de Reina (1569) revisada por Cipriano de Valera (1602). Otras revisiones: 1862, 1909 y 1960).

²⁹⁹ “Régula áurea”: regla de oro.

los excluidos³⁰⁰.

Es toda una revolución en la interpretación de la visión cristiana hegemónica del mundo que se había guiado por el combate al mal, por la cultura del chivo expiatorio; por la legitimación de las batallas contra la perversión y el dominio que se traducían, en los mitos, en el fuego inmisericorde contra Sodoma y Gomorra; y, en la violencia de los humanos, en la creación de castas destinadas a ser guardianes del bien, a toda costa.

Ahora el mensaje de Jesús aparecía como la idea de que en este mundo estamos todos, diferentes unos de otros, pero, por eso mismo, llamados a tratarnos como hermanos pues todos tenemos igual derecho a existir. Por tanto, no es suficiente, o más bien, es inconveniente, la justicia retributiva, compensatoria, la del castigo del vencido, pues así como trate yo al otro, éste adquiere derecho de tratarme a mí. Y esto obliga a la caridad como otra “regla de oro”. Tal como lo plantea el mismo evangelio de Mateo: “Por eso, cuanto quisierais que os hagan a vosotros, hacedlo vosotros a ellos, porque esta es la ley y los profetas” (Mateo, 7: 12). ¿Acaso no condenaríamos el uso de violencias homicidas y fraticidas si fueran usadas contra nosotros?

Este no es solo un principio religioso, es ley moral, opción ética y, finalmente, norma jurídica. En el siglo XX John Rawls planteó una idea de la justicia basada en el “equilibrio reflexivo” entre las ideas propias de los individuos, especialmente las que tiene que ver con su posición religiosa, y las normas jurídicas amparadas por el Estado.

Este influyente liberal norteamericano se propuso nuevas modalidades de la justicia distributiva (ya no meramente retributiva) que crearan un nuevo clima y fueran fuente de un nuevo derecho para la reconciliación y la paz social. Para lograrlo plantea su artificio teórico del “velo de ignorancia” fundado en la equidad, así como sus principios de elección justa para guiar la conducta. Esto, para Rawls, exige un replanteamiento del pacto social en el que, según su teoría de la “posición original”, habría un punto de partida igualitario en el que ninguno sabe si su situación final será de privilegio o de vulnerabilidad (“velo de ignorancia”), por lo que las partes se inclinarían por principios de justicia aceptables para todos³⁰¹. En esta posición parece resonar la palabra de Jesús. “Has a los demás lo que quieres que ellos te hagan a ti”.

Lo que sorprende es la ruptura de las lógicas que hay implicada en el Sermón de la Montaña: no más retribución como justicia; lo que es justo debe estar basado en el amor al prójimo. Si alguien me hace el bien, merece el bien de mi parte, es cierto. Pero si alguien me hace el mal- y ahí está lo insólito para la cultura hegemónica- le retribuigo, siempre y en todo lugar, con el bien. Esto descentra al violento, lo emplaza en un terreno diferente al de la correlación de fuerzas, lo enfrenta con un dilema ético.

En vez de devolver la herida infligida en la mejilla derecha con otra herida en el rostro del enemigo, o con algo aún peor- lo que significaría el escalamiento de la respuesta violenta-, más bien sumir en la perplejidad y el bochorno al agresor, poniendo la otra mejilla, o tendiéndole la mano. Esto es “el poder del desconcierto” que ha evolucionado tanto en la teoría de la acción

³⁰⁰ El irenólogo Mario López Martínez resume así esta visión del cristianismo de Tolstoi: “Una religión monoteísta como el cristianismo hizo suyo el Quinto mandamiento de la «Ley de Moisés» y lo interpretó y lo reconvirtió en un sentido tan positivo, como polémico -a través de la figura de Jesús de Nazaret- como: «amad hasta a vuestros enemigos» (poder redentor a través del amor). Para el cristianismo histórico la expresión no matar (...) 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).

³⁰¹ Al respecto puede verse: John Rawls (2006). “*Teoría de la Justicia*”. Fondo de cultura económica. México.

noviolenta. Así lo plantea Carlos Eduardo Martínez, examinando la aparente aporía, la incomprensible dificultad lógica, inscrita en eso de “poner la otra mejilla”:

“Las lecturas e interpretaciones más comunes giran en torno a la pretensión de ir más allá de lo humano, llegando a requerir, desde esta perspectiva, un autocontrol y una bondad que se sale de los parámetros de la mayoría de las personas, casi como la consecuencia de un máximo nivel de perfección. Por el contrario, estas palabras proponen, a mi juicio, un método distinto para confrontar la violencia. Es algo así como si te atacan con violencia, reacciona de una forma que tu agresor no espera, produciendo en él una sensación de desconcierto tal, que el efecto de dicho desconcierto te proteja de su agresión y, de paso, transforme y reduzca su violencia, sintiendo profunda vergüenza de la misma. La estrategia del desconcierto (...) ha sido la fuente de muchas acciones políticas transformadoras”. (Martínez, 2012: 217).

Se crea entonces el campo de un nuevo poder, el de los frágiles, que no usan los mismos métodos utilizados durante milenios por la cultura patriarcal, despótica y vengativa. En vez de la justicia punitiva, en la que se impone el más fuerte, una justicia fundada en la salvación de la humanidad, que no sería cosa distinta a la de conjugar todos los esfuerzos, materiales y espirituales, para que todos los seres humanos tengan como propósito factible, el alcanzar el goce de la vida, la felicidad.

Esto constituye un giro epistémico profundo que abre una brecha con el pensamiento religioso y jurídico del pasado clásico de occidente, estancado en su matriz judaica. Y aunque la finalidad de los principios básicos de la moral- amparados en la religión- no es definir taxativamente una concepción jurídica, si es evidente su impacto en el mundo del derecho. Así lo reconoce el pensador del formalismo jurídico contemporáneo H. Kelsen, quien ve en estos principios renovadores el cimiento de la arquitectura jurídica de los derechos ciudadanos³⁰².

Otro aporte del Sermón de la Montaña, que sabe recoger muy bien Tolstoi, es el de deconstruir el dualismo amigo- enemigo. Recomendar amar a los enemigos, hacer el bien a los que te aborrecen y orar por los que te persiguen, disloca el esquema propio de la guerra y de la violencia letal³⁰³. Si no se incentiva el odio al adversario y si se plantea dar un paso más allá de la fácil ecuación de amar a los que nos aman, estará des-configurada la cartografía de la guerra y, con ello, gravemente debilitado todo el esquema de la soberanía basado en la conformación del cuerpo político a partir de esta polarización, así como de la subsecuente exclusión del enemigo.

Es lo que entendió a la perfección Carl Schmitt al dar vida a su teoría de la política como continuación de la guerra, reafirmando que éste es el camino para la implantación y defensa de la soberanía moderna, tal como vimos en otro apartado de esta investigación. Todo ello se va al piso si se da consistencia a la idea de la no resistencia al mal contenida en el sermón de la Montaña. Ahora bien, es pasmosa la sincronía de los grandes pensamientos humanistas en este aspecto. Había sido Spinoza, un pensador, salido de las raíces judaicas, en extremo crítico de su doctrina, quien se había adelantado en plantear un asunto similar:

³⁰² Véase al respecto: Kelsen (2003) “*La idea de justicia en las sagradas escrituras. Ensayos sobre jurisprudencia y teología*” Fontanara. México, pp: 109 y ss. Para una ampliación del significado de este tipo de reglas de oro provenientes de las leyes morales, se puede también ver el artículo: “*La regla áurea en el mundo medieval: orígenes, regulaciones, pervivencias*” de Faustino Martínez, en UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas. Biblioteca jurídica virtual (381-462) (www.juridicas.unam.mx).

³⁰³ En el Sermón de la Montaña se lee: “Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen; para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y que hace llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos? (Mateo 5: 43-46).

“(…) hemos establecido entre los principios de la vida que el odio ha de ser vencido por el amor o la generosidad, pero no retribuido con un odio recíproco. Más para que tengamos siempre a mano este precepto de la razón cuando sea de utilidad, se ha de pensar en las ofensas tan comunes entre los hombres y mediar a menudo sobre ellas y sobre el modo y el camino de rechazarlas lo mejor posible mediante la generosidad. Pues así uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de este principio (…) y lo tendremos siempre a mano cuando se nos infiera una ofensa” (Spinoza, 2002: 251-252).

En la lógica spinoziana uno de los principios de la vida es el de la mutua afectación de los cuerpos: Indudablemente el odio y el amor son afectos potentísimos y cuando un ser humano es tocado por uno de ellos, su efecto va a estar presente, con fuerza, en su subjetividad. Lo maravilloso del espíritu es que puede ser afectado por ambas pasiones y que su influjo se plasma en la memoria de manera simultánea. De tal modo que cuando el odio arremete contra uno, la memoria no solo puede evocar “las ofensas tan comunes entre los hombres”, sino que puede pensar en “rechazarlas mediante la generosidad” (Spinoza, 2002: 71-72). Es una decisión de cada cual, es su opción ética. Un ofendido y humillado, un agredido por la violencia de otros(as), o de las instituciones, no tiene porqué tender automáticamente a responder con la misma moneda.

Claro que esto no puede ser comprendido en la lógica de la guerra. El saber del guerrero solo entiende que lo natural es que el vencido busque recuperar fuerzas y espere la ocasión para revertir la situación de dominación y así poder asestar golpes tanto o más contundentes que los recibidos, cobrando viejas deudas de sangre.

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.

En ese sentido es también una práctica de afirmación de la diferencia, de reconstitución de las singularidades, puesto que solo uno mismo(a)- puesto en el contexto de las complejas relaciones humanas- puede configurar la combinación de sus afectos y hacerse un hombre o una mujer de paz, marcando los límites y las distancias con las pasiones violentas, aprendiendo a gobernarlas y hacerlas reductibles por la convivencia basada en la noviolencia.

Si por algo Tolstoi repudiaba a la institución eclesial ortodoxa era por su falta de fidelidad a estos preceptos. Ya en Resurrección, como comentamos antes, había levantado una diatriba contra el fetichismo con que la iglesia ortodoxa había desfigurado la palabra de Jesús de Nazaret:

“(…) Los hombres que habían vivido en la cárcel sabían -a juzgar por lo que les pasaba a ellos mismos- que todos aquellos preceptos morales acerca del respeto y de la compasión por el ser humano que predicaban los doctores de la Iglesia y los moralistas estaban anulados en la realidad y que, por consiguiente, no era preciso observarlos (..)”. (Tolstoi, 1999: 565).

El “cristianismo auténtico” del que habla Tolstoi está depurado de oraciones en la iglesia, de milagros y del boato de los íconos y de las decoraciones eclesiales que riñen con la pobreza aconsejada y practicada por Jesús. La doctrina que Tolstoi acogía era la del perdón, la humildad, la renuncia y el amor, principios totalmente incompatibles con la violencia que estipulaba el sistema de guerra y expoliación vigente, avalado por la institución ortodoxa.

El pacifista ruso veía cómo la iglesia se apartaba del mandamiento de la no resistencia al mal con la violencia e iba indicando una serie tal de excepciones a su cumplimiento que lo hacían inoperable. Para ello las jerarquías habían ido refinando un discurso en el que justificaban la legítima defensa violenta para enfrentar una agresión, o la prioridad de la defensa del bien, recurriendo a la fuerza armada si ello era menester, amén de continuas alusiones a la violencia divina consignada en el Antiguo Testamento.

Para rebatirlos, Tolstoi utiliza argumentos racionales contundentes, antes que enzarzarse en una discusión teológica o hermenéutica sobre los textos sagrados. ¿Quién está autorizado para distinguir el bien del mal? Tampoco hay reglas únicas para juzgar cuando hay una situación de peligro insalvable que amerite el uso de la fuerza defensiva. Por esa ruta se han justificado las inquisiciones y las purgas revolucionarias. ¿Quién puede entonces tener la certeza de juicio para identificar al enemigo mortal que le autoriza a tomar medidas draconianas contra él?

“El 99% del mal que hay en el mundo –desde la inquisición, las bombas de dinamita, hasta la ejecución y tormento de decenas de miles de presuntos presos políticos- se fundamenta precisamente sobre este razonamiento. (... amparados en él...) Se les inculca que la tortura y el asesinato que deben perpetrar con sus propias manos es un deber sagrado, es incluso un acto heroico digno de elogio y recompensa... Y las personas están tan persuadidas de ello que crecen, viven y mueren con esta convicción, sin dudar ni una sola vez de ella” (Tolstoi, 2010: 55, 345).

Bajo el argumento de la inminencia del peligro se ha incurrido en crímenes atroces y se ha llegado a la doctrina de las “guerras preventivas” que se supone buscan el bien de las sociedades amenazadas. Hoy aún tenemos teocracias como el Estado de Israel que creen que la Torá- idéntica en muchos de sus apartes al Antiguo Testamento por cuanto es su fuente- no solo legítima, sino que le ordena exterminar con fuego a todo aquel que le parece que está amenazando su colonización de la “tierra prometida”.

Como en el caso de las “personalidades autoritarias” que fueron analizadas en capítulos precedentes, quienes asumen esta decisión se creen ungidos por Dios y son generalmente seres normales que no demuestran extravíos en campos distintos a los de estar dispuestos a matar y rematar a sus congéneres; eso sí, son ejemplares en practicar la servidumbre voluntaria y cumplir cabalmente el mandato de sus soberanos.³⁰⁴

La otra versión del cristianismo, defendida por Tolstoi y encarnada en figuras como la Francisco de Asís, nos sorprende con una visión integral de la vida que concibe todo lo viviente como unidad. Por eso, la obligación de preservar la vida y el mandato de “no matarás” no se restringe a las relaciones propias de la convivencia humana. Se trata de crear un sentimiento de incorporación al mundo y a la naturaleza muy cercanas a las propuestas contemporáneas de la ecología, por cuanto el asunto no es solo “cuidar” el entorno natural porque es un perjuicio para la vida humana, sino que es un acto de amor para con la vida toda, como dice López: “(...) el amor (...se hace...) extensivo a todos los seres vivientes, siendo los animales -a juicio de San

³⁰⁴ Ver, supra, capítulo 3. Tolstoi lo plantea así: “Dirán que hacen lo que hacen porque es imprescindible para mantener el orden establecido, y que el mantenimiento del orden establecido es necesario para el bien de la patria y la humanidad, de cara a hacer posible la vida en sociedad y el avance hacia el progreso” (Tolstoi, 2010: 337).

Francisco- «hermanos» de los humanos como tales criaturas de Dios”. (López 2012 a: 23).³⁰⁵

Esta precisión es también un llamado a evitar las lecturas simplistas de la tradición cristiana en cuanto a las prácticas asumidas por diversas corrientes ante la guerra y la paz. El cristianismo, como toda formación humana, no responde a un orden único, en su seno se han librado luchas de envergadura frente a la forma en que se asumen los preceptos bíblicos y cómo se viven dentro de sus comunidades los valores y la ética de la vida.

En esa dirección, el cristianismo que asume Tolstoi busca tocar las conciencias de los seres humanos y hacerlas refractarias al uso de cualquier tipo de violencia. El tipo de relaciones que postula esta espiritualidad está fundado en la no resistencia al mal, en el ejemplo de procurar siempre una convivencia pacífica realizada a través del amor. Por eso en el primer capítulo de “El reino de Dios está en vosotros” Tolstoi se detiene a reconocer el aporte que hacen comunidades cristianas diferentes como la de los cuáqueros americanos, quienes subrayaron la “ilegitimidad de cualquier guerra y cualquier violencia”, rubricada con más de doscientos años de práctica de esta doctrina. El Estado se había esforzado por doblegarlos con el argumento del “estado de necesidad” para la defensa, o “razón de Estado”. Los cuáqueros, en su comunicación transcrita por Tolstoi dicen:

La doctrina de Cristo que penetró en la conciencia de los hombres no por medio del hierro ni de la violencia, sino por la no-resistencia al mal, por la resignación, por la humildad y por el amor, solo puede difundirse en el mundo a través del ejemplo de la concordia y de la paz entre sus seguidores. El cristiano, conforme las enseñanzas del propio Dios, no puede guiarse, en sus relaciones con el prójimo, sino por el amor. Así, no puede existir autoridad alguna capaz de llevar a actuar contrariamente a las enseñanzas de Dios y al propio espíritu del cristianismo. La regla de la necesidad del Estado no puede obligar a la traición de la ley de Dios, excepto para aquellos que, por interés de la vida material, intentan conciliar lo inconciliable.”. (Tolstoi, 2010: 337).

También acopia Tolstoi en estos ensayos el testimonio de la “Asociación americana para el restablecimiento de la paz entre los hombres” fundada en 1838 por William Garrison, en el marco de la lucha contra la esclavitud en Estados Unidos, en donde plantea que la única manera de avanzar hacia la paz universal es el reconocimiento del principio de la no resistencia al mal con la violencia.

En el texto de la declaración de esta asociación se plantean las bases de la ciudadanía internacional “nuestros compatriotas son todos los hombres” y, por tanto, condenan todo patriotismo que justifique la venganza o la agresión entre los pueblos.

Como lo diría más adelante Tolstoi, para ello es indispensable “abandonar cualquier frontera entre las naciones”. Su discurso es claro y radical, y tal cual es asumido por Tolstoi: 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.

Por tanto se declaran objetores del servicio militar, de la prisión y de la condena a muerte. Su claridad sobre las consecuencias de esta posición es tal que entienden que, en esas condiciones,

³⁰⁵ López aclara que: “(...) tanto las religiones orientales en general, como el jainismo en particular (pero también el budismo y el hinduismo) parten de un eje axial o principio ético fundamental que vertebró a todos los demás principios, se trata de ahimsa (noviolencia), es decir, no matar, que se interpreta como una tendencia a desarrollar en su máximo grado y valor, en cuanto tal, ese mandato. Hasta tal punto es así que no sólo se refiere a las personas, sino a todos los seres vivientes, es decir, a todos los animales y las plantas (...)” (López, 2012 a: 23).

se auto-excluyen del cuerpo político constituido alrededor de soberanos que exigen estas adscripciones como pruebas de lealtad y, por tanto, se consideran por fuera de todas las instituciones y del ejercicio de la política, incluidos los derechos para ejercer funciones gubernamentales y el de recurrir al sistema de justicia administrado por el Estado³⁰⁶. Una posición libertaria, ácrata, fundada en sus convicciones religiosas, de total firmeza en asumir lo que de ello se deriva en su relación con el Estado y las instituciones, incluyendo su renuncia a participar de la democracia representativa y de su derecho a elegir y ser elegidos.

Tolstoi destaca de esta declaración la desobediencia a los mandatos estatales que promueven la dirección de la guerra y de la muerte; se trata de una insumisión de las conciencias despojada de toda violencia y que invoca los principios religiosos incompatibles con el asesinato. Por eso igualmente se apartan de las convocatorias revolucionarias que involucren el uso de las armas, el chantaje o el atentado personal.

“No predicamos una doctrina revolucionaria. El espíritu de la doctrina revolucionaria es un espíritu de venganza, de violencia y de muerte, sin temor a Dios y sin respeto por la personalidad humana, y nosotros no queremos penetrar sino por el espíritu de Cristo. Nuestro principio fundamental de no-resistencia al mal por medio del mal no nos permite insurrecciones, ni rebeliones, ni violencias. Nos sometemos a todas las reglas y a todas las exigencias del gobierno, excepto a aquellas que sean contrarias a los mandamientos del Evangelio. No resistiremos de otra forma que no sea sometiéndonos pasivamente a los castigos que puedan infringirse debido a nuestra doctrina”. (citado en Tolstoi, 2010: 8).

En esta recopilación histórica que hace Tolstoi³⁰⁷ del tratamiento dado a la no resistencia al mal con la violencia, se van dibujando los contornos de este anarco-cristianismo que va siendo enunciado como una forma particular de resistencia. Es decir la no-resistencia no es la aceptación pasiva del mal; al mal hay que resistirlo de muchas maneras, pero sin violencia y sin venganza. Hay que idear formas de resistencia basadas en la desobediencia. Lo dirá Tolstoi en el desarrollo de su propio texto del “El reino de Dios está en vosotros”, luego de comentar los aportes de esos otros cristianos pacifistas:

³⁰⁶ El texto de los seguidores de Garrison que recoge Tolstoi dice: “En consecuencia, consideramos imposible para nosotros no solo cualquier servicio activo en el Ejército, sino también cualquier función que nos dé la misión de mantener a los hombres en el bien por la amenaza de prisión o de condena a muerte. Nos excluimos, por lo tanto, de todas instituciones gubernamentales, repelemos cualquier política y rechazamos todas las honorarias y todos los cargos humanos. No reconociéndonos el derecho de ejercer funciones en las instituciones gubernamentales, rechazamos también el derecho de elegir para estos cargos a otras personas. Consideramos que no tenemos el derecho de recurrir a la justicia para hacer que sea restituido lo que nos fue arrebatado y creemos que, en vez de hacer uso de la violencia, estamos obligados a "dejar también el manto a aquel que nos robó el vestido" (Mateo 5,40). (...) Proclamamos que la ley criminal del Antiguo Testamento - ojo por ojo, diente por diente – fue anulada por Jesucristo y que, según el Nuevo Testamento, todos los fieles deben perdonar a sus enemigos en todos los casos, sin excepción, y no vengarse”. (Citado en Tolstoi, 2010: 7).

³⁰⁷ Los menonitas son otra comunidad cristiana de profunda y larga tradición pacifista. Aún hoy mantienen una importante presencia en América y son dignos luchadores de la no-violencia. En Colombia, por ejemplo, fueron pioneros en el impulso a la objeción de conciencia al servicio militar. El historiador indio O. Jaggi, resume así algunos de sus principios: “En la medida en que estudiaban la Escritura se convencieron de que no sólo los católicos, sino también los protestantes fallaron en encontrar lo esencial del Nuevo Testamento. Esto es especialmente verdadero, consideraron, en el caso de la doctrina de la no-violencia. Entre las doctrinas que sostienen su existencia encontramos la libertad de conciencia, la separación de la Iglesia y del Estado y la no-resistencia. Creen que según las Escrituras los cristianos no pueden tomar parte en el uso de la fuerza, tanto como soldado en el ejército o como magistrado en el gobierno civil. El uso de la espada, el ejercicio de la venganza y el tomar la vida humana es estrictamente prohibido para los discípulos de Cristo” (Jaggi, 1974: 40-42).

“Obedeciendo, los hombres se someten simplemente a las órdenes que les son dadas, sin reflexionar y sin hacer un esfuerzo de voluntad. Para no obedecer, es necesario reflexionar con independencia, y esto se constituye en un esfuerzo del que no todos son capaces. Pero, si fuera apartado el significado moral de la sumisión o de la rebelión y consideradas sólo las ventajas materiales, se vería que la rebelión es, en general, más provechosa que la sumisión”. (Ibíd.: 91).

Hay entonces una obligación de rebelarse. El punto de arranque de la insumisión es la negativa de cada cual a ejecutar, o prestarse para que se ejecuten, acciones que van en contra de la conciencia y del mandato religioso. El sacrificio moral es inadmisibile y, por tanto, cada individuo debe preguntarse: “¿Puedo obedecer? (y) ¿En nombre de quien debo hacer sacrificios?” Como la respuesta es que esta penosa decisión que compromete la salvación, la felicidad, la seguridad y la dignidad humanas se piden en nombre del Estado, Tolstoi procede a hacer una minuciosa revisión sobre la necesidad o no del Estado. Y se refiere particularmente al argumento de que el Estado es la garantía de la defensa contra las violencias de los malvados.

Para el pacifista ruso, la evidencia está a la vista de cualquiera: durante los siglos de pervivencia y ensanchamiento de la máquina estatal, los seres humanos estamos cada vez más víctimas de violencias crueles y sofisticadas y se ha tejido un círculo de hierro del que no podemos escapar. ¿Cuál es entonces la eficiencia del Estado en protegernos del mal?

6.6. La Insumisión y la fuerza del amor.

Muchas leyes y acciones despóticas, piensa Tolstoi, se han implementado para fortalecer al Estado hasta hacerlo una máquina todopoderosa que decide sobre la vida de la gente. Dicen para ello que se apoyan en el derecho, pero solo han creado una apariencia de justicia; se ha transformado entonces en una organización engañosa y costosa. Más que una solución el Estado es un problema para la sociedad. Sin embargo, ha logrado mantener la obediencia de la gente; para ello, según se lee en “El Reino de Dios está en vosotros”, ha acudido a cuatro métodos de acciones sobre los hombres que “están unidos entre sí como los eslabones de una cadena”:

“El primer método, el más antiguo, es la intimidación. Ésta consiste en representar al régimen actual (cualquiera, la república más liberal o la más déspota monarquía) como algo sagrado e inmutable. Como consecuencia, se castigan con las penas más crueles cualquier tentativa de cambio (...) El segundo método es la corrupción. Ésta consiste en tomar del pueblo sus riquezas por medio de los impuestos y distribuirlos a las autoridades que, en cambio, se encargan de mantener y aumentar la opresión (...) El tercer método es aquel que no puedo llamar de otro modo sino el del hipnotismo del pueblo. Consiste en detener el desarrollo moral de los hombres y, con diversas sugerencias, mantenerlos en el arcaico concepto de vida sobre el cual se basa el poder del gobierno (...) El cuarto método consiste en escoger, entre todos los hombres unidos y embrutecidos con la ayuda de los tres métodos precedentes, un cierto número de individuos, para hacerlos instrumentos pasivos de todas las crueldades necesarias al gobierno”. (Ibíd.: 96-97).

A ese cuarto método de sometimiento va a dedicar Tolstoi mucha atención; su manifestación más directa es la obligación de prestar el servicio militar, para el que se escogen adolescentes que son aislados de todas sus condiciones naturales de vida, se les encierra en cuarteles, se les uniforma para diferenciarlos del común de la gente, se les embrutece, se les obliga con gritos y tambores y con ejercicios físicos, y otros recursos inventados expresamente, retuercen su cuerpo y automatizan su mente hasta obtener obediencia absoluta a sus jefes.

De allí son enviados directamente a la guerra, a hacer parte de matanzas sin gloria de tropas extranjeras o de los propios hermanos. Siguiendo este argumento, los riesgos son todos: perder la vida, ser mutilado, o, lo que es aún pero, perder el alma. Las compensaciones para quienes aceptan estas vilezas que ofenden la dignidad de cualquier hombre son exiguas:

condecoraciones brillantes, honores ridículos, o, si se cuenta con suerte, ser designado para mandar e infligir a otros hombres las mismas crueldades de las que le hicieron víctima.

En todo caso se quedarán sin respuesta a la pregunta moral y religiosa básica: “¿Cómo podré matar a hombres, cuando la ley de Dios dice: 'No matarás'?” Es decir, ¿como puedo priorizar la obligación del servicio militar sobre el deber superior de cumplir la ley divina?³⁰⁸ De ahí la importancia que asigna Tolstoi a la objeción al servicio militar, en ella ve la clave del inicio del desmoronamiento de la sociedad de obediencia. No vacila, por eso en señalar: “El servicio militar obligatorio es el último grado de violencia necesario para mantener la organización social, es el límite extremo que puede alcanzar la sumisión de todos, es la clave cuya caída determinará la de todo el edificio”. (Ibíd.:89).

En una canción emblemática de los insumisos colombianos, objetores al servicio militar, “Gotas de Rap”, uno de los grupos históricos del hip-hop espiritual³⁰⁹, se recrea esta firme posición de Tolstoi y de los grupos cristianos “no resistentes”. He aquí algunos de sus versos:

“Servicio militar, conmigo no vas acabar
servicio que me ata y me obliga asesinar
me manda a un mundo de locos donde hay que disparar
Así mis versos piensan: nunca se vaya a enlistar
si no lo matan, usted va a matar (...)
libertad de ser. Estoy enfermo por la guerra; paz quiero tener”
(Gotas de Rap, 1995: contra el muro”).

El discurso tolstoiano, a esa alturas, es muy convincente en cuanto a la inutilidad de la violencia estatal para suprimir el mal y de cómo, por el contrario, las acciones de las soberanías ha engendrado formas muy crueles y vergonzosas del mal, que han significado un retroceso permanente de la moralidad de la sociedad y de los seres humanos comprometidos con este tipo de orden.

El problema es cómo avanzar en la no resistencia al mal con la violencia; cuales son los procedimientos y métodos para que una teoría tan poderosa pueda hacerse práctica liberadora. Al analizar la experiencia de los grupos religiosos que la impulsaron en Norteamérica y Europa, especialmente los cuáqueros y los menonitas llamados en los Estados Unidos “cristianos no resistentes” o “sin defensa”; o la fundamentación en obras de gran calibre como la “Red de la fe” del checo Chelsicky; o “La afirmación de la no resistencia” de Musser; o la gigantesca obra de Adin Ballou con su “catecismo de la no resistencia”, para mencionar solo algunos, Tolstoi llega a la conclusión de que siendo ejemplos de rectitud ética y de valiente defensa de un pensamiento y unas convicciones propias, todas ellas no han sacudido, como sería de esperar, a la sociedad entera. Pareciera que la gente común no se conmoviera por estos signos de grandeza

³⁰⁸ Tolstoi argumenta sobre las consecuencias de obedecer la conscripción al servicio militar: “Los inconvenientes de la sumisión son los siguientes: en el caso más favorable, no me mandarían a matar hombres, no me harían correr el riesgo de ser mutilado o muerto, pero me someterían a la esclavitud militar. Seré vestido con un uniforme de bufón, cada uno de aquellos que tenga un puesto me dará órdenes, desde el soldado raso hasta el mariscal de campo, cada uno me obligará a retorcer mi cuerpo a su placer y, tras haberme hecho servir de uno a cinco años, me dejarán todavía durante diez años en la condición de ser en cualquier instante llamado para ejecutar las órdenes que toda aquella gente me dará. En el caso menos favorable acontecerá que, además de esta esclavitud, me enviarán a la guerra, donde seré obligado a matar hombres de países extranjeros que nada me hicieron, donde se me puede mutilar o matar, (...) o, lo que es aun más cruel, puedo ser llevado a actuar contra mis propios compatriotas y ser obligado a matar a mis hermanos, por intereses dinásticos o gubernamentales, que me son del todo extraños. Tales son los respectivos inconvenientes. (Ibíd.: 91-92).

³⁰⁹ Gotas de Rap fue el grupo pionero del rap en Colombia. Nació en 1990 como una de las expresiones juveniles de una barriada popular del centro bogotano. Su canción “*Militares*” se canta o reproduce en las reuniones de los insumisos. Hace parte del primer álbum “*Contra el muro*”, producido por su propio sello disquero independiente en 1995.

espiritual y siguieran por su camino de servidumbre de los soberanos guerreros.

Tolstoi coincide con la declaración de la “Sociedad americana para la promoción de la paz” en que hay que procurar un gran cambio en las opiniones, en los sentimientos y en las costumbres sociales para ilegitimar la violencia y la cultura del “enemigo”³¹⁰. Por eso afirma: “El adelanto moral de la humanidad se realiza no sólo con el conocimiento de la verdad, sino que también con la formación de la opinión pública (Ibíd.:115).

De alguna manera persiste la inquietud sobre la eficacia de este tipo de acción, por eso su preocupación, por eso su desvelo por recuperar y proponer prácticas concretas, accesibles a la gente, para ejercitar la no resistencia al mal. Poco a poco se va completando el repertorio de prácticas no violentas que van quedando plasmadas en la obra de Tolstoi: Crear una opinión pública favorable a la no resistencia al mal con la violencia, actuar sobre la cultura, remover la indiferencia. Imaginar cómo ir más allá de las opciones éticas individuales y del impacto en pequeñas comunidades de fe.

En eso Tolstoi puso en funcionamiento su potente voz intelectual y política y asumió una actitud profética respetada por el mundo entero. Había que promover por todos los medios la objeción al servicio militar y la oposición radical a la pena de muerte. Impulsar la no participación en la guerra, ni en ninguno de los procesos de organización o ejecución de acciones bélicas; y plantear la abstención del uso de armas letales. No pagar voluntariamente impuestos al gobierno, expresar la objeción fiscal, siguiendo la propuesta del “catecismo” de Ballou: A la pregunta de si el cristiano debe pagar los impuestos, responde:

“No; él no debe voluntariamente pagar impuestos; pero no debe resistir a la recaudación de impuestos. El impuesto decretado por el gobierno se recauda independientemente de la voluntad de los contribuyentes. El hombre no puede escapar de él sin recurrir a la violencia, y el cristiano, no pudiendo emplear la violencia, debe abandonar su propiedad a las extorsiones del poder” (ibíd.:11-12).

El mismo catecismo recomienda a los cristianos dar contribuciones voluntarias, pero con la condición de que estén destinadas a un objetivo especial, justo, y cuyos fines y medios sean buenos; todas estas son acciones que pueden enmarcarse en la objeción de conciencia fiscal. 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.

Pero resuena otra vez la interrogación por si las multitudes acogerán estas propuestas, teniendo en cuenta que son mucho más peligrosas y perturbadoras para su vida que asumir dócilmente las exigencias soberanas de lealtad y obediencia. Tolstoi y los no resistentes parecen convencidos

³¹⁰ La declaración intenta trazar algunas pautas para su acción no violenta: “Después de la exposición de nuestros principios, ahora decimos de qué modo esperamos alcanzar nuestro objetivo. Esperamos vencer "por medio de la locura de la predicación". Buscaremos difundir nuestras ideas entre todos los hombres, pertenezcan estos a cualquier nación, religión o clase social. Con este fin, organizaremos charlas públicas, difundiremos programas y opúsculos, constituiremos sociedades y enviaremos peticiones a todas las autoridades públicas. En suma, nos empeñaremos, con todos los medios de que dispusiéramos, para llevar a cabo una revolución radical en las opiniones, en los sentimientos y en las costumbres de nuestra sociedad, en todo lo que concierne a la ilegitimidad de la violencia contra los enemigos internos o externos. Empezando esta gran obra, comprendemos perfectamente que nuestra sinceridad tal vez nos prepare crueles pruebas. (Tolstoi, ibíd.:8).

de que un proyecto de este calibre va a ser asumido sólo por aquellos que retornen por la senda del amor y de las enseñanzas de Jesús; por tanto no le asignan mayor importancia a la probabilidad de una acogida masiva y sí a la urgente y paciente predicación de ella.

Si solamente algunos seres humanos decidieran actuar de este modo, independientemente de las consecuencias personales que ello pudiera acarrearle, el mundo comenzaría a cambiar. “Basta que cada uno comience a hacer lo que debe hacer y deje de hacer lo que no debe hacer; basta que pongamos en nuestros actos toda la luz que hay en nosotros”, dice Tolstoi, coincidiendo con las reflexiones de Thoreau. (Ibíd.: 146).

Y como la vida es un valor que no tiene peso ni medida, cómo ésta no puede canjearse, ni siquiera con la pretendida equivalencia de una vida por otra, el que una persona, o un pequeño grupo, entiendan que seguir asumiendo esta actitud no es otra cosa que un suicidio, el que no se hagan cómplices de esta negación de la vida, el que no colaboren activa ni pasivamente en ello, ejercerá una influencia favorable en la sociedad entera. Interpretada desde las concepciones contemporáneas de la resistencia, la apuesta de Tolstoi es por convocar al poder de la influencia sutil, al poder de la fragilidad, el despliegue de la micropolítica que produce acontecimientos creativos y transformadores. Es una versión del efecto mariposa que demostraría en el siglo XX la teoría del caos.

Tolstoi cree en esa fuerza subterránea, atada a la espiritualidad, y para eso no se requiere de “acciones gloriosas, ni de heroísmo, necesita solamente un simple esfuerzo moral” (Ibíd.:162). Es un ejercicio de libertad, una demostración de que el humano puede cambiar su vida; ejercitando su ciudadanía, siempre que sus deberes como ciudadano no se hagan a costa, ni contradigan los deberes superiores para con la vida y para con Dios.

Esta libertad es un ejercicio ético, de reconocimiento de verdades que, muchas veces, no están visibles, que hay que develarlas en un movimiento continuo de búsqueda que otorgue sentido a la vida mediante el servicio a los demás, a través de la búsqueda de la unidad y de la fraternidad de todos los seres vivos. En ese sentido, concluye Tolstoi: “La venida del Reino de Dios no es observable. No se podrá decir: “¡Helo aquí!, o Helo allí!” porque el Reino de Dios está dentro de vosotros” (Ibíd.: 170). La transformación, proviene del interior y sin eso prevalecerá el mundo de la guerra y la indignidad.

Pero, ¡atención!: el cambio interior no solo se refiere a cada individuo por separado ya que él está unido por el nexo indisoluble de la ley de la vida, a todas las formas de existencia; y esa “única ley de la vida” es la del amor. La condena de la violencia, en esta perspectiva, alude a su total incompatibilidad con el amor, que, como se lo decía Tolstoi a Gandhi en una de sus cartas: “es la ley más elevada de la vida”, por cuanto “contiene toda la ley y todos los profetas”. De ahí su tajante conclusión de que cuando: “(...)la ley del amor queda abolida, no impera ley alguna, salvo el derecho del más fuerte” (Tolstoi, 1910: carta a Gandhi).³¹¹ En ese mismo texto, Tolstoi define el amor como “la tendencia del alma humana hacia la comunión y la solidaridad”, de donde se desprende que el amor es también una relación, una producción común.

Así, Tolstoi hace alusión a aquel mandamiento cristiano, que se repite en todos los relatos y preceptos espirituales de la más diversa condición, que reza: “porque toda la ley en esta sola palabra se cumple: Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Gálatas 5: 14) y que en la versión del Levítico se enuncia como: “No te vengarás, ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo, sino amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo Jehová”. (Levítico 19:18).

Entonces la interpretación de Tolstoi es genuinamente atendida al evangelio que conecta la obligación de abstención de la venganza y del odio con el mandato del amor por los(as) demás. Además, al señalar que esta ley contiene a las demás, señala que el amor a Dios y el amor al

³¹¹ Citada por Mario López en “*Ni paz ni guerra, sino todo lo contrario*” (2012 b: 49-50).

prójimo se funden en un solo enunciado y en últimas, que “Dios es amor” (Juan, 4: 8), o que el amor es Dios. Otro corolario de esta lectura es que la ley del amor involucra todo lo vivo, es decir todo lo que en cualquier momento puede ocupar el lugar del prójimo.

El prójimo alude a “lo otro”, a la alteridad, a lo distinto, a lo más lejano, a todo cuanto cabe en la palabra latina “alien”, es decir lo ajeno, lo extraño, el forastero, el extranjero. Por tanto, el amor es un trayecto de afirmación de la diferencia para intentar nuevas combinaciones, composiciones vitales que emergen de nuevas formas de constitución de lo común. Será el movimiento de Gandhi en la India y las sucesivas expresiones de la resistencia no violenta en el mundo las que se encarguen de demostrar la potencia política de una lucha fundada en el amor, que se convertirá en motor de procesos asociativos y liberadores.

Eso lo examinaremos en los capítulos siguientes. Por ahora se puede dejar esbozado el problema recurriendo a una manera de plantearlo, que puede parecer críptica, pero que nos ayudará a explorar la experiencia de la no violencia, y que proviene de dos autores para nada vinculados a las ideas cristianas: “El ser es constituido por el amor (...) Mediante el amor formamos una relación (...) y tratamos de repetir y ampliar nuestra alegría, formando cuerpos y mentes nuevos y más potentes. Dicho de otra manera, el amor es una producción del común que constantemente apunta hacia arriba, tratando de crear más cada vez con más potencia, hasta el punto de participar en el amor de Dios, es decir, en el amor de la naturaleza como un todo, el común en su forma más expansiva” (Hardt y Negri, 2011: 191).

En resumen, la doctrina de la no resistencia puede parecer a muchos de una pasividad memorable, de un pacifismo quietista, hasta señalarse de cobarde complacencia. Pero no es otra cosa que 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.

Puede hasta parecer aburrido, ingenuo, “utópico” el proceso de resistir sin violencia, sin responder golpe por golpe. Pero ahí está, sostenida en medio de sobresaltos, apareciendo allí y esfumándose más allá, durante siglos. Y ya no está restringida a algunas valerosas comunidades religiosas; 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. Transitando entre la micropolítica que aprendimos de la no resistencia al mal con la violencia hasta la poderosa resistencia no violenta de Gandhi que combinó magistralmente las sutilezas y los puntos fuertes de la acción micropolítica con las posibilidades de su influencia sobre el escenario macropolítico de la lucha anticolonial.

PARTE III

ALGUNOS MOVIMIENTOS SOCIALES DE RESISTENCIA NOVIOLENTA EN ACCIÓN.

La idea pacifista de Tolstoi, fundada en la noviolencia, 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 noviolenta 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 otro tipo de relaciones que prefiguraban mundos otros, maneras renovadas de ser en sociedad.

La apertura fue entonces 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 principal 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 a través del 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 entonces 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.

Y eso se produce especialmente allí donde se hacen posibles relaciones signadas por el amor, en donde el odio y las manifestaciones de la violencia se hacen reductibles por la actividad permanente de afirmación, que va poblando de lugares existenciales aquello que la soberanía cubre como no-lugares de la guerra y de la muerte.

Hasta ahí el enunciado tolstoiano y todo lo que en él hay de síntesis, de resumen, de las irrupciones de resistencias pacíficas en los procesos históricos que le precedieron. 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.

El mismo Tolstoi nunca se propuso sistemáticamente convocar a acciones masivas de resistencia pacífica, no fue un líder político que se interesase por una participación en los ámbitos macropolíticos, ni en la formación de un movimiento propiamente dicho. Invocaba la conciencia y la rectitud moral de los individuos para retirarles 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 noviolenta, 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 (as), campesinos(as) 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.

Habrían de transcurrir la guerra civil rusa entre los territorios del naciente poder soviético y los llamados “territorios blancos” en manos de los reductos zaristas, así como la confrontación contra las potencias occidentales que intentaron ahogar la revolución. Habría de sufrirse el proceso de colectivización forzosa del campo con sus millones de muertos a costas, y las purgas stalinistas y los gulag del régimen y la inscripción en la aún más devastadora Segunda Guerra Mundial.

En fin, habría de vivirse la guerra fría y su secuela de guerras locales, de aislamiento, de espionajes y traiciones; habrían de verse aplastados por los tanques rusos los levantamientos civiles y pacíficos en Checoslovaquia, Hungría y Polonia, antes de que en el amplio territorio de la ahora llamada URSS se pudiera experimentar un proceso de disolución pacífica del régimen soviético, a partir de la resistencia no violenta, que tuvo episodios de tanta grandeza como la caída del muro de Berlín.

Una mirada poco crítica del escenario bélico del siglo XX podría llevarnos 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 no violenta 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 verían resonancias de mucha importancia casi simultáneas con el proceso indio. En Europa occidental surgirían los experimentos no violentos de discípulos de Gandhi como el de Lanza del Vasto, así como las resistencias basadas en la acción no violenta 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.

El influjo benéfico de estas experiencias atravesaría el Atlántico hacia Estados Unidos y 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 no violentas de la mayoría de los regímenes soviéticos en la zona.

De vuelta al África, el largo proceso contra el régimen racista del apartheid daría un giro hacia la acción no violenta de Mandela en la cárcel y, luego, en su alternativa de proponer a Suráfrica como un suelo para ser habitado por todos(as), 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 antecedente 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 ya las mujeres habían hecho oír su voz y 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(as) 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 que impulsaban los Estados Unidos en el subcontinente. No obstante, las resistencias pacíficas y el aprendizaje de la no violencia 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 no violenta.

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 no violenta 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 y a los pueblos indígenas y afro-descendientes, aunque todo el territorio ha sido copado por el conflicto armado.

Las guerrillas y los escuadrones paramilitares se volvieron parte del paisaje y, paulatinamente, las resistencias sociales tomaron la forma de resistencias no violentas a la guerra. Hoy las comunidades de paz, las mingas indígenas de resistencia, el movimiento por la memoria, las organizaciones de derechos humanos, las asociaciones de víctimas, 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 reiniciado conversaciones de paz. Los movimientos sociales de resistencia a la guerra se consolidan y ejercen importante presión para que tales 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 a la vuelta de la esquina. Solo la fuerza de la sociedad desplegada en su propia reconstrucción 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.

Simultáneamente 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 el 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, a los acontecimientos micropolíticos que la fueron engendrando y a la manera como afectaron la macropolítica mundial, está dedicada esta tercera parte de la investigación que es presentada en los siguientes capítulos.

7. TRAYECTOS DE RESISTENCIAS SOCIALES: EXPERIENCIAS DE LA LUCHA OBRERA ENTRE LA VIOLENCIA Y LA NOVIOLENCIA.

Al momento del estallido de la Gran Guerra europea, conocida como la Primera Guerra Mundial (1914-1918) proliferaba la efervescencia de movimientos populares que se resistían a las consecuencias del sistema colonial o a la explotación descarnada del capitalismo que llegaba al apogeo de su era industrial. El movimiento obrero en las grandes ciudades europeas y norteamericanas había despegado con gran fuerza y había experimentado la huelga como su herramienta principal de lucha.

Los movimientos de liberación nacional eran la expresión predilecta de la lucha contra el colonialismo y, en muchas partes de África y Asia habían adoptado el boicot y la huelga general como formas de resistencia, generalmente pacíficas, o habían optado abiertamente por las guerras de independencia. Michael Randle llama la atención sobre el esfuerzo que, en todos los rincones, se despliega para que sean distintas maneras de acción colectiva pacífica, las que primen. Nadie está dispuesto a lanzarse a la guerra o a la insurrección sino como última alternativa.

Pero son muy duras las condiciones de existencia para la gente del común. La experiencia del siglo XIX ya había mostrado una Europa en donde la reacción termidoriana a la revolución, había empujado al movimiento social hacia formas de resistencia a menudo violentas- en algunos casos desesperadas- contra los absolutismos y la represión armada que se había impuesto contra cualquier forma de expresión que proviniera de las clases plebeyas. Estos factores van a determinar una búsqueda oscilante de modalidades de acción resistente que llevan a la experimentación de la huelga pacífica, pero también a su radicalización como huelga general revolucionaria; que conduce desde los ensayos de participación parlamentaria, hasta las insurrecciones; que conoce la palabra de anarquistas pacifistas como Godwin, pero también el discurso incendiario de Blanqui y Bakunin.

La configuración de las corrientes políticas del movimiento obrero decimonónico se va a extender hasta el siglo XX, al igual que sus ideas predominantes sobre la toma del poder del Estado a cualquier costo y la vigencia de los partidos proletarios como vanguardias revolucionarias. Pero también estará el discurso refrescante del anarquismo o socialismo libertario y los llamados de la Internacional Socialdemócrata a declarar la guerra a la guerra, como forma de erosionar el capitalismo desde sus cimientos.

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 macropolíticos de signo obrero atados a insurrecciones y cuyo centro fue la revolución bolchevique.

De especial interés es la forma como las experimentaciones obreras se enlazan con la sucesión de acontecimientos revolucionarios noviolentos que prefiguraron nuevas formas de existir, cuyo energía fundamental proviene de las más variadas formas de las resistencias sociales. El análisis de estos fenómenos se aborda en este séptimo capítulo que se presenta en las siguientes páginas.

7.1. La resistencia obrera: aprendiendo de distintos métodos de lucha.

A finales del siglo XVIII todo es agitación en Europa. Ya han sucedido la revolución de independencia norteamericana y la revolución republicana en Francia. La corona británica, al igual que los absolutismos continentales europeos, están asustados. Comienza la pugna al interior del nuevo modo de producción. Los sin-poder necesitan resistir; algunos, entre ellos los obreros industriales, abogan por construir una comunidad de intereses que los diferencie del Estado y de los empresarios.

La insurgencia, como clase, de estos nuevos sujetos, que encarnan formas emergentes del trabajo y de otro conjunto de relaciones sociales, va a cobrar rápidamente un peso político. Se trata de la búsqueda de su propia expresión y unidad; pero inevitablemente van a ser también el punto de confrontación que tiende a provocar la reconstrucción de la cohesión de las élites que temen, más que a nada, a la reedición- en la escala europea- de eventos como el de la revolución francesa.

Como reseña Edward Thompson ya “(...) en 1832 la presencia de la clase obrera era el factor más significativo de la vida política británica”. (Thompson, 2002: 4) Y lo era porque, con sus luchas, hicieron parte activa de su propia génesis y desarrollo, hasta el punto de que, provenientes de sectores sociales sometidos a descomposición por el capital, degradados por las condiciones materiales del trabajo y por la falta de libertades, sin embargo tuvieron la potencia para hacer surgir una cultura y unas formas de acción política de gran vitalidad que irían a incidir profundamente durante más de 150 años.

En el parto de estas nuevas relaciones sociales, los trabajadores se debatieron entre formas de resistencia pacíficas y reacciones violentas a la explotación capitalista. Fue un aprendizaje doloroso, como veremos, en el que, durante algunos períodos y en algunas situaciones, sostuvieron su apego a las tradiciones de la lucha popular y campesina de donde provenían, con su carga de mesianismo y de utopías místicas y cuyas primeras expresiones, como indica Thompson, estuvieron muy próximas a la agitación jacobina de la década de 1790. En el proceso irían brotando formas de resistencia inéditas, autónomas, diversas, con nuevos contenidos y formas de pensar que producirían conmociones revolucionarias de nuevo tipo.

Hay que decir, para comprender el contexto de estas resistencias que el acontecimiento de la modernidad, con su carga de novedades, había sido clausurado con órdenes férreos; la era de las revoluciones modernas había dado paso a la de los regímenes propios de la reacción y el conservadurismo. La racionalidad utilitarista del capital, se conjugó con la implantación de su hegemonía política, funcional a los intereses de las clases dueñas del poder central. El despliegue de las estrategias del poder expresaba la idea, prevaleciente entonces, de que se estaba en medio de una guerra interna de la sociedad que exigía operar dispositivos de control que permitieran acometer los peligros originados en el propio cuerpo social en construcción.

En “la voluntad de saber” Foucault planteaba que lo que es particular del régimen del capital es que fue capaz de desarrollar, en torno a sus intereses y cálculos racionales, un poder sobre la vida que se constituyó en torno de una serie de relaciones y normalizaciones que conectaron dos planos: a) el de la máxima extracción de las fuerzas del trabajo, mediante su adiestramiento y sometimiento a disciplina; b) el de la intervención y regulación de las poblaciones, no como sumatoria de individuos, sino como especie.

Las primeras, inventadas desde el siglo XVII, hacen referencia a las tecnologías de poder para asimilar al obrero a un “cuerpo máquina”; las segundas, consolidadas hacia mediados del siglo XVIII, pretenden constituir el “cuerpo especie”. “Las disciplinas del cuerpo y la regulación de la población constituyen los dos polos en torno de los cuales se desplegó la organización del

poder sobre la vida”³¹² (Foucault, 1985: 183).

Tanto los cambios en los dispositivos técnicos y materiales de la producción, como los de las formas de administración centradas en la disciplina de la mano de obra, como las innovaciones en la gestión del poder sobre la vida, fueron reflejados por el perfeccionamiento de las teorías liberales, aunque no fueran predominantes en todo momento y en todos los países, como expresión de una nueva racionalidad gubernamental, o arte de gobernar de los poderes centrales.

Así mismo, el cierre de la fase revolucionaria del acontecimiento de la modernidad, se manifestó en la multiplicación de las guerras, civiles e internacionales, encontrando en ello un eficiente dispositivo de expansión del biopoder (poder sobre la vida). Éste se planteaba ya no solo como una tecnología territorial para la implantación de las relaciones del poder representativo que hicieran efectivo el compromiso del Soberano de garantizar las fronteras.

Ahora también se enunciaba como un “pacto de seguridad” para la reproducción y réplica de un tipo de régimen- que el mismo Foucault denomina “sociedad de seguridad”³¹³-, aferrado a la combinación de sistemas de apropiación y explotación de alta intensidad a la par de esquemas bélicos para la detección y supresión de los “enemigos internos”, tanto por la vía de la represión policial abierta, como por el camino del control de los comportamientos y actividades provenientes de conductas “anormales” en cualquier dimensión de la vida humana, entendidas como manejo integral de las poblaciones.

Resistir implicó, para la joven clase obrera, no solo agruparse y formular sus reivindicaciones básicas. La implantación de la revolución industrial iba paralela con la proliferación de grupos obreros de distinta índole que se decidían a plantar cara a un monstruo desconocido que se expandía sin atenuantes. Igualmente se hizo necesario desplegar nuevas formas de resistencia, configurar nuevos comportamientos y ensayar maneras de desobedecer.

Poco a poco se va dibujando el repertorio de formas de insubordinación, de intentos de crear una situación de fuerzas favorable a los trabajadores, o, por lo menos de burlar algunas de las rígidas disposiciones establecidas para el gobierno del trabajo y para la gestión de las poblaciones. Contra el disciplinamiento despótico de la moderna fuerza de trabajo, y sus secuelas en modos de vida precarios, se opone el radicalismo plebeyo con expresiones como el ludismo o formas de protesta de diferente escala, hasta tentativas insurreccionales como las que van a aparecer luego del final del período napoleónico.

En la tras-escena del rechazo a la explotación económica, y de la confrontación política, comienzan a proliferar contra-conductas, que funcionan como escapes del control poblacional sobre los comportamientos, como sublevación a las técnicas de sujeción y como manifestaciones de insumisión ante la proscripción de las subjetividades propias de las clases subalternas; es a las que Foucault denomina rebeliones o resistencias de conducta (Ibíd.: 225).

Se habla aquí de conflictos que surgen en el plano de la cultura, como resistencia a la pretensión

³¹² En “*La voluntad de saber*” se lee: “(El) poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII con dos formas principales que no son antitéticas y, constituyen, antes bien, dos polos de desarrollo vinculados por todo un haz intermediarios de relaciones (...) El primero en formarse se centró en el cuerpo máquina: su adiestramiento, el incremento de sus aptitudes, la extracción de sus fuerzas (...) todo eso se garantizó mediante procedimientos de poder que caracterizan las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano. El segundo, que se formó un poco más adelante hacia mediados del siglo XVIII, está centrado en el cuerpo especie (...) el cuerpo (...) que sirve de soporte a los procesos biológicos (proliferación, nacimientos y mortalidad, nivel de salud, duración de la vida); su cobertura se lleva a cabo a través de toda una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población” (Foucault, 1985: 183).

³¹³ Al respecto puede leerse “*Seguridad, territorio y población*”, particularmente la “Clase del 11 de Enero de 1978” (Foucault: 2007: 15-44).

de conducir los comportamientos de la vida cotidiana de la gente y a las maneras como se busca gobernar su conciencia, ejerciendo sistemáticamente prácticas y discursos destinados a producir sujetos específicos, uno de cuyos principales anclajes se daba en el plano del pastorado religioso. Entonces hay que rastrear aquí las huellas de la memoria de viejas resistencias culturales de las clases subalternas expresadas en la persistencia del encantamiento de estos sectores por la propensión a la desobediencia, bien fuera de los mandatos eclesiales o legales³¹⁴; o en el retorno a ciertas formas de ascetismo³¹⁵, ambas vinculadas a las tradiciones discursivas y a las prácticas de la sectas y de los grupos reformistas religiosos.

Otro de los flancos por donde se filtraron resistencias de conducta fue el rechazo al lugar asignado a la mujer en las comunidades religiosas, como manifestación de lo que se daba en el conjunto de la vida social. El asunto en litigio tomó forma en comunidades religiosas y conventos que reclamaron y llevaron a la práctica la presencia de sacerdotisas y profetisas³¹⁶.

Estas experiencias apuntan a erosionar el orden simbólico y social de la Europa medieval, proponiéndose constituir espacios con accesos nuevos y más libres para las mujeres, en donde fuera posible predicar el evangelio sin la mediación de los curas y en donde se produjo una especie de aceleración del fenómeno de laicización del cristianismo que ya se había iniciado en el siglo XII³¹⁷.

³¹⁴ John Wyclif y Juan Jus son ejemplos muy tenidos en cuenta en lo referido a tales formas de conducta, especialmente las que hacen alusión al rechazo de la autoridad del pastor, que fue discutida por estos autores en el nivel teórico y doctrinal durante los siglos XIV y XV (ambos escribieron un *Tractatus de Ecclesia*: Wyclif en 1378 y Jus en 1413). Su argumentación teológica se dirige a cuestionar la autoridad de los jerarcas, civiles o religiosos, que cometen pecado o violan las leyes; ante ellos solo cabe la desobediencia. Jus, (...) habló de “la herejía de la obediencia” y convocaba a la conformación de comunidades en las que se disolviera la oposición sacerdote-laico y, en cambio, se adoptara el principio de igualdad entre todos los miembros de la comunidad en la que todos pudieran ser pastores y en donde se diera paso a un uso igualitario de las riquezas colectivas. Allí se van sentando las bases de lo que configuraría en el siglo XVI la reforma luterana. Pero también se anima la difusión de grupos en donde no se reconocía ningún tipo de obediencia (como los “hermanos del libre espíritu”) que planteaban la legitimidad de todos los apetitos y conductas. Igualmente van a configurarse comunidades en donde se invierten las jerarquías eligiendo al más pobre, al menos honrado, al más callado o al de más precaria reputación (como la “sociedad de los pobres” liderada por la pastora Jeanne Daubenton, famosa por su vida desordenada). Estas resistencias de conducta se plantean como “inversión de las relaciones y la jerarquía social” que las equipara con la función que se asigna al carnaval como un efecto de “contra-sociedad” que invierte valores y destituye rangos de autoridad, así sea en un paréntesis temporal. Una exposición detallada y muy documentada de estos fenómenos puede verse en Foucault, (2006: 221-261).

³¹⁵ El ascetismo como resistencia de conducta ejemplifica una matriz de oposición a la organización de la vida común de los monasterios y a la instauración de jerarquías rígidas exigidas por el poder eclesiástico. Las autoridades, en busca del orden, exigían cambiar la renuncia- la ascesis- por la obediencia. El asceta erosiona las estructuras del poder alterando la obligación de la obediencia hacia otros hombres. Como dice Foucault, estas formas de contra-conducta “(...) tienden a redistribuir, invertir, anular y descalificar parcial o totalmente el poder pastoral en la economía de la salvación, la economía de la obediencia, la economía de la verdad (...)” (Ibíd.: 243).

³¹⁶ Por supuesto esto rompía el ordenamiento establecido tempranamente en la iglesia católica y fue tratado como un problema de herejía. De ahí el destino en la hoguera de J. Daubenton, la más conocida sacerdotisa de la “Sociedad de los pobres” (quemada en París en 1372) y el de Margarite Porete, beguina francesa inspiradora de la “doctrina del puro amor”, cuya obra *“El espejo de las almas simples”* fue quemado unos años después de su autora, llevada a la hoguera en París en 1310.

³¹⁷ Muy ilustrativo es el caso de las beguinas, un movimiento que nace a finales del siglo XII en Flandes – Brabante– Renania, y que se extiende con rapidez hacia el norte y el sur de Europa, y en cuyo seno encontramos mujeres de todo el espectro social cuyo deseo es el de llevar una vida de espiritualidad intensa. Es un espacio que las mujeres comparten al margen del sistema de parentesco patriarcal, en el que se ha superado la fragmentación espacial y comunicativa y que se mantiene abierto a la realidad social que las rodea, en la cual y sobre la cual actúan, diluyendo la división secular y jerarquizada entre público y privado y que, por tanto, se convierte en abierto y cerrado a la vez. El cuidado del cuerpo de enfermos y moribundos que las beguinas realizan constituye una práctica espiritual que está íntimamente

También pueden mencionarse como resistencias de conducta las que se dan en el ámbito de los territorios y las jerarquías del conocimiento con sus conflictos entre pastores, doctores e intérpretes de los saberes. Ya había mencionado a los críticos de la iglesia Wyclif y Hus; pero también se encuentran los discípulos de Amalrico de Bena (amalricianos) entre los que destaca Cesáreo de Heisterbach, que hacen parte de las rebeliones de conducta originadas en la interpretación de las escrituras sagradas y que comienzan a perfilar lo que sería un campo de resistencias en torno de la producción y circulación del pensamiento.

Como se observa se trata de resistencias que no están confinadas en el ámbito convencional de la política en la disputa por la soberanía o contra la soberanía, aunque es claramente un problema de poderes en juego. No se remite a la lucha contra la explotación económica, pero se activan en cuanto se dan revueltas económicas contra el poder. Son resistencias que se presentan más en el ámbito de la cultura, de las subjetividades, pero que se entrecruzan con todas las demás formas de resistencia. Al redefinirse los poderes, entrando a la etapa de la modernidad, las rebeliones y resistencias de conducta asumirán otras formas y se irán distanciando de las que se originaron en la baja edad media (siglos X al Renacimiento), en la medida en que se va instaurando un nuevo tipo de poder sobre las almas y sobre las poblaciones.

Ya a comienzos del siglo XVIII se presenta un desplazamiento desde la primacía de las funciones de dirección de la conducta por parte del pastorado eclesial hacia las que asume el Estado, preocupado ahora por asegurar su soberanía por medio del monopolio de la violencia y de la creación de los sujetos de la representación, pero también de las tecnologías de gestión de los comportamientos cotidianos de los seres humanos.

En este nuevo trayecto, a la par con la consolidación de diversas formas del poder de centro, que se va haciendo cada vez más un poder sobre la vida, las resistencias de conducta se van trasladando hacia los confines de las instituciones políticas y de las costumbres de la sociedad urbana, se van apartando de los conflictos engendrados en el seno de la institución religiosa, es decir se van haciendo laicas, politizando y refiriendo directamente a las formas de existencia. Veremos entonces cómo ayudan a ir formando el hilo conductor de la refundación de una política de la vida y para la vida, es decir de una biopolítica resistente.

Ya entrada la modernidad, en el Norte de Inglaterra, cuna del industrialismo capitalista, así como en Escocia e Irlanda, los trabajadores del nuevo modo de producción se agrupan y surgen las primeras Trade Unions (sindicatos) que comienzan a reproducir el libro de William Godwin, sobre la "Justicia política" publicado en 1793³¹⁸. También lo hacen las organizaciones de artesanos que se han levantado contra la política comercial e industrial del reino. El gobierno inglés acentúa las medidas restrictivas. La "ley de sociedades sediciosas" de 1799 intenta cerrar el paso a las asociaciones reformistas y a las nascentes formas de lucha obrera como los destructores de máquinas ("luditas") que se amotinaban contra los procesos de rápida industrialización. Pero las drásticas medidas también iban dirigidas contra los miembros de la

vinculada a la compasión y a la solidaridad. (*"Las beguinas: Libertad en relación"*: Duoda. Centro de investigación de las mujeres. Universidad de Barcelona. Botinas, e. y Cabaleiro, J.). (<http://www.ub.edu/duoda/diferencia/html/es/secundario1.html>).

³¹⁸ El más famoso libro de Godwin se llama: *"An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness"*. En español hay edición incompleta titulada *"Investigación acerca de la justicia política"* (1985, Júcar, Madrid.), y una más reciente: *"De la impostura política"* (1994, FAL, Madrid.) que recoge los comentarios introductorios de Abad de Santillán a la obra de Godwin y ofrece uno de los capítulos de *"Political Justice"*, nombre abreviado con el que se le conoce más ampliamente. Volveremos más adelante sobre la influencia de Godwin en los orígenes del movimiento obrero. Las citas de esta investigación son tomadas de la edición electrónica que ha hecho la "Biblioteca virtual Antorcha" con el nombre de "Investigación acerca de la justicia política y su influencia en la virtud y la dicha generales". Disponible en: (http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/godwin/indice.html).

London Corresponding Society, agrupación que se había creado para la defensa de las libertades frente a los ataques gubernamentales.

Las revueltas de los seguidores de Ned Ludd fueron movimientos espontáneos que inauguraron el movimiento obrero moderno que reclamaba por las precarias condiciones de vida y el desplazamiento de la mano de obra por la maquinización. Se extendieron durante las tres primeras décadas del siglo XIX, duramente reprimidas, al replicar manifestaciones de resistencia muy parecidas a los motines vividos durante el Antiguo Régimen en Francia y Alemania.

Aún resonaban en su memoria los levantamientos de las guerras campesinas del siglo XVI en los que participó Thomas Müntzer. Su rebeldía contra los órdenes feudal y religioso, su particular lectura de la Biblia para reivindicar el derecho a la resistencia de los campesinos y su recurso a la violencia, justificada en la certeza de que “(...) la gente está con hambre, necesita y va a comer”³¹⁹, emparentan las rebeliones de conducta con la abierta lucha política en busca de un cambio profundo en la sociedad de entonces.

Valga aquí un paréntesis pues resulta de interés retomar la memoria de Müntzer para entender la tradición de resistencia europea, a la que nos hemos referido, y el eco que va a tener en formas de protesta como la de los destructores de máquinas. Cuando se produce el levantamiento de los campesinos contra los señores feudales, especialmente dirigida contra bienes y propiedades de los poderosos, y se extiende por los principados de Bohemia, Müntzer lo interpreta como una intensa vivencia de los pobres en la senda de la liberación y de la auténtica fe. Traduce la sublevación campesina, desde la clave del Apocalipsis bíblico, viendo en ello una palanca para la desestabilización del orden imperante y para la profundización de la reforma protestante desde la perspectiva de los anabaptistas.

La rebelión campesina es derrotada en Bohemia y Müntzer, y muchos de sus seguidores, son decapitados en 1525. Se calcula que la represión ejercida por los príncipes católicos y luteranos de Suabia, Franconia, Turingia, Alsacia y los Alpes austriacos, causó más de 100.000 muertos. Su figura se vuelve simbólica de la resistencia; Bloch lo denomina el “teólogo de la revolución”; y lo califica de héroe trágico de aquellos que encarna un tipo de “protesta prematura, del orden jurídico y moral todavía no maduro objetivamente en sus condiciones”³²⁰. Estos hombres y estos levantamientos van a prefigurar ideales que se proyectan en el tiempo, hasta el punto de que muchas de sus ideas de fusión entre el cristianismo primitivo y la lucha social, reaparecerían con frecuencia en voces como las de Thoreau o Tolstoi y, mucho más adelante en las configuraciones de la teología de la liberación que tanto impacto tendrían en América Latina en el siglo XX. Cierre del paréntesis.

Volviendo a la Inglaterra del siglo XIX, los ahorcamientos de 1811 y 1812 (el año de mayor intensidad de la acción de los destructores de máquinas en Inglaterra), y la mano dura ordenados por la Corona británica contra los “luditas”, hicieron entrar en retroceso este tipo de movimiento. Su acción encerraba demasiados cuestionamientos al orden que se estaba imponiendo, como para permitir que se expandiera. En primer término los luditas instauraban, hace dos siglos, un repertorio de “contra-conductas” en extremo subversivas pues no solo encarnaban una oposición- para algunos algo primitiva- al modo de producción y a sus herramientas, sino que cuestionaba tanto la concepción de la tecnología industrial como el uso de las tecnologías sociales con las que se estaba conduciendo este proceso.

³¹⁹ Müntzer asocia el discurso religioso con el de la igualdad; denuncia la rapacidad económica de los poderosos y cree que la violencia con la que los campesinos expropiaban o destruyeron los bienes de los ricos es legítima y, aún más, es un camino para la salvación del alma. Para una ampliación de este tópico: ver: Zorzín, A., 2009: (<http://alejandrozorzin.blogspot.com/2009/04/tomas-muntzer.html>).

³²⁰ Ver: “Thomas Müntzer, teólogo de la revolución” Ernst Bloch, 2002, Machado Libros, Madrid. También: “El principio esperanza” (Bloch, 2007, T. III: 278).

En efecto, su protesta con métodos tan drásticos, se dirigía a frenar el hacinamiento, las jornadas ilimitadas de trabajo, las condiciones insalubres, y a defender los oficios artesanales y manufactureros amenazados por el maquinismo y su efecto sobre el empleo de miles de trabajadores. Por eso los tejedores luditas se decidieron a quemar los talleres que introdujeron la máquina de esquila³²¹, una de las primeras innovaciones de la revolución industrial inglesa; y los mineros destruían las grúas, otros no solo atacaban las máquinas, sino las materias primas y todo lo que significara una amenaza contra sus saberes especializados y su nivel de vida.

El objetivo principal era la defensa del trabajo y de las condiciones que les habían otorgado a los maestros artesanos un control sobre su conocimiento experto que requerían de procesos de aprendizaje incorporados al trabajo y ser valorados en la remuneración de una labor que iba más allá de la puesta en funcionamiento de una máquina. Como dice Hobsbawm, intentaban mantener su influencia sobre la regulación de la oferta de trabajo y las categorías profesionales que ahora se veían degradadas; por lo que la furia y el sentimiento contra el progreso maquínico, iban precedidos de expresiones de dignidad y de respeto por sí mismos, por sus iguales y por sus oficios. J. Rule lo va plantear como “una revuelta por la dignidad”:

“(…) sus expectativas son extraordinariamente mínimas: una ligera mejora del salario, la destrucción de la maquinaria, la oportunidad de trabajar aunque preservando su dignidad. (...) pocas veces utilizan el lenguaje amenazador (...) Es la revuelta de la dignidad, tienen conciencia de sus propios derechos y saben que no están haciendo nada que sus padres no hubiesen hecho”. (Rule, 1990: 519-520).

La mano dura del gobierno y de los industriales, que procuraban abrirse paso en los nuevos mercados con la rápida implementación de las técnicas fabriles, implicaba disciplinar las nuevas formas de trabajo. En ese sentido, los “luditas” daban comienzo a modos renovados de desobediencia e insubordinación que trascendían la larga experiencia de las “resistencias de conducta” que reseñamos atrás. Los luditas se rebelaron contra una forma de hacer, de producir, que se les pretendía imponer forzosamente, que alteraba su cultura y sus formas de vida locales, que les implicaba abandonar su relación comunitaria, su vínculo con lo rural y los conducía hacia la subordinación y la pérdida de autonomía del trabajo.

Se levantaron contra la depreciación del trabajo y contra la negación o minusvalía de su conocimiento, exigiendo un reconocimiento de su tradición en cuanto al ritmo de trabajo y remuneraciones mínimas, conforme a las regulaciones establecidas por las sociedades de artesanos; es decir se resistían a que sus formas de trabajo y la cultura de la producción que había contenida en ellas, fueran desplazadas por unos novedosos instrumentos de trabajo a los que algunos no vacilaban en denominar: “instrumento maldito, del demonio”, “monstruo de hierro” o “tirano de vapor”.

En el seno de la rebelión ludita se fraguaron resistencias de conducta en cuanto giraban alrededor de la oposición a ser conducidos a otros marcos y escenarios sociales, alejados de sus relaciones personales y de su cultura artesanal. Eran también resistencias en el campo económico porque erigieron unas reivindicaciones sobre su salario, jornadas de trabajo y formas

³²¹ En un artículo dedicado a la conmemoración del bicentenario de los levantamientos luditas de 1812, el investigador colombiano Renán Vega señala: “El nombre de los luditas al parecer provenía de un artesano llamado Ned Luddlam, un aprendiz de tejedor de medias en Leicester que rompió a martillazos el telar de su maestro en 1779 (...) En sentido estricto se les dio el nombre de luditas a los trabajadores que participaron en el movimiento de protesta que se inició el 12 de abril de 1811, cuando unos trescientos hombres, mujeres y niños atacaron una fábrica de hilados en Nottinghamshire, destruyeron los telares a mazazos y prendieron fuego a sus instalaciones (...) A partir de ese momento y hasta 1812 se presentaron ataques en cinco condados, ubicados en el epicentro de la Revolución Industrial en Gran Bretaña: Yorkshire, Lancashire, Cheshire, Derbyshire y Nottinghamshire”. (Vega, 2012: 5).

de organización productiva. En particular ponían en cuestión el sentido del llamado “progreso técnico” y dieron comienzo a una crítica al sentido del desarrollo que comenzaba a imponerse.

Eran resistencias políticas porque entendían que el poder del absolutismo monárquico se había dispuesto a defender el modo productivo emergente, en su contra. Eran resistencias en el plano de la organización, porque dieron inicio a sociedades secretas, rigurosamente disciplinadas que ensayaban variantes conspirativas de comunicación y acción, que constituían grupos juramentados compartimentados y descentralizados, sin líderes visibles³²².

El proceso que llevó a esta explosión social tuvo su punto más álgido con la depreciación abrupta de los salarios que empujó el reemplazo de obreros calificados por mano de obra joven y barata³²³. El contexto era el de una grave crisis económica que cerraba los mercados internacionales y propugnaba por productos masivos de calidad inferior, conforme a estrategias de comercio que privilegiaban la invasión del mercado por productos baratos, así estos tuvieran una calidad discutible. De contera, esto- como reseña Thompson (1989: 104)- desprestigiaba los oficios pues, por ejemplo, un tejedor debía soportar las críticas a las telas que se rompían fácilmente y que no eran confeccionadas en sus telares o talleres artesanales sino en las máquinas ahorradoras de trabajo, simplificadoras de procesos y productoras de desempleo.

La destrucción de las máquinas por las acciones de luditas no eran indiscriminadas; se concentraban allí en donde la industrialización avecinaba expulsiones masivas de trabajadores o envilecimiento de las condiciones del trabajo. En el período de cinco años de su apogeo (1811-1816) destruyeron aproximadamente 1.200 máquinas en las nuevas zonas industriales de Inglaterra. El ataque a las máquinas era una forma de presión que, generalmente, estaba ligada a contextos de negociación. De hecho esto condujo a un mejoramiento de los salarios en algunos condados ingleses.

En el camino de la represión al movimiento ludita el parlamento aprobó en 1812 una vergonzosa ley que decretaba la pena de muerte para los que destruyeran telares y otras herramientas; catorce luditas fueron ajusticiados en cumplimiento de esta forma de venganza contra los trabajadores alzados; quedó en evidencia que para el orden del sistema la vida humana podía ser sacrificada en defensa del capital fijo y de la propiedad privada³²⁴.

Lord George Gordon Byron, uno de los más grandes poetas del romanticismo inglés y, a la sazón miembro del parlamento británico que expidió esta ley, fue el único que votó contra ella y se declaró simpatizante de los luditas, hecho que le granjeó la crítica infame. Este fue uno de los motivos que lo llevó a retirarse de su fugaz vida política en la Cámara de los Lores y a

³²² El escritor norteamericano Thomas Pynchon en su artículo “¿Está bien ser un ludita?” incluye a los luditas como uno de los factores de la resistencia al racionalismo: El movimiento Metodista y el Gran Despertar Americano fueron sólo dos sectores dentro de un vasto frente de resistencia a la Edad de la Razón. Un frente que incluía al Radicalismo y la Francmasonería, así como a los luditas y la novela Gótica. Cada uno a su manera expresaba la misma profunda resistencia a abandonar los elementos de la fe, por más “irracionales” que fueran, frente a un orden tecno-político emergente que podía o no saber lo que estaba desencadenando” (Pynchon, 2009, en www.revista-artefacto.com.ar).

³²³ Marx en “*El Capital*” consigna que: “El nuevo personal mecánico está integrado, casi exclusivamente por muchachas y mujeres jóvenes (...) La concurrencia prepotente de la máquina bate en retirada a los obreros manuales más flojos. En Londres, los crueles y espantosos progresos de la muerte por hambre (death for starvation) discurren (...) paralelamente con la expansión de la costura a máquina” (Marx, 1975, T.I: 394).

³²⁴ Cristhian Ferrer describe el ahorcamiento en 1816 de James Towle, considerado el último ludita ajusticiado en Inglaterra: “Cayó por el pozo de la horca gritando un himno ludita hasta que sus cuerdas vocales se cerraron en un solo nudo. Un cortejo fúnebre de tres mil personas entonó el final del himno en su lugar, a capella. Tres años antes, en catorce cadalsos alineados se habían balanceado otros tantos acusados de practicar el “ludismo”, apodo de un nuevo crimen recientemente legalizado” (Ferrer 2010:81).

emprender el exilio para sumarse, al final de sus días, al movimiento de los carbonarios y a las revoluciones nacionales italiana y griega, territorios en los que moriría muy joven, a la edad de 36 años, en 1824³²⁵.

Unos años después, el luddismo reaparecería ligado a la revolución de 1830 en Francia y a sus efectos en Inglaterra. En esta ocasión se desarrolló como una forma de protesta agraria, con una cobertura e intensidad mucho mayor, si se quiere, que la vivida en la segunda década del siglo XIX en los centros industriales.

La destrucción de trilladoras, arados, cosechadoras, molinos industriales y otras máquinas se proponía igualmente combatir el desempleo alimentado por la introducción de las modernas técnicas capitalistas en el campo inglés, así como defender el modo de vida comunitario y los derechos sobre la tierra que habían adquirido los campesinos. Hobsbawn y Rodé califican éste evento como el:

“(…) mayor episodio de destrucción de máquinas de la historia inglesa –y sin duda el más exitoso- a causa de que los revoltosos no necesitaron romper las trilladoras por la fuerza... Su ludismo no sólo fue tolerado sino que en muchos casos fue verdaderamente bien recibido” (Hobsbawn & Rodé, 1978: 18).

En reemplazo de Ludd, apareció un nuevo personaje que firmaba los mensajes a los terratenientes advirtiéndoles que si no se deshacían por propia iniciativa de las máquinas habría quien hiciera esto sin dilaciones; era un tal “capitán Swing” que vendría a balancear justicieramente la situación.³²⁶ Una vez más la represión vino con toda su fuerza contra el movimiento; se volvió a usar la ley de pena capital contra los destructores de máquinas y en esta ocasión fueron 19 líderes los ahorcados, además de los centenares llevados a prisión y el contingente de más de 500 deportados a la temida colonia penitenciaria de Australia, que fue el primer destino que la corona británica asignó a este continente donde recién se había iniciado el proceso de colonización.

En todo caso Hobsbawn y Rude destacan la eficacia que llegó a tener el movimiento de los luditas agrarios que consiguieron ralentizar la implantación de la trilladora en los campos ingleses, de tal modo que “el verdadero nombre del rey Ludd fue Swing” (Ibíd.: 328). Desde esta perspectiva la lucha del ludismo fue una auténtica resistencia moderna en la que se realizó el aprendizaje de los vínculos solidarios de clase, de las formas de acción directa, de la potencia y los riesgos del sabotaje y la demostración de la fuerza obrera frente los patronos. En ese sentido está inmersa en la raíz del movimiento obrero que luego transformaría y reciclaría sus tácticas.

Por eso es de un simplismo enorme continuar calificando esta resistencia como reaccionaria o conservadora, pues lo importante es ubicarla en esa frontera en donde, aún manteniendo vínculos con la tradición artesanal y campesina, comienza a irrumpir lo nuevo surgido de gente sencilla que se atreve a criticar la ética y la lógica del capital y a exigir que se revise su variable tecnológica que, de manera tan acelerada y deshumanizada, se implantaba en el mundo occidental. Cuestionamiento similar haría un siglo después Gandhi frente al modelo del capitalismo colonial inglés en la India.

³²⁵ En el artículo antes citado, Pynchon dice que: “El movimiento tenía sus aliados parlamentarios, entre ellos Lord Byron, cuyo discurso inaugural en el Palacio de los Loes en 1812, compasivamente se opuso al proyecto de ley que proponía, entre otras medidas de represión, volver pasible de pena de muerte el sabotaje de máquinas de tejer medias”. El escritor relata que en una carta a Tomás Moro incluye una canción que finaliza diciendo: “Vamos/ A morir peleando, o a vivir libres al fin./ ¡Y que caigan todos los reyes, menos el Rey Ludd” (Pynchon, ibíd.).

³²⁶ El vocablo “swing” quiere decir columpio o balancín.

Muchas dimensiones de la resistencia están implicadas allí, pues en últimas los ludditas no estaban confrontando meramente a los monstruosos artefactos tecnológicos que les robaban el trabajo y la dignidad, sino a toda la lógica liberal, esa que calificaba de irracional las acciones de los destructores de máquinas, pero que veía muy civilizada la racionalidad del mercado, ese “dejar hacer, dejar pasar” que propugnaban Adam Smith y Jean- Baptiste Say. Lo que estaba en juego eran modos de vida, culturas, saberes que no llegan a su “óptimo” aplicando la ley de oferta y demanda. La tecnología era solo un dispositivo que contribuía a redefinir las relaciones productivas en perjuicio de un vasto sector de la sociedad e impactando directamente las relaciones sociales, los modos de vida y los medios de subsistencia.

El historiador Edward Thompson profundiza en el significado de la transición en que se inscribe el ludismo. De un lado naufraga el viejo modo comunitario y paternalista de producción y adscripción a la tierra, sacudido por la implantación del industrialismo y el *laissez faire*, de otro, se abre el conflicto cultural y moral sobre la independencia que podían ostentar los artesanos y la férrea disciplina fabril que se imponía:

“(…)La brecha que existía, en cuanto a posición social, entre un “empleado”, un trabajador asalariado a jornal sujeto a las ordenes y la disciplina del patrono, y un artesano, que podía “ir y venir” a su gusto, era bastante grande para que los trabajadores vertiesen sangre antes de permitir que les empujaran de un lado al otro de la misma” (Thompson, 2002, T.II: 117, 122).

Economía política y debate socio-cultural, fueron los puntos neurálgicos que pusieron sobre la mesa los ludditas: los problemas del salario, la duración de las jornadas de trabajo, la relación entre masificación de la producción y calidad de los productos, el problema de la justicia en la remuneración del capital, todos problemas de la naciente economía política. Pero, con la misma, o aún mayor, preocupación: la moralidad implícita en el trabajo de los niños(as) y las mujeres; el problema de los viejos derechos adquiridos que ahora se esfumaban, el asunto del conocimiento y del lugar que ocupa el saber técnico obrero, así como los caminos por los que éste es expropiado e hibridado con el paradigma científico para producir las innovaciones, ahora solo concebidas como formas de capital acumulado.

Siguiendo a Thompson: “(…) estas demandas contenían en su seno no tanto (...) una comunidad paternalista, como democrática, en la que el crecimiento industrial se regulase de acuerdo con prioridades éticas y la búsqueda del beneficio estuviese subordinada a las necesidades humanas” (Ibíd.: 126-127).

El forjamiento del acontecimiento del ludismo irradió de novedad la lucha obrera. Se gestó en la búsqueda de un modo de vida propio que fluía por los bordes de un sistema capitalista que intentaba contener el deseo colectivo, ese que se manifestaba en la búsqueda de un sentido propio para desplegar su capacidad productiva. Su agenciamiento fue la crítica a los productos de la moderna tecnología en donde no veían liberación sino dispositivos opresivos, controladores y funcionales a la disciplina. Este contexto explica su negativa a aceptar la neutralidad del factor tecnológico, y su obligación de interrogar el efecto sobre las comunidades de las máquinas, del progreso técnico y del discurso de la innovación que forjó el capitalismo.

La efectucción del acontecimiento luddita marcó las formas de la resistencia proletaria, abrió los caminos de la creatividad en las formas de encuentro y organización y en las estrategias de lucha e inició el cuestionamiento al modelo de progreso y desarrollo lineal y mecanicista que adoptó la modernidad.

Fue un acontecimiento balbuceante, plagado de errores, que parecía ir de tumbo en tumbo, que ensayaba a costa de sus propias vidas, pero que dejó huellas duraderas en la conciencia de los sin-poder, puesto que las resistencias de conducta y las rebeliones sociales y políticas no volverían a ser las mismas. Muchos de los participantes del movimiento luddita estarían

presentes en la fundación de los sindicatos y otras modernas formas de asociación de los trabajadores. La resistencia había cambiado de signo.

7.2. La conspiración de los iguales.

Pronto comenzaron a popularizarse los sindicatos y las huelgas organizadas, ahora no dirigidas contra las máquinas, sino contra los patronos, con demandas contra el trabajo extenuante y el salario miserable. Algunos encuentran una cierta permisividad en Inglaterra y otros países hacia las “trade- unions” como una maniobra para aminorar el filo de la herencia ludita.³²⁷

Muchos de los sindicatos comulgaban con la idea del progreso social y material aprovechando las máquinas y la tecnología, al fin y al cabo se intuía la potencia para disminuir la carga y la jornada laboral, y otros beneficios que podrían sobrevenir apoyados en los prodigios técnicos que representaban. Quizás el quid estaba en al servicio de quién se ponían estas innovaciones. Décadas después el socialismo real de los soviéticos asumiría sin más la fórmula de que la nueva sociedad emergería de una combinación de la tecnología y los soviets, siempre que estos estuvieran al comando.

Pero, por ahora, el clima no estaba para largos experimentos cordiales entre patronos y trabajadores; para ambos bandos lo único claro es que se estaba en medio de una guerra social que ahora asumía la traza de la lucha de clases. Esto no era gratuito, venía gestándose al interior y desde los tiempos de la revolución francesa.

Allí podemos encontrar otro referente de las modernas protestas obreras europeas. François Noël Babeuf, que se hacía conocer como Graco, había dado las primeras pinceladas para un proyecto socialista, que él mismo nomina como “comunista”. Hace parte de un movimiento de masas que se cuece entre los obreros de París, Lyon y Marsella, que reclama la aplicación de la Constitución republicana de 1793, la del período jacobino radical, y que resiste a la orientación contrarrevolucionaria del Directorio, salido del golpe de Estado de Termidor, que se empeña en desmontar los avances democráticos y republicanos.

Babeuf lidera el reagrupamiento de los jacobinos y de estos primeros socialistas proletarios en el Club del Panteón, una especie de partido revolucionario que, luego de ser clausurado y perseguido por el Directorio, en cabeza del mismo Napoleón, configura una red de sociedades secretas muy activas que editan prensa y organizan una sublevación del empobrecido y embrionario proletariado francés. “Puedes conspirar con el gobierno actual: ya se sabe que todo gobierno conspira. Yo, dice Babeuf, declaro que también entro en una conspiración” (Babeuf, 1975: 5).

Se está gestando “La conspiración de los iguales” que debía materializarse en la Primavera de 1796. Su discurso político es la búsqueda urgente de la igualdad política y económica. Para ello hay que agruparse, en secreto y promover la conmoción de un régimen que ha dejado la revolución a medias. Este era el llamamiento de Babeuf en su periódico “El Tribuno del Pueblo”:

³²⁷ Esta es, por ejemplo, la opinión de Miguel Amorós que plantea que: “La represión (contra los luditas) dio lugar al nacimiento de la policía inglesa moderna y al desarrollo del sistema fabril y del sindicalismo británico, tolerado y alentado a causa del ludismo. La andadura del proletariado comienza con una importante renuncia, es más, los primeros periódicos obreros, cito a *L'Artisan*, de 1830, elogiarán las máquinas con el argumento de que alivian el trabajo y que el remedio no está en suprimirlas sino en explotarlas ellos mismos”. Ver: Amorós. “¿Dónde estamos? Algunas consideraciones sobre el tema de la técnica y las maneras de combatir su dominio”, En: reflexiones para la revuelta. (<http://reflexionrevuelta.wordpress.com/2010/02/04/miguel-amoros-¿donde-estamos-algunas-consideraciones-sobre-el-tema-de-la-tecnica-y-las-maneras-de-combatir-su-dominio/>).

“Repitámoslo todavía: todos los males han llegado al colmo; no pueden empeorar; ¡no pueden ser apartados más que por una conmoción general! (...) ¡Que todo se confunda ya! ¡que todos los elementos se revuelvan, se mezclen, se entrechoquen! ... ¡que sobrevenga el caos, y que del caos emerja un mundo nuevo y regenerado! ¡Vamos, después de mil años, a cambiar estas leyes groseras! (Babeuf, 2005: 58).

Los panfletos babuvistas llegan a los barrios obreros de las ciudades. Incluso comienzan a organizarse manifestaciones públicas. Se difunde la idea de que la revolución es la democracia verdadera y la felicidad de todos; para ello hay que exigir “el goce común de los frutos de la tierra”; hay que eliminar las diferencias entre ricos y pobres: “¡Ha llegado el momento de constituir una república de los iguales, la gran casa hospitalaria abierta a todos!” (Babeuf, 1981) Y para eso es indispensable “suprimir la propiedad particular” (2005: 34). Se trata de un potente manifiesto de fe socialista que reconoce en el bien común el principio fundamental y que propone cambiar la clásica consigna enarbolada en la toma de la Bastilla de “libertad, igualdad, fraternidad”, por la de “libertad, igualdad y bienestar común”.

A medida que la rebelión va siendo acogida en los barrios de la capital, especialmente en los sectores de St Marceau y St Antoine, y que va prendiendo en contingentes de la policía y de viejos regimientos revolucionarios, hasta llegar a contar con unos 17.000 efectivos dispuestos³²⁸, Babeuf va adentrándose en la manera como debe ser asegurado el triunfo del levantamiento. Desestima los mecanismos electivos y de representación, incluso los consagrados en la Constitución de 1793. En cambio plantea algo sorprendente para la época:

“¿Cómo puede el pueblo hacer esta insurrección? Pacíficamente. Incluso más que en el 31 de mayo; y he aquí, quizá, que asombremos un poco a ciertas gentes que no esperaban esta conclusión; ya que la palabra insurrección no suena, a los oídos de mucha gente, más que como torrentes de sangre y montañas de cadáveres. Hay la experiencia que la insurrección puede reposar sobre otras bases”. (Babeuf, 1981: 20).

No avanza mucho en esta perspectiva, sólo insiste en su confianza en que la defensa de los derechos de todos los hombres, que fue el motivo de la revolución de 1789, y que la búsqueda de la felicidad común, convienen a todos y, por tanto era inevitable que se fuesen sumando, una porción de las masas tras otra, hasta conseguir que la Asamblea de los mandatarios reconociese este deseo apasionado del pueblo y lo hiciese ley. A esa manifestación directa de la voluntad popular, que debería ser consagrada naturalmente, es a lo que él denomina- en esos prolegómenos de la preparación del levantamiento- su legítimo “plan de insurrección”.³²⁹

De ahí en adelante el clima político en Francia se irá haciendo más autoritario y el tono de Babeuf y de los babuvistas se irá enconando, entrando en una franca preparación de la confrontación armada. Sus panfletos hablan de “mortíferas reglas sociales” que hacen que prevalezcan los intereses privados perturbando “la paz natural” que se vive cuando todos los miembros de la sociedad son felices.

³²⁸ Según datos de Buonarroti, uno de los miembros del comité organizador de la insurrección, los afiliados al club del Panteón llegan a esa suma. Para el relato de este apartado se consultaron: Claude Willard, (1972): “*Problemática del Socialismo*”, Istmo, Madrid. También, Ernest Belfort Bax: “*Gracchus Babeuf*” (disponible en marxist.org); de Albert Soboul (1985); “*Babeuf, Francois-Nöel: Realismo y utopía en la revolución francés*”, Sarpe. Y el estudio de Eduardo Sartelli (2009) “*El primero de todos nosotros*” en la revista digital “Razón y revolución. Organización cultural”.

³²⁹ Esto era lo que planteaba Babeuf en su “Tribuno del Pueblo” No. 31: “Lo que el pueblo piensa que debe hacerse para que pueda llegar al término de los derechos de todos los hombres y de la felicidad común por lo cual hizo la revolución (...) El anhelo general debe ser la ley. Entonces pues, será incontestablemente legal de hacer de un anhelo así expresado, la ley. Y no conozco otra manera de obtener la iniciativa del anhelo general. (...) Si nadie lo conoce más profundamente, mi plan de insurrección es legítimo (Babeuf, 2005: 20-21).

La revuelta de los pobres contra los ricos se vuelve entonces una necesidad. “Si esto es así, concluye Babeuf, si tal conmoción es realmente inevitable yo no veo por qué la posibilidad eventual de un retorno al estado de comunidad, pueda ser sólo un sueño (Ibid:76). La revolución erige al comunismo como alternativa; es él el que puede conducir a la “igualdad perfecta” que debe reclamarse como un derecho natural. Llegará de este modo el fin de los “acaparadores de los bienes comunes”, que no son otra cosa que el resultado de “un robo hecho a los co-asociados” (Ibid:39).

Esta es la base de su programa de transformación que enuncia claramente la necesidad de un proceso de colectivización de los bienes comunes y del trabajo; que es capaz de percibir algunos de los rasgos característicos del modo de explotación capitalista del trabajo (que sería después acuñado en la teoría del valor- trabajo y de la plusvalía), gracias al cual se crea un sistema que pone a funcionar un modo de producción colectivo.

El teórico anarquista Daniel Guerin le atribuye a Babeuf esta primicia en temas especializados como el de la naturaleza del plusvalor y señala la influencia que en ello tuvo el perfilamiento de un capitalismo industrial más ostensible:

“Estuvo a punto de resolver el misterio de la plusvalía, denunció “la bárbara ley dictada por los capitales”, se “escandalizó” ante un sistema de producción y de intercambio “gracias al cual se consigue poner en movimiento una multitud de brazos, sin que los que los mueven reciban el fruto conseguido”. El perfeccionamiento del maquinismo, el progreso técnico eran las causas de su colectivismo. (Babeuf) Expuso con precisión y realismo de ingeniero las ventajas de la economía organizada sobre la economía inorgánica; fue el primero que concibió la planificación.”(Guerin, 1974: 299- 300).

Pero para ello Babeuf vislumbra que es indispensable “sacrificar a los dioses incruentos” (Babeuf, 1.981:78) e implantar un “Comité de Bienestar Universal” una vez sea derrotado el Directorio reaccionario. Ésta sería una especie de dictadura revolucionaria provisional para poner en marcha las medidas de expropiación y reparto y establecer la propiedad nacional pública de bienes. Una vez el nuevo orden se hubiese consolidado se establecería la República de los Iguales, basada en la Constitución de 1793. Para algunos, esta visión deja abierta la idea de la necesidad no solo de una revolución violenta, sino de un período de lo que luego iría a denominarse como “dictadura del proletariado”, una de las divisas del socialismo marxista.³³⁰

La conspiración es descubierta y reprimida con saña a partir del 21 Floreal (10 de Mayo) en que es detenido todo el grupo dirigente. Babeuf sería ejecutado en la guillotina el 27 de Mayo de 1797. El efecto del pensamiento de Babeuf, así como de la práctica del babuismo y de la Conspiración de los Iguales - que se va a extender en Francia por dos décadas más-, se da en dos direcciones: de un lado es un impulso a las ideas socialistas que exhiben una mayor sintonía con las nuevas condiciones del desarrollo político y social del capitalismo como sistema. Es el aflorar del sentimiento de solidaridad de clase entre los desposeídos, los “sans-culottes” (“sin calzones”) de la revolución francesa en los que Babeuf se inspira para nombrar al proletariado y el vislumbre de una revolución del común.

De otra parte, es el señalamiento de un estilo y de un método en el movimiento obrero, muy tocado por las condiciones revolucionarias de Francia, que iba a influir en la práctica del movimiento social en épocas de crisis revolucionarias. Un importante sector del movimiento obrero tomará este ejemplo y procurará asociar las reivindicaciones de los trabajadores a un

³³⁰ En el texto de Sartelli se lee: “El tiempo entre el golpe de mano triunfante y el restablecimiento de la Constitución debía ser cubierto por una dictadura revolucionaria, a cuya cabeza estaría el propio Babeuf y un Comité de Bienestar Universal. La “dictadura del proletariado”, como concepto, comienza a tomar forma histórica (...) la propiedad nacional debe ser explotada en beneficio de todos y (...) la comunidad debe garantizar a todos sus miembros una existencia igual y moderada” (Ver Sartelli, 2009).

inevitable desenlace revolucionario, cuyo accionar apunta a una toma del poder insurreccional del Estado. Todo esto está inspirado en la estirpe jacobina radical, en una especie de democracia plebeya, muy próxima al discurso de Robespierre y de estos comunistas originarios. Así lo describe el historiador Erik Hobsbawm:

“A diferencia de las revoluciones de finales del siglo XVIII, las del período postnapoleónico fueron estudiadas y planeadas. La herencia más formidable de la Revolución francesa fue la creación de modelos y patrones de levantamientos políticos para uso general de los rebeldes de todas partes (...Tal como...) la “Conspiración de los Iguales” de Babeuf, ese significativo alzamiento de los extremistas jacobinos y los primitivos comunistas que marca el nacimiento de la tradición comunista moderna en política. El comunismo fue el hijo del “sans-culottismo” y el ala izquierda del robespierrismo y heredero del fuerte odio de sus mayores a las clases medias y a los ricos. Políticamente el modelo revolucionario “babuvista” estaba en la línea de Robespierre y Saint-Just”. (Hobsbawm, 2001: Capítulo II).

Se puede decir que Babeuf y su movimiento fueron iniciadores de una de esas tendencias o pautas para la resistencia que iría teniendo pruebas de sangre a todo lo largo del Siglo XIX con episodios como el nuevo intento de revolución en Francia en 1830, los de la revolución europea de 1848 y, sobre todo, la Comuna de París de 1871, como veremos más adelante. Este sello sedicioso, amotinador y conspirador será elevado al nivel de una teoría del poder y de la acción cuyos más reconocidos representantes serán el marxismo y el anarquismo.

Con la “Conspiración de los iguales” van apareciendo más claramente el ámbito de las resistencias obreras. El acontecimiento de la rebelión se va haciendo connatural al modo de vida en el capitalismo; de alguna manera se convierte en un fenómeno inmanente a él que hace parte de la normalidad y, en muchos casos, hace de contracara de su crisis cíclica.

Sin embargo, de manera paradójica, el hecho revolucionario es intempestivo; estalla de manera inesperada, aunque siempre hay señales sordas, como decía el canciller Francis Bacon en su análisis “de las sediciones y disturbios”³³¹. Las rebeliones operan como “un crecimiento secreto de los mares”, emitiendo señales que vienen de lo profundo, de abajo. El ludismo y el babuvismo fueron importantes levantamientos, tempestades sociales que conmovieron la Europa capitalista y, a la vez, signos de que algo estaba urdiéndose.

Los Estados, los partidos y los grupos sociales en conflicto necesitan de un ejercicio semiótico para interpretar esas señales. La idea de la “República de los iguales” y las acciones de los destructores de máquinas no eran solo voces altisonantes, ni hechos aislados, ni pruritos panfletarios. Algo profundo estaba ocurriendo en el magma social en donde múltiples fuerzas y factores confluían y se agitaban en esa portentosa microfísica social. Las resistencias, se demostraba con estos experimentos, no tienen un solo origen, ni obedecen a un único factor detonante; están en medio de una multiplicidad de relaciones.

Ya no es suficiente entonces el análisis de Maquiavelo para quien el peligro fundamental para la soberanía del Príncipe estaba en sus grandes enemigos al interior de la élite, y su estrategia era no permitir que confluyeran las rebeliones populares y las de los altos círculos del poder que conspiraban contra el Príncipe. Ahora había que reconocer que la garantía de mantenimiento del

³³¹ Se hace referencia a la obra “De las sediciones y disturbios”, incluida en la tercera edición (1625) de los célebres “Ensayos” de Francis Bacon (Hay edición en español: 1980. Aguilar. Buenos Aires). Bacon (1561- 1626) fue un filósofo empirista de gran influencia en el desarrollo del método positivista en la ciencia moderna. Pero fue también escritor y político que llegó a ser canciller de Inglaterra en 1618 durante el reinado de Jacobo I. En “de las sediciones y disturbios” Bacon hace un análisis del origen de las rebeliones y de las precauciones que deben tomarse por parte del poder central y que están involucradas en la teoría de la “razón de Estado”.

poder soberano radicaba principalmente en gestionar lo que se incubaba al interior de esa multitud de relaciones, sentires, afectos y modos de vida que suele llamarse: el pueblo.

El Estado requiere de implementar un conjunto de prácticas que le permitan gestionar las resistencias, que, en adelante serán una realidad permanente para él; debe crear las capacidades para gobernar ese mar embravecido que, en la mayoría de las ocasiones, solo deja oír el rumor de sus olas, sin advertir cuando sobrevendrá el tsunami. Gobernar será, entonces, gobernar al pueblo y sus resistencias y ello implica disputar la mente de la gente, sus criterios de verdad y validación, hacer hegemónicas unas ideas sobre la riqueza y la fiscalidad y el conjunto de conocimientos técnicos que se institucionalizan como las claves de veridicción de la realidad que se construye desde el poder.

Es decir que el gobierno de las poblaciones- que consiste en la regulación de las pasiones y los deseos sobre los que circulan las resistencias- es una operación de subjetivación, que se maneja por el Estado desde la fuerza propia que le otorga el monopolio de la violencia, pero con herramientas que hacen demostrable que tiene el control de la economía y de la riqueza de un territorio. Y, lo que es una novedad en expansión a partir de este siglo XIX de revoluciones y crisis continuas, le lleva a interesarse por una sistemática intervención sobre la opinión y por la manipulación de los medios para colonizarla.

Este tipo de redefinición de la soberanía y de las tareas del Estado, concomitantes con la necesidad de gobernar, no son otra cosa que un ajuste en el arte del gobierno que refleja la adaptación al nuevo signo de las resistencias expresado con el ludismo y la conspiración que encabezó Babeuf. Estas rebeliones habían desgarrado la historia de la modernidad y habían hecho aparecer en toda su dimensión el peso de la subjetividad.

La fuerza insurreccional había venido de lo hondo de las creencias republicanas y de la memoria de una espiritualidad sublevada contra las cadenas eclesiales; era por tanto una fuerza asociada a la subjetividad ética que reclamaba el respeto por las formas de existencia de los sin-poder, por sus formas de solidaridad y comunalidad; y vinculada con las nuevas subjetividades políticas surgidas de la red de significados que habían sido asignados a las nociones de libertad e igualdad.

Los nuevos sujetos de la resistencia no estaban designados solo por su condición de explotados y dominados, sino por su capacidad de mantener vivas sus propias utopías, por negarse a ser conducidos pasivamente hacia los órdenes constituidos. Los resistentes estaban constituyendo sus facultades para la confluencia de las rebeliones de conducta, con los levantamientos contra los poderes que se ejercían sobre ellos transgrediendo derechos y leyes naturales.

En ello se iba la preservación de su integridad moral, su conciencia, su dignidad, su espiritualidad que se condensaban en sublevaciones en el comportamiento y en las formas de existencia, para afirmar su singularidad y crear nuevas condiciones para la unidad de lo múltiple. De ahí que la República de los iguales y las luchas de los destructores de máquinas no hayan perdido su vigencia en estos aspectos.

7.3. Carbonarios, y micropolítica obrera.

Si seguimos el argumento de Hobsbawm, solo hasta 1830 la aristocracia feudal europea es herida de muerte en occidente para que comience a ceder su espacio a la dirección de la burguesía industrial y financiera. Pero es también la consolidación de los procesos que harían visible la irrupción pública de la clase de los trabajadores asalariados como fuerza política independiente, especialmente en los dos países de mayor avance capitalista para esa época: Inglaterra y Francia. Además Europa sería sacudida por una oleada de movimientos nacionalistas que buscaban la constitución de sus propios Estados Nacionales, en unos casos separándose de los imperios que los habían dominado o, en otros, buscando la integración

nacional de distintos territorios dispersos.

En Francia, las vísperas de la revolución de 1830 dominadas por la reacción absolutista del período de la Restauración borbónica y de la Santa Alianza (1814-1830) que sucedió al período napoleónico (Luis XVIII, Carlos X), al igual que en el resto de la Europa continental, hacían prácticamente imposible una oposición pacífica, como la que llegó a vislumbrar en un relámpago de total lucidez Babeuf. Cualquier intento de impulsar un discurso liberal, y aún menos, de proponer alternativas políticas socialistas, sería respondido no de otra forma que con el aplastamiento militar.

Toda oposición toma inmediatamente una deriva conspirativa. Es la época de las sociedades o hermandades secretas para impulsar acciones revolucionarias³³². El reformismo solo tuvo cabida, tímidamente en Inglaterra, territorio en donde también fue posible imaginarse una alternativa política legal para los nacientes movimientos obreros.

Las hermandades y sociedades secretas son también una manifestación de las resistencias de conducta. Sus rituales y jerarquías están en la mentalidad barroca de las logias masónicas que se consolidaron durante la era napoleónica y procuran dramatizar comportamientos. Se oponen a las normas de conducta modernas que intentan presentarse como transparentes y ágiles, basadas en la racionalidad instrumental. El secretismo, los ritos de iniciación, las estéticas y gestos excedentarios son parte decisiva en la configuración de estas fraternidades, una de las más conocidas de las cuales fue la de los carbonarios.

Tales hermandades, cada una con su pintoresco ritual y su jerarquía, derivadas o copiadas de los utilizados por la franc-masonería, dan continuidad a la tradición de ilegalidad y de resistencia apoyada en el secreto, que se desarrollaba desde el siglo XVIII. Los carbonarios, o “sociedad de los buenos primos” nacieron en Italia del Sur en la primera década del siglo XIX, derivando su nombre de muchos de sus componentes originarios que eran obreros del carbón.

Los carbonarios se consideraban una fraternidad internacional y procuraban coordinar levantamientos simultáneos en varios países europeos. Proclamaron su respaldo y colaboración directa a la lucha de liberación de los griegos que hizo parte del llamado ciclo mediterráneo de las revoluciones liberales burguesas que sucedieron a las revoluciones norteamericana y francesa (conocidas como el ciclo atlántico). Las sociedades secretas carbonarias tuvieron un papel protagónico en esta revolución por la independencia de Grecia del imperio Otomano. Ésta fue la única revolución triunfante de este ciclo, pues al ser un levantamiento contra un imperio extra- continental obtuvo la simpatía, y luego la abierta presión militar y diplomática, de las potencias europeas hasta obtener en 1830 la proclamación de independencia.

En los demás países mediterráneos donde se dieron movimientos liberales, algunos de estirpe carbonaria, se había impuesto la reacción ya que la revolución del general Riego, que había obligado al viraje constitucional de la monarquía española, fue derrotada por la intervención militar de la Santa Alianza en 1823. Tampoco había subsistido la revolución de Nápoles(1820), dirigida por los carbonarios de Guglielmo Pepe, ni la sublevación carbonaria de Piamonte (1821) finalmente vencidos por las tropas austriacas de la Santa Alianza que restauraron el absolutismo. Las insurrecciones carbonarias en Francia en 1821 y 1822 fueron aplastadas antes de su concreción.

El exilio obligado por la represión sucesiva de los autoritarismos triunfantes, contribuyó a la expansión de los ideales carbonarios por otros muchos países, imbricándose con los movimientos nacionalistas que tendrían curso en Polonia, Suiza, los Estados italianos, en

³³² Para una ampliación de estos pasajes históricos se puede ver: E. Hobsbaum, 2001. “*La era de la revolución*”. Editorial Crítica. También: Carmen Cortéz Salinas, 1984. “Restauración y primeras oleadas revolucionarias 1815-1830” Akal Madrid.

Córcega y en gran parte de los territorios del imperio de los Habsburgo.

La lógica del nacionalismo, animada por la influencia del movimiento romántico- que tendría su máxima expresión en las revoluciones de 1848-, cambiarían la orientación internacionalista inspirada por los carbonarios y le darían cabida a las expresiones locales que adoptarían denominaciones como la “Joven Italia” de Giovanni Mazini, o la “Joven Alemania”, o la “Joven Polonia” en busca de la identidad nacional y no de la universalidad.

El ala radical de los carbonarios tiene como referencia el pensamiento y la acción conspirativa de Felipe Buonarroti, el compañero de luchas de Babeuf, capturado con él y salvado de la guillotina, pero condenado a prisión y luego exiliado en Bélgica y, más tarde en Ginebra en donde toma el contacto con los revolucionarios. Su propensión por las sociedades secretas lo lleva a participar de la formación de varias logias y en el apoyo franco a los carbonarios, especialmente a través de Pierre-Joseph Briot, que impulsaba el movimiento en Italia.

Su pensamiento queda recogido en un libro que va a ser fundamental en la formación de los socialistas agrupados en torno a Augusto Blanqui: “Conspiración por la Igualdad, llamada de Babeuf” (1828), libro que remueve las cenizas de la conspiración babuvista, ya borrosas en la memoria de la convulsionada Europa. Con los carbonarios franceses reactiva las sociedades y grupos clandestinos que van a jugar un relevante papel en las revoluciones de 1830, formando políticamente a varios de los líderes obreros europeos de la generación que surgía, como el mismo Blanqui, Louis Blanc y François Raspail, en un siglo atestado de revoluciones.

Buonarroti fue detenido por última vez a los 72 años, en octubre de 1833, y muere ciego y en la miseria cuatro años después³³³. La experiencia de los carbonarios es abordada en la literatura y el cine. La novela corta de Stendhal *Vanina Vanini*, una de sus “crónicas italianas” relata la relación amorosa entre Missirilli, joven carbonario y Vanina, así como sus peripecias para enfrentar la persecución de que eran objeto los miembros de su grupo secreto³³⁴. El subtítulo es bien dicente: “Particularidades sobre la última vendetta de carbonarios descubierta en los estados del Papa”. En 1961, uno de los genios de “Cinecittá” (la “ciudad del cine” italiano), Roberto Rossellini, rodó en Roma la película, con el mismo nombre, basada en esta novela.

Es muy significativo el carácter molecular de las acciones colectivas que precedieron o sucedieron las revoluciones del siglo XIX. Charles Tilly atribuye esta permanente agitación, a la agudización de las condiciones económicas para la población, que sufría las consecuencias de la migración propulsada por el industrialismo, así como al “cambio de la acción colectiva (tanto política como no política) de una base comunitaria a otra asociativa”, lo que según el autor iría a transformar la escena de la lucha por el poder, imprimiéndole un carácter particular a una marcada tendencia hacia “la violencia colectiva”.

Como veremos el único signo de este período no fue, sin embargo, el de las movilizaciones violentas, por cuanto emergieron otros intentos como el de la representación cartista, el movimiento cooperativo y autogestionario y la conformación de los partidos obreros, todos atravesados por formas de resistencias culturales y de conducta. Pero vale la pena considerar aspectos de la investigación de los Tilly³³⁵ que documenta la versatilidad y agudeza del sinnúmero de expresiones de lucha que van emergiendo a lo largo del siglo XIX y a todo lo ancho del continente europeo.

La experiencia vivida en Francia es paradigmática en la medida que el período post-napoleónico

³³³ Al respecto ver la investigación de Hobsbawm, consignada en el capítulo 6 de *“La era de las revoluciones”* (op.cit).

³³⁴ Hay edición española de esta novela de Stendhal (2011) Editorial Periférica.

³³⁵ Charles Tilly, Louis Tilly y Richard Tilly. (1997) *“El siglo rebelde. 1830-1930”*. Prensas Universitarias de Zaragoza.

va a encontrarse con tres grandes movimientos revolucionarios (1830, 1848 y 1871) en los que los sujetos van pasando de ser artesanos y trabajadores de la declinante industria de talleres domésticos, a ser constituidos por obreros industriales proclives al asociacionismo. El caso más relevante de los primeros en este período es el de los trabajadores de la seda (canuts) de Lyon, llamados por Hobsbawm como “archi-revolucionarios”, a pesar de su condición de pequeños patronos.

Es en medio de sediciones de diferente escala como las generadas contra la recaudación de los nuevos y altos impuestos- las llamadas revueltas fiscales- que se va desatando la agitación política de los primeros socialistas de estirpe saint-simoniana o fourierista, que tanto influirían en la revolución de 1848 y la consolidación de los herederos de Babuef, cuya máxima expresión estaría en la revolución de la Comuna de París (1871) dirigida por Blanqui. Pero los procesos generativos de todos estos acontecimientos fueron las pequeñas rebeliones fiscales y de subsistencia que Tilly insiste en asociar siempre con la violencia y que resume de la siguiente manera:

“La forma más directa fue la transformación de los tipos de acción colectiva que típicamente producen violencia. La violencia en grupo normalmente surge de las acciones colectivas no intrínsecamente violentas: festivales, reuniones, huelgas, manifestaciones, etc. Sin éstas, la violencia apenas podría producirse. La gente que no toma parte en ellas rara vez se ve involucrada en la violencia. Los grupos comprometidos regularmente con la acción colectiva normalmente están formados por gentes que perciben y persiguen una serie de intereses comunes. Y una mínima acción colectiva requiere una coordinación, comunicación y solidaridad que se extienden más allá del propio momento de la acción (...) La transformación de la acción colectiva transformó la violencia”. (Tilly, 1997: 62).

Es evidente el cambio de la composición social que se va operando en la trama de las urbes fabriles que se expanden por toda Europa. Son grandes intervalos que separan a los momentos revolucionarios y en los que aún no se condensan los acontecimientos decisivos. En ellos la idea de la revolución bulle en los grupos, las logias, las sociedades secretas, pero aún no son apropiados por grandes sectores de la población.

En estos últimos se están forjando los intereses comunes, se están tensionando las redes comunitarias de solidaridad como grandes contenedores de la indispensable cooperación, pero también de las inconformidades y furias colectivas motivadas por imposiciones de las modernas soberanías que generan resistencias a que, por ejemplo, las cosechas sean intervenidas por el Estado, o al abuso con los impuestos, o la arbitrariedad de la policía, o a la demanda de alimentos. Estas pequeñas resistencias locales comportaban destrucción de materiales de la recaudación de impuestos, destrozos en los peajes o bloqueo a la labor de los recaudadores.

La multiplicidad de formas de expresión de la protesta y la rebelión se van haciendo más patentes en los períodos próximos a los grandes acontecimientos revolucionarios. Son intermitencias y discontinuidades micropolíticas que se pueden interpretar como la formación de fuerzas con poder de transformación a escala regional o nacional, que aún no están conectadas y que por sí mismas no revelan aún una capacidad para producir una alternativa revolucionaria, pero sin las que no podría darse el acontecimiento que crea situaciones radicalmente nuevas.

Así, la revolución de 1848 en Francia no pudiera haber ocurrido sin la secuencia de destrucciones de máquinas, revueltas fiscales, motines de subsistencia que le antecedieron y, no habría adquirido pleno significado sin la reacción turbulenta al golpe de Estado de Napoleón,

“el pequeño”³³⁶, en 1851. Luego sobreviene un cambio en la condición y las formas de lucha que se manifiestan en la oleada de huelgas masivas que comienzan en 1869 y culminan en la Comuna dos años después. Esto es lo que hace que tales expresiones micropolíticas tengan tanto de azarosas e inciertas, como de fértiles.

7.4. Cartismo, Sindicalismo, y cooperativismo. Experiencias de representación política y asociacionismo.

A partir de 1838 se desarrollará el primer movimiento de carácter político representativo de los obreros en Inglaterra, el denominado “Cartismo” que, a través de la “Carta del pueblo” dirigida al Parlamento, exigía su representación mediante sufragio universal para todos los varones. En la ideología de este movimiento se esperaba reformar el poder político a través de la representación parlamentaria. Se da un paso en la transformación de los imaginarios y sueños obreros en un programa de reformas cuyo trámite en el parlamento dependía de la presión en las calles.

Esto se expresaba en un petitorio de seis puntos, consignados en la “Carta” y planteadas con el enfoque reformista liberal heredado de Thomas Pine (1737-1809). Este político radical norteamericano, de origen inglés, había trasegado participando en las revoluciones de Estados Unidos y Francia, llegando a adelantarse en la novedosa propuesta de la renta mínima garantizada (planteadas en su libro “Justicia Agraria”, 1795) que hoy está de nuevo vigente³³⁷.

La incursión de los obreros ingleses en la lucha por garantizar su representación política en los mecanismos institucionales, fracasó en sus intentos de reformar la composición parlamentaria, tanto en las movilizaciones de la “Unión General” dirigida por Robert Owen, considerada el ala moderada, como en las propuestas de huelga general del sector radical de los cartistas representados por O’Connor y O’Brien que insistían en la prioridad de ganar reivindicaciones sociales y económicas, como la jornada de 10 horas.

La división de estos sectores y la represión del gobierno que movilizó al ejército allí donde se daban las concentraciones cartistas, particularmente en su ola de mayor auge entre 1839 y 1842, conllevó un debilitamiento y posterior desaparición de este movimiento, pionero en la incursión obrera en la esfera macropolítica, que extendería su influjo hasta las revoluciones de 1848.

El hundimiento de tales levantamientos produciría un viraje de las asociaciones obreras, que abandonarían temporalmente el espacio de la lucha política parlamentaria y se concentrarían en la construcción de los sindicatos y las cooperativas. Aunque es bueno advertir que esta experiencia estuvo circunscrita a Inglaterra, puesto que en la Europa continental todavía no se planteaban alternativas de este tipo. Allí, las derrotas revolucionarias empujarían a las posiciones liberales a reducir su ímpetu reformista y a alejarse de los obreros y otras clases dispuestas a la acción directa.

¿Hacia adonde iría pues a girar la actividad resistente abrevada en el manantial del descontento general que se vivía en occidente? El reformismo que había impulsado la “Carta del Pueblo”

³³⁶ Así era como el escritor Víctor Hugo aludía a Luis Napoleón Bonaparte, nieto de Josefina la esposa de Napoleón Bonaparte “el grande”, aunque, paradójicamente éste fuera de pequeña estatura.

³³⁷ Roja y García-Nieto recuerdan que esta iniciativa que fue perfilada por Pine, “(...) se encontraba ya en el Proyecto de Código para la armonización de las legislaciones nacionales europeas de Seguridad Social”, elaborado en la Universidad de Lovaina (Bélgica) en 1977; el art. 4 reconocía a todo ciudadano su derecho a una renta mínima adecuada que le permita una existencia humana y digna, mientras que el art. 139 indicaba textualmente que “tienen derecho a una renta garantizada los ciudadanos que se encuentren en circunstancias tales que no dispongan de una renta mínima, es decir, de los medios necesarios para subvenir a los gastos elementales de una existencia digna y humana”. Ver: “*Renta mínima garantizada y salario ciudadano*”. Eduardo Roja Torrecilla Juan N. García-Nieto <http://www.fespinal.com/espinal/lilib/es30.pdf>. (P.5).

había sido aplazado, dejaba atrás su colosal capacidad de organización y expansión³³⁸, dilapidada por los fraccionamientos y la ineptitud del núcleo directivo. El radicalismo de estirpe jacobina y babuvista había sido aplastado. Las expectativas de los trabajadores de que, por las vías mencionadas, se obtuvieran reivindicaciones gremiales, económicas o sociales- y menos aún las aspiraciones de participación política- se vieron entonces ahogadas en los nefastos resultados de la revolución de 1848 en la Europa continental³³⁹.

Se volvió así a la propaganda en pequeños grupos y a la construcción de una élite intelectual del socialismo, que ya contaba con experiencias para validar sus hipótesis sobre la preeminencia de la lucha de las clases modernas- burgueses y proletarios- y sobre la existencia de una posibilidad real de que se produjera una revolución social encabezada por estos últimos y protagonizada por los pobres de la ciudad.

A pesar de todo se habían gestado una nueva solidaridad y una nueva comunidad de intereses por donde transitaban los deseos colectivos emergentes; ello se efectuaba en el palpitar de las utopías con su saga de imaginarios, canciones, himnos y poemas; en la proliferación de asociaciones, clubes, organizaciones y sociedades secretas que aparecían como faroles y que se apagaban a un ritmo increíble; pero que se tejían en la febril construcción de las barricadas y en el combate hombro a hombro de cada batalla. La guerra de barricadas en las ciudades europeas se convirtió en un símbolo de fraternidad y lucha y en una técnica que matizó el paisaje urbano erigiéndose en un arte micropolítico, a la vez que en un espíritu que inflamaba el quehacer del proletariado socialista³⁴⁰.

Al lado de la preeminencia de las luchas obreras y de los pobres urbanos se expresaban también los intereses de las clases campesinas que veían amenazada su existencia con el avance del capitalismo en el campo. Como queda visto, la crispación era enorme y las salidas armadas estaban a la orden del día.

Por eso es tan extraordinario que el discurso de Godwin, que animó muchas de las primeras expresiones de la resistencia de los trabajadores, encendiera sus proclamas de no colaboración y las posibilidades de desobedecer³⁴¹ La influencia del tratado sobre la “Justicia política” iría

³³⁸ Hobsbawm se asombra del emprendimiento político de miles de obreros que intentaron conseguir cambios sustanciales en el fuero parlamentario a través de un método como la recolección de firmas de los cartistas, pero también de su audacia al pretender abolir una ley empobrecedora como la del maíz por medio de la presión popular (“Liga anti-corn law”). La capacidad editorial de este movimiento también fue enorme: “El que un periódico alcanzara una circulación semanal de más de 60.000 ejemplares y un número mucho mayor de lectores, como el cartista Northern Star, en abril de 1839, era inconcebible en otro país” (...) (Hobsbawm, 2001).

³³⁹ Durante 1848, en los principales países de la Europa continental se desataron revoluciones- en Febrero en Francia; en Marzo en Alemania- que propiciaron la emergencia política de la burguesía modernizante, en principio aliada con las fuerzas obreras. El levantamiento popular llevó a la abdicación del rey Luis Felipe y la proclamación de la Segunda República. Carlos Marx analiza en su libro “*La lucha de clases en Francia 1848-1850*” los resultados de este levantamiento que termina ahogado en sangre en Junio, en lo que Marx consideró la primera guerra civil entre el proletariado y la burguesía. Como resultado retroceden todas las aperturas liberales que se habían conseguido y retorna el despotismo de Luis Napoleón Bonaparte en Francia que daría fin al corto período de renacer republicano en 1851. Similares cosas ocurren en los demás países europeos. Ver Marx (1981). Del mismo autor: “La crisis y la contrarrevolución” y Marx, Engels “*Sobre la revolución de 1848-1849*”.

³⁴⁰ Al respecto, Hobsbawm comenta que: “El París de julio de 1830 se erizó de barricadas, en mayor número y en más sitios que nunca, antes o después. (De hecho, 1830 hizo de la barricada el símbolo de la insurrección popular. Aunque su historia revolucionaria en París se remonta al menos al año 1588, no desempeñó un papel importante en 1789-1794)” (Ibíd.).

³⁴¹ Las tesis de Godwin sobre la obediencia se hicieron muy conocidas. Ver su “*Political justice*” (Godwin, Capítulo VI, Libro III).

disipándose, pero sus reflexiones sobre la resistencia pacífica se retomarían de diferentes maneras en la convulsionada situación europea más adelante. Así se pronunciaba en su obra al respecto:

“Particularmente en lo relativo a la resistencia contra el gobierno, la fuerza jamás debe ser empleada si no se producen casos de extrema necesidad, similares a los de legítima defensa, cuando nos hallamos en la obligación de defender nuestra vida contra los ataques de un malvado, cuando no hay posibilidad de otra salida y cuando las consecuencias inmediatas pueden ser fatales. (...) La única resistencia que estamos obligados a ejercer consiste en la difusión de la verdad, en el repudio más claro y explícito de todo proceder que a nuestro juicio sea contrario al verdadero interés de la humanidad (...) Cuando descendemos al terreno de la lucha violenta, abandonamos de hecho el campo de la verdad y libramos la decisión al azar y al ciego capricho”. (Godwin, “Justicia Política”. Libro IV, Capítulo Primero “De la resistencia” y capítulo II.2 “Modos de realizar revoluciones”).

Las palabras de Godwin, no le cantaban a las barricadas, ligaban la lucha de los pobres a la búsqueda de la verdad, propugnando por alternativas pacíficas, “salvo en casos de extrema necesidad”. Ese pensamiento habría de repercutir en los experimentos sindicales y cooperativos que serían la forma principal de lucha y asociación que escogieron los trabajadores luego del desenlace de 1848.

Las asociaciones cooperativas tomarían fuerza, junto a un pensamiento de autogestión que cifraba las esperanzas de socialización en el desarrollo de la capacidad propia para mejorar, mediante la cooperación, las condiciones de vida. Utopistas como Robert Owen plantean en este modelo la posibilidad de una alternativa al capitalismo. Recuérdese que Owen en 1800 convirtió la fábrica que dirigía en New Lanark, en un experimento cooperativo y que fundó la comunidad de New Harmony en Estados Unidos, por donde pasaron Thoreau y varios de sus amigos³⁴².

Las cooperativas de producción, basadas en la ayuda mutua y que buscaban ser un tipo de unidad productiva diferenciada del capitalismo, no prosperaron; exigían reformar todo el sistema de trabajo y propiedad. Este tipo de socialismo cooperativo que se intentó con Owen había causado un gran desencanto³⁴³. El naufragio de los intentos auspiciados por los owenistas, así como el de los falansterios de Fourier³⁴⁴ y más adelante el de los “Talleres nacionales”

³⁴² Ver en este mismo texto, supra: “5.3. “La desobediencia como deber de civilidad”. Las principales obras de Owen, a partir de sus experiencias en New Lanark son: “*Nueva visión de sociedad, ensayo sobre la formación del carácter humano*” (1814) y “*Observaciones sobre el efecto del sistema manufacturado*” (1825). Para una visión de las luchas de los trabajadores en este período, consultar: Thompson E. P. (2002) “*La formación de la clase obrera en Inglaterra*”.

³⁴³ Thompson señala que: “La desilusión después del Acta de Reforma de 1832 hizo que el grueso del movimiento laborista considerase a los owenistas -cooperadores y primitivos revolucionarios sindicalistas- como sus dirigentes, pero su fracaso en desarrollar una efectiva política estratégica y directiva, así como las sistemáticas ofensivas de los patronos y el gobierno, destruyeron el movimiento en 1834-1836. Este fracaso redujo a los socialistas a grupos propagandísticos y educativos un poco al margen de la principal corriente de agitación o a precursores de una más modesta cooperación en forma de tiendas cooperativas, iniciada en Rochdale, Lancashire, en 1844”. (Thompson, 2002).

³⁴⁴ Charles Fourier (1772-1837), avanzada del primer socialismo, propuso la creación de las falanges o falansterios productivos, cuya base era la cooperación integral y la búsqueda de autosuficiencia, para el libre despliegue de las pasiones y la búsqueda de la armonía. Se le considera precursor del socialismo libertario y de una profunda crítica a la moral de la sociedad capitalista, en particular a la institución de la familia nuclear. Reivindicó el papel de la mujer y fue de los primeros en hablar de feminismo. En el siglo XIX seguidores de Fourier como Víctor Considerant, quien había participado de la Comuna de París emigró a los Estados Unidos y contribuyó a fundar los falansterios, de los cuales se concretarían 5 en el estado de Nueva York, uno en Texas, otro en Nueva Jersey, y hasta una ciudad llamada Utopía, en Ohio.

impulsados por Blanc, el ministro del trabajo de la Segunda República francesa, llevaron a que el movimiento cooperativo diera un viraje hacia enfatizar en las formas de eliminación de los intermediarios en la distribución de las mercancías.

Las cooperativas de consumo tuvieron más éxito. La más conocida de este tipo de mutuales fue la de “Los Equitativos Pioneros” de la ciudad inglesa de Rochdale, fundada en 1844, sobre cuyos principios se edificó el cooperativismo moderno, ya muy integrado y funcional al sistema capitalista.

En uno u otro caso era un prodigio que los trabajadores comenzaran a imaginarse otras formas de producir y que recabaran en la autogestión como un camino a explorar. Allí pueden encontrarse los orígenes de pensamientos tan poderosos como el del anarquismo moderno, pero también de todos los procesos de auto-dirección en la esfera de la producción, que son tan colindantes de los de auto-gobierno en la esfera política.

Esto quiere decir que se comienza a hablar de la dirección colectiva de las empresas, de la desconcentración de los poderes jerárquicos que es connatural al capital y, a través de ello, de estimular la reintegración de los procesos de creación de los trabajadores en el circuito de la producción. También con ello se inicia la discusión sobre la naturaleza comunitaria y la organización desde la base de la producción, desde las unidades productivas elementales sean ellas talleres, empresas industriales o asociaciones agrícolas.

De esto ya había hablado Fourier antes de los sucesos de 1848 pero, sobre todo, lo había abordado Proudhon en su discusión con el proyecto de organización del trabajo del Ministro Luis Blanc. Con ello se pondría de presente un debate que dividiría aguas entre quienes, como Blanc, pretendían impulsar rasgos socialistas desde el poder central y quienes, como Proudhon, reivindicaban las transformaciones desde las organizaciones populares más básicas.

La discusión se trasladaba a la idea del tipo de organización territorial que sería necesario para garantizar estos procesos, siendo que las ideas autogestionarias son repelentes a grandes entes territoriales centralizados y proclives, en cambio, a entrelazamientos de pequeñas unidades que pueden optar por la conjugación en formas federales de organización de los territorios. De ahí se deducía que:

“La gestión general de la sociedad económica que, por los acuerdos de reciprocidad podrá regular ora las relaciones entre productores, ora las relaciones entre productores y consumidores, no solamente en el marco nacional sino también en el internacional, se realiza independientemente del Estado (...) regiones que se auto-administren, se conjuguen en repúblicas federales las que, en su momento, constituirían confederaciones” (Arvon, 1982: 15-16).

La visión proudhoniana, así resumida, es un atisbo del retomar de un pensamiento económico más próximo a la vida, situada en lo local, en lo micro, y que, si se leyera desde el pensamiento complejo contemporáneo, refleja el principio de auto-organización de la existencia biológica y social. Esto es ir en la vía de procesos que se estructuran de manera compleja, de abajo hacia arriba, que tienen puntos de partida simples, que van en una espiral de menor a mayor grado de complejidad.

No se requiere para ello de grandes planes centrales, ni de inteligencias maestras, basta con desarrollar comportamientos adaptativos que permitan que las regulaciones básicas de un nivel,

Brasil tuvo el falansterio de Oliveira y en Argentina unos inmigrantes suizos fundaron la Colonia San José, en Entre Ríos. Para una ampliación ver: “*La utopía de Fourier*”, 2010.
(<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/futuro/13-2439-2010-11-06.html>).

originen niveles de mayor sofisticación e integración. Se trata de reconocer que los procesos vitales se constituyen en una combinación de caos y órdenes relativos, que dejan fluir la multiplicidad y responden con cada vez mayor efectividad a los retos de un medio ambiente que se transforma permanentemente.

La semilla de la autogestión iría a florecer a saltos en la historia obrera y humana, de allí en adelante. Aparecería en los intentos cooperativos y mutuales, en las experiencias anarquistas del Norte de la República española durante la guerra civil; en el poderoso movimiento de los consejos de fábrica en Italia en los años sesentas y setentas del siglo XX y son hoy una de las banderas de todos quienes se proponen hacer realidad otros mundos posibles. Arturo Escobar lo esboza así:

“(…) los agentes que trabajan en una escala (local) producen el comportamiento y las formas a escalas más altas (por ejemplo las numerosas manifestaciones anti-globalización de los últimos años) (...) Los científicos tienen una palabra para este descubrimiento, emergencia, que designa las acciones de múltiples agentes que interactúan dinámicamente y siguiendo a las reglas locales en vez de órdenes de arriba hacia abajo (...) esto implica construir sobre la lógica de inteligencias distribuidas de abajo hacia arriba (ni centralizadas, ni descentralizadas, sino de tipo red) en contraposición a las formas unificadas, de arriba hacia abajo” (Escobar, 2012: 151).

Resistir, en el ámbito de la producción de bienes, es un verbo que se conjuga mucho en la lógica de la autogestión y la auto-organización. En las resistencias se reconoce el potencial de auto-producción (autopoiesis) de diversos agentes, de subjetividades emergentes y sujetos en formación que, al efectuarse, construyen las interfaces, las conexiones, que engendran los acontecimientos liberadores. Retornaremos sobre este problema cuando se haga el análisis de las formas contemporáneas de resistencia.

7.5. Los sindicatos: resistencias pacíficas y bifurcaciones hacia la violencia y la macropolítica.

En Inglaterra, en medio de la prohibición de cualquier tipo de asociación, los sindicatos se expandieron clandestinamente. A partir de 1830 las Trades Unions fueron ampliándose hacia sindicatos de envergadura nacional, el primero de los cuales fue el de la industria algodonera (1829). Solo cinco años después el tenaz Owen impulsó la unión de los sindicatos de oficio en una gran confederación (The Great Trade Union) que fue acogida con entusiasmo por los obreros y rápidamente reprimida e ilegalizada por el gobierno³⁴⁵.

La resistencia obrera sindical persistía e iría abriéndose camino hasta ser reconocida legalmente en Inglaterra en 1871. Al finalizar el siglo XIX los afiliados a los sindicatos en Inglaterra superaban los dos millones; en la Europa continental también estaban en plena expansión. En Francia se constituyó la Confederación General del Trabajo (CGT) en 1895; con tres décadas de anterioridad se había creado la Asociación General de Trabajadores Alemanes y en 1888 había aparecido en España la Unión General de Trabajadores (UGT).

Este modo de organización se había instalado también en América, con el surgimiento en 1886 en los Estados Unidos de la American Federation of Labor (AFL). En Argentina, en 1890, se hizo el primer intento de agrupar las nacientes organizaciones sindicales en la Federación de

³⁴⁵ K Marx reseña de la siguiente manera este período: “En Inglaterra los obreros no se han limitado a coaliciones parciales, que no tenían otro objeto que una huelga pasajera y con ella desaparecían. Han formado coaliciones permanentes, Trades Union, que sirven de baluarte a los trabajadores en sus luchas con los fabricantes. La formación de estas coaliciones, Trades Union, siguió una marcha simultánea con las luchas políticas de los obreros, que constituyen ahora un gran partido político con el nombre de cartistas. (Marx, 1999: 186).

Trabajadores de la Región Argentina como reflejo de la influencia de socialistas y anarquistas, entre los que destacaba el italiano Enrico Malatesta.

Perú tiene, así mismo, una larga historia de asociacionismo obrero, originado en la Confederación de Artesanos Unión Universal que data de 1884; México comienza el siglo XX en la vida sindical con la aparición de la Unión de Mecánicos Mexicanos (UMM) nacida en Puebla en 1900. La influencia de anarquistas como Ricardo Flórez Magón es fundamental en la constitución del movimiento obrero latinoamericano.

De alguna manera eran los inmigrantes europeos los que traían en su cabeza las ideas obreristas, que se trasplantaron a las condiciones de una América Latina desindustrializada o con muy débil industrialización. En Brasil, por ejemplo, a partir de la influencia anarcosindicalista se produce el levantamiento obrero de Sao Paulo que llega a controlar la ciudad durante varios días³⁴⁶. (Marini, 1986:5).

En Colombia los trabajadores del Ferrocarril del Pacífico y los que están comprometidos en la construcción del Canal de Panamá presentan las primeras huelgas en 1878 y 1874 respectivamente; pero la organización obrera solo habrá de llegar ya entrado el siglo XX con la fundación de la Confederación Obrera Nacional (CON) en la segunda década, una de las bases de formación del Partido Socialista Revolucionario (PSR) que combinaba la influencia anarquista y comunista.

Entonces el sindicalismo y su paulatina politización van a ser la principal forma de protesta y de presencia pública de los obreros, el grupo social de mayor crecimiento en Europa y algunas partes de América. Fue una fuerza que atemperó las energías obreras en los períodos inter-revolucionarios en Europa, y que les sirvió para formarse en aspectos de la lucha contra el capital y prepararse para confrontaciones más drásticas.

Su movilización pacífica era expresada a través de las huelgas reivindicativas y de las cooperativas y asociaciones mutuales; pero también en manifestaciones callejeras o en su adhesión a expresiones de desobediencia ciudadana como la objeción fiscal o la objeción del servicio militar, que eran escuelas de acción colectiva, y que serían permanentemente excluidas del cuerpo político, reprimidas e ilegalizadas. Esa es una de las condiciones para que formas de lucha, originalmente no violentas, derivaran en enfrentamientos a menudo cargados de violencia. Es a lo que se refiere la investigación de Charles Tilly que consigna tal situación con las siguientes palabras:

“(…) prácticamente ninguna de las formas de acción colectiva comunes (...) es intrínsecamente violenta (...La violencia) surge a partir de corrientes mucho más amplias de acción colectiva esencialmente no violenta (...es) una reacción forzada por un segundo grupo- obra a menudo de fuerzas represivas especializadas al servicio de los gobiernos- sobre la reacción colectiva no violenta del primero” (Tilly, en Randle, 1998: 61).

La resistencia no violenta en estos casos no deviene espontáneamente, requeriría de preparación y disciplina. La represión de los gobiernos sobre manifestaciones pacíficas de los dominados se hace con la convicción de que será respondida con una defensa agresiva, que puede dar pie a una escalada de violencia, en la que los mejor preparados son las fuerzas profesionales de

³⁴⁶ El conocido investigador Ruy Mauro Marini se refiere así a estos hechos: “Combativa y doctrinaria, bajo inspiración anarcosindicalista, la clase obrera protagonizó innumerables luchas, entre las cuales la más notable fue la gran huelga de 1917, en São Paulo, cuando los obreros —agitando un programa maximalista— se apoderaron del control de la ciudad durante varios días. La respuesta estatal fue la represión, que golpeó fuertemente a los trabajadores durante los años veinte; de ese periodo data la disidencia obrera, con la formación del Partido Comunista, en 1922”. (Marini, 1986: 5).

choque.

Según esta psicología de masas que aplica la soberanía, nadie acepta una agresión sin responder en el mismo tono; desde esa perspectiva cualquier acción colectiva no violenta estaría destinada al fracaso, bien sea porque sería disuelta en el acto como consecuencia de la aplicación de una fuerza desproporcionada, o porque habría de transformarse en una violencia colectiva que amerita, para su contención, una fuerza aún mayor.

La otra condición que determina la evolución de las formas pacíficas de resistencia originales en el movimiento obrero es su progresiva radicalización ideológica y la influencia que en sus formas de acción van a tener los partidos llamados del proletariado, sean estos socialistas, anarquistas o comunistas. El pensamiento socialista decimonónico va incubando una concepción del poder, heredada principalmente de la revolución francesa, de los discursos jacobinos y, particularmente de Maximiliano Robespierre, y que parece ser corroborada por la tradición autoritaria, de cierre de los espacios políticos y de permanente respuesta armada de las soberanías absolutistas al más mínimo clamor de los de abajo.

El socialismo autogestionario de Proudhon, de Owen, de Fourier o los discursos de resistencia desobediente de Godwin aparecían demasiado blandos y soñadores; eran propios- como lo denominó el marxismo- de un socialismo utópico. Se les cuestionaba por parecer olvidar que en el poder había una dictadura sanguinaria y contrarrevolucionaria que solo representaba los intereses de la burguesía o de las oligarquías.

Los sindicatos han sido durante 180 años una de las más recurrentes y amplias formas de organización obrera; esto hasta el punto de convertirse en una institución que, por largos períodos, se integró al sistema de reproducción del capital y llegó a ser un puntal de la alianza con los empresarios y el Estado para afianzar el “Estado de bienestar” (welfare state fordista). El modelo anti-cíclico ideado por Keynes proponía la ampliación del consumo para morigerar los ciclos de crisis, especialmente en la segunda mitad del siglo XX. Las reivindicaciones obreras ligadas a la búsqueda de un mejor estar, fueron tramitadas por los sindicatos como una variable dependiente de la ampliación del ingreso, justo el mecanismo indispensable para indexar la demanda agregada y activar el circuito productivo, dentro de la teoría de Keynes para superar el sub-consumo³⁴⁷.

En el nivel de la fábrica, el capital debía buscar un punto de equilibrio de sus fuerzas productivas, en ello también se fueron descubriendo los dispositivos de control para la mayor exacción del valor-trabajo. Los sistemas fabriles de encierro y disciplina buscaron la mayor eficiencia en la asignación del factor trabajo, pero para ello se requería de subjetividades de disciplina de la fuerza laboral, que no podían provenir solo de la supervisión estricta de los administradores, sino que necesitaban de procesos de gestión al interior mismo de los obreros. Allí se surten nuevas tareas para los sindicatos. Deleuze lo plantea en su opúsculo sobre “Las sociedades de control”:

“Los sistemas de encierro son moldes de vaciados distintos (...) Esto lo constatamos particularmente en lo que respecta a los salarios. La fábrica era un cuerpo que llevaba sus fuerzas internas a un punto de equilibrio: el más alto posible para la producción, el más bajo posible para los salarios (...) La fábrica transformaba los individuos en cuerpos para una doble ventaja, de un lado de los patrones, que vigilaban cada elemento de la masa y, de otro lado, de los sindicatos, que movilizaban una masa de resistencia”

³⁴⁷ Al respecto pueden consultarse las obras de John M. Keynes, especialmente su “*Teoría General de la ocupación, el interés y el dinero*” (1936), con varias publicaciones en español. Puede verse la edición de 1998 de ediciones Aosta. Madrid. Para el análisis sobre el papel de los sindicatos en el modelo Keynesiano puede leerse a Bob Jeasop, “*Crisis del Estado de Bienestar. Hacia una teoría del Estado y sus consecuencias sociales.*” (1999). Siglo del Hombre Editores. Bogotá.

(Deleuze, 1999: 280).

O sea que los sindicatos se convierten en el vehículo más importante para encausar la resistencia obrera, para gestionarla y encapsular en los pliegos de reivindicaciones tanto la disputa por evitar la caída de la remuneración de su factor productivo, como la pugna por evitar un mayor deterioro de las condiciones de encierro y disciplina. Fue una gestión primordialmente economicista de la resistencia obrera.

Más adelante, cuando las condiciones de institución panóptica de la fábrica tiendan a ser reemplazadas por un capitalismo descentralizado, proclive a relegar la producción directa de bienes a territorios del capitalismo periférico y dedicarse a vender servicios y comprar acciones, es decir, un capitalismo de mercado, financiero, que conquista el mundo más por la vía de fijar precios que de abaratar costos de producción, entonces los sindicatos no tendrán la flexibilidad para adaptarse y entrarán en una crisis profunda.

Las formas de resistencia del capitalismo de las sociedades de control deben contar con que las empresas van consiguiendo instituir formas de rivalidad al interior de los trabajadores, motivándolos con mecanismos de competición e individuación, estableciendo ya no el tiempo de trabajo socialmente necesario como base de la remuneración, sino un gaseoso método de salario por méritos y por producción de nuevo conocimiento o innovación. Ante esto, el sindicalismo se queda rezagado, agoniza por su incapacidad de interpretar las nuevas claves de la resistencia, y entra en situación de latencia al desconectarse de los micro-acontecimientos generativos, cayendo en la inmovilidad y la paquidermia.

En otras coordenadas, hicieron parte los sindicatos del proyecto soviético, concebidos como una “correa de transmisión” entre la vanguardia partidista y la base obrera de la revolución. Esto es, en un modelo político de economía centralizada y planificada los sindicatos eran una institución indispensable para transmitir los objetivos y procurar las metas definidas en los planes quinquenales del Estado.

Ya en los años previos a la insurrección de 1917 el partido bolchevique planteó que los sindicatos eran un campo subordinado de la organización obrera al que la vanguardia proletaria llevaba la conciencia de clase y conducía en el camino revolucionario. La posición de los partidos marxistas fue la de considerar a los sindicatos un nivel menos calificado de la conciencia y de la organización, en la que obligatoriamente debían actuar los socialistas para intentar que sus componentes evolucionaran para acompañar el proyecto revolucionario³⁴⁸.

Los sindicatos nacieron como fruto de infinidad de micro-acontecimientos de la lucha obrera. Fueron una conquista de la resistencia de los trabajadores que canalizó las acciones de defensa frente al capital, en términos salariales y de duración del tiempo de trabajo. Esta era una disputa legítima y en extremo necesaria para buscar otras formas de regulación de la explotación de la mano de obra que defendieran el modo y las condiciones de vida de los obreros. Desde esas pequeñas resistencias de subsistencia podían crearse acontecimientos de gran envergadura política.

No obstante, que se mantuviera ese hilo continuo de micro-resistencias cotidianas, era hecho de gran importancia por sí mismo, pues en ellos podían incubarse otras fugas creativas, no solo políticas, sino culturales, incluso podían también, anidarse las rebeliones de conducta. Marx había percibido esto con agudeza, pero se había enfocado en el efecto político de las resistencias defensivas de los trabajadores. Así lo plantea en una carta a Friedrich Bolte:

³⁴⁸ Lenin, el gran organizador bolchevique, planteo el problema de la conciencia de clase en obras como “¿Qué hacer?” 1981. Editorial Progreso, Moscú. Obras completas. T. 6. Páginas: 1-203 Y “La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo” Ediciones en lenguas extranjeras. Pekin. 1975. El capítulo 6 se titula con la pregunta “¿Deben actuar los revolucionarios en los sindicatos reaccionarios? (Páginas 36- 49).

“(…) todo movimiento en que la clase obrera actúa como clase contra las clases dominantes (…) es un movimiento político. Por ejemplo, la tentativa de obligar mediante huelgas a capitalistas aislados a reducir la jornada de trabajo en determinada fábrica o rama de la industria, es un movimiento puramente económico, por el contrario el movimiento con vistas a obligar a que se decreta la ley de la jornada de ocho horas, etc., es un movimiento político (…) cuyo objeto es que se dé satisfacción a sus intereses en forma general, es decir en forma que sea compulsoria para toda la sociedad” (Marx, 1972: 446).

Es evidente que para Marx hay una escala de valoración a los distintos tipos de la lucha obrera, en cuya base está la “lucha económica”. El pináculo de la escala sería la lucha política, la que satisface los intereses de una clase “de forma general”, es decir la macropolítica; por tanto su énfasis va a ser la búsqueda de politización de toda forma de la lucha obrera. El programa obrero, según el marxismo, tendría como norte constituirse en clase mayoritaria y asumir el poder central; en esto consistía el devenir político del proletariado.

En los procesos vivos los sindicatos parecieron haber adoptado la inclinación marcada por Marx. Fueron virando, en la medida en que cristalizaban como grandes aparatos de gestión de la lucha obrera, hacia mecanismos de representación. Se estacionaron en obtener mejoras económicas, aportaron en la transformación de las reivindicaciones más sentidas, surgidas de la resistencia cotidiana al capital, en derechos conquistados por la sociedad para tramitar el componente obrero de la ciudadanía moderna. En ese rumbo fueron privilegiando las formas macropolíticas de acción, las grandes movilizaciones en clave territorial (regional, nacional o internacional).

En muchas partes se hicieron funcionales a los partidos políticos y reprodujeron sus jerarquías, sus estructuras verticales, sus modos de decisión de tipo parlamentario. Fueron perdiendo su potencia para impulsar acontecimientos de ruptura y auto-organización social; se volvieron predecibles. Se dejaron incrustar en las dinámicas de la representación, convirtiéndose en un fenómeno reactivo, antes que afirmativo. Establecieron rutinas circulares de pliegos petitorios-presión sostenida- amenaza de huelga, consumación de la huelga- y nuevo pacto con los patronos. Se fueron haciendo parte del pacto social para estabilizar la democracia liberal; en ese sentido se les abona su papel modernizador y democratizador de muchas sociedades.

Cuando se vincularon a ensayos revolucionarios tendieron a ser tributarios de vanguardias partidistas que les imprimían su sello. En esas circunstancias aportaron formas novedosas de lucha como el boicot a la producción y la huelga general que fueron usados por propuestas orientadas a la toma del poder a través de medios insurreccionales. Estas modalidades de lucha y su larga experiencia de aplicación por el movimiento obrero fueron luego reconvertidos y usados como formas de resistencia pacífica en el siglo XX.

Una versión libertaria de los sindicatos le asignaría otros significados y posibilidades a la lucha gremial, a través de sindicatos autónomos de los poderes políticos de tipo estatal, fuesen ellos instituciones gubernamentales o partidos, incluyendo las formaciones revolucionarias. Esto se expresó a través del proyecto anarco-sindicalista que propugnaba por una acción revolucionaria desde los sindicatos, convertidos así en una especie de refugio estratégico para convocar y desarrollar la acción directa.

Lo novedoso de esta apuesta era que también los sindicatos anarquistas ensayaban desde allí modelos de nueva sociedad, basados en la democracia directa y la autogestión de la producción. De allí surgieron proyectos como los del control obrero de la producción, la toma y recuperación de los lugares de trabajo, la negociación directa de las reivindicaciones laborales con los patronos (sin intermediación de representantes); la puesta en práctica de la democracia de asambleas o asamblearia, la expansión de formas de apoyo mutuo y la solidaridad

internacionalista.

El anarcosindicalismo fue muy coherente en su proyecto anti-estatista, conformando la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT) que llegó a conseguir una fuerza formidable en procesos como el de la República española, donde su filial, la CNT, contaba en 1935 con cerca de un millón de afiliados. Esta organización y sus aliados de formaciones anarquistas como el POUM impulsaron con cierto éxito durante la guerra civil española, procesos de colectivización que promulgaban los principios autogestionarios y federativos.³⁴⁹

Sin duda estas prácticas están más cerca de un sindicalismo que no sea expropiado completamente de su poder micropolítico. Sostener el fulgor de los acontecimientos moleculares que originaron el sindicalismo y otras formas de organización de la clase obrera, solo es posible si ello encarna en subjetividades resistentes que devengan revolucionarias y que produzcan, unos tras otros, más acontecimientos creativos que, enlazados, constituyan un campo de relaciones, un clima, un hábitat y un ethos de transformación permanente.

7.6. Blanqui y La Comuna de París. Marxismo y anarquismo.

Revoluciones, sindicatos, organizaciones mutuales, restos de sociedades secretas, ese era el paisaje del mundo obrero en la segunda mitad del siglo XIX. Luis Auguste Blanqui (1805-1881) es un heredero de las conspiraciones babuvistas, formado políticamente bajo la influencia de Filippo Buonarroti. Participó activamente de las revoluciones de 1830 y 1848 en Francia, e intentó una insurrección armada en 1839 que también fracasó. Inspiró una corriente obrera socialista de acción directa, decididamente insurreccional, que confiaba en la capacidad de un grupo de militantes firmemente organizados y disciplinados. De ellos diría Federico Engels:

“Educados en la escuela de la conspiración y unidos por la disciplina estricta que es inherente a ella, partían del punto de vista de que un número relativamente pequeño de hombres resueltos y bien organizados podía, en circunstancias favorables, no sólo apoderarse del timón del Estado, sino también, mediante un despliegue de intensa y despiadada energía, mantenerse en el poder el tiempo necesario para lograr que las masas participaran en la revolución (...) Ello implicaba por sobre todo, la más estricta centralización dictatorial”. (Engels. *“Del socialismo utópico al científico”*).

El coraje personal de Blanqui, su generosa entrega por la causa revolucionaria y su capacidad intelectual³⁵⁰, le otorgaron un liderazgo indiscutido entre sectores estudiantiles de París y entre

³⁴⁹ El anarcosindicalismo tuvo una amplia influencia en España, pero también hizo una importante presencia en países como Argentina, Italia, Estados Unidos, Uruguay, Francia, Rusia y Corea. Dentro de los autores más conocidos en su promoción y explicación de sus principios y estrategias figuran los españoles Diego Abad de Santillán, Emilio Arango, Buenaventura Durruti y Ángel Pestaña. El escritor y activista alemán Rudolf Rocker (1873-1958) que tiene obras como *“Anarquismo y organización”* y *“Anarcosindicalismo. Teoría y práctica”*, resume en este último texto su filosofía y propuesta así: “Los anarcosindicalistas están persuadidos de que ni por decretos ni por estatutos otorgados por el Gobierno puede crearse un orden de economía socialista, sino en virtud de la colaboración del cerebro y de la mano de obra de todos los trabajadores, desde cada ramo de la producción; es decir, posesionándose de las fábricas para regentarlas los obreros por sí mismos, en tal forma que todos los grupos separados de fábricas y ramos industriales sean miembros independientes del organismo económico general y efectúen sistemáticamente la producción y la distribución de los productos en interés de la comunidad, a base de libres acuerdos mutuos” (CGT. Biblioteca digital www.cgt.es).

³⁵⁰ Blanqui pasó 37 años de su vida en la cárcel por causa de su continua vinculación a movimientos sediciosos. Al momento de iniciarse la Comuna de París en 1871, fue apresado y, aún así, fue nombrado presidente de la Comuna. Escribió varias obras entre las que están: *“Capital y trabajo”* y *“La eternidad por los astros. Hipótesis astronómica”* (1871). Éste último texto es una fantástica aproximación, usando un lenguaje científico, al desmonte de la idea del progreso ilimitado, tan en boga entonces. “(...) el pasado para nosotros representaba la barbarie, y el porvenir significaba progreso, ciencia, felicidad.

los obreros promotores de rebeldías contra los absolutismos tan enquistados en Europa en su época.

Por eso su persistencia en las irrupciones políticas de distintas dimensiones y en diversas configuraciones espacio-temporales; por eso su capacidad para crear movimientos conspirativos, muchos de los cuales se inscribieron en la vida cotidiana de los franceses como acontecimientos revolucionarios que perduraron en la memoria de los contra-poderes y las rupturas radicales. La acción suya y la de los blanquistas dieron vida al sueño comunista y trazaron varias de las características de la organización y del programa político socialista, especialmente en lo relacionado con su posición frente al Estado.

En términos de su proyecto social, el blanquismo definió el sujeto revolucionario como “proletario” y no lo circunscribió a los trabajadores de fábricas y talleres, sino que lo amplió a todos los desposeídos, los excluidos. Los que si quedaban por fuera de esta categoría eran los pequeño- burgueses, la clase media urbana por la que profesaron una particular antipatía, seguramente por el papel que algunos de sus miembros jugaron en las crisis revolucionarias, ubicándose como fichas de transición en los momentos de agonía de los absolutismos. (Caso de Thiers, elegido como alternativa en la revolución de 1830 y luego protagonista de la represión de la Comuna de París).

Es la época de Blanqui la de una permanente agitación y configuración de las categorías básicas del socialismo moderno, como la que define al proletariado. Para este dirigente, no existe un bloque monolítico, de clase, definido por algunos atributos materiales o sociales (lugar que ocupa en la producción), o ni siquiera culturales (algo así como un alma o un “ethos” proletario) sino que lo que está en curso serían lo que hoy podríamos nombrar como diversos trayectos de subjetivación.

Con el ejemplo de Blanqui, Jacques Rancière sustenta su teoría sobre la naturaleza difusa del proletariado, para ubicarla en el lugar de la subjetividad: a él pertenecen todos los que no tienen parte en el poder, ni en la representación política. Esto es hace alusión a los sujetos políticos que no emanan necesariamente de una determinada inclusión en el sistema económico (como pensaba el marxismo), sino de una condición de subordinación de sus formas de trabajo a la vez que de una capacidad para intervenir en los asuntos comunes. La “profesión” de proletario hace referencia, para Blanqui, a un reconocimiento de pertenencia a un colectivo³⁵¹.

El blanquismo desarrolla un conjunto de prácticas inscritas dentro de una tradición de defensa legítima contra el ataque del Estado. Pero, en ese proceso desarrolla también sus capacidades ofensivas, vinculadas a dos grandes campos: el de la constitución de un discurso sobre las características de la nueva sociedad y el tipo de sujetos y de comunidad que ello implica y alberga; y el de las formas de organización y las técnicas para resolver el conflicto con el capital

¡Ilusiones! Ese pasado vio (...) desaparecer las más brillantes civilizaciones sin dejar un trazo, y ellas seguirán desapareciendo todavía sin dejar nada más. (...) Lo que llamamos progreso es una cachetada sobre cada tierra, y se desvanece con ella”. La alegoría astronómica que propone es transferida a la acción humana y a sus límites. “La renovación de los mundos por medio del choque y la volatilización de las estrellas difuntas se cumple en todo momento en los campos del infinito (...ella es...) la gran fuerza fecundadora, la fuerza inagotable que ninguna prodigalidad mella (...)” (Blanqui, 2001: 96-98).

³⁵¹ El análisis de Rancière, que actualiza la contribución de Blanqui, es el siguiente: “La clase de los proletarios en la cual Blanqui hace profesión de incluirse no es en modo alguno identificable con un grupo social. Los proletarios no son ni los trabajadores manuales ni las clases laboriosas. Son la clase de los incontados, que no existe más que en la declaración misma por la cual se cuentan como quienes no son contados. El nombre de proletario no define ni un conjunto de propiedades (trabajador manual, trabajador industrial, miseria, etc.) que serían igualmente poseídas por una multitud de individuos, ni un cuerpo colectivo que encarna un principio, cuyos miembros serían esos individuos. La subjetividad no es ni el trabajo ni la miseria, sino la mera cuenta de los incontados (...) La política no está hecha de relaciones de poder, sino de relaciones de mundos”. (Rancière, 1996: 51, 60).

y el Estado.

Es en este asunto que echan las bases de la idea de la “toma del poder”, de la “captura del Estado” y de la necesaria preparación para la defensa del poder conquistado. Para ello adaptan las sociedades secretas y, como dice Hobsbawm, las despojan de los rituales, de “los disfraces de la época de la Restauración” y del barroquismo de sus predecesores carbonarios y babuvistas, delineando algo así como lo que podría asimilarse a un partido político, conspirativo, en trance de armarse y conformado por revolucionarios profesionales.

Es ya el perfilamiento del órgano revolucionario, que mantiene “el tradicional método revolucionario jacobino, insurrección y dictadura popular centralizada”. Es el proyecto que se pondría a prueba en la Comuna de París. Mucho de este perfil sería desarrollado en otro contexto por el partido bolchevique de Lenin.

El blanquismo va así a convertirse en una influencia definitiva para la construcción de la propuesta comunista, específicamente en la construcción de dualismos absolutos como: Estado-sociedad; o capital- trabajo, que tanto determinarían el curso del socialismo estatista animado por Marx y Engels. Efectivamente, la “Liga de los Proscritos”, predecesora de la “Liga de los Justos” y, posteriormente de la “Liga Comunista”- en la que se asentarían los filósofos alemanes- estaba en principio conformada por obreros emigrados de Alemania con una gran influencia del blanquismo.

Las ideas revolucionarias comenzaron a periclitarse alrededor del problema del Estado y del poder. Ya vimos cómo el blanquismo fue desarrollando, sin mayor profundidad teórica, pero con mucha fuerza instintiva, la percepción del Estado como una máquina monolítica de opresión, imbricada con el capital, y cuyo único papel era mantener a raya y por la fuerza a los desposeídos.

Este mensaje simple iría a ser estructurado como una concepción sólidamente argumentada, desde la filosofía y la economía política, por Marx³⁵² y sus seguidores, quienes establecen una dialéctica de la acción política revolucionaria. En ella identifica un primer plano de la resistencia obrera, en los meandros de las relaciones sociales de producción capitalista (la propiedad privada y la expropiación del plusvalor³⁵³); sus manifestaciones son las huelgas y boicots a la producción (incluyendo sus primeras expresiones como fue la destrucción de las máquinas por los ludditas), también las ocupaciones de las fábricas, que es el espacio material y simbólico en donde se realiza el doble proceso de explotación y dominación.

Los motines contra el hambre o los levantamientos en pequeña escala, estarían apuntalando su tesis sobre la existencia de una “guerra civil” molecular entre obreros y capitalistas, que a veces adoptaba la forma de lucha por el salario, o por mejores condiciones de vida. En otros momentos era una lucha contra los autoritarismos con los que se gobernaba la producción fabril, pero que no podría resolver la contradicción fundamental (trabajo asalariado-capital) sino con un segundo plano de la lucha, en la que la resistencia se transforma en lucha política por el

³⁵² El *Manifiesto Comunista* de 1848 plantea ésta concepción del Estado. "El poder político, hablando propiamente, -nos dice- es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra" (Marx y Engels, 1999: 130). Lenin en su obra *El Estado y la revolución* (1917) decía: "El Estado es una organización de la fuerza, una organización de la violencia para reprimir a una u otra clase" (Lenin, 1971: 27).

³⁵³ Marx lo plantea así en *El Capital*: "El motivo propulsor y la finalidad determinante del proceso de producción capitalista son, ante todo, obtener la mayor valorización posible del capital, es decir, hacer que rinda la mayor plusvalía posible y que, por tanto, el capitalista pueda explotar con la mayor intensidad la fuerza de trabajo. Al crecer la masa de obreros empleados simultáneamente, crece su fuerza de resistencia, aumentando también, como es lógico, la presión del capital para vencerla (...) por su forma la dirección capitalista es una dirección despótica" (Marx, 1975, T.I: 267-268).

poder del Estado³⁵⁴. Ésta sería la única salida viable para emanciparse del régimen de esclavitud asalariada, razón por la que desestimaba cualquier salida pacífica de ese conflicto insalvable.

Para Marx la resistencia de los obreros no debía limitarse a la lucha de desgaste contra los efectos de la explotación capitalista, esos que se hacen visibles en la sobre-explotación, el desempleo o los abusos en el gobierno de las fábricas. El sistema capitalista, dice Marx, ha creado las condiciones necesarias para un cambio radical de la sociedad tanto en sus connotaciones económicas y de reorganización de la producción como, sobre todo, en la transformación del régimen de propiedad y de relaciones sociales que le son co-extensivas.

Por eso no basta con pedir salarios justos, jornadas de trabajo más humanas y condiciones de higiene y protección al trabajador; lo que hay que plantear es la “abolición del sistema de trabajo asalariado”. Este es un camino de emancipación que exige la toma del poder político por los trabajadores: “La conquista del poder político ha venido a ser, por lo tanto, el gran deber de la clase obrera” (Marx, 1972, T. II: 12).

La utopía socialista solo es realizable en el nivel de la política; desde esa dimensión es que se puede propulsar la revolución social, resolver la contradicción entre unas fuerzas productivas en pleno desarrollo y unas relaciones de producción capitalistas que impiden el progreso humano³⁵⁵. Además Marx ha encontrado en el proletariado el sujeto revolucionario capaz de esa transformación, que es la clase de mayor poder productivo y la única en condiciones de, con su emancipación, abolir el régimen de clases y con ello dar paso a la extinción del poder político y del Estado³⁵⁶.

Ahora bien, la lucha de clases, para el marxismo, solo podía resolverse mediante la preeminencia del proletariado, quien debía oponer a la violencia del régimen, la violencia revolucionaria. La tradición en el marxismo de privilegiar la lucha armada para acceder al poder data de los análisis socio-históricos que el mismo Marx hacía de la transición de los distintos regímenes sociales, del uso del poder político del Estado para impulsar los cambios económicos y de la apelación sistemática a la violencia para acortar los intervalos del tránsito de modos de producción³⁵⁷. De esa manera llega a la conclusión, que se hizo paradigmática para los revolucionarios comunistas, de que: “(...) la violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. Es, por si misma, una potencia económica” (Marx, 1975,

³⁵⁴ Esto se entiende en cuanto el Estado es presentado por Marx y Engels en “la Ideología alemana” como “(...) la forma de organización a que necesariamente se someten los burgueses, tanto en lo interior como en lo exterior, para la mutua garantía de su propiedad y de sus intereses (...) Es la forma bajo la que los individuos de la clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de la época” (Marx y Engels, 1976: 77-78).

³⁵⁵ Esta es la premisa que Marx y Engels plantean en el “*Manifiesto del partido comunista*” de 1848: “(...) Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno” (Marx, Engels, 1998).

³⁵⁶ En la “*Miseria de la filosofía*”, Marx aborda este asunto así: “De todos los instrumentos de la producción, el mayor poder productivo es la misma clase revolucionaria (...) La condición de emancipación de la clase trabajadora es la abolición de todas las clases (...) La clase trabajadora reemplazará, en el curso de su desarrollo, la antigua sociedad civil con una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y no habrá ya poder político propiamente dicho, puesto que el poder político es precisamente el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil” (Marx, 1999: 188).

³⁵⁷ Analizando los cambios que se producen a fines del siglo XVII e Europa y que marcan diferentes etapas de la acumulación originaria del capital, Marx analiza el caso de Inglaterra donde: “(...) se resumen y sintetizan sistemáticamente en el sistema colonial, el sistema de la deuda pública, el moderno sistema tributario y el sistema proteccionista. En parte, estos métodos se basan, como ocurre con el sistema colonial, en la más avasalladora de las fuerzas. Pero todos ellos se valen del poder del estado, de la fuerza concentrada y organizada de la sociedad, para acelerar a pasos agigantados el proceso de transformación del régimen feudal de producción en el régimen capitalista y acortar los intervalos” (Marx, 1975: 638-639).

T. I: 639).

Esta tesis iría a ser ratificada en el conjunto de la obra del marxismo: aparecería en el Manifiesto; se escribiría en la “Ideología alemana” en donde se refieren a la violencia como “fuerza motriz de la historia” y medio legítimo de lucha de los obreros contra la burguesía; sería una de las conclusiones de “La guerra civil en Francia” y trasladaría su legado al movimiento marxista de comienzos del siglo XX, con especial influencia en el curso de la lucha de los bolcheviques rusos por el poder.

En la acepción marxista la violencia revolucionaria es una especie de “contra-violencia”, en el doble sentido de resistir a la violencia del régimen con una violencia igual o superior por los dominados (“el poder material tiene que derrocar por medio del poder material” (Marx, Engels, 1998: 111) y, de ser ésta una etapa indispensable para la abolición de la propia violencia, una vez se resolvieran las causas de su vigencia. Además Marx y Engels insisten en varios pasajes de su obra en que en cada circunstancia histórica los oprimidos escogen sus métodos de lucha, dependiendo de su cultura y de sus tradiciones emancipadoras, y que los intelectuales no pueden dar lecciones a quienes ejercen su legítima defensa.

Se trata de una violencia de las masas y no de individuos aislados y su forma predilecta es la insurrección, que es presentada por Engels y Lenin, como “un arte”. La dialéctica marxista acoge aquí la idea de Clausewitz, (que luego iría a replantear y refinar Carl Schmitt³⁵⁸), de que la insurrección o la guerra no es más que una forma de lucha política, la política ejercida por otros medios, cuyo fin es la toma del poder del Estado. Se ofrece una visión racionalista de la violencia que se usaría como un instrumento para coadyuvar (ser partera) de nuevas estructuras sociales, para abreviar y asegurar la transición.

La consecuencia práctica de este planteamiento es que si se conseguía derrotar a la burguesía había que imponer de inmediato una dictadura. Se requería ser inflexible, como lo intentó el Comité de Salvación Nacional de Robespierre y de Marat. Cualquier duda en este sentido conducía inevitablemente a una derrota que se sellaba con la sangre de los obreros. Según esta interpretación, era justamente lo que había ocurrido en la fallida revolución de 1848: una conducción indecisa, en manos de aliados no confiables de la clase obrera, había concluido en la masacre. Recordemos que la lectura de Marx de estos sucesos en Alemania fue tajante:

“Todo sistema estatal provisional, después de una revolución, exige una dictadura y además una dictadura enérgica. Desde el comienzo mismo nosotros reprochamos a Camphausen que no actuara de modo dictatorial, que no destruyera de inmediato y no barrierá los resabios de las viejas instituciones” (Marx, 1981: 134).

Se convocaba entonces a los trabajadores a una guerra sin cuartel para tomar el poder del Estado y, sobre sus ruinas, edificar una nueva autoridad que garantizara los objetivos de la revolución y ejerciera su defensa armada, en la forma de una dictadura contra cualquier intento de restauración del viejo régimen. Un ejercicio perfectamente atendido a la dialéctica polarizante de la sociedad y que le otorgaba un encargo bélico a los sujetos de la resistencia. La necesidad de la dictadura fue legitimada con base en la experiencia de la Comuna de París y retomada por los bolcheviques como una decisión de vida o muerte para la revolución.

En “El Estado y la revolución” Lenin apela a la experiencia comunera para proclamar que: “El proletariado necesita el poder estatal, organización de la violencia, tanto para aplastar la violencia de los explotadores, como para dirigir la enorme masa de la población (..) en la obra de “poner en marcha” la economía socialista”. (Lenin, 1971: 30).

³⁵⁸ Al respecto se puede leer la discusión amplia que propuso este trabajo sobre la dialéctica “amigo-enemigo”, en el capítulo 2” (Supra).

Los dirigentes rusos que consiguieron la hegemonía del movimiento revolucionario de la época habían planteado la inevitabilidad del uso de la violencia, dadas las condiciones históricas, aunque estuvieran conscientes de la multiplicidad de formas de lucha a las que echaban mano los resistentes en las diversas experiencias. Esto lo proyectarían al carácter que debía asumir la dictadura del proletariado como una lucha feroz en la que había que combinar todo tipo de acciones (sangrientas y no sangrientas), pero siempre en clave de guerra³⁵⁹.

Las consecuencias de esta noción del poder y del uso del Estado para la empresa de la revolución se irían a conocer en la medida en que transcurriera el tiempo del socialismo estatista soviético, su conversión en socialismo burocrático y autoritario, con el uso de las tenebrosas prácticas de la época de Stalin que requirieron, para su derribamiento, de novedosas formas de resistencias pacíficas en las siguientes décadas.

El surgimiento de un pensamiento marxista crítico, ya bien entrado el siglo XX y su relectura desde corrientes como el estructuralismo, el psicoanálisis, el existencialismo, el feminismo y el post estructuralismo, contribuirían a replantear el uso de la poderosa teoría de Marx en aspectos como la economía, la sociología del trabajo o la filosofía, ya despojadas de la vena estatista y autoritaria.

Los anarquistas, por su parte, tenían la sensatez de no compartir como alternativa a la dictadura burguesa la imposición de una dictadura del proletariado; simplemente porque no estaban a favor de la existencia de ningún gobierno, ni siquiera si éste era un “gobierno revolucionario”. En su concepto “revolución” y “gobierno” son dos términos que se aniquilan mutuamente. Así lo decía Kropotkin el príncipe ruso anarquista que debatía con los marxistas sobre este asunto en 1880.

“La dictadura, aún la mejor intencionada, significa la muerte de la revolución. Más aún: la idea de la dictadura es siempre un producto insano del fetichismo gubernamental que, en unión del fetichismo religioso, ha servido siempre para perpetuar la servidumbre (...) Los que proclaman la necesidad de la dictadura no comprenden generalmente que, al sostener aquel prejuicio, no hacen más que preparar el camino para los que más adelante han de llevarles a la horaca o a la guillotina” (Kropotkin, 1977: 133).

El anarquismo tuvo una influencia decisiva en el movimiento obrero del siglo XIX y a su interior se movían corrientes pacifistas como las encarnadas por Tolstoi, Godwin, Thoreau o, más recientemente, Emma Goldman. Pero, igualmente, se desarrolló una corriente orgánica libertaria en su concepción del Estado y de la revolución, pero que era partidaria de la acción directa armada e incluso, del atentado personal.

El ruso Mijaíl Bakunin, quien encabezó la disidencia a la hegemonía del marxismo en la primera Asociación Internacional de Trabajadores, es el principal dirigente de esta tendencia, aunque aclara que el énfasis destructivo debe estar puesto en las instituciones estatales, las cosas, los bienes materiales y no en el asesinato político. Véanse las palabras con que Bakunin aludía en 1868 a este problema:

“La revolución tal como la entendemos deberá desde el primer día destruir radical y completamente el Estado y todas las instituciones estatales. (...) Para hacer una revolución radical, es preciso pues atacarse a las posiciones y a las cosas, destruir la propiedad y el Estado, y entonces no se necesitará destruir a los hombres, y condenarse

³⁵⁹ Pocos años después de inaugurado el poder soviético, Lenin escribiría el libro *“El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo”* (1920). Allí se lee: “La dictadura del proletariado es una lucha encarnizada, sangrienta y no sangrienta, violenta y pacífica, militar y económica, pedagógica y administrativa, contra las fuerzas tradicionales del viejo mundo” (Lenin, 1975: 55-56).

a la reacción infalible e inevitable que nunca dejó y no dejará jamás de producir en cada sociedad la masacre de los hombres.” (Bakunin: Statuts secrets de l’Alliance: Programme et objet de l’organisation révolutionnaire des Frères internationaux).

Para este anarquismo la violencia era un momento destructivo que apuntaba a desencadenar o apuntalar procesos constructivos de larga duración. Las acciones de naturaleza violenta entonces no eran ajenas a los anarquistas y en muchos sitios hicieron parte de sus estrategias de lucha. Algunas veces apoyaba acciones de propaganda armada de impacto puntual, lo que en la época se conocía como: “propaganda por el hecho”; en otras se incorporó o impulsó sus propias agrupaciones para participar en guerras revolucionarias o insurrecciones (Tal el caso del POUM en la guerra civil española).

Ahora bien, los defensores de esta violencia anarquista le dan el tono de haberse planteado una violencia restringida “La violencia anarquista se ha caracterizado por ser puntual, específica, por atentar contra un Rey, un obispo, un Presidente, un torturador, por robar bancos, atacar a instituciones o empresas símbolos de la opresión” dicen para señalar que no se trataba de una violencia indiscriminada sino focalizada contra las estructuras de poder. Pero la línea divisoria con la violencia generalizada es muy delgada.

Fue justamente lo que denunciaron los anarquistas pacifistas como Tolstoi. Aunque es cierto que se registró un mayor despliegue de violencia y de muerte en las guerras de religión o en la represión que orquestaron las dictaduras latinoamericanas, la discusión es de principios y no solamente de escalas. La verdad es que las dos más influyentes corrientes de pensamiento dentro del movimiento obrero decimonónico se alinearon, promovieron o, cuando menos, no deslindaron terreno con las formas de lucha violentas.

Así, ninguna alusión a otras formas de lucha, en medio de una crisis revolucionaria era admisible. Por eso la crítica feroz de Marx y de Lasalle a la propuesta de Von Unruh, presidente de la Asamblea Nacional prusiana en medio de la revolución de 1848, cuando, para oponerse a la disolución de la Asamblea ordenada por la monarquía, convocó a una campaña de resistencia pasiva³⁶⁰. El primero lo denunció como una estratagema de la burguesía para bloquear la revolución; el segundo pronunció su famosa sentencia: “la resistencia pasiva es una resistencia que no resiste”; es decir es una contradicción en sí misma, es una invención para cooptar el concepto y mellar su filo, para no resistir en realidad (Randle, 1998: 50).

¿La resistencia auténtica sólo puede imaginarse como una lucha por el poder que use toda una fuerza demolidora para derruir el orden despótico del capitalismo? Quizás en este problema, que está en la base de la adopción o no de la violencia como un método de lucha, radique la principal diferencia entre las posiciones marxistas y las posiciones libertarias. Hay una especie de fetichismo del poder, enajenado en el Estado, que cooptó la resistencia obrera y que le condujo a optar por el estatismo como dispositivo para conseguir el cambio revolucionario. Los anarquistas detectaron esta aporía e iniciaron su prédica y sus experimentos de un socialismo no instrumental, ni funcional al Estado.

La crítica libertaria al estatismo advirtió de los peligros de la profesionalización del ejercicio de los poderes a cualquier nivel, de la réplica de los modelos burocráticos del Estado en las organizaciones obreras- los sindicatos y los partidos-, en donde se incubaba una aristocracia obrera adocenada y proclive a las transacciones y a la reproducción de poderes verticales.

La identificación de revolución y toma del poder del Estado y las consecutivas derrotas de estos intentos pudo haber alimentado durante mucho tiempo la desesperanza y el sentimiento de

³⁶⁰ Seguimos aquí el relato de Michael Randle en su capítulo sobre la “evolución de la resistencia pasiva” (Randle, 1998: 50).

impotencia³⁶¹. Pero además contribuyeron a que se agudizara el proceso de estatización de las relaciones y los conflictos sociales, congelando el potencial de cambio para crear un nuevo lugar privilegiado de la lucha, en donde el control de las reglas del juego está del lado de los más expertos y de quienes conocen y manejan los resortes del poder.

Ese fue el clima ideológico en que se desarrolló el poderoso movimiento obrero europeo de la segunda mitad del siglo XIX, resistiendo a los coletazos sangrientos y a las provocaciones de una soberanía en crisis y viéndose arrojado por sus dirigentes políticos a una agudización de la confrontación de la que no se veía otra salida que la insurrección armada. La prueba de fuego sería la “Comuna de París”, en donde se produciría el acontecimiento del primer gobierno obrero de la historia que Daniel Bensaid denomina un “momento libertario”.

El contexto histórico es la derrota francesa en la guerra franco-prusiana (1870- 1871). Se produce el sitio de París y la sede del gobierno francés se traslada a Versalles. En medio del desgobierno y la traición el pueblo de París toma las armas de los arsenales³⁶²; la Guardia Nacional, una milicia ciudadana armada de la que hacían parte unos 200.000 parisinos, se adhiere a ellos³⁶³, se organiza la resistencia y se comienza a perfilar la Comuna. Sin embargo las demás provincias francesas no los siguen, votan mayoritariamente en las elecciones de Febrero de 1871 por una coalición conservadora, encabezada por Thiers, cuyo principal propósito es desactivar el proyecto revolucionario.

Para ello, con el apoyo de Prusia, rearma varios regimientos, hasta entonces cautivos de los prusianos, y los dispone para la retoma de París. Los Comuneros están fortificados, e incluso tendrían posibilidad de avanzar sobre Versalles, pero optan por dedicarse a organizar su nuevo gobierno, dando plena movilidad a todos los grupos de ciudadanos, sin restringir ni siquiera a los partidarios de Thiers, permitiendo la libertad de prensa y pensamiento, intentando no repetir los errores de la revolución francesa y, sobre todo, los del período del terror revolucionario. Como símbolo de este propósito fue abolida la guillotina.

En la última semana de Marzo de aquel 1871 se proclama la Comuna de París, y se conforman mediante sufragio universal, los nuevos órganos de gobierno, inaugurando la democracia de consejos, presidida por el “Consejo de la Comuna” como órgano con poderes ejecutivos y legislativos; al mismo tiempo se constituyen comisiones para cada una de las áreas de trabajo principales (Salud, trabajo, justicia, defensa) que debían responder ante el Consejo. Los Consejeros electos provienen de las fuerzas blanquistas, socialistas y republicanas radicales, con predominio de los primeros. Blanqui, por entonces prisionero, es elegido presidente.

Un experimento tan radical no dio tampoco el voto a la mujer, ni incorporó a ninguna de ellas a los órganos del poder. No obstante la preocupación por los derechos sociales le dio un respaldo enorme entre las mujeres; muchas de ellas se incorporaron a las tareas de producción y de defensa, llegando a conformar fuerzas milicianas en la lucha casa por casa que se iría a presentar en la agonía del ejercicio comunero.

³⁶¹ Algunos investigadores como el irlandés John Holloway, plantea la idea de que pretender luchar por medio del Estado llevaría inevitablemente a derrotarse a sí mismo: “El Estado, entonces, no es el lugar de poder que parece ser. Es solo un elemento en el desplazamiento de las relaciones sociales (...) El Estado es exactamente lo que la palabra sugiere: un bastión contra el cambio, contra el flujo del hacer, la encarnación de la identidad” (Holloway, 2002: 116).

³⁶² los cañones de la ciudad había sido adquiridos con fondos recaudados a través de bonos públicos para defender a París en el conflicto franco-prusiano.

³⁶³ La Guardia Nacional, destinada a labores de control del orden público, había llegado a tener, a finales de 1870, 254 batallones, que elegían a sus propios oficiales y poseían artillería con la que habían resistido el ataque de las tropas prusianas durante varios meses. La rendición de la ciudad y la entrega de las armas no era aceptable para los parisinos.

La Comuna toma decisiones de enorme dimensión política: habilita la elección de los magistrados y jueces. Suprime el ejército permanente y profesional, creando en su reemplazo una Guardia Nacional con el concepto de “pueblo en armas”. Expropia a los grandes empresarios que huyeron de París y decreta la autogestión obrera de las fábricas abandonadas, pero respeta la propiedad privada, incluso la de los industriales que permanecieron en la ciudad. Regula las relaciones de trabajo, enfatizando en los derechos de los obreros, prohibiendo el trabajo nocturno y exigiendo condiciones básicas de higiene y salubridad en las fábricas. Fija un tope máximo a los arrendamientos de las viviendas y a los salarios de los funcionarios, que no puede ser superior al del obrero promedio; condona los intereses de las deudas.

Retoma la disposición de educación obligatoria para todos los niños y niñas, puntualizando su carácter laico y gratuito. Inicia la creación de centros de cuidado para los hijos e hijas de las trabajadoras (llamadas “guarderías”). Toma medidas para estimular la ciencia y el arte, promoviendo todo tipo de asociaciones, clubes y bibliotecas.

A pesar del ambiente de guerra, la preocupación fundamental de la Comuna es la de resolver los problemas cotidianos, sostener el abastecimiento y garantizar los servicios públicos de una ciudad que ya superaba los dos millones de habitantes; incidir con “pequeñas” revoluciones en el mejoramiento inmediato de la vida de la gente, impulsando la autogestión y el que el pueblo tomara en sus manos los asuntos públicos, consiguiendo simplificar las técnicas de gobierno y hacerlas menos costosas para la sociedad, eliminando, de paso, la corrupción. Con ello replantea el ejercicio de la política inventando la democracia participativa directa y el control ciudadano sobre las autoridades electas, de tal manera que se estableció la revocatoria del mandato.

Se le reprocha a la Comuna su liberalidad con los opositores y, sobre todo, con los enemigos declarados del nuevo poder. Según autores como Lissagaray³⁶⁴, mientras la Comuna deliberaba y comenzaba a implementar sus reformas, mantuvo el pluralismo y la benevolencia con los adeptos a Versalles que, en cambio, preparaban su ofensiva sangrienta.

Por ejemplo, se ha señalado que no intervino en el momento de la evacuación de París por las tropas de Thiers para haberles impedido llevar consigo un gran aparato técnico militar. También se examina con sorpresa que no se apropió del tesoro público del Banco Nacional que siguió, en cambio, sirviendo para sufragar gastos del gobierno de Versalles.

El mismo Marx³⁶⁵ se condele de que los miembros de la Comuna “perdieran valiosísimos momentos” organizando el funcionamiento democrático del gobierno comunero, en lugar de centrarse en preparar la defensa militar y en la derrota definitiva de las fuerzas de Thiers.

Pero lo que se puede leer entre líneas de esta corta experiencia es que la Comuna renunció al ejercicio de un poder despótico basado en la represión violenta de los disidentes y sobre el principio de conservar el poder a toda costa. Más bien optó por darle una gran autonomía a las organizaciones de barrio y locales, quienes debían responder incluso por la defensa en caso de una invasión a la ciudad. En ese sentido la Comuna no fue un Estado que pretendiera el monopolio centralizado de la fuerza y de la violencia institucional; era más bien un órgano de transición que ensayaba sobre la marcha otras formas de gestionar el poder.

Para ello se mantuvo plenamente la libertad de prensa, de credo, de reunión y de asociación, de tal manera que no se podía detener arbitrariamente a ningún ciudadano, lo que cobijaba a los miembros de los partidos y grupos conspiradores. Solo al final de la vida de la Comuna, se

³⁶⁴ Ver: Hippolyte Prosper-Olivier Lissagaray, *“La Comuna de París”*, Editorial Txalaparta, Tafalla, 2004.

³⁶⁵ Marx dedica uno de sus libros *“La guerra civil en Francia”* al análisis de los sucesos de la Comuna de París. La edición póstuma que realiza Federico Engels de este libro incluye las dos resoluciones aprobadas por la Asociación Internacional de los Trabajadores (I Internacional) redactadas por Marx.

comenzaron a detener agitadores y espías y algunos comuneros procedieron a ejecutar a algunos de ellos; el saldo fue de unos 100 muertos durante esos meses de conmoción, algo realmente excepcional en la Francia de esa época y totalmente desproporcionado con los resultados de la represión de las tropas de Thiers contra la Comuna³⁶⁶.

Las hostilidades del gobierno de Versalles contra la Comuna arrancan el mismo día del fracaso de su intento de desarme de la Guardia Nacional y su inmediata evacuación de París. Apoyados en el cerco prusiano se bloquea toda comunicación de los comuneros con el exterior consiguiendo su aislamiento. La semana del 21 de Mayo de 1871 Thiers pone en movimiento un ejército de 180.000 hombres bien armados contra la ciudad. La superioridad militar y la barbarie usada contra los comuneros que entablan una resistencia de barricadas lleva al aplastamiento de quienes defienden París.

El 28 de Mayo cae la última barricada y cesa toda resistencia; se inicia la feroz carnicería contra los comuneros; se calcula que fueron fusilados o muertos en las batallas 30.000 de ellos; 40.000 más son deportados con condenas de trabajos forzados a los territorios coloniales franceses. Todo lo contrario al tratamiento humanista y a la apertura al pluralismo que exhibió la Comuna durante su corta vida, principios que habría de recoger el pacifismo posterior.

Con la justificación de los peligros que entrañaba la experiencia comunera se inicia una gran represión al movimiento obrero de toda Europa. La era de las revoluciones europeas del siglo XIX ha concluido. Los regímenes burgueses que se van implantando realizan algunas reformas para evitar motivar nuevos levantamientos. Bismark, por ejemplo, legisla sobre algunos elementos de protección social, de límites a la jornada de trabajo y de asistencia en caso de accidente laboral o de vejez.

Estos son los sucesos. ¿Pero dónde está la magia del acontecimiento comunero que hizo decir a Marx que allí los obreros “tomaron el cielo por asalto”? Con la mirada del sentido común se podría afirmar que, a pesar del enorme sacrificio, una vez más se vio aplazado el futuro de redención que se había imaginado el obrerismo. Pero, desde la perspectiva del acontecimiento, la Comuna no se limitó a intentar desplazamientos en el marco del mundo obrero conocido y experimentado, o a plantear reformas al régimen de producción con espíritu corporativo o de clase social, ni, tajantemente, a pretender tomar el poder para establecer otro tipo de soberanía.

La Comuna fue la confluencia de una serie de procesos y acciones creativas que estallaron en una invención, que transformó una noción simple (el ayuntamiento que en Francia se llama Comuna) en el diseño complejo de una nueva forma de vida social. Esa arquitectura social emergente fue la consecuencia de un devenir micropolítico, proveniente de aprendizajes continuos, en medio de la turbulencia revolucionaria francesa y europea, que finalmente irrumpe como un nuevo espacio-tiempo del gobierno de las sociedades humanas.

La Comuna fue lo surgido de la incertidumbre que caracteriza una insurrección, lo intempestivo, lo que puso en la superficie las posibilidades desconocidas para imaginar un mundo nuevo. En los sesenta días intensos de la Comuna, la vida de París se diferenció de los hábitos, de la inveterada costumbre de que los que mandan son los escogidos, los de arriba, los poderosos.

La normalidad ya no fue más la resignación pasiva de los sin-poder; tampoco la aceptación de que la gente en armas era una fuerza ajena, equiparable a un ejército de ocupación. El

³⁶⁶ Marx reconoce esto en su libro “La guerra civil en Francia”: “Desde el 18 de marzo hasta la entrada de las tropas versallesas en París, la revolución proletaria estuvo tan exenta de esos actos de violencia en que tanto abundan las revoluciones, y más todavía las contrarrevoluciones de las “clases superiores”, que sus adversarios no tuvieron más hechos en torno a 52 los cuales hacer ruido que la ejecución de los generales Lecomte y Clément Thomas y lo ocurrido en la plaza Vendôme” (Marx, 1978: 53).

acontecimiento produjo encuentros impensados, hizo acto las declaraciones de fraternidad y solidaridad; generó afectos políticos, politizando la vida cotidiana, viendo con admiración y respeto las distintas formas de irrumpir en lo público, confirmando que la gente común podía incidir y decidir sobre lo que competía a su vida ciudadana; esto ya no era una utopía para nebulosos futuros: el futuro era el presente, se convertía en un “futuro anterior”³⁶⁷.

Y esto solo podía producir pasión, exaltación, felicidad colectiva; era el deseo colectivo circulando lo que impulsaba a esas personas, inexpertas en el quehacer asesino de la guerra, a pensar que podía enfrentar un ejército profesional, con armamento muy superior, con apoyo internacional, con la mente dispuesta a la masacre.

Solo ese entusiasmo revolucionario, de que se podía tomar el cielo por asalto, podía conducir a imaginar una ciudad abierta y libre, en medio de la guerra más atroz; a renunciar a la guillotina como método de retaliación contra los que querían ahogar la Comuna, a proclamar el pluralismo, cuando las circunstancias convocaban a la polarización.

Es decir son los afectos del cambio radical, de sentirse comprometidos en una innovación sin precedentes, los que orientaron los vientos del gobierno común a profundizar la perspectiva micropolítica, en lugar de quedar flotando en la construcción de su propia imagen todopoderosa, de soberanos representativos; a orientar todo el esfuerzo hacia la imaginación de los grupos locales, de los micro-territorios para desatar toda la inventiva, la capacidad de creación de la sociedad.

Los sacrificios valieron la pena porque no aplazaban más la utopía; lo formidable que había en la propuesta emancipadora ahora existía, era palpable; otro mundo era posible. Solo dos meses para saborear ese universo original fruto de la inspiración de los sin-poder; pero, ¿cómo resuena ese acontecimiento! ¡Cómo transformó la percepción sobre la democracia, sobre la violencia, sobre las formas de la representación parlamentaria, sobre los modos de gobernar!

A partir de allí se dividieron aguas entre el marxismo³⁶⁸ y el anarquismo³⁶⁹; fue en referencia de las experiencias de la Comuna que se orientó el proceso revolucionario en Rusia³⁷⁰. Fue en esta temporalidad fugaz de la Comuna que se percibió el poder transformador real de los trabajadores, capaces de lo que nunca había acontecido, así como la necesidad de la internacionalización de su lucha.

Por eso es coherente que de allí hubiera nacido el canto de “La internacional” y se hubieran

³⁶⁷ Se hace referencia al nombre de la revista “Futur Antérieur” órgano de expresión de los intelectuales obreristas italianos exiliados en Francia, después de la gran represión que siguió a los “años de plomo” (1970-1980). En la redacción de la revista se encontraban escritores como Maurizio Lazzarato y Antonio Negri.

³⁶⁸ Marx concluyó de la experiencia comunera que no puede haber socialismo sin Estado, así éste fuera de una naturaleza completamente diferente a la del Estado burgués: “(...) la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal como está, y a servirse de ella para sus propios fines (Marx, 1978:18).

³⁶⁹ Para Bakunin, el teórico y líder del anarquismo, la conclusión era otra. En su carta del 5 de Octubre de 1872 al periódico “La Liberté” señala: “Nosotros pensamos que la política, necesariamente revolucionaria, del proletariado, debe tener por objeto único e inmediato la destrucción de los Estados (...) La insurrección comunista de París, ha inaugurado la revolución social (...)” Ver: “*Así Habló Bakunin*”. Archivo Miguel Bakunin. Recopilación de documentos de Bakunin en español Publicado por archivero en enero 24, 2008 (<http://miguelbakunin.wordpress.com/2008/01/24/asi-hablo-bakunin/>).

³⁷⁰ León Trotsky, uno de los dirigentes de la revolución de octubre en Rusia, sintetiza en 1921 la experiencia comunera y su aplicación para el caso del poder soviético; lo fundamental la comuna no contó con la dirección de un partido obrero: “(...) Podemos hojear página por página toda la historia de la Comuna y encontraremos una sola lección: es necesaria la enérgica dirección de un partido. (Trotsky, 2001) (http://www.marxists.org/espanol/trotsky/1920s/1921_0204_1.htm).

impuesto en el imaginario colectivo los símbolos de la lucha obrera, su bandera roja, su lazo con la libertad más allá de la mera libertad individual del liberalismo. Las resistencias de conducta y las desobediencias cuajaron en un amplio campo de resistencias culturales y subjetivas, en estrecha relación con la memoria obrera que convocaba a los destructores de máquinas, a Babeuf y Buonarroti, a Godwin y Prohudon, actualizados en la utopía libertaria de Blanqui y Bakunin y en la utopía práctica de Marx, quien sistematizó su índole histórica y su urgencia. El mundo no volvería a ser el mismo.

7.7. Obrerismo y Macropolítica. La lucha por el poder del Estado.

La derrota de la Comuna de París conmocionó el mundo obrero e impulsó una transformación de sus formas de organización y de acción. El marxismo y el anarquismo se tornaron hegemónicos en las deliberaciones y en la conducción de las principales organizaciones que se irían reconstruyendo en las tres últimas décadas del siglo XIX.

El marxismo constituyó una especie de estratificación de las diversas manifestaciones de las resistencias obreras. La posición de los grupos marxistas condujo a ampliar la influencia en los sindicatos, desde donde se tramitaba el conjunto de las reivindicaciones en el campo económico y social, ligadas a la vida en la fábrica. Para ellos, éste era un escenario de lucha para contener “el despojo rapaz de las condiciones normales en que la función del trabajo se ejerce” (Marx, 1975: 386).

El límite legal de la jornada de trabajo fue la primera de las luchas decisivas dadas por los obreros para lograr una reforma del sistema laboral. La segunda es la lucha por el salario, por un mejor precio de la fuerza de trabajo. En ambos casos se trata de presionar y buscar negociaciones con el Estado y con los empleadores. Allí no está en juego la transformación de las estructuras del sistema capitalista, pero son luchas contra la explotación del trabajo. A esas transacciones se llega luego de largos procesos de confrontaciones micropolíticas.

El mismo Marx dice en *El Capital* que “(...) La implantación de una jornada normal de trabajo es el fruto de una lucha multiseccular entre capitalista y obreros” (Ibíd., 212). Pero la asociación obrera hace posible condensar esa potencialidad de lucha y usarlo como herramienta de negociación. Se llega a la idea de los derechos de los trabajadores, amparados en las declaraciones liberales de “los derechos inalienables del hombre”.

Esto en Europa y Estados Unidos es un recorrido prolongado que, por supuesto, no dependió de la buena voluntad de algunos burgueses o del Estado, sino de una combinación de la lucha obrera y de las condiciones inmanentes de la producción capitalista. Fue algo así como medio siglo de lo que Marx llama “guerra civil” en los que se fue “arrancando pulgada a pulgada” (Ibíd.: 235) las reglas y restricciones legales de la jornada de trabajo.³⁷¹

Finalmente, 4 años antes de la Comuna, Inglaterra va a expedir una ley que regula la jornada de trabajo; Francia le va a seguir, en medio de los procesos insurreccionales que hemos descrito y como transacción para aplacar los ímpetus revolucionarios. En Estados Unidos sería después de la guerra de secesión que se iniciaría la campaña por los “tres ochos”, que exigía el límite de la jornada laboral en 8 horas. Era necesaria la eliminación de la institución de la esclavitud, como lo reclamaba Thoreau, para que la sociedad norteamericana pudiera emprender la modernización a fondo de su sistema de relaciones económicas y sociales y para que el movimiento obrero tuviera un espacio legítimo para abogar por los derechos de todos los

³⁷¹ Marx describe este procesos así: “El establecimiento de una jornada normal de trabajo, es por tanto, fruto de una larga y difícil guerra civil, más o menos encubierta, entre la clase capitalista y la clase trabajadora” (Marx; 1975: 238).

trabajadores³⁷².

Por su parte, la lucha por el salario se da en la misma lógica: un choque de intereses en el que los capitalistas buscan ampliar la parte de plusvalor de la que se apropian y los obreros ser mejor retribuidos por su trabajo, es decir que se reserve para ellos una mayor parte de su producto excedente. Como la relación es inversamente proporcional: a mayor apropiación capitalista, menor porción para los obreros, se abre un conflicto permanente, en el que, según el análisis marxista, la posición de los trabajadores es siempre reactiva, o sea de naturaleza defensiva, frente a cambios que se han operado en el conjunto de la producción capitalista, y que son administrados con la lógica del capital.

Entonces la lucha por el salario, está inscrita en una lucha de mayor envergadura, que tiene que ver con el conjunto del sistema capitalista que es el que ha estructurado el sistema salarial³⁷³. Y esa contradicción fundamental del trabajo asalariado y el capital, que se manifiesta en las luchas contra la explotación, solo puede ser resuelta en la esfera del poder político. Éste es el que sostiene las relaciones sociales de producción- a través del entramado de instituciones jurídico-políticas- que garantizan la dominación.

De ahí que en el ámbito de la lucha económica contra la explotación, para el marxismo, solo puedan darse resistencias parciales, limitadas a lo que Marx llama el nivel de la “clase en sí”. Se requiere que el obrerismo de el salto a una lucha política por el poder, en donde se resuelvan las condiciones de dominación. Y para eso necesita adquirir una conciencia de clase para sí, tener un programa de transformaciones estructurales que diseñen otro tipo de sociedad y asaltar el poder del Estado para transformar todas las condiciones de dominación.

De acuerdo con este razonamiento, las resistencias micropolíticas en el seno de la fábrica, o las resistencias de conducta para burlar la disciplina de la producción, e incluso, las presiones al Estado para introducir cambios en la legislación que regula el trabajo, son solo un nivel básico, espontáneo, de la lucha. Es indispensable crear una dimensión de la lucha política por el Estado, introduciendo desde la intelectualidad revolucionaria, organizada en un partido clasista, esa conciencia para sí, politizando la acción obrera y preparando la batalla decisiva contra el capital.

En ese derrotero se le pueden “asignar” tareas para que contribuyan a elevar a la clase hacia el objetivo de la emancipación. Hay que trazar una línea de acumulación de fuerzas que permita evolucionar desde los primeros ensayos de lucha y asociación, hasta un momento, el momento político, en el que se llegue a identificar el antagonismo de clase contra clase, la conciencia de que hay que remover todo el sistema del trabajo asalariado y el poder del capital, es decir cuando esa masa dispersa y perpleja “se constituye en clase para sí misma”³⁷⁴

³⁷² El Congreso obrero internacional de Ginebra de 1866 había acogido la propuesta del Congreso obrero general de Baltimore, del mismo año y concluía diciendo: “(...) Proponemos 8 horas de trabajo como límite legal de la jornada”. (Citado por Marx, 1975: 240).

³⁷³ En su obra “*Salario, precio y ganancia*”, Marx advierte que: “(...) Creo haber demostrado que las luchas de la clase obrera por el nivel de los salarios son episodios inseparables de todo el sistema de salarios (...) Si en sus conflictos diarios con el capital los obreros cediesen cobardemente, se descalificarían sin duda para emprender movimientos de mayor envergadura” (Marx, 1972: 76).

³⁷⁴ En la “*Miseria de la Filosofía*”, Marx lo plantea en éstos términos: “(...) Si el primer objeto de la resistencia ha sido solo el sostenimiento de los salarios, a media que los capitalistas, a su vez, se reúnen en un pensamiento de represión, las coaliciones aisladas al principio, se forman en grupos, y enfrente del capital siempre reunido, el sostenimiento de la asociación viene a ser para ellos más importante que el del salario. En esta lucha- verdadera guerra civil- se reúnen y desarrollan los elementos necesarios para una batalla venidera. Una vez llegada a este punto, la asociación adquiere un carácter político. Así, esta masa es ya una clase enfrente del capital, pero no lo es aún para ella misma. En la lucha (...) esta masa se reúne, se constituye en clase para sí misma. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Y la lucha de clase a clase es una lucha política(...)” (Marx, 1999: 187-188).

Los sindicatos y demás asociaciones obreras de masas bien podrían operar como escuelas de acción, como centros de convocatoria y de organización³⁷⁵; pero la única manera de adquirir un valor para el cambio revolucionario es su politización, entendida como la capacidad de aunar fuerzas en el camino de un nuevo poder estatal. El Estado se convierte en la referencia de politización o despolitización de las luchas obreras y, desde ahí, se asume la dialéctica entre resistencia y revolución, como un trayecto que va de menos a más capacidad para transformar las estructuras estatales.

También en la marcha hacia la politización, el marxismo diferencia la capacidad de negociación con el Estado para tramitar leyes favorables a los trabajadores, y la fuerza que gane para concretar la revolución social y la toma del poder por el proletariado. La primera es la reforma, la segunda es la revolución. Ambas son acciones en la dimensión de la macropolítica y circunvalan alrededor del Estado.

El reformismo usa los métodos de representación parlamentaria que permite el Estado liberal y se construye como acción defensiva en el ámbito de la política mayoritaria, procurando intervenir sobre el contrato laboral o sobre la legislación, pugnando por mejores condiciones para la expresión de los puntos de vista de las minorías políticas. Es lo que en los debates contemporáneos el filósofo esloveno Zizek, ubica como la “tercera vía” o camino Socio-democrático, que acepta la hegemonía del capitalismo como un hecho, pero propone continuar luchando en el contexto actual³⁷⁶.

En la opción revolucionaria, por el contrario, se constituye una fuerza capaz de hacerse mayoritaria en un nuevo Estado. Ambas transitan los ámbitos de la representación, de lo mayoritario y, valga la insistencia, tienen como punto de inflexión, la relación con el Estado. Es paradójica este devenir de la doctrina marxista, cuando en el interior de su utopía se había postulado la extinción del Estado. En efecto, el supuesto de Marx es que, cuando se haya conseguido la eliminación de las diferencias de clase y se haya instaurado un mundo igualitario; cuando se haya podido trasponer el horizonte del derecho burgués, emergerá el comunismo y el Estado perderá sus funciones y su razón de ser hasta desaparecer.

Esta es una utopía borrosa, sin tiempo ni espacio para su materialización, muy en contravía de la vocación de utopía concreta del marxismo. Pero, en el entretanto, el programa socialista implica un período de transición en el que hay que convertir al Estado “(...) de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella (...porque) Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado, no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado”, como ya comentamos antes.

Aquí ya la suerte está echada: el marxismo consolida su visión lineal por la que la lucha obrera ha de pasar de modos de resistencia moleculares, a la consolidación de formas de lucha y asociación para la defensa del salario, de las condiciones de vida y, de allí a formas “de mayor envergadura” como la lucha por las reformas en el ámbito de la política parlamentaria. En ese ámbito se estará incubando la capacidad para dar el salto revolucionario: conformación de un

³⁷⁵ A la herencia marxista, Lenin le imprime su propio sello. Al respecto señala: “Las organizaciones sindicales no sólo pueden ser extraordinariamente útiles para desarrollar y reforzar la lucha económica, sino que pueden convertirse, además, en un auxiliar de la mayor importancia para la agitación política y la organización revolucionaria”. (Lenin, 1974: 151).

³⁷⁶ Se puede ver al respecto la interesante discusión entre el filósofo británico Simón Critchley y el esloveno Slavoj Zizek, a propósito de la reseña crítica que éste hace del reciente libro de Critchley titulado “*Infinately Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*” (Hay edición en español: “*La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*” 2010, Marbot ediciones, Barcelona). La crítica lleva un título muy dicente: *Resistance Is Surrender. (Resistencia es rendición)*.

Estado, subordinado a los intereses obreros, mayoritariamente proletario, que permita la transición desde la dictadura obrera hacia la sociedad comunista, sin clases y sin Estado.

Esos son los principios y las líneas gruesas de la estrategia. Como dijimos atrás, ese es el camino que va a hacer realidad la revolución de Octubre en Rusia. A partir de ese momento la historia del movimiento obrero mundial va a tener la hegemonía de éste punto de vista, hasta finales de los años sesentas y, claramente, hasta la caída del régimen soviético en 1989-1990.

El marxismo y el leninismo delinearon el comportamiento de sectores mayoritarios del movimiento obrero durante el siglo XX, codificaron sus resistencias y las transformaron en potentes aparatos para la lucha por el poder. Los enormes aportes de Marx en la configuración de una teoría consistente para la revolución proletaria, para explicar el modo de producción capitalista y para deslindar terreno con la economía política burguesa y la filosofía idealista, justifican su influencia histórica.

Su búsqueda de un “sistema teórico total”, muy en la herencia del iluminismo, y su evaluación de las posibilidades de un desenlace revolucionario a favor de la clase obrera, proclamando la dictadura como un camino y la violencia revolucionaria como partera de esa nueva sociedad, plantean muchos cuestionamientos una vez vista la experiencia posterior. El marxismo sigue siendo un insumo indispensable en el perfilamiento de las resistencias, pero, obligadamente, se requiere de un gran sentido crítico para asumir a que herencia de él renuncia el movimiento social.

El leninismo se volvió un proyecto práctico para instaurar el socialismo. Como dice Bloch: “Lenin no esperó hasta que las condiciones en Rusia dieran el permiso para el socialismo en el tiempo lejano y cómodo de sus nietos” (Bloch, 2006, T.II: 154). Esto es, Lenin no aguardó a que “maduraran las condiciones sociales” para impulsar el proceso revolucionario que llevaría al colapso de la autocracia zarista.

Su confianza en las virtudes de una “vanguardia proletaria”, su afiliación a la dictadura de clase, como salida de transición; su noción conspirativa de la revolución siempre justificadora de la violencia, primero dirigida contra el imperio ruso y, luego, contra los enemigos internos, contra todo aquel que se apartara de la ortodoxia de la dirección partidista o planteara puntos de vista críticos, condujo la revolución soviética a una paranoia permanente que no permitía la expresión de la diferencia, que constreñía el surgimiento de lo novedoso, reproduciendo así - a veces de manera amplificadas- las formas de control y disciplina propias de la soberanía estatal moderna.

Además, el modelo soviético asignó al partido tal cantidad de atributos y responsabilidades, con una concepción mesiánica de su papel, que llegó a asumir tonos cuasi-religiosos, una especie de religión secular- que postulaba ésta verdad soviética como la única posibilidad de salvación. El comunismo se erigió como la imagen del paraíso posible y realizable.

Ese dispositivo de soberanía permitió sostener por ocho décadas una economía estatizada (algunos la asemejaban a un capitalismo de Estado), planificada centralmente, que había abolido el mercado y la propiedad privada, pero que no hizo una ruptura con la racionalidad tecnológica del capitalismo. Los planes quinquenales soviéticos se presentaron como el fundamento de una nueva racionalidad, organizada científicamente, que ponía fin a los desmanes e inconsistencias de la forma de operar del capitalismo, especialmente en lo referido a los equilibrios entre oferta y demanda y a las asimetrías en la distribución.

Pero además se asumió sin mayores transformaciones el modelo productivo industrialista similar al de tipo fordista-taylorista del capitalismo avanzado. La competencia socialista consistía, en ese marco, en demostrar la mayor capacidad productiva que se podría desplegar en el socialismo; el reto: avanzar en una más profunda y rápida industrialización y, para ello había que dar prioridad al sector de las máquinas-herramientas. Esto condujo a la industrialización

forzada del campo (al que nos referimos en un apartado anterior) y a la implantación del “stajanovismo”³⁷⁷ como modelo de organización del trabajo, supuestamente superior al taylorismo. Una oda al trabajo esforzado y meticuloso como manifestación de solidaridad social y, a la vez de sujeción al régimen, que fue la respuesta del régimen de Stalin al desafío del capitalismo mundial.

Se echó a andar todo el dispositivo industrialista de disciplina fabril, de control del tiempo de los obreros (pues del rendimiento de ese tiempo de trabajo socialmente necesario, dependía el incremento de la productividad), de alienación del trabajo en el alto rendimiento, así como una prioridad total por el incremento de la producción de bienes y servicios, asumiendo acriticamente la noción de progreso, sin importar su costo ecológico.³⁷⁸

Pero también sus consecuencias en el plano social: uniformidad en las costumbres, en los hábitos de desplazamiento, vestimentas iguales para todos; repetición de movimientos y aceleración de la vida cotidiana. Y en el trasfondo la gran máquina estatal produciendo engranajes, haciendo sentir la vigilancia permanente, militarizando la sociedad, con sus jerarquías, su orden, su confianza en la violencia institucional para defender el régimen. Con razón se caracterizó a esta forma de socialismo, como estatal, autoritaria y burocrática.

La Comuna de París y la revolución de Octubre en Rusia son los dos acontecimientos históricos que enuncian el movimiento obrero en el trayecto de cien años. Ambos revelan una metamorfosis de las maneras de sentir y percibir el mundo, es decir una mudanza radical en las subjetividades. Quedaba claro que en el espíritu del proletario, del excluido, ya no era admisible el viejo mundo del capitalismo; la explotación ilimitada y la vejación no iban a ser toleradas sin luchas radicales.

El acontecimiento comunero dejó abierto un enorme espacio: había sido creado algo muy potente en el orden de lo posible cuya efectuación, después de la fugacidad de su existencia, eran unos largos puntos suspensivos. El acontecimiento bolchevique estaba preñado por el agenciamiento del partido y del Estado autoritarios. Su efectuación abrió un largo paréntesis en los que se entrevieron nuevas posibilidades de existencia que sucumbieron ante el cierre del sistema, refractario a permitir la circulación de nuevos flujos subjetivos, a admitir aperturas creativas, así como por su empeño de codificar la potencia social en clave de representación. El mismo régimen soviético, fruto de las resistencias, fue impugnado por multitud de formas del resistir; él mismo se fue haciendo inadmisibile.

Desde entonces el escenario político de las luchas obreras se fue copando por varios tipos de actores, cada cual pretendiendo alcanzar la hegemonía. De un lado los partidos y movimientos políticos que conformaban un par dialéctico con el Estado, bien sea porque trataran de tomarlo, o destruirlo, o en todo caso porque él debía ser admitido como un poderosos jugador desde el centro. De otro lado los capitalistas, dueños de empresas y principales detentadores del poder

³⁷⁷ El stajanovismo fue un método de organización del trabajo instaurado en la era soviética en Rusia. Se proponía dar pautas para el incremento de la productividad laboral, incentivando con premios el aumento de la producción en el mismo, o menor, tiempo de trabajo, impulsado desde la propia iniciativa de los trabajadores de las fábricas y grandes hornos de la industria soviética. El gobierno de Stalin lo impulsó como una respuesta al taylorismo de la industria occidental y lo convirtió en un movimiento de estímulo y propaganda de los “héroes del trabajo socialista”. Ver al respecto: (Fernández Buey, 1984: 80-81).

³⁷⁸ Uno de los historiadores del mundo soviético, Robert Service lo describe de la siguiente manera: “Había que conquistar el entorno físico (...) Tornos, tractores, camiones y tanques eran el criterio para una industrialización exitosa (...) El metal se convirtió en objeto de veneración. No se tuvieron en cuenta las preocupaciones ecológicas. La URSS no fue el primero, ni el último Estado donde sucedió esto (...) Se talaron bosques de manera indiscriminada. Las fábricas escupían humo tóxico al cielo. Se construyeron presas y se desviaron ríos en detrimento del hábitat local. Se filtraron líquidos venenosos en cursos de agua” (Service, 2009: 260). La pregunta es en este aspecto: ¿Cuál es la diferencia con el modelo capitalista?

económico y político. Y de otra parte los sindicatos de masas.

Las organizaciones y movimientos del mundo obrero, especialmente los sindicatos, construyeron un discurso sobrecargado de conceptos y categorías económicas, con las que buscaban develar la naturaleza de la explotación capitalista, al lado de una subjetividad clasista que definía un rumbo hacia la búsqueda de convertirse en el grupo mayoritario de la sociedad.

Incrustarse en ese tipo de relaciones implicaba aceptar que se partía de una posición minoritaria que anhelaba convertirse en mayoría. Por eso la importancia, para esta posición, de las luchas y de los tipos de organización de corte estatista. El problema es que las resistencias micropolíticas y los acontecimientos que las encarnan, tienen otras lógicas, pues si bien se enfrentan radicalmente a los poderes establecidos, trabajan principalmente por cambiar el reparto de los deseos colectivos y de las posibilidades de vida; experimentan y crean sin asirse a un libreto o discurso predeterminado, requieren de la mutación de las subjetividades y emergen como maneras diferentes de “vivir el tiempo, el cuerpo, el trabajo, la comunicación, nuevas maneras de estar juntos y de estar en contra, etc.” (Lazzarato, 2006: 36).

El arte del sindicalismo de masas y de los partidos obreros fue cristalizar muchas de esas resistencias micropolíticas y vaciarlas en los moldes institucionales, crear el puente para encausarlas hacia luchas de tipo representativo, de luchas por el poder del Estado o por las reformas de éste.

Poco a poco fueron surgiendo, primero en Europa y, muy pronto, en América, partidos socialistas, que se reclamaban representantes del obrerismo y que siguieron más o menos el modelo del SPD (Partido socialdemócrata alemán) nacido en 1875, una de cuyas fuentes fue la Asociación General de los Trabajadores Alemanes que había sido fundada en 1863 por Ferdinand Lassalle³⁷⁹. A su interior se va a presentar una fuerte influencia del marxismo que, más adelante, va a generar el debate y la escisión entre las posiciones reformistas y las revolucionarias³⁸⁰.

Se trataba de un partido de inspiración marxista, aunque su práctica política se fue consolidando como de corte reformista. Rápidamente alcanzó un elevado nivel de militancia, pasando de ser un modesto partido obrero a convertirse, a principios del siglo XX, como un partido de masas con más de un millón de afiliados con los que ejerció un gran peso en la vida política alemana. Luchó por el sufragio universal y, en la medida que el derecho al voto se fue ampliando, hizo de la participación en las elecciones su principal campo de proselitismo y actividad, llegando a constituirse en una poderosa fuerza parlamentaria con más de un tercio de los votos³⁸¹.

³⁷⁹ Sobre esta etapa del movimiento obrero alemán y europeo se pueden consultar: E. Hobsbawm, *“La era del imperio. 1875-1914”* (especialmente el capítulo 5: “Trabajadores del mundo”) Editorial Crítica. Buenos Aires. 2007). Igualmente, el artículo del investigador del CNRS de Francia Bruno Groppo: *“La trayectoria del movimiento obrero en Europa occidental en el siglo XX: realizaciones, fracasos, mutaciones”* en la revista “Trabajo y Sociedad” N° 3, vol. II, agosto-octubre de 2000, Santiago del Estero, Argentina. También el artículo de Michael Löwy: *“Trayectoria de la Internacional Socialista en América Latina”*. (Cuadernos Políticos, No. 29, México, D. F., editorial Era, julio-septiembre de 1981, pp. 36-45). Este apartado sigue mucha de la información documentada en estos textos.

³⁸⁰ El carácter estatista del SPD lo ratifica Lassalle, desde su fundación hace 150 años. “El mensaje de Ferdinand Lassalle, recuerda Erhard Eppler, un político socialdemócrata de larga trayectoria, era el siguiente: “Si los trabajadores quieren que cambie su situación, deben comprometer al Estado a que los convierta en ciudadanos con igualdad de derechos y a que les permita gozar de seguridad económica”. (<http://www.dw.de/150-años-del-partido-socialdemócrata-de-alemania/a-16828923>).

³⁸¹ Es en este contexto que Hobsbawm afirma que: “En realidad la línea divisoria entre socialistas y anárquicos no se estableció tanto con las respectivas actitudes frente al “Estado”, sino más bien con su actitud frente a las elecciones, la difusión del marxismo llegó a depender en cierta medida del éxito en la lucha por la reforma electoral, que desempeñó un papel decisivo en la formación o en la cohesión de partidos como el belga, el sueco y el austriaco” (Hobsbawm, 1983:103).

Mientras los obreros se mantuvieron como una clase segregada³⁸², con sitios de vivienda, educación y recreación aparte (como ocurrió en todos los países industrializados en la primera época de la implantación fabril), desarrolló también frentes culturales, recreativos y educativos y emprendió una ardua labor periodística y de debate teórico. Es de allí que los socialistas de la época asignan tanta importancia a contar con un órgano central partidista y muchas publicaciones locales o especializadas.³⁸³

Siguiendo la huella del SPD fueron fundándose los partidos obreros en otros países. El Partido Socialista Obrero Español (PSOE) nace en 1879 bajo la dirección de Pablo Iglesias; La UGT (Unión General de Trabajadores), será su base sindical de masas. En 1890, Jean Jaurés³⁸⁴, quien sería uno de los fundadores y dirigentes del Partido Socialista de Francia, crea el periódico de izquierda L'Humanité. En 1898 las corrientes socialistas en Francia obtuvieron el 20% de los votos, superando a los monárquicos, ya en plena retirada, que solo obtuvieron el 12%. En 1905 se constituyó la SFIO, (Sección Francesa de la Internacional Obrera), conocido como Partido Socialista. Solo hasta 1969 se convertiría en el actual Partido Socialista francés que está en el gobierno.

En 1906, se funda Labour Party (Partido Laborista Británico), con fuertes vínculos con los sindicatos (Trade Unions). En 1910 se organizan partidos de signo socialista en Australia y Nueva Zelanda. Todos ellos se van a ver inclinados hacia las posiciones reformistas y van a dirigir su actividad a la búsqueda de legislaciones sociales favorables a los obreros y a exigir una apertura de los procesos democráticos de esos países, universalizando el sufragio y modernizando las reglas del juego entre gobierno y oposición.

Claramente tenían la expectativa de acceder al poder por las vías institucionales, en el marco de los regímenes vigentes y ensayando todo tipo de coaliciones como las estrenadas en Francia en el tránsito de siglo. Los sectores tradicionales en el poder respondieron ante este socialismo con una doble estrategia: en principio intentaron mantenerlos en la ilegalidad y reprimirlos con “leyes contra los socialistas” (como las decretadas por el gobierno de Bismarck en 1878 a raíz de los atentados contra el emperador).

Pero también se fueron incorporando al derecho laboral muchas de las reivindicaciones defendidas por estos partidos socialistas y los sindicatos afines, configurándose poco a poco los lineamientos de lo que se iría a conocer luego como el “Estado social”. El acceso a posiciones

³⁸² El dato que trae Hobsbawm es muy significativo: “En las postrimerías del siglo XIX aproximadamente los dos tercios de la población ocupada en las grandes ciudades (es decir, en ciudades de más de 100.000 habitantes) estaban empleados en la industria (Hobsbawm, 2007: 126).

³⁸³ Para la época del gobierno de Bismarck, el SPD contaba con veinticuatro periódicos, que reunían aproximadamente cien mil suscriptores y contaba con doce representantes en el Reichstag, el parlamento alemán. Leer más en *Suite101*: La Ley de Excepción contra los Socialistas en Alemania | Suite101.net (<http://suite101.net/article/la-ley-de-excepcion-contra-los-socialistas-en-la-alemania-de-bism-46653#ixzz2ULv7NSQ>).

³⁸⁴ Jean Jaurés fue el principal dirigente del socialismo francés. Decidido por la lucha electoral y por el reformismo, aceptó que su grupo ingresara al gobierno, con el argumento de que la prioridad del socialismo era defender la República. Rosa Luxemburgo, legendaria dirigente socialista alemana fustigó con dureza esta actitud que sería una de las causas de la división irreconciliable del mundo socialista. En la presentación de uno de sus artículos se lee: “Por primera vez en la historia del movimiento obrero, un socialista aceptaba un puesto en un gabinete burgués. Alexandre Millerand fue nombrado ministro de comercio, junto con el ministro de guerra Gallifet, que había ordenado la ejecución de unos 30.000 comuneros en 1871”. Ver: Jaurés: “*La crisis socialista en Francia*”. (http://www.marxists.org/espanol/luxem/02LacrisissocialistaenFrancia_0.pdf).

En adelante, el ala radical de los socialistas combatirían la tendencia “millerandista”. Fuerte adversario del militarismo y la guerra, Jaurés fue asesinado el 31 de julio de 1914. Su asesino fue absuelto por patriota

dentro de los gobiernos se iría consiguiendo a través de transacciones políticas que llevaron a partidos socialistas, como el alemán, a dirigir el gobierno en coyunturas como la de la “República de Weimar”.³⁸⁵

La importancia de la lucha de los socialistas reformistas y sus partidos mayoritarios no radica, paradójicamente, en el aporte que pudieran haber hecho a la transformación radical de la sociedad, sino lo que supuso la generalización del sufragio, la apertura de los modelos parlamentarios a las fuerzas de oposición y las reformas sociales que se conquistaron, para la modernización de la política en los países centrales y en el refinamiento del modelo liberal de soberanía. Hay que decir que contribuyeron enormemente a la institucionalización de la lucha económica y la canalización hacia formas estatales de las resistencias contra el capital.

Con esto se consumó la división del socialismo mundial que ya había mostrado sus síntomas desde la I internacional (Asociación Internacional de Trabajadores). Hay que recordar que allí se habían presentado divergencias entre Marx y Proudhon ya desde el Congreso de Ginebra de 1866. Con la emergencia de la figura destacada de Bakunin en el Congreso de 1869 se dibujan las diferencias entre marxismo y anarquismo que van a culminar con la escisión en el Congreso de La Haya, tres años más tarde.

El desacuerdo sobre la toma del poder del Estado, sobre la individualidad y la libertad en el socialismo, sobre la centralización, sobre el método histórico se va haciendo insostenible. Las diversas visiones sobre lo acontecido en la Comuna de París y la represión generalizada contra los socialistas, que sobrevino, definirían su desaparición en 1876. Se tardaría más de una década para que naciera un segundo intento de unidad de los socialistas de inspiración marxista, esta vez agrupados en partidos nacionales guiados por el modelo del SPD. Así en 1889, en París, se funda la “Internacional Obrera”, conocida como II Internacional.

La convivencia de marxistas revolucionarios y reformistas se vio erosionada en torno de dos puntos fundamentales: el del colonialismo y el de la guerra; ambos problemas están ligados con el carácter nacional o internacional del socialismo. De por medio se da la polémica con un sector que propone la revisión o reinterpretación de algunos de los postulados planteados por Marx como el de la lucha de clases o el materialismo histórico.

Eduard Bernstein un destacado dirigente socialista alemán criticó el determinismo marxista de la inevitabilidad de la caída del capitalismo.³⁸⁶ También sometió a discusión principios canónicos del marxismo como la teoría de la plusvalía a la que criticaba por abstracta y simplista. Reformuló la idea de la lucha de clases planteando que ésta no se restringía a la confrontación entre burgueses y proletarios, sino que al interior de cada uno de estos bloques también se daba la lucha, lo que abría el camino para buscar alianzas estratégicas y

³⁸⁵ “(...) El SPD conquistó una influencia creciente en el parlamento, consiguiendo la mayoría en el Reichstag en 1912. En 1919, con la derrota en la Primera Guerra Mundial y el fin del II Reich, la Socialdemocracia Alemana se haría cargo del gobierno en el periodo histórico conocido como la República de Weimar” Ver: Elisa Morales, “*La ley de excepción contra los socialistas en Alemania*” 2011. (<http://suite101.net/article/la-ley-de-excepcion-contra-los-socialistas-en-la-alemania-de-bism-a46653#ixzz2ULwuVjBF>).

³⁸⁶ En el V Coloquio internacional Marx- Engels realizado en Brasil, el profesor argentino Pablo Rieznik resumió el asunto así: “Eduard Bernstein, como es sabido, fue el fundador del llamado “revisionismo” y el teórico del reformismo. Planteó la necesidad de abandonar la perspectiva de la revolución proletaria y sustituirla por “propuestas positivas de reforma” del capitalismo. Era la conclusión, puede decirse que natural, de su cuestionamiento a la tesis central de Marx sobre la tendencia histórica irreversible al derrumbe del capital (...) Bernstein planteó literalmente: “Me opongo a la caracterización de que nos encontramos frente a un colapso de la sociedad burguesa y a que determinemos nuestra política en función de la perspectiva de tal catástrofe próxima”. Ver: “En defensa del catastrofismo”. (http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt3/sessao3/Pablo_Rieznik.pdf).

programáticas con sectores de la burguesía.

Bernstein argumentaba que el auge del capitalismo alemán y europeo negaba las previsiones de Marx sobre la pauperización creciente y las crisis de sobreproducción. Ahora era posible transformar la realidad del capitalismo, buscando una democracia avanzada con control del Estado sobre los medios de producción de mayor impacto, regulando así el conflicto social. La revolución sería el producto de una oleada de reformas económicas y sociales y de conseguir ampliar la base de ejercicio de la representación.

Estos puntos de vista ya habían sido enunciados por otros dirigentes socialistas como Jaurés en Francia y pronto serían amplificadas desde las altas esferas del SPD, en cabeza de intelectuales tan prestigiosos como Karl Kautsky, considerado el discípulo y depositario de los documentos de Federico Engels. Ellos configurarían el ala reformista, denominada por los marxistas revolucionarios de entonces como “revisionistas”.

El corolario más importante de este debate se daría en el plano de la estrategia. Bernstein y Kautsky se opondrían a la inevitabilidad de un desenlace violento para acceder al socialismo. Ellos van a proponer una vía evolutiva mediante reformas al interior del sistema, propiciadas por la acción sindical y la actividad parlamentaria de los partidos obreros, configurando un reformismo gradualista y pacífico que permitiera ganar paulatinamente posiciones al interior del sistema³⁸⁷.

Esta abierta transgresión de la ortodoxia marxista profundizó el choque de tendencias. Los marxistas revolucionarios, encabezados por Rosa Luxemburgo y Vladimir Lenin combatirían enconadamente estas tesis. La primera escribiría para rebatirlos el libro “Reforma o revolución” (1900). En él denunciaba la posición de Bernstein de convertir medios, para ella legítimos, como la lucha por la reformas, en los fines últimos y planteaba la alternativa que se le presentaba a los socialistas.

Da mucho que pensar a la investigación contemporánea de los movimientos sociales la forma como se saldó éste debate. La recurrencia a la dialéctica en el método de análisis no les permitió a estos marxistas romper el dualismo y el juego de alternativas binarias para buscar una salida socialista. Y tanto la reforma como la revolución fueron concebidos en términos representativos: o la vía parlamentaria para conquistar progresivamente el Estado, o la alternativa insurreccional para adquirir, de golpe, el poder de la máquina estatal.

Los reformistas transformaron la salida pacífica en una mera aceptación de las reglas del sistema capitalista para aprender a jugar en las condiciones que les fueran impuestas. En lugar de organizar levantamientos había que aprender a organizar elecciones, disciplinadas marchas de calle y a ampliar la base sindical. Para ellos, se era pacifista solo en la medida que se renunciara a la guerra de clases, entendida como confrontación abierta y sangrienta y se tramitara el conjunto de las resistencias a través de los sindicatos o el parlamento.

Como se confirmaría pocos años después, esto no implicaba renunciar a la guerra contra otros Estados o naciones, ni tampoco para sofocar las propias insurrecciones internas. No se hablaba de emprender la búsqueda de una nueva cultura de convivencia que reconociera y afirmara las diferencias e hiciera posible la expansión de su potencia creativa. No, era una paz negociada por

³⁸⁷ Para una ampliación sobre estos temas ver: Eduard Bernstein “*Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*” (1899). Hay edición en español: en E. Bernstein, en: “*El revisionismo en la socialdemocracia*”, Siglo XXI, México, 1982. Del mismo autor: “*Problemas del socialismo*”, publicados en el periódico Neue Zeit, Zurich, entre 1897 y 1898. Sobre el análisis de estos puntos de vista: S. Rábade, et. Al.: “*Historia de la filosofía*”. Ediciones G. del Toro, 1978, p. 316. También: R. K. Kindersley: “Marxist revisionism: From Bernstein to modern form”, en: (<http://www.library.virginia.edu/libraries/#education>).

arriba entre bloques homogéneos y cuyo principio era la garantía para que cualquiera de estos bloques pudiera disputar la hegemonía a través de la delegación.

Los revolucionarios también abogaban por la homogenización y la lucha de bloques, pero su esfuerzo se centraba en imponer uno de esos bloques, el proletario, mediante la fragua de un golpe de Estado. Se trataba de resolver la contradicción aniquilando militarmente el poder del otro agrupamiento. Por eso no cabían salidas pacíficas en tal confrontación; la sevicia armada del contrario era argumento más que suficiente y ante ello no había sino la batalla sin cuartel. Pacifismo era rendición; de paz solo podía hablarse si se reducía a una táctica de guerra: una tregua momentánea para crear mejores condiciones estratégicas. Todas las resistencias sociales debían tener un solo cauce, abreviar la marea revolucionaria cuyo desenlace era la insurrección.

Los marxistas de uno y otro signo no se atrevieron a “darle la vuelta” al problema de la paz para descubrir su envoltura mistificadora, como hizo Marx con la dialéctica de Hegel. No pudieron descubrir el núcleo racional del problema del pacifismo, permitieron que se ahogara en un asunto de decisiones tácticas, o que se convirtiera en un oxímoron de las estrategias, con su “guerra por la paz” o su “paz para preparar la guerra”. Tampoco pudieron comprender las fuerzas profundas, anímicas, telúricas de las resistencias pacíficas de los trabajadores, contribuyendo a generar el imaginario de que éstas solo tenían un trámite en la esfera económica, o espontánea, y que su trámite implicaba codificarlas en clave de representación.

El escamoteo de la hondura de las resistencias sociales obreras, pacíficas y no pacíficas, en esta dialéctica entre la reforma o revolución, desdibujó aproximaciones distintas al problema como los propuestos por la brillante Rosa Luxemburgo, inmersas en textos como “La dialéctica de la espontaneidad y la organización”. Había allí una comprensión que tomaba el pulso a las rebeliones espontáneas, que reconocía en ellas el calor de la revolución, antes de ser pasadas por la institucionalización de las organizaciones obreras. Por tanto convoca a los militantes a seguir el paso y a vibrar a través de las cuerdas emitidas por la resistencia cotidiana, a las que no considera un nivel inferior de la lucha, sino otro momento, que ella aspiraba a que lograra concordancia con el momento partidista:

“(…) la actual lucha de los trabajadores es una parte de la Historia, una parte del progreso social, y en el centro de la historia, en el centro del progreso, en el medio de la lucha, aprendemos cómo debemos luchar... Esto es exactamente lo más loable, esto es por lo que este colosal trozo de cultura, dentro del moderno movimiento obrero, define una época: que las multitudinarias masas de obreros fraguan primero con su propia consciencia, con sus propias creencias, e incluso a partir de su propio conocimiento, las armas de su propia liberación.” (Luxemburgo: en “*De la política de las huelgas de Masas y los sindicatos*”).

Luxemburgo planea otro tipo de acceso a las resistencias obreras, valora su cultura, sabe que la conciencia no va a ser llevada desde afuera, sino que los modos del resistir se forjan en la lucha directa, siendo éste un fenómeno histórico determinado. Aunque luego se vaya a plegar a la ortodoxia de los partidos en otros aspectos, Rosa Luxemburgo apela a la potencia espontánea de la resistencia, sobre la que debe gravitar la revolución.

No acepta la linealidad que habría entre tal potencia original y su representación en el partido; esa transferencia no es obligatoria. Así lo encuentra reflejado, por ejemplo en la huelga de masas, una de las expresiones resistentes más usadas en su época, a la que veía como una red de acontecimientos, de múltiples aristas, de diferentes temporalidades y espacialidades, que se agitaban en un contexto caótico que debía ser descifrado por los revolucionarios y no reducido a la norma esperada por el partido³⁸⁸.

³⁸⁸ Analizando la huelga general de 1905 en Rusia, Luxemburgo ve como emerge el complejo cosmos de las resistencias que no soporta ningún análisis dogmático. “La huelga de masas, tal como nos la muestra

La Segunda Internacional va a ver su fin por la crisis que suscita el problema de la guerra mundial que se veía venir. La unidad se había vuelto meramente formal, porque en la práctica las dos corrientes, reformista y revolucionaria, encontraban más y más motivos para actuar de manera diferenciada. Todos los partidos afiliados debían tomar posiciones cuando los gobiernos nacionales convocaran al patriotismo para enfrentar a los enemigos extranjeros.

Dos años antes del estallido de la guerra, en 1912, se había realizado el último Congreso unificado de los socialistas y habían proclamado, por unanimidad su oposición a la guerra. Según el manifiesto de Basilea, los socialistas se opondrían a la guerra entre las potencias y responderían con una acción de solidaridad internacional, convocando a responder a la guerra con la revolución contra los gobiernos guerreristas.

No obstante, al declararse la conflagración los partidos alemán, francés e inglés filaron con sus gobiernos en “aras de la defensa de la patria” y respaldaron la guerra. Se incumplía así el mandato salido del acuerdo de la Internacional, se declinaba la vocación internacionalista y se adhería al nacionalismo más burdo, el de las potencias coloniales, al que se denominó chauvinismo. Los marxistas revolucionarios consideraron esto una traición y se produjo la ruptura. En 1914 los vientos de la I guerra mundial disolvieron la II Internacional³⁸⁹.

Hasta ahí llegó el discurso de la transición pacífica del capitalismo al socialismo de los reformistas; rompieron con cualquier posición pacifista creíble que pudiera haberse gestado en su etapa anterior. Por su parte, los marxistas revolucionarios nunca plantearon adhesión alguna al pacifismo; frente a la coyuntura de la guerra mantuvieron su proclama de principios de hacer la guerra a la guerra para crear una situación revolucionaria; es decir, convertir la guerra en revolución.

Su coherencia con esta visión fue, sin duda, uno de los factores del triunfo de la revolución bolchevique: el llamado a desertar de la guerra para sumarse a los soviets de soldados y la promesa de sacar a Rusia de la guerra mundial, fueron una lectura acertada de la fatiga del pueblo con la matanza desatada, el agotamiento de las subjetividades chauvinistas guerreras y del deseo de paz de la gente. Pero estaban inscritas en una gran maniobra estratégica para debilitar al zarismo y facilitar el “golpe” revolucionario.

Tras de esa actitud anti-guerra no habían nuevas subjetividades de fraternidad, ni de disposición a crear formas de convivencia pacíficas. Por el contrario, las necesidades de la revolución mantendrían por décadas militarizada la sociedad y erizada de fusiles y barricadas, de uniformes

la revolución rusa, es un fenómeno cambiante, que refleja en sí mismo todas las fases de la lucha política y económica y todos los estadios y momentos de la revolución. Su campo de aplicación, su fuerza de acción y el momento de su desencadenamiento cambian continuamente (...) Ora se extiende por todo el imperio como una ancha ola de mar, ora se divide en una red gigantesca de estrechos riachuelos; ora brota de las profundidades como un fresco manantial, ora se hunde completamente en la tierra. Huelgas políticas y económicas, huelgas de masas y huelgas parciales, huelgas seguidas de manifestaciones y huelgas acompañadas de combates, huelgas generales de ramas industriales aisladas y huelgas generales en determinadas ciudades, luchas pacíficas por aumentos salariales y batallas callejeras, combates en las barricadas (...) todo esto fluye caóticamente, se dispersa, se entrecruza, se desborda; es un océano de fenómenos, fluctuante y eternamente en movimiento (...). (Luxemburgo, 2003: 54-55).

³⁸⁹ Lenin en 1915 en uno de sus textos, “*El socialismo y la guerra*” resumiría así la situación, desde su particular punto de vista: “Los socialistas del mundo entero declararon solemnemente en 1912, en Basilea, que consideraban la guerra europea que se avecinaba como una empresa “criminal” y archi-reaccionaria de todos los gobiernos, que debía precipitar el hundimiento del capitalismo engendrando inevitablemente la revolución contra él. Llegó la guerra y estalló la crisis. En vez de aplicar una táctica revolucionaria, la mayoría de los partidos social-demócratas aplicó una táctica reaccionaria, poniéndose del lado de sus gobiernos y de su burguesía. Esta traición al socialismo marca la bancarrota de la II Internacional (1889-1914)” (Lenin, 1976).

y consignas bélicas la tierra rusa, ahora con la justificación de la defensa de la “patria socialista”.

La actitud de los partidos reformistas occidentales se enfocó en la defensa de las posiciones ganadas al interior de las democracias parlamentarias de sus países. El SPD desestimó el muy importante sector de las organizaciones de masas y de su propio partido que se oponían a la guerra. Otros, como el inglés, dijeron recoger el entusiasmo de importantes sectores de la juventud por la guerra. Hobsbawm dice que en pocas semanas después de declarada la guerra se presentaron voluntariamente dos millones de jóvenes para engrosar las filas de las fuerzas armadas de la Corona Británica.

Este sector de la población acaso ¿deseaba la guerra? La propaganda belicista estaba, por su puesto, en su máxima euforia. Muchos jóvenes de la clase media e incluso algunos de los barrios obreros podrían imaginarse que la guerra sería solo una breve interrupción de los magníficos años que creían estar viviendo en lo que los medios contribuyeron a difundir como la “belle époque”. La matanza cambiaría esta percepción, todos volverían derrotados, los años locos no volverían, la razón occidental tomó el rumbo del suicidio.

La revolución rusa cambió para siempre el mapa de Europa. También el del movimiento obrero. En todas partes, sectores escindidos de los partidos socialistas habían comenzado a conformar partidos comunistas. En 1919 se crearía la III Internacional, gobernada por los soviéticos. Ese mismo año la Liga de los “espartaquistas”, embrión del futuro partido comunista alemán (KPD), dirigida por Rosa Luxemburgo y Carlos Liebknecht proclamaron la República de los Consejos Obreros, una República socialista, es decir, promovieron una insurrección comunista contra la recién creada República alemana, liderada por el SPD. (1918).³⁹⁰

Se trataba de seguir los pasos de la revolución bolchevique. En Enero de 1919 los comunistas se insurreccionaron en Berlín, intentando establecer un nuevo gobierno revolucionario, pero fueron aplastados en pocos días por tropas combinadas del viejo ejército imperial, de nuevos batallones creados por el SPD y de fuerzas paramilitares nacionalistas de derecha (Freikorps). Los líderes espartaquistas fueron ejecutados junto a centenares de insurrectos.

Fue el primer fratricidio entre socialistas y el comienzo de un proceso que culminaría en 1923 con otro ensayo insurreccional fallido, el último de esta naturaleza que se intentaría en Europa occidental en el siglo XX, situación que abriría el ascenso del nazi fascismo en Alemania. La crisis económica y social alemana no pudo ser resuelta desde una perspectiva socialista. Ni desde la tímida opción planteada por el SPD, a pesar de sus continuos intentos de negociar con fracciones muy reaccionarias de la burguesía, ni desde las opciones insurreccionales coordinadas desde la III Internacional, que más bien parecieran haber acelerado la configuración de una alternativa de extrema derecha que arrojaría al mundo al despeñadero de la II Guerra mundial.

Habría que atender entonces a la indicación de Hobsbawm: “(...) Si se excluyen las

³⁹⁰ El segundo Reich alemán había concluido. Un débil poder quedaba en manos de los socialdemócratas. El 9 de noviembre de 1918, se dan dos refundaciones diferentes de la República. Philip Scheidemann, miembro del SPD, proclamó desde el Reichstag (Parlamento Alemán), el nacimiento de una República democrática moderada que sería conocida como la “República de Weimar”. Karl Liebknecht, por otro lado, anunció otra variante: “Llamamos a las masas de soldados y de proletarios a trabajar vigorosamente para la formación de los consejos de soldados y obreros. Los llamamos a desarmar a las clases dirigentes y a armarse ellos mismos, para defender la revolución y asegurar la victoria del socialismo. Solamente así podremos asegurar la vida y el desarrollo de la revolución en interés de las clases oprimidas. (...) Para que podamos acabar victoriosamente esta gran obra -la tarea mas importante y mas noble que jamás se haya planteado la civilización humana-, el proletariado alemán debe instaurar su dictadura”. “¿Qué quiere la Liga Espartaquista?”. Karl Liebknecht, año 1918” en: (<http://www.forocomunista.com/t12348-que-quiere-la-liga-espartaquista-karl-liebknecht-texto-del-ano-1918>).

perspectivas socialistas de los movimientos de la clase trabajadora, la única alternativa que queda en los Estados industriales occidentales es un régimen de grandes negocios con un gran gobierno” (Hobsbawm, 1983: 70).

7.2.6.3. La resistencia obrera como apertura de lo posible.

Es evidente que el tipo de experiencia social vivida con la irrupción de las diferentes formas del socialismo, fuesen ellas las provenientes del anarquismo o las del marxismo en sus dos principales acepciones, reformista y revolucionaria, replantearon los modos de funcionamiento social. Éstos últimos codificaron en dos niveles los deseos de los trabajadores: de un lado como aspiraciones económicas y de sobrevivencia (algunos las incluyeron dentro de los programas mínimos de acción) y, de otro, como propósitos de cambio estructural, del conjunto de la sociedad (incluidas dentro de los programas máximos para la clase).

El movimiento obrero al comenzar el siglo XX se inspira en su propio poderío, demostrado con su capacidad de lucha en infinidad de tipos de movilización. Las teorías que lo sistematizan están imbuidas por el optimismo que le reafirma en los cambios venidos por la ideología del progreso incesante y las certezas positivas en la ciencia. El socialismo no vacila en autodenominarse científico y en hacer previsiones arriesgadas sobre la caída del capitalismo.

Las revoluciones triunfantes emprenden la búsqueda del cumplimiento de su programa máximo; ahora tienen el poder, pero los avances son lánguidos al hacer una evaluación del conjunto de su gestión. Lo paradójico, tras el primer recodo del camino, es que el derrumbe no va acontecer al interior del capitalismo mundial, sino que sorprendió a los Estados del socialismo real.

La irrupción reformista demostró contar con gran eficacia para recodificar la resistencia micropolítica. Con ello el capitalismo aprendió y se hizo más refinado; al incorporar las demandas económicas planteadas por la terca lucha obrera, tuvo que producir modificaciones en el modo de producción y lograr nuevas cotas en el equilibrio entre oferta y demanda.

Gran parte de la revolución en el consumo- la misma aparición de la sociedad consumista- no hubiera sido posible sin la presión obrera para mejorar sus estándares de vida y sin su presión para conseguir nuevas formas de regulación del mercado, controladas por el Estado. La era de la gran industria fordista y su correlato en el conjunto de reformas sociales y políticas condensadas en el Estado de Bienestar no se hubieran alcanzado sin el poderoso impulso de las luchas del movimiento obrero y de sus partidos reformistas, incluso sin la presión del mundo del socialismo real, que llegó a segmentar el mercado mundial y a proyectar una competencia de titanes por la supremacía.

El socialismo marxista desarrolló a fondo la lucha política, pero asumió el conflicto dentro de las condiciones de posibilidad planteadas por el régimen del capital y dentro de sus nociones de soberanía. Invirtió los énfasis en el par binario trabajo asalariado-capital, pero no pudo salirse de la lógica de su funcionamiento. En el caso del reformismo aceptó íntegramente el campo político creado. En el caso del marxismo revolucionario, si bien creó un nuevo campo político, no consiguió romper la lógica productivista e industrialista y terminó virando hacia una especie de capitalismo de Estado basado en la ampliación de la base industrial y en una relación de exacción del valor-trabajo, ya no taylorista, sino stajanovista.

Tampoco rompió el régimen de condiciones de lo posible en la relación Estado-sociedad, ni en el par hombre-mujer, ni en lo atinente a las relaciones trabajo-ocio; ciencia-creación y así en otras series implantadas por la razón de la modernidad. En cada una de ellas mantuvo las asignaciones identitarias básicas, los roles, los esencialismos, las afectividades y su funcionamiento binario. Atacó la legitimidad de uno de los polos en algunas de estas relaciones, pero en el conjunto no afectó lo existente. Se puede decir que aspectos fundamentales de la vida individual y colectiva se mantuvieron casi intactos. En cambio, se neutralizaron las

potencialidades de las resistencias obreras capaces de ir más allá de lo establecido y abrir nuevos horizontes en la cultura, en las formas de producir y organizar la sociedad, es decir en los modos profundos de existir.

Entonces el concepto tradicional de revolución, el que había implantado la modernidad, no sufrió cambios drásticos allí donde la hegemonía fue de estos sectores. Se intentaron transformar estructuras sociales, modos de producir, formas de Estado, pero no se innovó el modo de vida, los sustratos culturales. Se pusieron talanqueras a la formación de nuevos deseos y subjetividades, olvidando que estos son los planos micropolíticos que in-forman y alimentan lo social. Hay que tener en cuenta que, al entrecruzarse con el poder, la formación social le da los contornos a la dimensión macropolítica.

Por eso, agenciar deseos e ideas, impulsar nuevas maneras de entramar las pasiones, los afectos y las utopías es tan decisivo para una revolución como transformar estructuras y andamiajes sociales, instituciones o aparatos estatales. Si la revolución no se vuelca sobre la vida cotidiana, si no se radicaliza en la cultura, si no abre mil brechas a lo nuevo, el discurso sobre las nuevas institucionalidades, sobre las conquistas en el plano de los derechos o la consolidación del poder de la clase proletaria, puede estarse construyendo sobre la proliferación de micro fascismos en distintos puntos de las redes culturales y sociales.

Hay que imaginar la revolucionarización de la vida cotidiana, mediante prácticas de emancipación altamente creativas, que den pie a manifestaciones éticas en la acción micropolítica, alejadas de esencialismos como “la defensa de la patria”, “la unidad del partido”, “la verdad del marxismo” y cualquier universal que pretenda escamotear la diferencia. No se puede pretender que lo posible ya está dado y no es más que una esencia humana, cuyos límites, ya trazados, deben ser alcanzados, mediante la toma de conciencia, la planificación, la disciplina colectiva o la acumulación de poder militar.

Por el contrario, lo posible hay que crearlo a cada paso y si hay algo que requiere permanente innovación, es la concepción y el modo de ejercer la política. Los grandes aparatos organizativos, llámense partidos, ejércitos o centrales sindicales pretendieron ser las palancas de la revolución y centralizar, homogenizando, las resistencias micropolíticas; ellos han ido demostrando sus límites y perdiendo su vigencia. Ni siquiera el anarcosindicalismo, ni los colectivos de anarquistas autónomos tendrían hoy cómo encabezar revoluciones al estilo de las que propusieron con una gran dosis de novedad a finales del XIX y principios del XX.

El marxismo y el anarquismo, tal como fueron producidos correspondieron a unas condiciones históricas y marcaron senderos diversos para las resistencias. Hubo revoluciones inspiradas por el marxismo con las consecuencias que ya analizamos; hoy no podrían repetirse. Nunca hubo una revolución anarquista y las posibilidades de que en la actualidad se produjera alguna, como la imaginaron Bakunin o Kropotkin, son prácticamente inexistentes.

Sin embargo las resistencias contemporáneas, desde Gandhi hasta el 15 M tienen mucho del anarquismo: su atención a los problemas culturales, a la estética, a los deseos individuales, su incursión en el terreno de la producción de subjetividades emergentes mediante prácticas de liberación en áreas que nunca fueron tocadas por el marxismo tales como las atinentes a otras sexualidades, otras familias, otras escuelas, otras pedagogías, otras economías, etc. Todo esto sin pretender conquistar el poder, sin construir Estados de dictaduras proletarias. Se le debe entonces mucho al anarquismo, a su irrupción en estas esferas, tan ajenas a la política moderna.

Hoy las revoluciones son moleculares, referidas a la formación social del deseo. Las configuraciones sociales macropolíticas que les corresponden ya no pueden ser reflejadas por las utopías sociales que propusieron los marxistas o los anarquistas. Es verdad que estos últimos consiguieron ir mucho más allá de los moldes trazados por la vieja economía política y proponer formas de acción mucho más revolucionarias y creativas que las del obrerismo marxista que se

hizo hegemónico.

En resumen, ni el marxismo ni el anarquismo consiguieron superar el positivismo lógico del que estaba impregnado el conocimiento y la sociedad de su época. Pero el anarquismo llevó a su idea más radical algunos de los principios de la ilustración como el de la igualdad, la hermandad, y la democracia, y revalorizó otros como el principio comunitario, rechazando la forma de soberanía estatal, develando el carácter autoritario del socialismo marxista. Con ello creó una ventana singular y por eso su pervivencia en la memoria de las resistencias de hoy. Al retomar elementos de Thoreau y de Tolstoi, tendieron puentes con el pacifismo e incluso prefiguraron algunas versiones del ecologismo.

El anarquismo tal como se le conoció hasta su participación en la guerra civil española fue una cantera de ideas nuevas y de ensayos de otras formas de vida. Sin embargo: “(...) la mayoría seguía siendo obrerista y positivista, firmes creyentes de la Verdad de la Ciencia, el Progreso y el proletariado como “objetividad” revolucionaria”. (Rauning, 2008).

Las resistencias del siglo XXI siguen, en muchos aspectos, siendo anarquistas, pero se han deslindado mucho de aquel anarquismo decimonónico, conservando su capacidad estética y creativa, su enorme imaginación para trazar líneas de fuga a la disciplina y la obediencia impuestas por el capital y reproducidas por el marxismo. En mi concepto, el anarquismo es la mejor herencia del socialismo original.

8. GANDHI. EL ACONTECIMIENTO DEL MOVIMIENTO SOCIAL DE RESISTENCIA NOVIOLENTA.

El Mahatma Gandhi, esa “alma grande” de la que hablara Tagore³⁹¹, 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. Inventó así 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 religiosidad y de los preceptos sagrados que estaban en lo más hondo del sentir de los indios³⁹². 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 relativamente intensa.

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 escrito³⁹³ habíamos puesto como ejemplo la trayectoria de Gandhi para comprender el proyecto genealógico de la verdad. Gandhi 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 analizaremos el uso que los resistentes gandhianos hacen de este sentido de falibilidad 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 umbilical con la 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 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 escogieron un camino para remontar el miedo, para evadir el pensamiento colonial, para reconectarse con lo profundo de su ser, aprendiendo en carne propia la sentencia de Stendhal: “Los pueblos no disfrutaron nunca de más libertad que aquella que su audacia consigue arrebatar al miedo”.³⁹⁴

Se observará cómo surge una ética de acción política directa, sin mediaciones, una comunidad aprendiente y en formación que decodifica el modo de gobernar tradicional y se atreve a

³⁹¹ 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: “Él es el Ser luminoso, el Creador de Todo, el Mahatma. Siempre en el corazón de los pueblos reside (...)”. (Rolland, 1999: 4).

³⁹² En la India confluyen las profesiones de fe musulmana, hinduista, budista, sijista, jainista, zoroastrista y cristiana.

³⁹³ Ver infra: 1.1. La genealogía de la verdad.

³⁹⁴ El escritor francés Henry B. Stendhal (1783-1842) jacobino e ilustrado, publicó en 1818 su excelente biografía de Napoleón: “*La vida de Napoleón*”. Aquí se recurre a la edición española del año 2006 de Belaqua ediciones. Barcelona.

incursionar en formas de autogobiernos locales, a veces plantados en comunidades microscópicas. Allí se aprende a compartir los bienes comunes materiales e inmateriales, los afectos y los saberes, diseñando novedosas expresiones de la existencia pública en una sociedad en donde la noción de ciudadanía era aún más gaseosa y lejana que en occidente.

Nos detendremos en las formas particulares en que se problematizan el poder y la resistencia, siguiendo la puesta en escena de esa imponente fuerza de la verdad (satyagraha) que no pretendió representar objetos preexistentes o inventar formaciones discursivas de sujetos que no existen (algo así como los ciudadanos(as) indios(as)). Todo el esfuerzo del movimiento gandhiano consistió en identificar e impulsar un conjunto de prácticas para que la no violencia entrara en el juego de la verdad contribuyendo a configurarla como un objeto para el pensamiento, una forma de reflexión moral y unas prácticas novedosas de la política. Para que esta operación tuviera efecto se convocó a los individuos a trabajar sobre el gobierno de sí mismos, sobre la propia experiencia en la búsqueda de la verdad y en la resistencia al poder constituido.

Así mismo se examinará cómo enlazan estas prácticas con una nueva perspectiva del gobierno común, que solo puede entenderse en el marco de la formación de experiencias concretas de relación consigo mismo, de formación de su propia autonomía subjetiva³⁹⁵ y de relación con los demás- es decir- de la capacidad de contribuir a configurar un nuevo entramado para la sociabilidad. Esto es lo que se debatirá en las siguientes páginas, destacando la perspectiva ética del discurso y de la acción gandhianas que se entronca con la fuerza moral de los griegos clásicos, esa que podía definirse como “un arte de la existencia, una técnica de vida” (Foucault, 1999: 373).

8.1. Gandhi buscador de la verdad.

Para Gandhi, la búsqueda de la fuerza de la verdad y la no violencia 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 vida³⁹⁶. Tal como enfatizaba en su escrito “Desde la cárcel”, no era posible falsificar las enseñanzas del Nuevo Testamento pues en ninguna parte de él se encuentra una justificación de la guerra. Esta verdad de la no violencia 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.

Tal fue su inspiración para apelar a la no violencia como el camino para buscar, además, las claves de unidad entre las religiones pues, según su pensamiento, la no violencia es lo que tienen en común ellas. Si se realizara esa unidad fundamental cesarían “las guerras entabladas en nombre de la religión” (Harijan. 13 de Julio de 1940). Esto para nada quiere decir que Gandhi se pronunciara por una especie de religión única, y lo decía expresamente:

“Lo que hace falta no es una única religión, sino la tolerancia y el respeto mutuo entre los creyentes de las distintas religiones. 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 al momento de la independencia del imperio británico, y al propio asesinato de Gandhi en 1948,

³⁹⁵ En su texto “*En lo que yo creo*” Gandhi definió la verdad como “la voz interior que nos habla” (Gandhi, 1985: 100).

³⁹⁶ Gandhi describe la importancia que le asignaba a la lectura del sermón de la montaña cuando relata el momento de su arresto en su escrito “desde la cárcel”: “(...) Tomé conmigo un calzón, dos mantas y cinco libros: el Baghavad Gita, el libro de cantos del Ashram, el Ramayana, la traducción del Corán de Rodwells y una edición del Sermón de la Montaña que los estudiantes californianos me regalaron en una ocasión con la esperanza de que la llevara siempre conmigo” (Gandhi, Desde la cárcel).

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 no violencia 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 jainismo³⁹⁷ una doctrina que proclama la práctica del ahimsa (no violencia), la prohibición de matar a cualquier criatura viviente y la búsqueda de Dios, a través del amor.

Se trataba, como ya se dijo, de una verdad que cada uno debía empeñarse en buscar, desplegando toda su inteligencia (la verdad es una cuestión de conocimiento) y aprendiéndola cotidianamente al aplicarla a todos los actos de la vida (la verdad es asunto de la conducta, de la moral y de la ética diaria). La búsqueda de la verdad guía todas las actividades en las que se plasma la energía vital, fueran ellas de naturaleza política, social, espiritual, familiar o individual. Giuliano Pontara encuentra tres enfoques que resumen el problema de la verdad para Gandhi:

“(…) tres acepciones son particularmente relevantes: 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).

Es, por lo tanto 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(a) 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 deberá corresponderse con la posibilidad de demostrar la coherencia y sustentabilidad de un razonamiento.

En ese sentido Gandhi no temía aceptar que una verdad suya fuera controvertida por los hechos, o que debiera cambiar si cambiaban las situaciones a las que se refería. De ahí que, aun cuando Gandhi- en su acepción ontológica- le daba el peso de un valor absoluto a la verdad (el que lo acercaba a Dios), aceptaba una mediación histórica y cultural en la forma de aproximarnos a ella. Tal mediación producía juicios que podíamos considerar verdaderos en un momento dado y que, luego, podríamos rectificar a la luz de los hechos fácticos.

El “falibilismo” de Gandhi plantea la necesidad de mantenerse con un norte definido por sus principios, pero atento a que- por datos equivocados o por razonamientos insuficientes- se pudiera llegar a conclusiones erradas. En este caso la verdad no puede ser un asunto de fe, sino de rigurosa racionalidad³⁹⁸.

³⁹⁷ David Martin, miembro de la Sociedad Geográfica de las Indias, describe así a este grupo religioso: “Los jainistas conforman en torno a un 0,5% de la población india, lo que significa cerca de 5 millones de personas. Toda la realidad es “divina”, cualquier fenómeno natural, cualquier animal, insecto o planta son dignos de devoción. Para un jainista es pecado causar daño a un ser vivo o a la naturaleza. Son vegetarianos estrictos y fieles defensores de la no violencia; también buscan un constante desapego por lo material, como forma de descargar su alma en futuras reencarnaciones”. (Martin, 2011: (<http://www.lasociedadgeografica.com/blog/mitologia-y-religion/mahavir-jayanti-la-fiesta-del-jainismo/>).

³⁹⁸ Al respecto, Pontara nos recuerda lo que Gandhi escribía en una carta del 1928: “En el momento en que te parezca que mis conclusiones estén fundadas en datos inadecuados o en un razonamiento incorrecto, llámame la atención. Puedes creer en los principios que propugno, pero las conclusiones que saco de determinados hechos no son materia de fe. La fe no encuentra lugar en cosas que se pueden captar con la razón” Carta a Mathuradas, 13 de diciembre de 1928, en *Moral and Political Writings*, (cit. Vol. II, p. 87).

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”.³⁹⁹

La violencia, o la guerra, son para Gandhi males objetivos y, entenderlos como tales hace parte-junto a otros principios morales- de la fuerza de la verdad en la que se definen las posibilidades de hacer efectiva la no violencia 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. Y paciencia significa disposición a sufrir. Por lo tanto, el sentido de la doctrina es la defensa de la verdad efectuada sin infligir sufrimientos al adversario sino a nosotros mismos.” (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(as) demás. Indagando por la verdad, no poseyéndola; buscando la persuasión a través del 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 verdad⁴⁰⁰.

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 nos detendremos a examinar 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 a través de la consecuencia en la acción auto-emancipadora como 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

³⁹⁹ 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. También la página web: (<http://bibliotecafilosofica.blogspot.com/2008/06/libros-para-descargar-bhagavad-gita.html>).

⁴⁰⁰ 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).

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 ante todo 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, no tiene nada que ver con una prescripción religiosa o una ley sancionada jurídicamente, sino que 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 propia liberación. Para ello era indispensable la instauración de una serie de prácticas de libertad para que esa sociedad y esos individuos pudiesen definir formas válidas y aceptables tanto de su existencia como de su comunidad política. Estas son, para Gandhi, aún más importantes que los procesos de liberación.

Si lo interpretamos desde el enfoque de la micropolítica del acontecimiento, liberar el deseo de independencia nacional solo puede ser conseguido a través de múltiples intentos de instaurar prácticas de libertad que hagan posible definir las formas concretas de la felicidad y del amor; o sea, determinar 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. Tales relaciones no son solo formas del poder político, sino un haz de relaciones de poder que se ejercen en múltiples espacios micropolíticos y hacia donde hay que dirigir 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 micropolíticas de poder donde anidan las prácticas de emancipación; y viceversa: solo 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.⁴⁰¹

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 propias 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:

⁴⁰¹ Al respecto puede ser muy útil la manera como Santiago Castro-Gómez, resume el punto de vista de Foucault sobre la forma en que opera esta relación entre macropolítica (nivel molar) y micropolítica (nivel molecular) en el funcionamiento de la colonialidad del poder (Castro-Gómez, 2007: 165).

“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 nos advierte sobre 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 y, sobre todo, 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(as) otros(as) la imposición de su propio credo, ni a aceptar sin crítica el desbordamiento de las pasiones cuando estas paralizan la potencia humana. Es más bien dar el paso para valorizar a los(as) otros(as), 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:

“Dado que nunca pensaremos todos del mismo modo y que veremos la Verdad de modo fragmentario y desde ángulos visuales diferentes, la regla de oro del comportamiento... es la de la tolerancia recíproca. La conciencia no es lo mismo para todos (...) La única regla de conducta posible en toda sociedad civil es, por lo tanto, la de 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 emergiese la alteridad, fuese 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 impero colonial inglés; y así mismo su actitud conciliadora con los sikhs y la mano tendida a los cristianos, tal como veremos a continuación.

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(as), a los otros(as). 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 (noviolencia) 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.

Indudablemente que el gandhismo consiguió éxitos muy grandes en esta reivindicación con la emancipación de los parias en muchos territorios⁴⁰². 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 sobre la búsqueda de la verdad, pero además con ello se anotaba una victoria política en su camino hacia la unidad de la India, removiendo perversos resabios sociales, indicando el derecho de todos(as) 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, a la que ya nos referíamos en el capítulo primero⁴⁰³. 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 noviolencia.

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.

Ahora bien, como ya habíamos advertido, la parrhesía no es la mera circulación de la palabra libre que se concede a cualquiera y de cualquier forma. Por lo menos esa es la experiencia en occidente donde fueron los griegos los que primero la entendieron como una institución consuetudinaria (no establecida por ley sino por costumbre) ligada a la democracia y que otorgaba el derecho a la palabra, concebido, de cierto modo, como un privilegio. Hay que

⁴⁰² El escritor y premio Nobel de literatura 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).

⁴⁰³ Ver, supra: Capítulo 1.1. “Genealogía de la verdad”.

recordar que en el mundo clásico la parrhesía “funda la democracia y la democracia es el ámbito de la parrhesía” (Foucault, 2009).

En ese sentido 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 moral.

Gandhi demuestra con su actitud parrhesística (que él llama en su lengua y cultura: satyagraha) la naturaleza deleznable del logos con que gobierna el imperio, a contramano de su pretendido discurso racional y civilizador. Y, 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 propia 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. Gandhi, lo expresaba como el gran potencial de la no violencia:

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

Hoy podemos 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 propia fuerza de decisión para edificar un camino autónomo.

Gandhi encarna esta deriva del intelectual fundido con la causa de la gente, el que es capaz de sistematizar el conocimiento que proviene de la cantera popular y traducirlo en nuevo conocimiento emancipador, es decir 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 propio pensamiento, modificándolo, y que activa potentes maneras de afectar las formas de pensar y de actuar de los demás.

Su pensamiento fue entonces 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 a través de 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, aún teniendo la capacidad para hacerlo.

Por eso 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, que hace poderosos a los impotentes.

Para Gandhi, la noviolencia solo 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”⁴⁰⁴. (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 armada.⁴⁰⁵

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 militares, pero que en el curso de la lucha, desarrolle el aprendizaje que le haga posible ser gestionada como una política de noviolencia duradera en la que se van creando las convicciones y los hábitos de la resistencia noviolenta estratégica y de principios, incorporada a un régimen de verdad políticamente consistente. En este sentido hay que recordar la sentencia de Foucault: “nada más inconsistente que un régimen político indiferente a la verdad” (Foucault, 1999: 380). Por lo que 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 tales pensamientos fundados en la verdad (satya), la fuerza de la verdad (satyagraha) y en la noviolencia (ahimsa), emanados de la experiencia y del vínculo con su

⁴⁰⁴ 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.

⁴⁰⁵ 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).

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).⁴⁰⁶

8.2. La Noviolencia 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 espiritual⁴⁰⁷. Aunque éste 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”⁴⁰⁸:

(...) 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 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 Gandhi propone para asumir el problema de la independencia; su reflexión es a la vez compleja y de una sencillez a

⁴⁰⁶ La “*Enciclopedia de paz y conflictos*” introduce estos conceptos así: “Sarvodaya” (bienestar de todos) y satyagraha (fuerza de la verdad) representan la realización en las instituciones sociales y en la acción política del satya (verdad) y de la ahimsa (no-violencia), respectivamente (...) el medio satyagraha es el fin sardovaya en devenir y como tal eso ya es un fin; y el fin sardovaya es a su vez un medio para la satyagraha en los términos de que el primero indica cual es la estructuración y organización de la sociedad más adecuada para poder adoptar el segundo como instrumento eficaz de defensa popular no violenta (...) Swaraj (autodeterminación, autogobierno, independencia) y swadeshi (autonomía, autocontrol, autosuficiencia) son la traducción de una sociedad sardovaya o del bienestar de todos y están ciertamente en conexión estrecha entre medios y fines: una sociedad encaminada a realizar el bienestar de todos debe ser una sociedad que se gobierna a sí misma, política y económicamente independiente; y en cuanto no está fundada sobre la explotación de otras sociedades y confiándose solamente al satyagraha como una modalidad de lucha, incluso contra agresiones externas eventuales, la sociedad sarvodaya debe ser una sociedad caracterizada por el swadeshi, es decir lo más autosuficiente posible.” (López, et.al, 2004: 496-497).

⁴⁰⁷ 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*)).

⁴⁰⁸ 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.

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, en tanto que así se iría no hacia la libertad sino a la esclavitud encubierta. (Young India. 3 de Abril de 1924).

Gandhi propone entonces recorrer el camino de la no violencia con amor. En su autobiografía plantea que: “(...) 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 avanzado, 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 a través de 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, como dijimos antes, 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 boicót declarado en este país en 1920 para malograr el golpe de Estado de Kapp⁴⁰⁹, 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 mundial⁴¹⁰, resonaron en los métodos gandhianos de lucha.

Por ese mismo tiempo había llegado a su apogeo la lucha de la 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 Gandhi.⁴¹¹ De hecho, una de sus dirigentes más

⁴⁰⁹ 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 movilizado pacíficamente”.

<http://www.solidaridad.net/noticia/799/historia-de-la-noviencia-el-golpe-estado-de-kapp-en-alemania>.

⁴¹⁰ La república de Weimar, instalada en Alemania después de la capitulación de la Primera Guerra, se debatía en 1923 en una crisis económica sin precedentes por lo que comenzó a incumplir las duras obligaciones de reparación económica impuestas por los vencedores. Los franceses y los belgas “(...) solo querían cobrar (...) el 11 de Enero de 1923 dieron órdenes de que sus tropas ocupasen el Ruhr, la zona industrial más importante del país. El gobierno promovió una política de resistencia pasiva: la consigna era que no se trabajase en las fábricas o minas donde apareciesen las tropas aliadas. Si tal era el caso en alguna dependencia oficial, los funcionarios tenían que recoger sus cosas e irse a casa. En el verano de 1923 la actividad productiva había cesado prácticamente en la cuenca del Ruhr (...) El 26 de Septiembre de 1923 el gobierno de Stresemann puso fin sin condiciones a la política de resistencia pasiva” (Weitz, 2009:162, 168).

⁴¹¹ 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

importantes, Annie Besant (1847-1933), que había ingresado a las organizaciones socialistas en 1888 y había trabajado con Federico Engels y con la hija menor de Marx, Eleonor, se declaró pacifista e internacionalista luego de la Primer Guerra y promovió campañas contra el colonialismo inglés en la India, llegando a abrazar ardorosamente la causa independentista; por supuesto tuvo que entrar en relación con el Mahatma.

Annie viajó a la 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, como ya vimos en el relato de Rolland que acabamos de citar. Las relaciones de Besant y Gandhi fueron de mutua admiración y colaboración⁴¹² pero no dejaron de tener divergencias políticas sobre 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 Irlanda⁴¹³.

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 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

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: “Volviéron 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).

⁴¹² 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).

(http://www.revistabiosofia.com/index.php?option=com_content&task=view&id=72&Itemid=35).

⁴¹³ 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 Dublin 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 Dublin, 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, 2007). 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.

métodos⁴¹⁴. Tilak prioriza la independencia; Gandhi, la verdad. Tilak da suma importancia a la lucha parlamentaria; Gandhi a la lucha de masas extraparlamentaria. Tilak, aunque igualmente valora el componente religioso de la lucha, está más cerca de la formación occidental y de su secularismo por lo que nunca habría suscrito la declaración de Gandhi de que su religión está por encima de su país:

“Me he desposado con la India, a ella todo le debo. Creo que tiene una misión. Si a ella faltara, ésa habrá de ser para mí la hora de la prueba, y espero que yo no habré de faltar. Mi religión no tiene límites geográficos. Si mi fe es viviente habrá de sobrepasar mi amor por la India misma” (Gandhi, Declaración del 11 de agosto de 1920. Citado por Rolland, 1999: 26).

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 la India cinco años antes, aclamado y respaldado por varios sectores del movimiento de liberación. También había elevado su popularidad su posición ante las llamadas “leyes Rowlatt” (Bills Rowlatt) aprobadas por el “Consejo Imperial Legislativo” de Delhi, solo unos cuantos meses después de finalizada la I Guerra Mundial, en Febrero de 1919.

La distensión que los ingleses habían asumido en sus relaciones con los hindúes durante los años de la guerra, a cambio de la colaboración que estos le prestaron⁴¹⁵, cesó una vez que se proclamó la victoria aliada sobre Alemania y el imperio turco otomano.⁴¹⁶ 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 Gandhi 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 de implementaron hasta que en 1914 la ley fue derogada y además consiguieron la anulación de ciertos tributos, el reconocimiento legal de sus matrimonios y un mayor tránsito

⁴¹⁴ 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).

⁴¹⁵ 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.

⁴¹⁶ 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.

libre dentro de Suráfrica y desde la India.⁴¹⁷ 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 giraban en su cabeza las propuestas de transformación social y democracia profunda que, luego, incorporaría a la lucha noviolenta en la India. El satyagraha surafricano ya concebía la estrecha relación entre revolución política y social y noviolencia.

Lo que va tomando cuerpo 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 transar y a hacer concesiones. Esa es la conclusión que extrae Gandhi de la satyagraha surafricana.

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 Abril.⁴¹⁸ La ciudad de Delhi se adelantó y comenzó 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.

⁴¹⁷ 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.).

⁴¹⁸ Mario López define el hartal de la siguiente manera: “Método indio (de época precolonial para desaprobación 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. El hartal se podría interpretar, para Occidente, como huelga general revolucionaria; sin embargo, existen algunas diferencias. El hartal implica una completa voluntariedad de los actores para hacerla, ello envuelve no solo a sectores del mundo del trabajo (...) no es solo la no cooperación de base económica, sino el valor simbólico de la protesta. Así mismo en el hartal hay una renuncia expresa al uso de la violencia y una adopción de la noviolencia (...) Cuando fue usado por Gandhi y sus partidarios, se trató de una jornada no solo de suspensión de todas las actividades económicas, sino también de ayuno, plegaria y meditación. Para él no era un mero instrumento de presión, sino que estaba inmerso en sus concepción global de la noviolencia como método de relación humana en una situación de conflicto: pretendía la conversión intelectual del adversario y su transformación moral (...) la apuesta por humanizar la relación y evitar la destructividad mutua” (López, 2009: 177).

Sin embargo la respuesta inglesa no fue tranquila. Arrestó a Gandhi y lo condujo a Bombay provocando iracundas protestas especialmente en el Punjab; en la ciudad de Amritsar hubo desmanes. Allí el día 13 de Abril se produjo la masacre de Jallianwalla Bagh, un sitio donde más de 20.000 personas se habían concentrado pacíficamente y fueron ametralladas por las tropas inglesas del General Dyer, con saldo de un millar de muertos y miles de heridos. 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."⁴¹⁹ 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 duración⁴²⁰, 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 sobre la necesidad de una mayor preparación de este tipo de acciones para garantizar disciplina voluntaria en el apego a la noviolencia.⁴²¹ 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, 1983a: 440-441).

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 sobre la acumulación de fuerzas pues se trataba, ante todo, de

⁴¹⁹ Con ocasión de la visita a la India, en Febrero de 2013, del primer ministro británico David Cameron, éste ofreció disculpas por la masacre de 1919 en estos términos: "Esto es una profunda vergüenza para la historia de Reino Unido, algo descrito perfectamente, en aquel momento, por Winston Churchill como monstruoso (...). De acuerdo con los informes británicos sobre la masacre en Amritsar, al menos 379 personas perdieron la vida y 1.200 resultaron heridas. No obstante, según investigaciones aparte llevadas a cabo por el movimiento indio a favor de la independencia, un millar de personas murieron en la ciudad de Punjab (norte)” ver: “Cameron lamenta la masacre de Jallianwala Bagh de 1919 en India” (<http://www.europapress.es/internacional/noticia-cameron-lamenta-masacre-jallianwala-bagh-1919-india-20130220112947.html>)

⁴²⁰ 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).

⁴²¹ 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 reivindicar 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).

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, planteaba 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 que 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 de 1919, y después de dada por terminada la primera campaña de satyagraha, los musulmanes de la 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 tales acuerdos, que para los musulmanes entrañaban profundas consecuencias religiosas. Para Octubre de ese año se desarrolló 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 de que 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.

8.3. La naturaleza del problema colonial en la India.

Antes de examinar el conjunto de las campañas de desobediencia y la manera como el gandhismo va formulando un programa para la transformación de la India, es necesario echar una ojeada 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”⁴²². El origen es, entonces, una compañía de ultramar, organizada para comerciar con

⁴²² 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. Desde 1917 el comunismo soviético ofreció un modelo alternativo, aunque en esencia del mismo tipo, excepto por el hecho de que prescindía de la empresa privada y de las instituciones liberales. Así pues, la historia del mundo no occidental (o, más exactamente, no noroccidental) durante el siglo XX está determinada por sus

productos de la India y llevar 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, a través de un Virrey, en el 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 las relaciones comunitarias, tanto como el entramado cultural y religioso que otorgaba sentido a la vida de los indios.⁴²³

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 de poca monta, 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, no puede ser tocada y menos matada para usos humanos, y el cerdo es el símbolo de la impureza. Por tanto, muchos cipayos se negaron a acatar las órdenes para usar tales cartuchos que además debían ser mordidos para dejarlos dispuestos para hacer fuego. La insubordinación fue castigada por los oficiales ingleses, lo que 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 iría a registrar 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- particularmente entre la oficialidad había buena cantidad de personas de origen brahmánico de la casta sacerdotal- 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.

La rebelión se expandió mucho más allá de Delhi, afectando otros centros importantes como Kampur, Rohikand, Bunderlhkand (donde nació), Lucknow y otros territorios de la India central. Se considera que esta fue la primera lucha de gran impacto por la independencia y, para algunos autores, la última de las batallas de la India tradicional; esto por cuanto intentó restaurar

relaciones con los países que en el siglo XIX se habían erigido en “los señores de la raza humana”. (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. Se dedicaban fundamentalmente al comercio de algodón, seda, índigo y té.

⁴²³ Marx se refiere a esta contradicción insoslayable: “En las colonias la cosa cambia. Aquí el régimen capitalista tropieza por todas partes con el obstáculo del productor que, hallándose en posesión de sus condiciones de trabajo, prefiere enriquecerse él mismo con su trabajo a enriquecer al capitalista. En las colonias se revela prácticamente, en su lucha, el antagonismo de estos dos sistemas económicos diametralmente opuestos. Cuando el capitalista se siente respaldado por el poder de la metrópoli, procura quitar de en medio por la fuerza el régimen de producción y apropiación basado en el propio trabajo” (Marx, 1975: 650).

el viejo imperio Mogol (cuya capital había sido Delhi) y porque fue apoyada por “las castas superiores autóctonas, como los brahmanes y rajput del norte de la India, los nabab musulmanes, e incluso los príncipes y nobles hindúes de cierto apoyo popular”. (Oliva, op.cit.).

En Lucknow, una ciudad cercana a Delhi, conocida como “la ciudad de oro y plata” por su esplendor de la época mogola, la resistencia fue encabezada por Hazrat Mahal, esposa del monarca del pequeño reino de Awhad, expulsado por los ingleses para anexionarlo en 1856. A Mahal, los propios británicos la consideraron “el alma” de la rebelión y su derrota llegó a ser una de las metas estratégicas de los británicos. Mahal fue finalmente obligada a huir a Nepal, en donde murió exiliada al año siguiente. Lo impactante de esta figura es que se constituyó en un símbolo de la rebelión de todos los sectores sociales indios contra la dominación y que anticipó las dificultades para que el imperio se mantuviera indefinidamente en la India; también el papel que las mujeres irían a jugar en la lucha por la independencia⁴²⁴.

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 a raya 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 resistencia.⁴²⁵

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.⁴²⁶

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 sus políticas arancelarias y fiscales favorables a sus mercancías. El imperio desafía el mundo productivo y comunitario tradicional

⁴²⁴ Recientemente la historia de Hazrat Mahal fue llevada a la literatura por la conocida escritora franco-turca Kenizé Mourad en su obra “*En la ciudad de oro y plata*” (Espasa, 2010). Sobre otros episodios de la insurrección de los cipayos se han hecho películas como “*Mangal Pandey: The rising*” o “*Mangal Pandey: Un hombre contra un imperio*” (2005) en español. Este es un film histórico basado en la vida de Mangal Pandey, un oficial indio del ejército cipayo en Bengala que se rebela en 1857 contra los británicos. La película es dirigida por Ketan Metha.

⁴²⁵ 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).

⁴²⁶ Uno de los cofundadores del Congreso fue Motilal Nehru, padre del Pandit Jawaharlal Nehru, procedente de una vieja familia de brahmanes que tenía su origen en Cachemira. El movimiento nacional indio no cuestionó radicalmente, en principio, el sistema de castas que caracterizara a la India desde su inicial formación social. Esto solo lo haría Gandhi más adelante.

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 concurrencia, impuesta ahora por Inglaterra.

Al destruir esta industria familiar, ligada 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 colonizadores.⁴²⁷

Gran Bretaña llevó 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 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 modernos productos a competir en el corazón mismo 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 metrópoli.⁴²⁸ Se escuchó entonces el toque a rebato por las formas comunitarias del organismo social indio que empezaron a resentirse por la acción combinada de los privilegios mercantiles ingleses, de las completamente asimétricas condiciones de competencia con las manufacturas metropolitanas, altamente productivas, y por el esquema tributario y militar dominantes.

Se discute mucho sobre la inevitabilidad de la disolución de las sociedades pre- modernas. 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 formas, que el mismo Marx denominaba “pequeñas comunidades semi-bárbaras y semi-civilizadas”, propias de lo que él

⁴²⁷ 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. Su conquistador, Robert Clive, describía a la Bengala de 1757 como un centro textil “tan extenso, populoso y rico como Londres”. Al ocupar la India los ingleses arrasaron con todos los talleres de Bengala y ocuparon a su población en plantaciones de opio, una droga alucinógena muy de moda por aquel entonces. “Cientos de miles mueren de hambre en un solo año –señala Smith- a causa de las condiciones impuestas por los conquistadores que convirtieron la escasez en hambre.” En 1840 la población de Bengala había descendido de 150.000 a 30.000 habitantes”. (Pigna, “La expansión inglesa”). http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/mundo/expansion_inglesa.php.

⁴²⁸ “Entre 1818 y 1836, la exportación de hilo torzal de Inglaterra a la India aumentó en proporción de 1 a 5.200. En 1824, la India apenas importó 1.000.000 de yardas de muselina inglesa, mientras que en 1837 la importación subió ya a más de 64.000.000 de yardas. Pero durante ese mismo período la población de Dacca se redujo de 150.000 habitantes a 20.000. 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, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/25-vi-1853.htm>).

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 post-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 las sociedades 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”, y, 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. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono” (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”.”⁴²⁹

Por supuesto Marx consigue niveles de análisis complejos y diferenciales sobre 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 periodo “medieval” hacia la “modernidad”. (Chakrabarty, 1999).

⁴²⁹ 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).

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 que el coloniaje 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 confin del mundo, hasta el punto que “uno podía ser “indio” y “ciudadano” al mismo tiempo”.⁴³⁰

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 la 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 menoscabo 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.

⁴³⁰ 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. Uno ve esto, por ejemplo, en el súbito florecimiento en esta época de los cuatro géneros básicos que ayudan a expresar el ser moderno: la novela, la biografía, la autobiografía y la historia. 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).

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 seguidores.⁴³¹

Preservar la libertad individual, garantizar que la 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 adoptar la India, 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:

“Propugna Rabindranath Tagore la colaboración entre el Oriente y el Occidente. Reprueba el boicot a las mercaderías occidentales. No espera un taumáturgico 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 sobre la modernización del mundo de los subordinados, en este caso del mundo oriental. Para los intelectuales del tipo 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”⁴³², en escala local y subalterna un guión ya trazado, 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 ésta transformación ya que las culturas tradicionales, el apego a las religiones, las formas del entramado social, la pervivencia de las relaciones comunitarias solo podían entenderse como obstáculos para la occidentalización, fuentes de pobreza, de barbarie y despotismo. Por eso se ve como urgente instalar instituciones como la escuela, para difundir y

⁴³¹ 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: “Nosotros que solemos exaltar nuestra tendencia a soslayar la razón poniendo en su lugar la fe ciega, valorándola como espiritual, siempre terminamos pagándola con el oscurecimiento de nuestra mente y nuestro destino. 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, Fractal n°10, julio-septiembre, 1998, año 3, volumen III:121-168).

⁴³² 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).

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 propia cultura y sus propias 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 Europa⁴³³.

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 dominación colonial, sino en los distintos factores de poder que atraviesan esa relación, algo así como la historia cultural del poder⁴³⁴.

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, pues 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 ésta élites era necesariamente homogeneizador, ya fuese 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 gramsciano⁴³⁵ capaz de forjar la supremacía intelectual, moral y material de la manera como ocurrió en Occidente. En opinión de autores como Guha, el despunte del capitalismo en la 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 fue una “dominancia sin hegemonía”.⁴³⁶

⁴³³ 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).

⁴³⁴ 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 Grafía*, n° 12. (Enero-junio de 1999: 49- 86).

⁴³⁵ De stirpe 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).

⁴³⁶ 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

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.

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 que se evidencia la diferencia, tanto en las formas comunitarias de existencia, como en las formas culturales, 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, a conocer su fuerza de cambio.

En el contexto colonial, esto es fundamental para poder 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.

Esto lleva a que tengamos que indagar por las subjetividades y los sujetos de la resistencia anticolonial en espacios de lucha en los que 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 post colonialidad que además critican el riesgo de 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 la India, el poder de “(...) un constructo explicativo totalizador para todos 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 la 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 macropolíticas 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 XIX⁴³⁷.

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).

⁴³⁷ 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

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 eso el divorcio inicial de la élite nacionalista hacia la cultura del pueblo indio, por lo que su proyecto de liberalismo e industrialización no se podía implantar ni, mucho menos, perdurar. Era una fantasía irrealizable de la cultura angloindia elitista.

Esto fue lo que agudamente 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 rápida difusión del sueño gandhiano que veía a la India como una *Barath Mata*, asociada con la “vaca madre” (*Gao 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 quien debe ser en *Ram Rajya*, una nueva era de la libertad y la abundancia en el reino del legendario dios-rey *Rama*⁴³⁸.

Gandhi no quería “hacer inglesa a la India”, ni tampoco que la revolución no violenta significara mantener el mismo régimen de los ingleses pero ahora administrado por nativos indios. Por eso cuando escribió *Hind Swaraj* en 1908⁴³⁹ 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).

Vamos a ver 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 extraordinario, 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.

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 de 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).

⁴³⁸ En las “*Autobiografías indias*” de V. S. Naipul, escritas en 1965, contenidas en su libro “*Momentos literarios*”, una especie de biografía intelectual del escritor británico de origen indio, Nobel de literatura 2001, se refiere a la existencia alienada del mundo colonial, así como a lo lejos que el pueblo indio está del ideal del *Ram Rajya* debido a la “(...) costumbre india de la exclusión, de la negación, del no ver (...) es la incapacidad para asombrarse (...) en donde (...) los pensamientos sobre el yo son favorecidos por una visión religiosa de la vida (...)” (Naipul, 2012).

⁴³⁹ 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 Guajarati 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).

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 vaca⁴⁴⁰ 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 que 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 lo que era posible apalancar líneas de fuga. Entendió que las luchas en el ámbito de los espacios molares del poder serían solo la consecuencia de resistencias exitosas en las prácticas micropolíticas en donde se fraguaba la descolonización de la vida social.

Liberar el territorio de la nación de la dominación colonial no consistía en “tomar el poder”, así fuese 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 a través de 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, consigo mismos, así como en las maneras que ellas 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 propio Estado nacional, aceptando su liderazgo y su concepción de lo moderno, constituyéndose en su soporte en las instituciones de

⁴⁴⁰ 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 del 18 de mayo y 6 de octubre de 1921. (Rolland, 1999: 22).

representación. Esto a pesar de que los campesinos eran interpretados por ella 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 incompreensión y desconfianza que se traducían en la actitud de los campesinos hacia el discurso nacionalista, asumiéndolo como una posibilidad de que sus voces fueran escuchadas, pero someténdolo 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.

8.4. 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 propia 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 a través de 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 personal en aras de obtener bienes colectivos⁴⁴¹. Vivía de acuerdo a lo que proclamaba como ideal de vida, de manera transparente, a los ojos del mundo, sin que nadie pudiera calificar sus gestos, sus prácticas de sí, como el intento de crear una imagen para obtener réditos políticos. Es más, 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 asume la dirección del Partido del Congreso Nacional Indio, Gandhi le imprime un cambio drástico para que deje de ser solo 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).

⁴⁴¹ La vida de Gandhi se atuvo a lo que el manifestó con sus palabras en 1908: “(...) quien desea convertirse en un resistente pasivo para el servicio del país tiene que guardar una perfecta castidad, adoptar la pobreza, seguir la verdad y cultivar el valor (...) La resistencia pasiva no puede dar un paso sin el coraje. Solo quien no teme perder sus propias pertenencias, ni su propio honor, ni sus familiares; quien no teme al gobierno, ni al dolor físico, ni a la muerte, puede seguir el camino de la resistencia pasiva” (Gandhi; 2002: 279-280).

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 no violencia podría insuflarse a estos 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 no violenta. No se pretendía dar un uso político (representativo) a la lucha que había desatado en los campesinos indios la ofensa de siglos que se les había infligido, pues esto podría dar paso a una apropiación inadecuada de sus procesos y apartarse de la ética de la no violencia. Esto era una ruptura con otros dirigentes del Congreso que, como ya vimos, tenían una posición opuesta a este razonamiento.

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 india⁴⁴², lo que 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) 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 no violenta, 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 que se habrá, no de derrotar al “enemigo”, sino de persuadir al contradictor mediante la irradiación del fuego

⁴⁴² El mismo autor calcula que, para la época de la revolución no violenta, había en la India más de 500.000 aldeas lo que da cuenta de la inmensidad del problema referido. (Moore, 2002: 550).

del amor.⁴⁴³ Como decía Gandhi en 1920 en medio de la preparación de la campaña de no colaboración a gran escala: “Por dura que sea una naturaleza, habrá de fundirse al fuego del amor. Y si esto no ocurre es porque el fuego no es lo bastante intenso.” (Hindi Swaraj, 9 de marzo de 1920) .

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 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(as) de entereza de hierro que 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).

Echar 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 solo productos hechos en el país, o hacerlos por sí mismo).

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 honoríficas⁴⁴⁴, gesto que fue inmediatamente seguido por miles de indios que hicieron lo mismo. Con ello se buscaba conquistar de 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 8000 estudiantes de los

⁴⁴³ Esta sabiduría para entretener 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).

⁴⁴⁴ En la carta que Gandhi le envía al Virrey de la India el 1 de Agosto de 1920, día en que se inicia la campaña de No- Cooperación, se lee: “(...) yo no puedo conservar ni respeto ni afecto por un gobierno manchado por esta inmoralidad y estas injusticias (...) Es preciso llevarlo al arrepentimiento (...) He sugerido la No-cooperación, que permite apartarse del gobierno y oponérsele, sin violencia”. (Gandhi, citado por Rolland, op.cit: 41-42).

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(as) 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 la India en 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 entonces 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 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 se tuvo 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 vencerlo⁴⁴⁵. También allí experimentó en pequeña escala otro tipo 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 civil⁴⁴⁶.

En la campaña de No-cooperación aparecieron, potenciadas, 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 hondo contenido del discurso de La

⁴⁴⁵ 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).

⁴⁴⁶ Gandhi relata con emoción los episodios vividos en Champaran. Véase al respecto su autobiografía, “*Mis experiencias con la verdad*” (op.cit: 381-426).

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 mercancías que quitaban el trabajo de 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 radicaba en el mantenimiento del apoyo que la población le brindara.

Todo el aparato colonial estaba conformado por personas que tenían su propia conciencia y voluntad y que, fueran ellos funcionarios de los distintos niveles de la burocracia, o ciudadanos(as) que le prestaban algún servicio, o soldados indios e ingleses, el día 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, aún 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, pues 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 dominación. Pero además, hace falta la resistencia como acto de creación, como afirmación de la potencia propia, algo que no se puede desprender solo 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 sus propias vidas, salir de la miseria y la abyección, 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 propia 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 de tipo

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, llegó a promover la quema pública de estas prendas, así como a retomar la costumbre milenaria de fabricar su propia ropa e impulsar el aprendizaje de este oficio por parte de los niños(as).

Con eso llevaba a la práctica varios de los puntos que había consignado en el Hind Swaraj: su crítica sin concesiones al modo occidental industrial de producción, 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, 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 los ingleses, la vuelta a la sencilla vida campesina y del renacimiento de las industrias autóctonas, tales 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.

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 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 propio 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 4 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 encontraban 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 la 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). Y, unos meses más tarde, en pleno desarrollo del hartal, afirmararía ratificando esta vocación:

“No-violencia es sufrimiento consciente (...) Yo me he permitido presentar a la India la antigua ley del sacrificio de sí, la ley del Sufrimiento. Los Rishis que descubrieron la ley de la No-violencia, en medio de las peores violencias fueron genios más grandes que Newton, guerreros más grandes que Wellington: han comprendido la inutilidad de las armas que ellos habían conocido (...) La dignidad del hombre quiere una ley más elevada: la fuerza del espíritu (...) Yo quiero que la India practique esta ley, yo quiero, que tenga conciencia de su poderío”. (Gandhi, *Young India*: 11 de Agosto 1920).

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 noviolentos, 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 vería, 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 ligar el ayuno⁴⁴⁷ a la espiritualidad y a una militancia indoblegable de la noviolencia, 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 adoptase medidas para la estricta organización y cuidado de las acciones directas noviolentas; “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 noviolentas no son un juego en el que 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 minuciosas prescripciones y el riguroso entrenamiento de los voluntarios(as) satyagrahis fueron una escuela de la noviolencia mundial; dentro de ellas se encontraban instrucciones

⁴⁴⁷ 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 Yeravda, 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).

como: 1º No aceptar, en las grandes manifestaciones, voluntarios novicios. Poner a la cabeza a los más probados; 2º remitir a cada voluntario un folleto general de instrucciones; 3º convenir entre los voluntarios silbidos de llamada; 4º imponer a la multitud la obediencia indiscutida a los voluntarios; 5º 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: 6º obligar a la multitud a formar fila en las calles de manera de no bloquear el pasaje de los vehículos; prohibir el acceso a las estaciones; no permitir que se lleven niños a las aglomeraciones, etc. (Gandhi, *Young India*: 11 de Agosto 1920).

Bien andado el siglo XX Gene Sharp sistematizaría décadas de experiencias de resistencia noviolenta en el planeta, a partir de los aprendizajes gandhianos. Aunque usando 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”⁴⁴⁸.

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 expresaban organizaciones como la de los sij en el Punjab.

Cada cual tenía sus propias 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 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 ello 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 consciencia, 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 no violencia, 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 movimiento las redes locales comunitarias, el tejido social con sus expresiones económicas y culturales y contribuir a transformarlas.

⁴⁴⁸ 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*”).

Esto permitió la rápida expansión 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 indias. Esto les permitía asumir la estructura tradicional de la sociedad, su conectividad y capilaridad⁴⁴⁹, como el vehículo para agenciar el programa de Swaraj, que, como se ha dicho, 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 no violencia y de verdad que es la única que puede justificar la desobediencia civil de masas” (Pouchepaddas, 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 habían ocurrido los sucesos de las plantaciones de te en Assam donde los 12.000 trabajadores de las plantaciones habían iniciado una huelga y habían sido 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 la India decretó el boicot a la visita del príncipe de Gales y convocó a la profundización del boicot a los tejidos extranjeros. Se suceden 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 No-violencia. Se esfuerza asimismo, bajo la dirección de Gandhi, de conciliar la revuelta con la disciplina y la ley de sacrificio”. (Rolland, 1999: 83-84).

Sin embargo el boicot a la visita del príncipe inglés en Bombay deriva en hechos violentos; el hartal o huelga solemne decretado 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. No obstante, 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 Khilafat⁴⁵⁰. En esas

⁴⁴⁹ 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” (Ameaglio, 2002: 79).

⁴⁵⁰ Rawding calcula que “en Enero de 1922 había 10.000 indios en prisión por delitos políticos” (Rawding: 35). Por su parte Bou señala que: “(...) para diciembre de 1921 habían sido arrestadas más de 30.000 personas por su participación en protestas. Toda la dirigencia del Khilafat y del Congreso, excepto Gandhi, estaba entre rejas, y el movimiento comenzó a decaer rápidamente”. (Bou, 2006: 77).

condiciones sesionó en Ahmedabad una nueva sesión del Partido del Congreso Nacional indio. 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 sathiagrahis: 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, 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 a través 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, debemos 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 Chauri-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 habrían de verse pronto pues cosechó una oposición, hasta ese momento no conocida, al interior del Congreso. También ello 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! Debe por el momento retardar la Desobediencia Civil e imponerse por ahora una obra constructiva (...) de lo contrario, nos veremos ahogados en aguas cuya profundidad no suponemos siquiera (...) ¿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 noviolencia en la India. El 10 de Marzo Gandhi fue finalmente arrestado y el 20 del mismo mes comenzó el juicio contra él; allí se declaró culpable y fue condenado a 6 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 2 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, solo se oye su mensaje. “Paz, no violencia y sufrimiento” que fue acogido por el pueblo indio sin que la prisión de Gandhi hubiese sido un pretexto para brotes insurreccionales. Parecía que con esta aceptación y la del propio sufrimiento de miles de indios 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, sobre todo 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 se había echado a perder. 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 rechazando la industrialización de tipo occidental.

La radicalización del gandhismo en su concepción del Swaraj y el Swadshi agudizaba la ruptura con ciertos sectores de los grandes comerciantes (pasis) 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 fue hecho preso Gandhi, haría falta aún un cuarto de siglo para conseguir la expulsión del imperio británico de la India.

8.5. Micropolítica del gandhismo en procura de un orden económico y social noviolento.

Con la salud debilitada Gandhi se radica en el Ashram⁴⁵¹ 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 macropolítica. Ahora se centra con mucha paciencia en las transformaciones cotidianas, en la micropolítica del Swaraj, en el compartir la vida comunitaria y promover la reintroducción de la rueca (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.

⁴⁵¹ 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.

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 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 estos algunos de los propósitos en este viraje estratégico, especie de bucle de retroalimentación, en el que 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: abreviar toda su fuerza de la vitalidad que tienen las comunidades campesinas aldeanas.

Esto requiere generar profundos procesos de subjetivación para impulsar cambios afirmativos en los modos de vida y superar la mentalidad colonial de que los campesinos no se veían más que 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. Solo 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 mismo, los problemas atinentes a su propia existencia. No creía en la facultad de los aldeanos para delinear la colonialidad en todas sus dimensiones de capitalismo global agresivo y focalizarlo 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, había golpeado muchos elementos de la comunidad cultural y productiva, había generalizado representaciones sociales prejuiciosas y había 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 de la India, 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, Guha⁴⁵² 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”.

⁴⁵² Véase al respecto el resumen de la posición de Guha que hace Chatterjee en “*La nación y sus campesinos*” (1997: 195-210).

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(as) en navegar sobre las singularidades culturales de su pueblo: como no estaban atados(as) 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 aplicaban a 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 éstas 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 lingüísticos solapados, sus carnavales y festividades, sus prácticas mágico-religiosas, muchas veces usadas como formas de agresión e intimidación ritual, o con el apego fundamentalista a sus creencias.⁴⁵³

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 a través de 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.

⁴⁵³ Scott se refiere a comportamientos solapados de resistencia que van desde situaciones puramente anecdóticas como las que se plasman en el proverbio etíope que usa como epígrafe de su libro: “Cuando el gran señor pasa, el campesino sabio hace una gran reverencia y silenciosamente se echa un pedo” hasta 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).

La ubicación específica de la resistencia en cada rincón de la 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 micropolíticas, sino con impactos en los escenarios de la macropolítica de representación, pues 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.

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 Swaraj⁴⁵⁴.

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).⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ Véase al respecto: “*Mi socialismo*” (Gandhi, 1976).

⁴⁵⁵ 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).

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 sobre el 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”)⁴⁵⁶. Como lo reseña Pontara, en el texto ya citado, la idea de Sarvodaya se va configurando en una serie de artículos publicados en 1908 en el “Indian Opinion”.⁴⁵⁷

Justamente 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 este último”.⁴⁵⁸ 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 sobre la justicia.⁴⁵⁹

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”. Siguiendo a Ruskin 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).

Gandhi cree que 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 planearía

⁴⁵⁶ 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 capitalismo imperialista y depredador y del industrialismo desenfrenado (...) el sarvodaya, (...) y los otros dos conceptos íntimamente relacionados de swaraj y swadeschi, (...) hacen parte de...) los varios componentes sociales y políticos que, según Gandhi, caracterizan una sociedad del “bienestar de todos”. (Pontara, op. cit. Capítulo IX).

⁴⁵⁷ 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”).

⁴⁵⁸ 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).

⁴⁵⁹ 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).

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”.

Es decir, está bien alentar a los mejor dotados 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 no-violenta” 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 arrebatarles sus riquezas por la fuerza, como plantearon las teorías clasistas de la revolución (“la expropiación de los expropiadores”), sino la conversión de estos en un tipo de fideicomisarios de su propio tesoro.

Con ello la sociedad se iría aproximando a una distribución igualitaria en donde todos(as) cuenten con los fondos necesarios para proveer sus bienes indispensables, aquellos que satisfacen “sus necesidades naturales y nada más”. Para eso los ricos deberían convertirse a la *ahimsa*⁴⁶⁰ 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, estos 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 su puesto, la ganancia de los más aventajados. El primer camino exigió la expansión de la base industrial, la concentración 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, al final, conformarse 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

⁴⁶⁰ 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).

su ultra-centralización económica⁴⁶¹.

La implantación de esta economía no violenta no podía, por supuesto, ponerse a depender solo de la conversión y buena voluntad de los ricos 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 no violenta 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”⁴⁶²:

“El rico no puede acumular riquezas sin la cooperación social del pobre. Si este concepto penetrara y se expandiera entre los pobres, estos se volverían más fuertes y aprenderían a liberarse, mediante la no-violencia de las aplastantes desigualdades que los llevan al borde de la inanición (...) Un devoto del ahimsa no puede suscribir la fórmula utilitaria (el mayor bien del mayor número). Tiene que luchar por el mayor bien de todos y morir en el intento de realizar ese ideal (...). 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. Ésta 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 luego los economistas del desarrollo 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 poder 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 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 propio 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 no violenta.

El orden económico gandhiano, materializado en la sarvodaya poco tiene que ver con el

⁴⁶¹ Para una ampliación de este tópico ver: Useche, O. “Educar para hallar alternativas al desarrollo. Perspectivas de un proyecto ciudadano de desarrollo para la vida (Biodesarrollo)”. En López, L. y Orrego, A. “Deconstruyendo la educación para el desarrollo. Una mirada desde Latinoamérica”. UNIMINUTO, Bogotá. (2012: 39-60). También: Jeessop, B. “La crisis del Estado de bienestar. Hacia una teoría del Estado y consecuencias sociales”. (Op.cit.).

⁴⁶² Realpolitik: expresión proveniente del idioma alemán con la que se acostumbra a describir la actitud de quienes reclaman un pragmatismo independiente de principios morales para aferrarse a una “política de la realidad”.

capitalismo salvaje, en cambio sí observa que es el trabajo digno el que puede dar acceso a los bienes básicos preferentes. Por eso, el salario mínimo justo y la fijación de límites para una renta máxima hacen parte de “la corriente de la justicia” que hace posible 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 adquiriente 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 entonces determinadas por la necesidad social y por los imperativos éticos y no por el deseo de enriquecimiento personal a costa de los demás. Hay en todo esto un sentido del deber y de la urgencia de avanzar hacia un orden económico noviolento que, a la vez, nos 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 sobre 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 inferior.⁴⁶³

Eso hacía necesaria una profunda revolución que habría de venir desde abajo, o sea, para el caso de la 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 lo 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

⁴⁶³ 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).

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 en que se produce la explotación del trabajo por el capital, como sí lo hicieron el marxismo y el anarquismo europeos con sus valiosos aportes sobre 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 primera víctimas eran los obreros.

En contravía del marxismo soviético, en auge por entonces, no concebía que el instrumento del socialismo pudiera ser una dictadura, así esta 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 no violento” que ejerciera algunas funciones de coordinación y de unidad del pueblo, pero solo 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 ricas pudo ser interpretado, como ya analizamos en el apartado anterior, como una posición cándida 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 que, generalmente, se impulsaba por las vías violentas.

El problema era que una gradual socialización de la riqueza en manos de los grandes propietarios no podía dejarse solo 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 en gran escala, lo que entonces contradeciría el principio de autonomía comunitaria. O habría que subordinar las grandes empresas y propiedades a la administración descentralizada de las comunidades lo que implicaba asignarles nuevas tareas y dotarlas de 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 gandhiano.⁴⁶⁴

⁴⁶⁴ Era tal la importancia de este aspecto en el desenlace de la revolución no violenta que en 1931 un grupo de socialistas se reunió con Gandhi para recapitular la doctrina y sus implicaciones. Según relata Pontara: “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

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 que se vaciarían estos conceptos. Lo veremos a continuación.

8.6. 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 amorosas luchas 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 solo puede entenderse en el contexto de la naciente India independiente, 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(as).

Hay por tanto que 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 imprimió todo el acento hacia el papel de las comunidades campesinas de base, proponiendo desplazamientos micropolíticos (“desde lo más bajo hasta lo más alto”) y acumulando condiciones para producir el acontecimiento independentista en el orden macropolítico.⁴⁶⁵

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 solo 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 porqué era más fácil que pasase 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 eso 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

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).

⁴⁶⁵ En el Prefacio al “*Programa Constructivo de la India*” se lee: “(...) el Programa Constructivo es la forma verdadera y no-violenta de lograr el Poorna Swaraj (pleno autogobierno). Su meta final es la total independencia. Imaginen a todos los 400 millones de personas ocuparse de todo el Programa Constructivo, que está destinado a reforzar la nación desde lo más bajo hacia lo más alto. ¿Quién puede cuestionar la afirmación de que este programa debe significar la completa independencia, en todos los sentidos de la palabra, incluida la expulsión de los dominadores extranjeros?” (Gandhi, 2002: 302).

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 acentuó 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.

En esto fundamenta Gandhi sus objeciones al industrialismo, al acelerado proceso 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 solo veía la promoción de la igualdad con base en una economía no violenta; 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 lo que 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 propia 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” y por eso 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 coches 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 lúcidos intelectuales y políticos de la época como Mariátegui, o filósofos y economistas contemporáneos tan importantes como Amartya Sen, filaron del lado de Tagore. Por eso vale la pena echar una mirada más detenida a este problema para intentar aclarar la perspectiva de Gandhi y en que aspectos podría mantener vigencia hoy.

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(as) y tejedores(as) locales. No pretender que su objetivo fuera ampliar la producción indefinidamente solo 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 hará 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 que punto éste consigue escapar de los enunciados de la economía política inglesa, y hasta donde 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.

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 es aquí 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 donde radica la propia fuerza de cada cual y de cada comunidad. El Swadeshi hace referencia entonces a la autosuficiencia económica, rompiendo los lazos de dependencia basados en una economía ajena que esquilma el trabajo indio y hace mofa de sus manifestaciones culturales.

Es un llamado a producir los medios de subsistencia y dar empuje de 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 noviolencia.

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, para, en cambio, 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 lo 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. La verdadera economía, por otra parte, favorece la justicia social, suscita el bien de todos por igual, incluyendo al débil y es indispensable para una vida decente” (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 a través de lo que llama “la causa del Khadi” que analizaremos 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 solo 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 y, como acabamos de decir, 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. 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 sin valor económico.

En estos aspectos el gandhismo asume una perspectiva, que en la posterior literatura posestructuralista va a ser analizada 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 vida.

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 tales como los concibieron la dialéctica económica liberal, y también la marxista.

Cada sociedad organiza su potencia productiva de acuerdo a 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 procurarnos 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 (eudomonia). 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 personales.⁴⁶⁶

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- y muchos más en los tiempos del capitalismo global-.

En ese sentido, los rechazos al liberalismo económico planteados por la concepción gandhiana, contenidos en su proyecto para una economía noviolenta, 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 era éste igualmente un asunto de consecuencia con su teoría sobre 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 las condiciones de vida modernas. El consumo y sus satisfacción por los medios del mercado reemplazaron a las necesidades humanas 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 recortar las cabezas de la gente para así hacer frente a lo déficit o pérdidas del que podría llamarse Problema del Sombrero” (Chesterton, 2005: 37).

⁴⁶⁶ 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, porque el dinero es el elemento y el fin de sus cambios; 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).

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 implantado en Occidente. Tal posición solo podía ser leída desde abajo, desde las expresiones de cooperación, apoyo mutuo y vínculos comunitarios ancestrales con el que habían construido su orden social con características muy particulares.

El khadi (tela rústica hilada y tejida a mano, como gustaba de definirlo el 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, estas 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 micropolítica 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 khadi; el despliegue de todo el “factor humano” que hay en ello contenido, 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 confiado (solo) momentáneamente a aquellos que son elegidos como sus representantes” (Ibíd.: 106).

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 echar 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 propias 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 a través del 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 megaciudades multitudinarias, en los que se concentraba la capacidad productiva y también se hacían 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 khadi 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, etcétera” y todo lo que da existencia a la aldea.

El cumplimiento del Swadshi 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 ellas 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 queme 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 micropolítica: 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 perspectiva de crear una fuerte industria textil india 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).⁴⁶⁷

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(as) la posibilidad de ganarse la vida a partir de su propio trabajo que debía ser considerado equivalente al pan.

Su valoración del trabajo, especialmente del trabajo manual lleva a Gandhi a considerar que solo 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 lógica 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 indias que, a sus miserias ancestrales, veían añadir los sufrimientos impuestos por un capitalismo colonial que en nada los favorecía. La verdad es que solo a partir de estas fuerzas sociales pudo la rebelión nacionalista india ser exitosa.

Como ya señalamos antes, Gandhi se oponía a las máquinas y al industrialismo y ello hacía parte de la búsqueda del sentido moral y de vida simple que se fundaba en el trabajo manual y que él impulsaba sin temores. Tampoco era su posición una declaración inflexible que no tuviera en cuenta los cambios que acontecían en el mundo y en su país, por lo que habremos de ceñirnos al “falibilismo” del que habla Pontara para comprender matices y modificaciones de su

⁴⁶⁷ Citado por Pontara en “*La anti-barbarie*” (op.cit. capítulo IX). Allí también esboza esta triple estrategia que acojo y desarrollo en este apartado.

discurso al respecto, aceptando que su pragmatismo y visión del mundo le impedían incurrir en un negacionismo de la sociedad industrial.⁴⁶⁸

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 analizamos⁴⁶⁹. Recordemos 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 modos de vida y amenazaba la subsistencia de muchos. Criticaban la inmoralidad subyacente a la brutal explotación del trabajo de niños(as) y mujeres, así como combatían la expropiación de derechos consuetudinarios adquiridos.

Como el gandhismo, los luditas defendían el trabajo y su dignidad encarnada, para los destructores de máquinas, en la defensa de su conocimiento experto y de sus oficios. Por eso 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 eso para luditas y gandhianos no era admisible dedicarse simplemente a reproducir y adaptarse a la lógica liberal y maquinica impuesta por el capital, como proponían los desarrollistas, ni tampoco solamente esforzarse por re-direccionarla, conservando sus valores y su moral, como proponían los “socialismos reales”. Había que reinventar el mundo productivo, lejos de las ideas y modos de funcionar de los patrones, o de los industriales y comerciantes metropolitanos. Y para eso 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 que la única verdad es la de la ciencia y el progreso lineal, en el que 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

⁴⁶⁸ Giuliano Pontara define así la posición del gandhismo al respecto: “Gandhi sabía, “como hombre moderadamente inteligente”, 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. Y no era contrario en modo absoluto a la introducción de máquinas e industrias en la sociedad hindú. Hacia lo que probaba una actitud muy crítica era hacia el industrialismo desenfrenado como lo había visto desarrollarse en Occidente, y hacia la introducción del mismo en el propio país -y más en general en los países que hoy solemos llamar “en vías de desarrollo”. Y lo era por diversas y muy variadas razones, para nada inactuales”. (Pontara, op.cit. Capítulo IX).

⁴⁶⁹ ver: Supra 7.1.1. “La resistencia obrera. Aprendiendo de distintos métodos de lucha”.

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. Hay que 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 la 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 solo 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 fuere 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 la 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 la India se regenerase y pudiera asimilar críticamente lo que viniera, y pudiese ser usado, de 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 no violencia como el reputado J. Schell (2005: 157); allí el Mahatma rechazaba la idea de que la falta de industrialización moderna de la 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, después de una debida reflexión, decidieron que tendríamos que hacer solo lo que nos era posible usando manos y pies. Vieron que nuestra verdadera felicidad y nuestro bienestar consistían en un uso apropiado de 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 humano y concentran el poder en las manos de pocos”⁴⁷⁰. 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 general.⁴⁷¹

De otra parte, la insistencia gandhiana sobre el 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 noviolenta, puesto que es más fácil que las comunidades se movilicen autónomamente en un país descentralizado que en uno centralizado alrededor de grandes urbes.

Y, en esa misma dirección, el privilegio por la simplicidad técnica de los aldeanos estaba asociado con la estrategia noviolenta, ya que el progreso tecnológico se había vinculado con la guerra (una de las actividades en que se había centrado el desarrollo tecnológico de mayor avance), mientras que el orgullo nacional indio se construía sobre la base de la humildad, la moralidad y el trabajo conjunto encarnados en la rueca, lejos de los héroes militares y de la parafernalia de las batallas armadas.

Siendo muy difíciles de desvirtuar las críticas que se hacen 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 se echó en brazos de esta lógica, debemos abonar otros dos elementos para el entendimiento de la dimensión económica de esta estrategia de resistencia que, por su puesto, no se puede postular como un camino práctico para otros contextos.

Lo que si hay que advertir es que hoy la economía y el poder se ven obligados a replantear muchos de los supuestos de crecimiento ilimitado del consumo que habrían de ser solventados por un crecimiento ilimitado de la oferta de productos industriales sostenido, entre otras cosas por la aplicación constante de innovaciones tecnológicas.

La crisis del modelo de desarrollo occidental ha marcado unos límites y ha cuestionado, 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 ser enfocados desde lógicas noviolentas cercanas a las del Mahatma⁴⁷².

Uno de los elementos adicionales se refiere a la racionalidad de impulsar una industrialización acelerada y masiva, de alta tecnología, en un país abundante en mano de obra, además no calificada al estilo occidental, y en donde la oferta de trabajo era muy débil. Esto conllevaría a un incremento añadido y desbordado del desempleo y a arrojar a algunos millones más de seres

⁴⁷⁰ 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).

⁴⁷¹ 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).

⁴⁷² 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 va llegando 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 rigurosas 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). (Disponible en : www.sd-comission.org.uk).

humanos, desprovistos de ningún otro capital 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, y por tanto de sus ingresos.

Entonces, en estricta lógica capitalista, si se pretendiera establecer un régimen de producción capitalista 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.⁴⁷³

El otro elemento que estaba involucrado en la lucha contra el industrialismo, era que significaba un rápido agotamiento de los recursos de la naturaleza, implantando una relación de violencia hacia ella y atentando contra las posibilidades de vida de generaciones futuras. La perspicacia de Gandhi rememoraba 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 la 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 gigantescos 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 otros muchos 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 todo tipo 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 habían, ellos mismos, llevado sus pulsiones consumistas y depredadoras a fronteras absurdas. Hoy hay 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

⁴⁷³ En 1924 Gandhi insistía: “A lo que me opongo es a la manía por la máquina (the craze for machinery), no a la máquina en cuanto tal. Es decir a la manía por eso que suele llamarse la máquina ahorra-trabajo. Los hombres siguen “ahorrando trabajo” al punto que miles y miles acaban en el paro y muriéndose de hambre en calle. Yo quiero ahorrar tiempo y trabajo no para una parte de la humanidad, sino para todos. Hoy las máquinas ayudan sólo a unos pocos a vivir a costillas de muchos. Mi objetivo no es el de extirpar todas las máquinas sino el de limitar su uso”. (Gandhi: “Young India”, 13 de noviembre de 1924).

decrecimiento, o como prefiere denominarla Serge Latouche: “a-crecimiento” que significa “(...) abandonar una fe o una religión (la de la economía, el progreso y el desarrollo), de rechazar el culto irracional y casi idólatra del crecimiento por el crecimiento” (Latouche, 2006: 11).⁴⁷⁴

Hay que indicar que hoy ya los economistas clásicos no ridiculizan tan impunemente tesis como estas, muchas de ellas en sintonía con algunos de los argumentos esgrimidos por Gandhi 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. 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 tanto 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, y contribuir al reconocimiento de su propio poder.

En ese sentido, la educación adulta debía entenderse como una educación política que bien podría emprenderse de manera oral. El propio conocimiento de su potencia permitiría a los campesinos y artesanos deshacerse del miedo a la presencia extranjera en la medida que comprendiera que ella era posible solo gracias a la debilidad del pueblo indio y que una vez que se fuera consciente de su propia fuerza la presencia colonial caería por su propio peso.

Para lograrlo había que dignificar cada aspecto de la vida cotidiana de la gente, por lo que 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 autocuidado y una educación permanente de la población para aliviar los efectos, ya de por sí terribles, de la pobreza. Gandhi plantea una concepción sobre el 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 solo 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 estas sean expresiones de tu condición interior” (Gandhi, 2005: 117).

Es conocida, al respecto, la preocupación del Mahatma por estudiar y practicar el

⁴⁷⁴ 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 (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).

vegetarianismo y su crítica a la dieta y la medicina occidentales⁴⁷⁵. 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 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 no lavaban la ropa que llevaban puesta, 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, pues 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 solo puede brotar de adentro de cada uno, una de cuyas formas es la “auto purificación”. Gandhi plantea estos asuntos de una forma amorosa y clara en la línea de destacar el desarrollo del cuidado de sí mismo. No obstante deja el programa 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” en el que se convoca a “cada miembro del Congreso” a sentir su identidad con cada uno de los millones de habitantes de la India. Para ello se señalan caminos principalmente en la esfera micropolítica: “Para comprender esto, cada miembro del Congreso cultivará la amistad personal con personas que profesen 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 a través de 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,

⁴⁷⁵ 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. Ya en Hind Swaraj había señalado que la profesión de los médicos, como la de los abogados, es parasitaria y había ahondado en porqué considera a los “hombres de la medicina (los vairs) como unos profesionales que han caído en la deshonra al servicio de la dominación. Pero, lo más importante para él es que “Recurrir continuamente a la medicina trae como resultado una pérdida de control sobre la mente (...) el cuerpo se enferma (...) Si el doctor no hubiese intervenido, la naturaleza hubiera hecho su trabajo, yo habría adquirido el dominio de mí mismo, me habría liberado del vicio y sería feliz”. Además critica la mercantilización de la medicina y, adelantándose a la tragedia actual de la salud, sentencia: “Los médicos hacen gala de sus conocimientos y exigen precios exorbitantes. Sus productos, que valen en sí mismos poco dinero, cuestan mucho”. (Gandhi, 2002: 258-259).

independientemente del pueblo (...) La desobediencia civil es también una fuente de poder (...) Aquí en la India hemos tenido la pretensión de hacer funcionar un sistema parlamentario con electorados separados por grupos religiosos, que han generado incompatibilidades artificiales. La unidad verdadera nunca puede salir de estas falsas entidades, que han sido llevadas a construir forzosamente una plataforma común” (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(as), manteniendo la integridad territorial del país era a la vez de una total obviedad política y de una dificultad casi insalvable para ser llevada a cabo. Así lo atestiguaban los constantes enfrentamientos violentos, especialmente entre hindúes y musulmanes, los dos más grandes grupos religiosos de la India, y una secular desconfianza que solo 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” que ya se había reseñado en este texto 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 estos 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 no violenta. No hay propiamente en ello una posición feminista, sino la urgencia de sacar a las mujeres de la India “(...)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 no violento 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 la India; pero se enfrentaba a las costumbres arraigadas, a instituciones como la dote y a los resabios duros de combatir de la violencia 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 la India. 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 noviolenta 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 solo consiguió una referencia tangencial a este problema sin lograr constituir un nuevo discurso en el que emergiera claramente el reconocimiento, 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 que 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 que ni siquiera la mayoría de los investigadores del grupo de estudios subalternos 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”.

Seguramente 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 y, 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”).⁴⁷⁶ 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 tales 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, pues, 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 como la de la India.

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, diríamos 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.

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. No hay equivalentes para los términos científicos. El resultado ha sido desastroso. Las masas quedan fuera de la mentalidad moderna” (Gandhi, 2008: 118).

Entonces 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 la India, que hiciera posible una relación fluida entre los diferentes rincones del vasto país⁴⁷⁷. 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

⁴⁷⁶ 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 qué tipo en particular pertenece una familia (...) esto lo confía al principio de herencia. (Gandhi, 1977a: 125-126).

⁴⁷⁷ Pero el Mahatma va más allá, según lo cita Romain Rolland, considera “(...) que un estudio sistemático de las culturas asiáticas no es menos esencial a una educación completa que el estudio de las ciencias de Occidente. Los vastos tesoros del sánscrito y del árabe, del persa, del pali y del magadhi, deben ser explorados, a fin de reencontrarse los secretos de la fuerza nacional” (Citado por Rolland, 1962: 67).

la India, o idioma nacional); es escrito en devanagari en el Norte y en caracteres urdus en otras partes del país. El Programa Constructivo da instrucciones para que sea usado como la lengua en que ha de hablarse en reuniones, asambleas y actividades del Congreso, restringiendo el uso del inglés y reduciendo su influencia.

El uso de las lenguas regionales era un importante instrumento político, sobre todo 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, a no dudarlo, 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).

Es asunto de construcción de la nación, al igual que el trabajo con los “adivasis” (gente de color o tribus de las montañas”) desconocidos incluso para muchos miembros del Congreso, lo que habla de la inmensidad de la India, y de sus muy variadas razas, idiomas y costumbres que la habitan. Constituir una nación diversa en esas condiciones sería muy difícil “(...) a menos, que como dice Gandhi, cada unidad tenga la plena conciencia de ser una con las demás” (Ibíd.: 124). 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 ser hecha 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 americano, 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. Ya en otras partes de este capítulo he hecho referencia a la importancia de los campesinos y aldeanos, base social principal de la No-cooperación y de las campañas de desobediencia. Siempre dispuestos a luchas contra tremendas injusticias los campesinos habían protagonizado varias rebeliones violentas en las que “fueron silenciados”. Ahora estaban cada vez más convencidos del camino pacífico y para con ellos, y los demás trabajadores, el Programa exhortaba a perseverar en el método de la no violencia, el mismo que no entraña “ninguna coacción”.

El Congreso debía entonces profundizar su este trabajo confiándose “(...) a una argumentación razonable y a la demostración práctica del funcionamiento de la no violencia” (Ibíd.: 122). 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.

Gandhi resalta que Programa Constructivo y Desobediencia civil son dos cosas distintas. Tanto

así que “(...) la desobediencia civil no es absolutamente necesaria para conseguir la libertad a través de un esfuerzo puramente no violento, si la cooperación de la nación entera está comprometida con un Programa Constructivo” (Ibíd.:128) Lo que pasa es que esta coincidencia se da muy pocas veces en la historia y no era el caso de la India, por eso había 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 la India y a los indios, no era un problema de los ingleses principalmente. El ejército británico se retiraría de la India cuando la fuerza interna de las masas indias les hiciera imposible gobernar, cuando la superioridad moral de los resistentes se manifestara en capacidad propia 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 palpitaba 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 no violenta que aprendieron los indios al lado de Gandhi y su ejército de satyagrahis, buscadores de la verdad.

8.7. El poder de la desobediencia civil a gran escala.

El texto del Programa Constructivo de la India finaliza entonces fijándole a la desobediencia civil un lugar preciso en la lucha por la independencia y la refundación de la nación. Veamos entonces el desarrollo en gran escala de la desobediencia en la India, luego de los ensayos que se hicieron entre 1919 y 1922 con las campañas de No-cooperación. Paralelamente se había desplegado 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 micropolítica 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 que 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 la 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 menor 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 la 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 imperio⁴⁷⁸. Para no ir más lejos, como reseñamos unas páginas atrás, por

⁴⁷⁸ En “*La bomba atómica y el futuro del hombre*” (1966, Taurus, Madrid) 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,

ejemplo, 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, ponía a estas en un nuevo escenario político, pues 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 solo aportaría ilegitimidad, dentro de la misma Inglaterra y en el concierto internacional en el que 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 india. (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 lo que en la siguiente sesión del Partido del Congreso en Lahore (1929), bajo la presidencia de Nehru y con la aprobación de Gandhi, se suscribió una declaración que propugnaba por la total independencia.

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 indio 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 hindú.⁴⁷⁹

Habría entonces que recurrir a la “no violencia 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 decide 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.

Allí consignaba las causas de la miseria del pueblo y planteaba una serie de reivindicaciones, encabezadas por la exigencia de la supresión del impuesto sobre la sal, la disminución de otros impuestos y la liberación de los presos políticos. 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

intentada una sola vez en la historia de los imperios, era posible un suceso de Gandhi”. (Jaspers, 1966: citado por Pontara, *op.cit.*, capítulo VIII).

⁴⁷⁹ 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).

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 Árabe 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 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 y, 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 esperar, era necesario someterse a ellas 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 en ella 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 del uso de la gente que podría seguir fabricándola, almacenándola y ofreciéndola en venta ilegal (contrabando), lo que 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 de indios haciendo 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 propio 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 deserción 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 de la India. 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 no-violento 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 ya a retroceder; millones de seres humanos se pusieron en movimiento no solo para producir y contrabandear la sal, sino para confrontar de mil 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 se amplificó. 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 más grave crisis económica internacional 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 registraban⁴⁸⁰.

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. No podía ser permitido.

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 indios 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 experimentar el sacrificio y poner en práctica las normas de la no violencia, soportando en silencio, estoicamente, las palizas de la policía.⁴⁸¹

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 solo 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 la India.

⁴⁸⁰ En otro escrito del autor de este texto se trae la siguiente información: “(...) la catástrofe de la Bolsa de Nueva York que se había desplomado el 24 de octubre de 1929 dando 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).

⁴⁸¹ 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).

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, sobre todo, 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 relacionados con 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 sobre 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. Solo con el apoyo de Nehru, el otro líder de la izquierda, consiguieron sostener la mayoría. Pero la discusión sobre 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?

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 efectivamente conceder en el contexto político que lo define.

En la ahimsa no hay “batallas definitivas”, todos son procesos de larga duración en los que importa es la transformación de la gente, y el reconocimiento de su propia 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 donde está dispuesto a ir un pueblo movilizado en busca de justicia. Las pequeñas concesiones obtenidas incrementaban la fe del pueblo en su propia capacidad, la necesidad de mantenerse firme no para enfrentar un evento o salir avante en una coyuntura, sino para alcanzar los objetivos de la construcción de la nueva India.

Además, si se quiere respetar el principio noviolento 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 entonces 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).⁴⁸²

⁴⁸² 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

Era la hora de la negociación, pensaba Gandhi, y por eso 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 la India. Inmediatamente se organizó una nueva fase de la campaña de resistencia que iría a durar 27 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.

El segundo con los musulmanes que no podían aceptar que la única representación de la India en las negociaciones estuviera solo 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 para la India, 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 indio agonizaba mientras se extendía de manera desesperante el tiempo de la ocupación británica. Mantuvo su influencia en amplios sectores de 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. Sin embargo, 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.

En 1939 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 llegada 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

(...) 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).

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 4500 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 había tomado Birmania y Singapur, creó el Ejército Nacional Indio (INA) que llegó a estar conformado por 85.000 soldados, que habían sido prisioneros de los japoneses.⁴⁸³

En Bose encontramos 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 macropolíticas a las que interesa solo el resultado final, así haya que vender el alma al diablo y utilizar cualquier medio. 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 que demostró su coraje y empatía con las masas de desheredados indios, 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, 2000).

Atado a la suerte de los japoneses en la guerra, la derrota de estos fue el fin del INA y la desaparición del propio Bose, de quien no volvió a saberse nada. Algunos daban por cierta su muerte en un accidente del avión que lo conducía a la URSS, pero una comisión del gobierno indio indicó que tal accidente nunca existió. Bose es considerado uno de los mártires de la independencia de la India y su nombre ha sido reivindicado recientemente.⁴⁸⁴

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, por las razones que ya hemos anotado.

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

⁴⁸³ Así lo relata Luis 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).

⁴⁸⁴ En el año 2001 apareció la más reciente biografía de Bose, escrita por su nieto, Sugata Bose: “*His majestys 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.

partir de 1935, presionado por las élites ricas musulmanas y va a aceptar como objetivo la partición del territorio de la 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 la India sobre dos líneas de agrupamiento de poblaciones según fuera la mayoría religiosa que habitara las provincias. Esta se conoce como la resolución de Pakistán que señala al nordeste y este del vasto territorio indio 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 noviolenta 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 la India, tradicionalmente asociada con su cultura guerrera, hoy recordada con ocasión de la guerra librada por 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 noviolenta Khudai Khidmatgar, “Siervos de Dios”, dieron ejemplos memorables de comportamiento rotundamente noviolento.

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 noviolencia y obedecer solo 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 musulmanes⁴⁸⁵.

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 y los hindúes tenían que purgar este pecado de discriminación y maltrato para con los que, 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.

⁴⁸⁵ Pontara describe esta experiencia así: “Fue sobre todo en ocasión de la vasta campaña noviolenta de 1930 que los cuerpos noviolentos 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 noviolento 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 noviolentos”. (Pontara, op.cit. Capítulo VIII).

Por eso se había creado la Asociación por el Bienestar de las Clases Suprimidas (Bahishkrit Hitakarini Sabha) y habían desarrollado campañas noviolentas para doblar 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 que les permitiría construir su propio proyecto macropolítico 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 un bueno siendo hindú (...) Lo que está mal es la base entera, el fundamento, de sus relaciones con el prójimo. (Ambedkar. 2002).⁴⁸⁶

Los intocables fueron un contingente esencial para los éxitos de la desobediencia civil y la expansión de la noviolencia, 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 transformado 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.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 la 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 reemplazaba al conciliador Irwin, con el que se había firmado el pacto anterior,

⁴⁸⁶ Ambedkar polemizaba con Gandhi al respecto, como puede verse en un texto suyo publicado con el título de “*Annihilation 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).

lord Willingdon, no se manifestaba partidario de ningún compromiso con los nacionalistas. Gandhi y otros miles de indios fueron encarcelados rápidamente, la prensa independentista fue clausurada, el Congreso ilegalizado y su 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 es allí que, con su huelga de hambre en la que había amenazado con ir hasta la muerte, consigue echar atrás el acuerdo de dar a los intocables unas elecciones separadas y 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 la 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 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. Estos 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”.⁴⁸⁷

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 los que 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 entonces en las instancias representativas, con todo y las limitaciones que ello comportaba. Sería una medición de fuerzas prioritariamente en el ámbito macropolítico, las elecciones provinciales de 1937 serían el escenario para ello.

El Partido del Congreso obtuvo una cómoda mayoría en todo el país y pudo conformar gobiernos provinciales, conforme a la lógica parlamentaria en las 8 más grandes provincias de la India⁴⁸⁸. 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(as) 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.

⁴⁸⁷ Ver al respecto: “*Historia Universal Siglo XXI. Asia contemporánea*”. Siglo XXI de España Editores. Madrid. (Bianco, 2002: 31-41).

⁴⁸⁸ 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).

Una cierta embriaguez temprana del poder condujo sin embargo a incurrir en muchos errores que tendrían consecuencias estratégicas. El más grave de ellos fue excluir a los musulmanes de los gobiernos provinciales del Congreso, teniendo en cuenta que ellos solo habían obtenido mayoría en dos provincias. Se descuidó el llamado unitario y se profundizó la desconfianza de los musulmanes que sintieron que este tipo 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.

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, como ya señalamos, en la Conferencia de la Liga en 1940.⁴⁸⁹

El prometedor escenario 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 la 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 inmediatas reformas constitucionales 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. Solo 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 que el avance japonés en el frente asiático era devastador y ya se había producido el levantamiento de Bose con el INA.⁴⁹⁰

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 su 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.

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

⁴⁸⁹ 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).

⁴⁹⁰ 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).

India!. Su lógica era que el Gobierno inglés debía aceptar la completa independencia 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 que sustrajo a no menos de 2 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 aquel estaba en prisión y 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 del 45 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 la India; había que apresurarse a salir honrosamente del Indostán y comenzar a replegarse ordenadamente de los territorios coloniales.

Como campaña “Quit India” no había tenido éxito, pero le había mostrado a los ingleses que su futura estancia en la India sería insostenible y costosa. A la larga, el duro y prolongado parto de la Satygraha y la resistencia civil noviolenta habían creado las condiciones para una total independencia 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.

Finalmente 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 girones 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 de la India. El Congreso aceptó esta realidad y el 15 de Agosto de 1947 fueron proclamados simultáneamente 2 Estados soberanos: India y Pakistán, asociados a la Commonwealth Británica. No era un final feliz, para Gandhi era una “derrota de la India”. Se avecinaban tiempos turbulentos por cuanto la división territorial no había respetado los procesos culturales y sociales con los que se habían construido lazos

indisolubles y otro tipo de territorialidades. Era una especie de violencia cultural y religiosa que solo 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 4 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. Y sin embargo el horror no cesaba.

Gandhi, Nehru y otros dirigentes intervinieron personalmente en las zonas mayormente afectadas por la violencia para implorar la paz y para interponer su propio 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 ayuno 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 no violencia es perdón y reparación y eso hay que recarlo 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 la 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. Sobrevendría 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 la India, arropado por Moscú.

Luego de la caída del Muro de Berlín, ambos países, y con mayor aceleración la 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 de 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, a cada momento, en los resistentes no violentos.

8.5.5. La India del gandhismo o ¿Cómo es posible organizar una revolución no violenta?

El gandhismo fue capaz de construir un muy amplio movimiento de masas en el que lucharon millones de personas, continuamente, durante un tiempo prolongado y remontando las condiciones más desfavorables.⁴⁹¹ Para conseguir este prodigio se desarrollaron técnicas de

⁴⁹¹ Gene Sharp sistematizaría luego esta cualidad de la no violencia: “Cuando la gente rechaza cooperar, se niega a prestar ayuda y persiste en esta desobediencia y postura retadora, le está negando a su

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.

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 que el núcleo generador era la humanización misma de la lucha y de los contendientes, por lo que 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 ella 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 en el que puede aportar con mayor o menor grado de intensidad y de pericia, pero al que lo anclan poderosas motivaciones y en el que se siente haciendo parte de un fin colectivo altruista, de un cuerpo de lucha en el que 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 revolución noviolenta y aprender continuamente a desplegar las mil caras de la micropolítica de los oprimidos, sin desperdiciar los espacios de la reconstrucción institucional y de la lucha en el terreno de la macropolítica de representación.

Los distintos estudiosos del gandhismo, y el mismo Gandhi⁴⁹², han recurrido con frecuencia al uso de la metáfora de la guerra para entender algunas particularidades de la noviolencia⁴⁹³. 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 formas de organización que capten la energía de las masas y les permitan integrarse desde niveles blandos de ingreso al movimiento.

Es sabido que Gandhi adoptó el Partido del Congreso como su base organizativa. La era en que

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).

⁴⁹² 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).

⁴⁹³ 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”. Pietro Ameglio habla de “un ejército no-violento que camina hacia las masas”. 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”.

Gandhi desarrolló su actividad estaba copada por los partidos como formas predilectas de organización de la actividad política moderna. Cuando ingresó a él 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 a través de 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, como dijimos en su momento, 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 giro para abrirlo a los campesinos, las aldeas y las mujeres y 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 la India; ellos eran los principales responsables de confraternizar con las comunidades de base y desatar con ellas la fuerza micropolítica 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 asrham. 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. Solo de allí podrían emerger los lazos vitales, las relaciones indispensables para tener capacidad, a la vez, de expulsar a los colonialistas y reconstruir su propia 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 a si se vinculaba a alguna de las variadas técnicas 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 cumplieran funciones más o menos previstas, hasta estructuras muy disipadas que irrigan energía a partir de su propia auto organización.

Cabría aquí hacer una analogía con el concepto de “máquina de guerra” que usa la filosofía post

estructural⁴⁹⁴, 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 micropolítico- manifiestas en la capacidad de producción material de su propia 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 macropolítica, institucional, representativa, que generalmente es de naturaleza global.

La “máquina de guerra” así entendida es la que efectúa la concatenación de todas estos micro-dispositivos productivos, intelectuales y sociales y 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 gandhiana se convierten en 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 mayor información y 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

⁴⁹⁴ En su apartado “*Tratado de nomadología*” Deleuze y Guattari analizan en “*Mil Mesetas*” la condición de la “máquina de guerra”. (1997: 359-431).

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 liados 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 se encontraban igualmente 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 micropolíticos en torno a la producción, la higiene, la salud y la alimentación⁴⁹⁵.

Además, en cada ocasión en que se preparaba una gran movilización o campaña de desobediencia civil se desplazaban a los caminos, aldeas y poblados, grupos de voluntarios para explicar las razones, transmitir orientaciones del nivel del distrito o nacional y acompañar el evento en marcha.

Gandhi dedicó mucho tiempo, reflexión y escritos a los problemas prácticos de la organización del satyagraha y la desobediencia. La modulación de los medios era parte de éste arte de la resistencia noviolenta. 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 los que 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.

⁴⁹⁵ Al respecto se puede consultar a Gandhi en el “Programa Constructivo” (211 y ss.) También: Gandhi (1982) “Aldea y autonomía. La noviolencia como poder del pueblo”. Ediciones Fiorentina. Florencia. De Shridharani, Krishnalal (1939) “War without Violence. A Study of Gandhi’s Method and Its Accomplishments”. Harcourt, Brace and Company. Nueva York. El texto de Pietro Ameglio ampliamente citado en éste capítulo, especialmente el apartado “Un ejército no-violento camina hacia las masas” “2002: 161-167).

A partir de iniciada una campaña se debía aplicar la gradualidad de medios, en el entendido 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 de ocasión para que el adversario reflexionara, ofreciéndole siempre una salida digna.

Finalmente, 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 obedecer 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 lo que 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 19 normas para los satyagrahis en las que 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 solo llega a través del 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 noviolenta.

Para éstos últimos había el deber de obediencia, examinando a conciencia previamente si la organización a la que ingresa está de acuerdo a 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 disciplinadamente las órdenes recibidas. Una variable noviolenta de la disciplina castrense, que deja claro que la eficacia de la acción directa noviolenta depende del grado de organización que garantice la unidad y potencie la movilización.

La organización de la revolución noviolenta 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.⁴⁹⁶ 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 y, por tanto deben ser libertarias. Por eso deben ser constructoras de confianza, humanizantes, dispuestas para comprender el punto de vista de los otros(as), transparentes, inspiradoras, buscadoras de la verdad, demostrativas de que la resistencia noviolenta entraña una moral superior.

En resumen, el Gandhismo planteó en la práctica la diferenciación entre desobediencia civil

⁴⁹⁶ En muchos de sus escritos Gandhi se pronunció por la no separación entre medios y fines, consideraba ésta parte fundamental de su idea de la noviolencia. Unos medios que entrañen violencia, así las metas sean pacíficas, llevarán irrevocablemente a la violencia. La naturaleza de los medios utilizados determina la del fin. No hay un buen fin con medios malos. En 1924, por ejemplo, escribió al respecto: “Se dice que ‘los medios, al fin de cuentas, son medios’. Yo diría, en cambio, que ‘los medios, al fin de cuentas, son todo’. De tales medios, tales fines. No existe una línea divisoria entre medios y fines”. (Gandhi, Young India. 17 de Julio de 1924).

“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 ésta táctica gandhiana, a lo que Gramsci llama “guerra de movimientos”, típica de la forma de lucha guerrillera, en donde se ataca solo una fracción del poder del Estado, en este caso su legitimidad moral, y luego se permiten repliegues. En otra terminología 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 que 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 que un sistema que se supone ciudadano adopte legislaciones que contradice tal naturaleza. En su desarrollo se da 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 que se consumó “la violación civil de las leyes morales y opresivas”, con el que se generalizó la rebelión no violenta, con el que se aprendió a desobedecer todo lo inhumano, con el que se abrió la posibilidad de legitimar el poder paralelo que estaba creciendo en las aldeas al florecer la autonomía del Swaraj, aplicarse el Swadeshi en busca de la autosuficiencia, emprenderse por caminos más ciertos el Sarvodaya como ideal del bien común, y comenzar a consumarse esa fuerza superior a todas las demás, la fuerza del amor, 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.

9. LAS BIFURCACIONES DE LA RESISTENCIA SOCIAL NOVIOLENTA.

¿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 echó los fundamentos del 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 propios 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 la India a acompañar su movimiento de liberación. Tal el caso de Annie Besant, que ya reseñamos en el capítulo anterior, quien llegó a presidir el Partido del Congreso Indio. Incluso ella precedió en esta mirada hacia oriente a otras figuras occidentales como Romain Rolland (a quien también nos referimos en otros apartados de este trabajo), a 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. Estos fueron autores decisivos para la difusión del gandhismo en Europa y 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 de muchos países, tal como sucedió con José Carlos Mariátegui en el Perú y América Latina.

Ya examinamos en el capítulo anterior que el epílogo de Gandhi en la India estuvo lejos de consolidar el proyecto transformador en su país natal y que 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 Khan, 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 lo que fue perseguido y mantenido preso durante 15 años en las cárceles de Pakistán; otros 7 años tuvo que pasarlos exiliado en Afganistán⁴⁹⁷.

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 mucha envergadura, con esta inspiración.

Valga mencionar a manera de ejemplo la revolución pacífica del poder popular encabezada por Corazón Aquino en 1986 en Filipinas y, más recientemente, la llamada “revolución azafrán” (2007) de los monjes budistas en Myanmar (antigua Birmania) apoyada por la legendaria Aung San Suu Kyi, Premio Nóbel de la Paz en 1991, y líder de la Liga Nacional para la Democracia, partido con el que ganó las elecciones sin que la dictadura (en el poder desde 1962) le permitiera asumir el mandato⁴⁹⁸.

⁴⁹⁷ 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).

⁴⁹⁸ Stephan Schell reseña otros acontecimientos impulsados por la resistencia no violenta en Asia: En 1988 “(...) en Corea del Sur, el autocrático Chun Doo Hwan aceptó convocar unas elecciones que supusieron

En este capítulo reseñaremos algunos de los hitos y de los principales impulsores de la resistencia no violenta, de corte gandhiano, en América. Previamente traeremos un breve contexto de la evolución del pensamiento y la práctica de la resistencia no violenta en algunos territorios y autores occidentales, predecesores en algunos casos, o continuadores en otros, de estas experiencias vividas en los territorios ex-soviéticos que acabamos de mencionar. 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 sí 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 texto y al que procuraré dedicar el esfuerzo y la dedicación que se merece. El núcleo de este capítulo son las experiencias americanas, comenzando por el poderoso movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, abordando luego la irrupción de este tipo de resistencias en América Latina. Para ello me detendré en el caso emblemático de Brasil.

9.1. Algunos contextos históricos de las resistencias sociales no violentas en Occidente.

El pacifismo y la no violencia guiaron muchas de las transiciones desde regímenes autoritarios o totalitarios hacia democracias representativas y gobiernos que se desmarcaron, en un principio, de las formas más violentas y tiránicas de soberanía. En ello estaba implicado el problema de una versión de la ciudadanía como camino moderno para establecer una macropolítica de representación que proclamaba los derechos ciudadanos conculcados por Estados de excepción o por regímenes coloniales o pre-modernos.

En muchos casos, las estructuras gubernamentales retornaron, despojadas de sus manifestaciones dictatoriales, a formas más sofisticadas de despotismo cubiertas por el respeto de las formalidades de la democracia electoral y parlamentaria y por un estado de pacificación que normalizaba la calidad de súbdito con derechos de un Estado Nación instituido. Pronto los nuevos ciudadanos(as) descubrirían lo precario de su nuevo estatuto de sujetos modernos ante la intangibilidad de las nuevas formas del refugio interno que magnificaban los nuevos controles del poder sobre el espacio y el tiempo en la escala global.

Tal es el caso de lo ocurrido en muchos países de Asia (Irán, Indonesia, Filipinas), de la Europa ex-soviética (Polonia, Checoslovaquia, Rumania, Bulgaria, Hungría, Bielorrusia, Ucrania, Georgia, Yugoslavia, Albania), del mismo régimen ruso, o de algunos países de América Latina (México, Chile, Perú, Paraguay) en donde la persistente movilización ciudadana puso fin a largas dictaduras o Estados autoritarios y, luego, las élites se reacomodaron sin mayores cambios profundos en las sociedades mayoritarias.

Esto solo demuestra los límites del conservadurismo en que ha devenido la forma- Estado de occidente dedicada, cada vez con mayor vigor, a protegerse “(...) del pathos, es decir de la turbulencia y de las variaciones de las micro-sociedades humanas” (Virilio, 1999: 96)⁴⁹⁹. Pero

su sustitución por su rival Rih Tae Woo (...) A finales de la década de 1990 cayó el régimen autocrático del general Suharto en Indonesia (...) en Irán una oposición cada vez más fuerte desafió al gobierno autocrático de los mulá islámicos que se habían instalado en el poder durante la revolución de 1978-1979 contra el régimen del sha Muhammad Reza Pahlevi” (Schell, 2005: 302).

⁴⁹⁹ En “*La inseguridad del territorio*” Paul Virilio se detiene a analizar estas formas de extremo conservadurismo promovido por los Estados occidentales: “Una vez más, estamos en plena revelación tradicional, el lugar nuevo de la figura del Estado es la esfera planetaria que debe ser completamente

también demuestra la debilidad de estos Estados, que se atascan buscando ocupar un lugar vacío, rigiendo instituciones agónicas y en situación de disolución. Partidos y gobiernos se suceden en rituales electorales y mediáticos de renovación de una hegemonía que ya radica en otros lugares como el mercado y las empresas transnacionales. Por eso, parafraseando lo dicho por Thiers al enterrar la monarquía constitucional francesa: “estos Estados reinan pero no gobiernan”.

En todos los territorios a los que aludimos, a pesar de las capturas hegemónicas posteriores, se sembró la semilla de la rebelión no violenta, se acariciaron los caminos de una democracia de calle, asamblearia y se experimentaron formas de acceder a los derechos por la acción directa. Se constató entonces que no basta con propiciar algunas reformas al Estado, sino que hay que producir una conmoción de las estructuras sociales, con énfasis en los cambios operados por la micropolítica de los espacios más hondos del entramado social. El aprendizaje es que las resistencias necesitan pasar de concebirse como mera oposición a los totalitarismos, y al autoritarismo de los gobiernos, para entenderse principalmente como reconstrucción, como acción afirmativa que emerge como una revolución de las relaciones sociales. Esto va a ser particularmente visible en el caso de los territorios dominados por la Unión Soviética.

En los estertores de los regímenes soviéticos de Europa central la ciudadanía había aprendido a dejar de sobrevalorar lo que podrían arrojar las reformas de los Estados como meta de su movilización. Así lo habían mostrado los 3.200 tanques rusos y los más de 300.000 soldados del Pacto de Varsovia que invadieron y pusieron fin al experimento reformista de la “Primavera de Praga” (5 de Enero al 20 de Agosto de 1968). Igual había ocurrido con las sublevaciones de Marzo del mismo año en Polonia que terminaron con la resurrección del anti semitismo del régimen.

La intensa “Primavera de Praga” fue el proceso de reformas políticas y económicas impulsadas a partir de Abril de 1968 por una fracción joven de la dirigencia del Partido Comunista de Checoslovaquia encabezada por Alexander Dubcek quien fue elegido como Secretario General y propugnó la construcción de “un socialismo con rostro humano”. Estas pretensiones fueron contestadas por la dirigencia del Kremlin y el Pacto de Varsovia con una invasión en Agosto del mismo año. La población se levantó en desobediencia civil y los dirigentes reformistas llamaron a los funcionarios públicos a permanecer en sus cargos y puestos de trabajo, a no ofrecer resistencia armada a los invasores, tomando medidas para ilegitimar cualquier intento de establecer un gobierno títere.

La población se lanzó a las calles a interponer sus cuerpos al avance de los tanques y a procurar establecer conversación con los soldados soviéticos⁵⁰⁰. Fueron siete días de abierta resistencia civil a la ocupación en los que se combinaron plantones y huelgas localizadas, así como multitud de formas de resistencia simbólica para hacer saber a los soviéticos que no eran bienvenidos y que estaban aislados y carentes de legitimidad.

Sin embargo la fuerza armada y las amenazas de un baño de sangre doblegaron a la dirigencia comunista rebelde que aceptó un “pacto” que reconocía la mayoría de las imposiciones del Kremlin, que mantenía la ocupación, generando división y confusión en el pueblo resistente. La

protegida del pathos (...) es lo que está sucediendo actualmente a través de la política de lo peor (...)” (Virilio, 1999: 96).

⁵⁰⁰ Un dirigente cercano a Dubcek escribe sobre el clima que se vivió por esos días: “Por todas partes las paredes de los edificios estaban cubiertas con eslóganes y posters pintados a mano. La gente leía los periódicos y octavillas que salían por todas partes de las impresoras a pesar de los esfuerzos de las fuerzas ocupantes por impedirlo. Era el cuadro de una ciudad cuyos habitantes estaban totalmente unidos en una resistencia pasiva desarmada contra aquellos extranjeros entrometidos (...) Dondequiera que había caído alguien abatido por las balas soviéticas, había monumentos improvisados con cantidad de flores y banderas del Estado. Había retirado o bien cambiado de nombre las placas de las calles (rebautizadas en su mayoría como “calle de Dubcek”) (...)” (Mylnar, 1980: 198-199. Citado por Randle, 1998: 108-109).

rendición de los dirigentes checos, rehenes de Moscú, aplazó 20 años el éxito de la resistencia noviolenta hasta 1989. La Internacional de Resistencia Contra la Guerra creó en 1968 el “Comité de apoyo a Checoslovaquia” que, tal como lo documenta Randle: “(...) implicó a grupos internacionales que se manifestaron simultáneamente en Moscú, Varsovia, Budapest y Sofía” contra la invasión soviética, en lo que este autor denomina una “acción no violenta transnacional” (Randle, op. cit.: 93,97).

De otra parte, la anomalía autogestionaria que intentó el gobierno de Tito en Yugoslavia, en los confines del régimen soviético, siempre estuvo limitada por la exigencia de mantener las formas autoritarias y por no poder escapar del diagrama binario dictado por la guerra fría. El desmoronamiento del soviétismo y la muerte de Tito conducirían a la disolución de Yugoslavia y al laberinto de la guerra de los Balcanes (1991-1995), una de las más infames contiendas, supervisada por las Naciones Unidas.

Allí se condensaron los enconos de viejos racismos y sectarismos religiosos y de toda miseria humana, que con el genocidio y todo tipo de crímenes de lesa humanidad a gran escala, la demolición de las grandes y hermosas ciudades del corazón de Europa, significó también el último naufragio del humanitarismo occidental. Todo esto fue amplificado por la transmisión digital en tiempo real de las atrocidades de los combatientes y la impasibilidad de los organismos de arbitraje internacional. Pronto esto se repetiría en Ruanda⁵⁰¹.

En otro territorio, el historiador y periodista de origen judío Adam Michnik, uno de los intelectuales de mayor relevancia en la oposición ilegal al régimen polaco a través del “Comité de defensa de los obreros”, da cuenta de esta percepción pesimista respecto a las esperanzas de una reforma desde adentro del Estado, con las siguientes palabras: “(...) el poder sigue siendo totalitario mientras la sociedad ha dejado de serlo; ya es anti-totalitaria, se rebela y establece sus propias instituciones independientes, que conducen a algo que podríamos denominar sociedad civil, en el sentido de Tocqueville” (Michnik, citado por Schell, 240-241).

Cada uno de estos intentos deja también lugar a la nostalgia por el liberalismo político de los siglos XVIII y XIX. Es una búsqueda explicable en sociedades de rasgos totalitarios, como las que se criaron bajo la hegemonía de los “socialismos reales”, o en aquellas en donde el colonialismo había impedido el surgimiento de sus propias instituciones modernas.

Las resistencias en los territorios soviéticos alcanzaron grados de profundidad y lucidez enormes. Tal vez la más emblemática de todas fue la “revolución de terciopelo” en la antigua Checoslovaquia; denominada así por las magníficas modalidades que alcanzaron las estrategias noviolentas, comprendidas como movimientos de construcción y afirmación, antes que como disidencias o procesos de oposición al poder. De esta manera se resiste a ser definido por el juego binario impuesto por el Estado que coloca a “los otros” en una relación de negatividad con el poder, cuando los resistentes no solo “están contra algo”, sino que simplemente desean pensar por sí mismos, disponerse a vivir en su verdad, como Gandhi, actuar creativamente para afirmar su propio ser y su naturaleza social.

Václav Havel, el dramaturgo, último presidente de Checoslovaquia y primero de la República Checa, líder de la revolución noviolenta de estos países, en su dura polémica con el entonces más prominente escritor Milán Kundera respecto al balance de la “Primavera” del 68 indicaba que “(...) la tentativa de reforma política no fue la causa del despertar de la sociedad sino su consecuencia final”. Havel, al criticar el fatalismo del autor de “La broma” (1975) y de “La insoportable levedad del ser” (1984), concluía: “(...) Yo no creo en ese destino fatal, creo que

⁵⁰¹ Sobre estos eventos hay abundante literatura reciente. Se destacan también las películas: “*En tierra de nadie*” (2001) del director bosnio Danis Tanovic sobre el conflicto de los Balcanes que es una rotunda crítica a la guerra, a la política y a los medios. También “*Hotel Ruanda*” (2004) del director inglés Terry George, sobre el fracaso humanitario occidental en medio del genocidio ruandés.

nosotros somos los artífices de nuestro destino y no podemos sustraernos de él, ni pretextando el egoísmo de las grandes potencias".⁵⁰²

Para Havel, como lo demostraría con los discursos contruidos a través del movimiento de resistencia "Carta 77" en medio del régimen stalinista, y con su práctica pacifista con la que se corroyó el totalitarismo con más de 40 años de reinado en las tierras de la Bohemia, lo que había que adoptar era una modalidad de acción por la verdad.

Esto es, una especie secular y europea de satyagraha que pone todo su acento en la fuerza del amor y que deshabita e ilegítima el poder dominante (que es el poder de vivir en la mentira). "Vivir en la verdad", como resistencia noviolenta, es hacer la revolución cotidianamente, en perspectiva micropolítica, es "(...) luchar por causas concretas"; es descubrir que: "Bajo la superficie ordenada de la vida de mentiras (...) yace la esfera oculta de la vida con sus verdaderos objetivos, con su franco y silencioso deseo de la verdad" (Havel, citado por Schell, 242-243).

El drama checo se cerró en los finales del siglo XX con el triunfo del pacifismo y la posición constructiva de la "Revolución de terciopelo" (en checo: Sametová revoluce), en el contexto de la crisis del sistema soviético. En noviembre de 1989 habían transcurrido tres años desde el anuncio del viraje de la URSS hacia una política de apertura o "transparencia" ("Glasnot") y reestructuración o flexibilización ("Perestroika") y la decisión del gobierno de Gorbachov⁵⁰³ de no usar las tropas del Ejército Rojo para intervenir en las repúblicas de su órbita.

En ese momento el edificio soviético en toda Europa se caía a pedazos y se habían sucedido los acontecimientos de Polonia (en Agosto se da la elección de un premier no comunista y en Septiembre el ingreso al gabinete de representantes del sindicato "Solidaridad" que había liderado la oposición al régimen); la renuncia al monopolio del poder de los comunistas húngaros (Octubre) y la caída del muro de Berlín (9 de Noviembre).

Berlín vio desintegrarse la infame pared que se construyó en 1961 como símbolo de la ignominia y de la pretensión de mantener viva en la mente la guerra perpetua, la noción de que al otro lado habitaba el enemigo y que había que evitar a toda costa el reencuentro de la gente ahora agrupada en bandos irreconciliables. Ahora ese muro desbaratado ladrillo a ladrillo por la multitud, simbolizaba la unidad, la búsqueda de fraternidad, el encuentro, el fin de la era del

⁵⁰² El pensamiento político y social de Havel está contenido en una amplia bibliografía que incluye estudios sobre su vida, numerosas entrevistas, sus escritos y ensayos, su producción literaria, sus artículos académicos y colaboraciones periodísticas. En español se destaca la compilación: "*La responsabilidad como destino*", (1990, Aguilar, Madrid). También "*El poder de los sin poder*" (1990, Ediciones Encuentro, Madrid). Con ocasión del balance de la "Primavera de Praga" se produjo una polémica entre Havel y Milan Kundera. En "*El destino checo*" Kundera acusó a Havel de representar "el espíritu crítico de los débiles" y de caer en un vulgar pesimismo. Éste le respondió con un artículo titulado "*¿El destino checo?*" de donde proviene esta cita. Al respecto, ver: Pablo de Vita: "*El testamento de Havel*", Abril 13 del 2012. La Nación. Buenos Aires. Consultado en: (<http://www.lanacion.com.ar/1462376-el-testamento-de-havel>).

⁵⁰³ En medio del desgaste del sistema soviético y de su pérdida de competitividad económica ante el empuje del mundo occidental, Mijail Gorbachov, el líder modernizante de la URSS, planteó ante el 27 Congreso del Partido Comunista de 1986, el inicio de profundas reformas. Esto estaba destinado a disminuir el impacto del control burocrático del sistema productivo, airear las relaciones sociales asfixiadas por el régimen de corte stalinista y reestructurar la economía ("Perestroika"). Todo estaba orientado a aproximarse a los regímenes de economía de mercado occidentales y tenía como contrapartida el relajamiento de las medidas que restringían la libertad de expresión, la represión a cualquier disidencia, la promoción del pluralismo político y otros reajustes democratizadores de la vida política y cultural ("Glasnot"). Sobre el impacto de las reformas anunciadas entre Febrero y Marzo de 1986 (27 Congreso del PCUS) y ampliadas en el Pleno del Comité Central de Enero de 1987 y las condiciones políticas en las que se produjeron, consultar: "*Russia and the Idea of the West: Gorbachev, Intellectuals and the End of the Cold War*". (English, 2000).

miedo.

Cuando la gente de Berlín Oriental pudo franquear el punto de control de la Puerta de Brandeburgo, cuando los guardias depusieron su disposición a disparar y confraternizaron o se sumaron a la multitud, cuando del otro lado los recibieron como hermanos y les ofrecieron regalos, se produjo el acontecimiento de la emergencia de una subjetividad que no admitía ser segregada por razones ideológicas. La guerra fría de las superpotencias había terminado.

Ocho meses después, el 21 de Julio de 1990, en un corredor entre la Puerta de Brandeburgo y Leipziger Platz, la conocida banda de rock Pink Floyd y otros artistas interpretaron su versión de "The Wall" ante 250.000 espectadores⁵⁰⁴, con ello se significaba el fin de la artificial desmembración cultural de la población de los dos bloques.

En Praga y otras ciudades de Checoslovaquia se desarrollaron numerosas manifestaciones pacíficas organizadas por el "Foro Cívico" a partir del 16 de Noviembre de 1989; el día 17 se celebró una manifestación silenciosa de los estudiantes que conmemoraban el 50 aniversario de la ejecución del joven estudiante checo Jan Opletal por los nazis; a ella se sumaron miles de ciudadanos(as) con velas encendidas que reclamaban cambios como los ocurridos en los países vecinos.

La represión hizo que las multitudes se trasladaran a los teatros y otras sedes educativas y de cultura en donde funcionaron a manera de foros (de donde surgió el "Foro Cívico" dirigido por Havel) en los que se destacaba el papel heroico del entonces presidente Alexander Dubcek quien desafió al imperio soviético en 1968. La huelga general del 27 de Noviembre condujo a la dimisión del gobierno de Husak. El 29 de Noviembre del rutilante año de 1989 la Asamblea Federal abolió el monopolio del Partido Comunista y el 28 de Diciembre Dubcek fue elegido como presidente del parlamento, el mismo que designó un gobierno provisional presidido por Havel.

En la parte eslovaca de la República un proceso similar fue conducido por "Acción Pública contra la Violencia" una organización creada en el fragor de la sublevación ciudadana. Las elecciones de Junio de 1990 confirmarían a Havel como presidente de Checoslovaquia, hasta 1993 cuando, por acuerdo pacífico entre las partes, se escindieron la República Checa y Eslovaquia.

Las minorías de los olvidados y los dominados, encabezados por la élite intelectual (escritores, cantantes, poetas, comediantes, filósofos) que por décadas había sido la conciencia de checos y eslovacos y que habían sido temidos por el régimen como una especie de contra-poder, emergió como "el poder de los sin poder" con su consigna de "la verdad prevalecerá" en una revolución pacífica que también podría llamarse una "revolución de la palabra".

La fuerza de la verdad y el poder de la palabra fueron las herramientas éticas con las que se enfrentó el poder inmoral y corrupto de la mentira. Pero también había que transformar las mentalidades y realizar un autoexamen de la propia responsabilidad de la población en el mantenimiento por tantos años de un régimen de estas características.

Más de 40 años de aceptación de un sistema que silenciaba cualquier pensamiento disidente y que medía a sus ciudadanos(as) por su aporte al modo de producción (héroes del trabajo) no podía haber existido sin el respaldo expreso o tácito de buena parte de la gente, en ella había mucho de servidumbre voluntaria. Havel actualizaba entonces a La Boétie:

⁵⁰⁴ Roger Waters, el líder de la banda, había declarado en un programa de radio en Julio de 1989 que la única manera que iba a resucitar una actuación en directo de The Wall sería "si el Muro de Berlín cayera". (Programa de radio In the Studio with Redbeard con ocasión de la primera transmisión de la realización de The Wall). El concierto fue recogido en el álbum "*Roger Waters. The Wall. Live in Berlin*". (1990).

“Todos nosotros nos hemos acostumbrado al sistema, lo hemos aceptado como algo inmutable. Todos nosotros, en mayor o en menor medida, somos responsables del funcionamiento de la máquina totalitaria. No somos solamente sus víctimas, somos al mismo tiempo sus co-creadores” (Havel en Duplan y Giret, 1994: 665. Citado por: Casanova, 1997: 380).

El 8 de Diciembre de 1991 se disolvió formalmente la Unión soviética, luego de un proceso de independencia de sus 15 repúblicas que se había iniciado en Marzo de 1990. Ello había sido posible no por la tan temida guerra nuclear que se suponía podía estallar contra Estados Unidos y Europa; tampoco había ocurrido una revolución violenta animada por sus archienemigos. Se había dado por un proceso silencioso de millones de personas que habían decidido no seguir cooperando voluntariamente con el régimen, que lo habían ido minando con innumerables gestos de desobediencia cotidiana, reduciéndolo a un cascarón armado y prepotente, pero hueco, vacío de legitimidad. La policía y los servicios secretos de espionaje de los dos bandos vinieron a percatarse de eso tan solo cuando los acontecimientos se efectuaron.

Como hemos reseñado en otros capítulos, las resistencias en el mundo occidental habían ganado niveles muy importantes y habían dejado las huellas indelebles del pensamiento y la acción cívica, entre otros, de La Boétie, Thoreau y Tolstoi. En medio del clima de tensión que precedió la I Guerra mundial, mujeres internacionalistas agrupadas en la Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad habían conseguido que 12 millones de firmas femeninas apoyaran su manifiesto contra la guerra y solicitaran a gobiernos de 26 países, de donde provenían, que declararan su neutralidad ante un inminente conflicto.

En 1915, el segundo año de la guerra, realizaron dos encuentros (Febrero y Octubre) en donde mujeres de toda Europa clamaban por el fin de la horrorosa contienda y proclamaron que “la guerra no era inevitable”. Dentro de esta Liga se encontraban las mujeres sufragistas que por esa época realizaban importantes campañas para el reconocimiento de la presencia política de las mujeres y para comenzar a erosionar las bases del patriarcado dominante en las sociedades industriales. Las mujeres pacifistas develaron también la causa profunda de las guerras, asociadas con los privilegios y con las injusticias e inequidades propias del sistema capitalista.

Una de sus fundadoras fue Jane Adams, quien recibió el premio Nobel de la Paz. Desde el Congreso de la Haya, la Liga ha perdurado por un siglo siendo hoy una muy vital organización encabezada por una mujer latinoamericana, Adilia Caravaca, costarricense, quien renueva el concepto básico de la WILPF (por su sigla en inglés) de que frente a las “(...) tendencias destructoras de buscar la ganancia a cualquier costa, las mujeres contamos con una experiencia vital que nos empuja a proteger la vida”.⁵⁰⁵

La lucha de las mujeres siempre incorporó un fuerte componente pacifista. Muchas fueron fundadoras de este tipo de movimientos, otras participaron y encabezaron resistencias de gran calado apelando a la desobediencia civil, a la objeción de conciencia y a las movilizaciones antimilitaristas, contribuyendo a la comprensión de que si hay una institución patriarcal, esa es la guerra y toda la máquina de muerte que desata, en particular los ejércitos como dispositivos que dependen de las jerarquías y la obediencia. Los movimientos de las mujeres han estado generalmente asociados a las luchas contra las guerras y sus secuelas, sean ellas las clásicas guerras que recurren a las armas convencionales, o a las que promulgan la destrucción masiva

⁵⁰⁵ Ver el reportaje de Elena Couceiro, en donde además se lee: “WILPF nació en 1915 en el Primer Congreso Internacional de Mujeres de La Haya de la mano de importantes sufragistas que defendían que la igualdad de derechos y la paz estaban relacionadas (...) Estas 1.136 mujeres desafiaron los obstáculos para reunirse en un escenario bélico y defendieron lo que aún hoy sigue vigente: para lograr la paz y la libertad, las causas de la guerra deben ser eliminadas (...)”. (Couceiro, 24/02/2013). Consultado en: (http://www.eldiario.es/desalambre/blog/anos-paz-feminismo_6_104699538.html).

como la guerra nuclear.

En 1915 el filósofo, matemático y premio Nobel de literatura Bertrand Russell (1872-1970) había planteado la necesidad de una oposición ética a la guerra moderna (“The ethics of war”), había aconsejado a los jóvenes sobre cómo evitar el servicio militar y había promovido la desobediencia civil a la participación de Inglaterra en la I Guerra mundial, razón por la que fue condenado a una pena de prisión por seis meses. Desde entonces inició su activismo antimilitarista y estudió las maneras de construir una defensa pacífica y ciudadana ante las amenazas de otras potencias.

Russell al lado de Einstein y otros prominentes científicos e intelectuales crearían el “Comité de los cien”, unos meses después de realizada, por su iniciativa, la Conferencia Pugwash en 1957 en contra de la amenaza nuclear que la guerra fría de las superpotencias cernía sobre la humanidad. Ya cerca de cumplir los 90 años de edad, en 1961, Russell fue encarcelado nuevamente por su participación en la desobediencia civil que desarrolló una de sus protestas ante el Ministerio de Defensa británico. Su oposición a la guerra de Estados Unidos contra Vietnam, lo condujo a la creación de la Fundación para la Paz y en 1966, al lado de Jean Paul Sartre, al surgimiento del “Tribunal Internacional contra los Crímenes de Guerra”, hoy conocido como “Tribunal Russell”.

Richard Gregg, unos años después, desarrolló la estrategia de las artes marciales de naturaleza moral (“Jiu Jitsu moral”, como lo denominaría luego Gene Sahrp)⁵⁰⁶, tomando los principios de esta práctica de lucha cuerpo a cuerpo, no armada, desarrollado en los países orientales. En su búsqueda de un equivalente político pacífico a la guerra para abordar los conflictos que entrañan violencia, el autor los imagina como un cuerpo de combate que bien podría estar resumido en los procesos de resistencia civil, vistos como un conjunto de prácticas y formas de organización.

Gregg asume la lógica de la guerra, la de-construye en su crítica de los principios de Clausewitz y se concentra en los principios morales y psicológicos que afectan a los contendientes. La resistencia civil es enunciada por él como un método para ejercer coerción moral no violenta, que debe ser rigurosamente preparado y operado como una técnica que enfatice en ganar a los ciudadanos(as) para la determinación tranquila de no ceder a la violencia, ni devolver las ofensas que puedan recibirse en la acción.

Así, el resistente no violento, para Gregg, basa su fuerza en el poder del desconcierto que hace perder el equilibrio moral al atacante por cuanto éste espera ser contraatacado; a cambio, encuentra, una potente fuerza dispuesta a mantenerse firme en su dignidad sin desatar una agresión. Esta sería la base de una nueva noción de eficacia política democrática, superior a la de la guerra, de tal manera que: “(...) La no violencia y buena voluntad de la víctima actúan igual que la falta de oposición física por el practicante del Judo para lograr que el atacante pierda su equilibrio moral” (Gregg, 1935: 26. Citado por Randle, 1998: 115). El agresor queda entonces vaciado de su legitimidad al perder la batalla moral contra esta actitud típicamente gandhiana.

Russel y Gregg son los padres de la “defensa no violenta” de los territorios, que tendría importantes sucesos durante la Segunda Guerra mundial. Poner en juego los factores psicológicos y morales, sobre la base de la cultura, para que la ciudadanía se involucre a sabiendas de que su mayor arma es la coerción moral no violenta, que por tanto no confronta con agresiones físicas al “enemigo” que pretende la aniquilación, pero que requiere de unas técnicas cifradas en lógicas de acción bélica, en muchos casos sucedáneas de las sistematizadas por los teóricos militares como el prusiano Von Clausewitz en textos como “De la guerra”.

Esta modalidad de “defensa no violenta” sería una especie de reverso de las técnicas militares;

⁵⁰⁶ Ver: Gregg, R: (1935) *“The Power of Non-Violence”*. George Routledge y Sons. Londres.

Mario López resume esta perspectiva sistematizada también por otros autores como el italiano Aldo Capitini y el norteamericano Sharp:

“La acción noviolenta (...implica), de hecho, confrontación con diversas fuerzas, afrontar «batallas», requiere sabiduría en la elección de la estrategia y de las tácticas, además de exigir «soldados» (satyagrahi diría Gandhi) disciplinados, con coraje y capacidad de sacrificio (...) la acción noviolenta, como su nombre indica, es acción noviolenta y no ausencia de acción, por tanto, que no sólo está hecha de palabras, sino de protestas, no colaboración y acción directa, a menudo es «extra constitucional», no se limita a utilizar los normales procedimientos institucionales del Estado (jurídicos, parlamentarios, partidistas, etc.)” (López, 2012: 57).

En el caso de pueblos sometidos por una dictadura feroz o una ocupación militar tal enfoque de la legítima defensa puede proveer a la ciudadanía caminos válidos y eficaces para la acción. Reemplaza los emprendimientos o aventuras militares que se ofrecen como la opción más drástica y a la mano para canalizar la justificada indignación por los atropellos y crímenes cometidos. El ejemplo de Dinamarca, en medio de la ocupación nazi, puede ilustrar este análisis.

Una vez probada por Hitler su estrategia de “guerra relámpago” en Polonia, su interés se trasladó a Escandinavia y su objetivo de control sobre Noruega. Con esta maniobra pretendía garantizar una posible plataforma de ataque a Gran Bretaña y el manejo de las rutas comerciales y militares entre el mar del Norte y el Báltico. Las tropas del III Reich ocuparon Dinamarca el 9 de abril de 1940 y permanecieron allí hasta el 4 de mayo de 1945. A diferencia de Noruega, contra quien se lanzó el mismo día el asalto, ante el que se opuso resistencia armada, Dinamarca actuó con pragmatismo a sabiendas de que la desigualdad de fuerzas era aplastante.

El gobierno del Rey Cristhian X no opuso resistencia con el uso de armamentos, aceptó entonces una ocupación de “baja intensidad”, que los alemanes plantearon como una “ocupación pacífica”, por la que se aceptaban las tropas en territorio danés y se colocaban las fuerzas armadas bajo el control alemán, pero se preservaba el gobierno legalmente constituido y el respeto por el orden constitucional establecido. Dinamarca no creó entonces un gobierno en el exilio como si lo hizo Noruega, que trasladó a Londres al Rey Haakon VII, mientras que en Oslo se instauró un gobierno títere presidido por el partido fascista de Vidkun Quisling.⁵⁰⁷

El pueblo danés se mantuvo en una situación de “no-resistencia” tolstoiana con dignidad, utilizando el desprecio o desaire sutil (“kolde Shulder”) y otro arsenal de gestos de rebelión simbólica con los que rechazaban los intentos de confraternización o aproximación amistosa de los soldados alemanes. Simultáneamente otros se incorporaron a la resistencia armada y comenzaron a sabotear la economía y las comunicaciones de los invasores.

La pequeña población judía (unos 8.000 habitantes) comenzó a ser hostigada por la política antisemita del III Reich. Los daneses le ofrecieron su protección, manteniendo una férrea posición de denuncia pública de cualquier intento por aplicar la “solución al problema judío” que se había extendido en otros países ocupados y en la misma Alemania.

Pero, a finales de 1942 los desastres militares alemanes con las derrotas en Stalingrado y en

⁵⁰⁷ La asimetría militar era absoluta. El ejército danés contaba con 14.500 efectivos. Hitler desplegó varias divisiones blindadas y un total de tropas de 100.000 soldados experimentados, apoyados por fuerzas navales y aéreas con batallones de paracaidistas. Para una información amplia de este período de la guerra se pueden consultar: Robert Wernick (2008), *“Hitler y el III Reich, La Guerra Relámpago”* en el capítulo: “Manos de hierro en Escandinavia”, Time-Folio-Books, Londres. p.76-87. También, del mismo autor, 2009: *“El III Reich y Hitler: Guerra en alta mar”*. Capítulo: “Campañas de cautela y engaño”. (Time-Life-Books: 45-68).

África (Alamein) y la creciente oposición danesa, el régimen cambió drásticamente su política y se dispuso a hacer cumplir las leyes racistas intensificando el terror policiaco. Esto solo exacerbó la resistencia danesa en todas sus formas, siendo las más visibles las manifestaciones que terminaban en disturbios.

Para completar, los alemanes intentaron un gesto de apertura al permitir las elecciones parlamentarias, a la espera de que su política, representada en el partido nazi danés, fuera respaldada. Los resultados de las elecciones de Marzo de 1943 fueron una bofetada para esta formación que apenas si alcanzó el 2% de los votos. Hitler exigió la captura y deportación de todos los judíos de Dinamarca para conducirlos a campos de concentración alemanes. El gobierno danés se radicalizó y renunció antes que aceptar tal demanda. Los alemanes declararon el estado de emergencia⁵⁰⁸ y la Gestapo, emprendió una gran razzia contra los judíos daneses en la noche entre el 1 y el 2 de octubre de 1943, dando comienzo a las deportaciones masivas.

En ese momento la resistencia danesa alcanzó su mayor auge y respondió con una campaña nacional de rescate y protección, organizando una red de escondites y de transporte clandestino de judíos que eran enviados en embarcaciones pesqueras hacia Suecia. Los resistentes con la solidaridad y compromiso de casi toda la población, pudieron salvar a 7.200 judíos de los campos de exterminio; menos del 1% (unos 500) fueron llevados al gueto de Theresienstadt, en territorio Checoslovaco. Pero aún hasta allí intentaron los daneses mantener la solidaridad enviándoles lo que era posible en provisiones.

Todo un pueblo movilizado en resistencia haciendo valer su superioridad moral en este problema tan fundamental para derrotar al fascismo. Los estudiantes universitarios fueron uno de los puntales de la campaña de rescate; las directivas académicas clausuraron las clases para permitir que todos se sumaran a la campaña. El clero cristiano exhortó a prodigar ayuda a los judíos. El rey dio muestras inequívocas de que respaldaba las acciones de la población. La policía danesa asumió una posición de no cooperación en los arrestos y deportaciones.

En general la posición del gobierno se sostuvo dentro de los criterios de la defensa no violenta, aunque hubo lunares protuberantes al aceptar la proscripción y detención de los comunistas. Es en estos puntos que puede identificarse que la adhesión de las instituciones a este tipo de defensa puede no tener como soporte una profunda convicción pacifista, sino ser un instrumento para avocar situaciones en las que la desigualdad de fuerzas impide una defensa armada.

Por su parte, entre los millones de resistentes anónimos daneses sobresalen ejemplos como el de Peter Freuchen, un muy conocido explorador ártico que había enarbolado su posición antifascista desde antes de la ocupación, se había atrevido a denunciar los campos de concentración y a proponer una sanción ética para los dirigentes deportivos y atletas que habían aceptado participar en las Olimpiadas de Berlín, legitimando el régimen nazi.

⁵⁰⁸ En todo el territorio los alemanes impusieron el toque de queda y el liderazgo danés fue detenido y conducido a campos de trabajos forzados. “(...) el 24 de agosto, en el acto de insurrección más temerario hasta la fecha, agentes de la resistencia dinamitaron los Salones de la Exposición, cerca de Copenhague, horas antes de su conversión formal en cuartel del ejército alemán. La violenta y ruidosa explosión marcó un temible cambio en las relaciones germano-danesas. El 28 de agosto de 1943, el embajador alemán presentó un ultimátum al primer ministro danés: “La Resistencia debía acabar, o los alemanes impondrían la ley marcial. Los daneses debían cesar todas las huelgas y reuniones públicas, cumplir los toques de queda, capturar a los responsables de la paliza recibida por el oficial alemán en Odense y declarar la pena de muerte para el sabotaje.” Tenían 7 horas para responder. Quince minutos antes de que acabara el plazo fijado, los daneses respondieron con un no inequívoco. La reacción de Berlín fue inmediata. Los soldados alemanes capturaron todas las centrales eléctricas, estaciones de tren e instalaciones industriales de Dinamarca. Los líderes naturales del país (políticos, profesores, empresarios y soldados) fueron trasladados a campos de detención. Tras una reyerta con la Guardia Real Danesa, las tropas alemanas capturaron el castillo de Sorgenfri y pusieron al rey bajo arresto domiciliario”. En: “*Bajo el talón del conquistador*” (2008). “*El Tercer Reich y Hitler*”. (Ediciones Time, Life, Rombo. España. Tomo 32).

El historiador británico Arnold Toynbee, en “La Europa de Hitler”, anota que ese mismo año de 1943 se creó el “Consejo de libertad” (Frihedsrådet) formado por los representantes de los grupos resistentes ilegales más importantes, y que cuando se produjo la liberación del país en 1945 había unas 50.000 personas en el movimiento de resistencia⁵⁰⁹.

Podemos hallar otros ejemplos destacados de impulso de las ideas de la resistencia pacífica; tal el caso del holandés Bartholomeus (Barth) de Ligt (1883-1938), representante de una vertiente que podría denominarse del pacifismo anarquista. Fue el redactor del “Manifiesto de los Resistentes a la Guerra” e hizo parte de la “International Anti-Militarist Union” fundada en 1904 por el también anarquista holandés Domela Nieuwenhuis (1846-1919). Barth de Ligt se impuso la tarea de promover una organización antimilitarista de naturaleza internacional y fue uno de los mayores difusores y promotores de la objeción de conciencia al servicio militar, activismo que lo llevó varias veces a prisión.

En 1921, mismo año en que impulsó una huelga general contra la conscripción, participó de la creación de la Internacional de Resistentes a la Guerra IRG, que dio inicio a la efectiva coordinación de los movimientos pacifistas y antimilitaristas de todo el mundo. Por esta coordinación pasaron personajes como Gandhi, quien se hizo representar formalmente en la Asamblea de 1928, Lanza del Vasto, Danilo Dolci, Albert Einstein- que mantuvo su afiliación hasta la Segunda Guerra cuando consideró indispensable apoyar el esfuerzo bélico contra el nazi fascismo-, Devi Prasad o Brian Martin y más recientemente el investigador Jean Marie Muller, el escritor Michael Randle, y el profesor pacifista Johan Galtung.

En 1937 apareció el libro de Ligt: “The conquest of violence”, considerado uno de los clásicos de la “defensa popular pacifista” ante conflictos internacionales como el que ya se vislumbraba. En él se incluye un anexo, el “Plan of Campaign against all war and all preparation of war” (“Campaña contra todas las guerras y toda preparación de la guerra”) con una detallada exposición de métodos de resistencia a la guerra en el que debe involucrarse al conjunto de la población, preparándola para la no cooperación, combinada con modalidades de huelga general capaces de parar la agresión.

El “Plan de Ligt”, como también se le conoció, redefine los elementos de un plan de defensa miliar contra una invasión y posterior ocupación por una potencia agresora y sustituye las nociones sobre los sujetos de la defensa, los puntos neurálgicos que deben dictar las prioridades de ésta y las modalidades defensivas propias de una guerra abierta⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ En el texto: “Una fuerza más poderosa. Un siglo de conflictos no violentos. Guía de estudio” se lee lo siguiente sobre este movimiento de resistencia y defensa no violenta: “Arne Sejr tenía 17 años cuando invadieron los alemanes. En el primer día de la ocupación, se dio cuenta de que las personas de su pequeño pueblo eran amistosas con los soldados alemanes, y se sintió indignado. Fue hasta su casa y escribió 25 copias a máquina de una lista de “mandamientos” para sus compatriotas: 1. No debes ir a trabajar a Alemania o Noruega. 2. Tienes que trabajar mal para los alemanes. 3. Tienes que trabajar lento para los alemanes. 4. Tienes que destruir máquinas y herramientas importantes. 5. Tienes que destruir todo aquello que pueda beneficiar a los alemanes. 6. Tienes que retrasar el transporte. 7. Tienes que boicotear las películas y periódicos alemanes e italianos. 8. No debes comprar en las tiendas nazis. 9. Tienes que tratar a los traidores como se merecen. 10. Tienes que proteger a todo el que sea perseguido por los alemanes. Después Sejr echó su lista dentro de los buzones de las personas más prominentes de su poblado. Posteriormente se sacaron más copias de los mandamientos y fueron pasando de mano en mano por todo el país”. (York, et.al., 2000: 14).

⁵¹⁰ El profesor Mario López ha resumido recientemente las diferentes modalidades de defensa civil no violenta a la ocupación militar de un territorio: “La defensa civil no violenta podría ser no sólo una meta sino un camino. En definitiva, nutrir un programa de defensa alternativo, en el sentido de defensa civil o defensa de base civil (como continuación de la protección civil también en caso de ataques nucleares, de la que el norteamericano Gene Sharp está muy cerca); la defensa social (del alemán Theodor Ebert que une el pueblo a la defensa tanto de la población como de las instituciones democráticas conquistadas); la

Estos planteamientos coinciden con los de otros estudiosos del problema de las alternativas a la defensa como el contenido en el texto “Guerra sin violencia” de Krishnalal Shridharani (1939) que, basado en la experiencia gandhiana, demuestra que esta forma de pacifismo no es una mera oposición sin alternativas a la guerra, sino que es una guerra sin armas y con novedosos procedimientos para garantizar la resistencia a la invasión, o un equivalente moral a la guerra⁵¹¹.

La presión política ante esta alternativa puede ser insoportable para los militantes noviolentos. La barbarie de una invasión suele despertar las pasiones agresivas más violentas para responder a los agresores. La posición del pacifista suele ser calificada de traidora o, benévola, de “neutral”. Y en una guerra sostener la neutralidad es tarea de titanes. Ha de demostrarse que se trata no de la pasividad ante la ocupación armada, sino de otro tipo de resistencia que puede tener mayor eficacia y menores costos humanos.

Sin embargo muchos activistas anti-guerra se vieron arrojados a los ciclones del conflicto amigo-enemigo. ¿Cómo no apoyar la entrega de armas a la República española en la guerra civil? Esa fue la contradicción del presidente de la Internacional de Resistentes a la Guerra en 1936, Fenner Brockway. Ya se mencionó el caso de Einstein, otro de los miembros de la IRG que, ante la magnitud de la amenaza fascista, declinó sus posiciones en contra de la guerra mantenidas consecuentemente hasta ese momento. En la posguerra retornaría a sus ideas y acciones antibélicas sumándose a la lucha contra la amenaza nuclear.

Dirigentes como Bart de Ligt se pronunciaron por un apoyo irrestricto a quienes se decidieron a practicar, en las condiciones más difíciles, la resistencia noviolenta; sin embargo se negó a condenar a quienes aceptaron la violencia en esa coyuntura adoptando el punto de vista gandhiano de que lo primero es resistir dignamente a la injusticia y que es preferible luchar violentamente a aceptar sumisamente el oprobio.

Algunos analistas creen que hay en ello una combinación de las posiciones radicales enunciadas desde la ética, que condena toda forma de violencia, con la aceptación crítica de los pragmáticos, que usan la noviolencia como una estrategia y un instrumento que depende de la correlación de fuerzas o del momento político. Con esta especie de eclecticismo la IRG construyó sus posiciones ante las luchas por la liberación nacional y de emancipación social armadas, que, si embargo impulsaban en su manejo táctico, luchas de naturaleza noviolenta. Por eso aceptaron en su seno las distintas corrientes, ateniéndose a un consenso pragmático que reconoce distintos niveles de manejo de la noviolencia⁵¹².

defensa popular noviolenta (sostenida por Aldo Capitini y otros autores italianos -y por el australiano Brian Martín-, que une defensa y transformación social y que, por definición, es aquella que se basa en el modelo de desarrollo verde, o sea, gandhiano) y que es el sentido que hemos querido dar, como concepto, al hablar de defensa civil noviolenta o defensa civil sin armas”. (López, 2012 a: 38).

⁵¹¹ Ver: Krishnalal Shridharani (1939) “*War without Violence: A Study of Gandhi’s method and its accomplishments*” Harcourt, Brace & Co. Nueva York. (Citado por Randle, 1998: 134). Randle también menciona el trabajo de Jesse Wallace Hughan “*Pacifism and invasión*” que proponía para los Estados Unidos seguir una política de no cooperación en el caso de una invasión, basado en los mismos principios de Ligt.

⁵¹² En “*Bart de Ligt, el gran olvidado*” el colectivo anarquista “Ateneo virtual” defiende esta tesis y añade que está en la línea de “ (...) la postura de la WRI-IRG posteriormente con respecto a luchas de emancipación armadas, situándose hábilmente entre la corriente ética que condenaría toda forma de violencia y la pragmática que no condena la violencia sino que simplemente se preocupa de buscar los métodos más eficaces para la transformación o revolución social”. Más adelante concluye que: “El francés Jean Marie Muller ha recogido así mismo esta propuesta estableciendo una distinción ya clásica entre violencia en situaciones de injusticia (estructural), violencia de las acciones de liberación (revolucionaria) y violencia de las acciones de represión”. Recuperado en:

Por supuesto, la corriente pragmática o estratégica tiene claro que la resistencia no violenta puede ser un arma de la defensa nacional y, en ese sentido debe ser valorada como una potente técnica de lo que algunos expertos prefieren denominar “resistencia civil organizada”. Como se dijo antes, esto no requiere ni siquiera de profesar el pacifismo por cuanto: “(...) la acción no violenta deberá ser juzgada no considerándola como una doctrina que podamos aceptar o rechazar, sino como una técnica cuya potencialidad en determinadas situaciones exige el estudio más riguroso y cuidadoso” (Roberts, 1964: 7. Citado por Randle: 137).

Aquí no solo se aparta de una perspectiva holística, como la de Gandhi o los otros grandes pensadores de la no violencia que hemos analizado, sino que es un intento de incorporar a la lógica de la guerra, el arsenal metodológico de la resistencia no violenta, cuyo único parámetro de evaluación es la de su eficacia.

Muy poco tiene este planteamiento pragmático que ver con principios vitales que deben ser aplicados en las diferentes dimensiones de la acción humana; para nada implican una transformación integral de las formas de vida, de los campos de la política, la economía o la estética que propugnan por poderes autónomos, fundamentos de una integral revolución no violenta. Para estos últimos la acción no violenta se corresponde con el pensamiento y la profunda afectación ética que provienen del empeño en construir otros modos de existencia.

Esto no quiere decir que los esfuerzos por aplicar estratégicamente modalidades de la acción no violenta, como complemento de la defensa del territorio o de luchas armadas emancipadoras, carezcan de importancia. Eso de por sí es ya el reconocimiento de que la violencia no es tan omnipotente como se le quiere presentar y abre muchas posibilidades de que se transite desde opciones puramente funcionales hacia prácticas no violentas más profundas, o que se creen campos de confluencia y alianza de muy distintas prácticas que ejercen la no violencia por una u otra consideración.⁵¹³ El debate, sin embargo, no es nominalista, aunque puede ser útil la diferenciación de aquel que propugna por una revolución integral no violenta, del que simplemente desarrolla prácticas pacifistas de acción política inspiradas en la no violencia, con un carácter pragmático.

En el fondo lo que se está discutiendo es acerca de la naturaleza del poder y de la política. Si estos se fundamentan en acontecimientos micropolíticos que intervienen en la constitución de

(http://www.alasbarricadas.org/ateneovirtual/index.php/Bart_de_Ligt). Mario López, sin embargo, trae una información contundente sobre los saldos de tomar uno u otro camino. Según él: “(...) la India de Gandhi que- durante más de 40 años- planteó estrategias no violentas frente a la dominación colonial británica con resultados bien visibles y reducidos en la cantidad de víctimas (unas 8000 personas), lo que comparado con la lucha colonial en Argelia, de base popular armada y con un ejército francés frente a ella tan poderoso como era el británico en la India dio como resultado, entre 1950 y 1962, un millón de muertos” (López, 2009: 276).

⁵¹³ En esto radica el esfuerzo de diferentes investigadores por la forma de escribir la categoría misma de la no violencia, lo que Mario López denomina la “morfosintaxis del concepto” e indica que al escribir los términos separados “no-violencia” podría confundirse con la expresión “sin violencia” o ausencia de violencia. Atribuye en cambio el término unido “no violencia” a Aldo Capitini, el filósofo y pedagogo italiano maestro de Norberto Bobbio, que “(...) en 1931 ya empezó a usarlo unido (...) quería decir que ésta no era solo un conjunto de técnicas, procedimientos y prácticas en el que se renunciaba al uso de las armas y de la violencia, sino que era ante todo una filosofía, o, para precisar más, un programa constructivo y abierto (...) de tipo ético- político, social y económico de emancipación en el que se pretendía, al máximo de lo posible, reducir el sufrimiento humano” (López, 2009: 8). De otra parte, Pere Ortega y Alejandro Pozo propusieron utilizar no violencia para la corriente ética (que nosotros hemos denominado holística) y no-violencia para la pragmática, pasando por alto que fue el propio Sharp, el máximo exponente de la corriente pragmática, el que popularizó la grafía no violencia (escrito junto) “(...) La no violencia se presenta así como un concepto que pretende dar sentido global a las luchas emancipatorias y por la transformación social frente a la violencia estructural y no de simple rechazo a la violencia” (Ortega y Pozo, 2005: 8-9).

campos de fuerzas transversales a las formas de vida, y desde allí intervienen en la modificación de condiciones macropolíticas, estaremos aludiendo a las resistencias sociales noviolentas. En cambio, si el ámbito de acción privilegiado es la intervención en los espacios instituidos de la política de representación, incluidos los que tienen que ver con los operadores de la guerra, de las treguas y de la paz- como silenciamiento negociado de las actividades bélicas-, podremos referirnos a acciones pacifistas que usan técnicas no-violentas, o a estrategias de defensa territorial que utilizan este tipo de técnicas.

Por su parte, el francés Jean Marie Muller fundó en 1974 el “Mouvement pour une Alternative Non-violente” MAN (Movimiento por una Alternativa no-violenta), uno de los muchos centros de investigación y acción noviolentas que se expandieron por Occidente. Por estos años se expandió la lucha contra la amenaza de guerra atómica y, particularmente contra los ensayos nucleares franceses en sitios como el Atolón de Muroroa. Muller, Lanza del Vasto y otros retomaron el método de Gandhi de las huelgas de hambre contra estas acciones de los Estados guerrerristas.

En los años ochentas el MAN contribuyó a crear el “Instituto de investigaciones sobre la resolución noviolenta de Conflictos” (IRNC) que se propuso contribuir a la fundamentación epistemológica y teórica de la noviolencia y a desarrollar la síntesis de la experiencia sobre los aspectos álgidos de la organización, la planificación y las estrategias de defensa y disuasión propias de la acción directa noviolenta. En estos problemas la preocupación central era la de conseguir una relación integral entre medios y fines, según la formulación gandhiana, asumiendo los procesos de lucha noviolenta particulares con una perspectiva estratégica práctica, pero evitando el pragmatismo del que estarían imbuidos otros aportes como los ya mencionados de Gene Sharp.

Las prácticas de los colectivos por la objeción de conciencia al servicio militar obligatorio y contra el militarismo han jugado un papel muy destacado en la configuración de ese amplio movimiento de resistencias noviolentas. Como se indicó atrás, aunque en cada país se han configurado modalidades singulares de este tipo de resistencia, animadas especialmente por organizaciones religiosas pacifistas y por agrupaciones anarquistas, se creó tempranamente una corriente internacionalista, agrupada en la Internacional de Resistentes a la Guerra (IRG).

La presencia de la juventud en estos espacios de lucha que enfrentan una de las cuestiones más álgidas de la soberanía del UNO, le ha dado un ritmo vital de continuo aprendizaje sobre las técnicas noviolentas para enfrentar la conscripción y denunciar la creciente militarización de la sociedad. Inspiradas en Tolstoi y Thoreau los jóvenes objetores(as) han conseguido crear un campo continuo de fuerzas que ha tenido episodios elevados como las campañas de objeción en España, iniciada en los años setentas, y que consiguió después de 30 años de actividades de insumisión noviolenta, la abolición de la conscripción⁵¹⁴.

Para finalizar esta breve reseña de movimientos, organizaciones y expresiones de resistencia social noviolenta en Occidente, vale la pena mencionar al “International Center on Nonviolent Conflict” (“Centro internacional sobre conflictos noviolentos”) fundado por Peter Ackerman, Jack Duvall, Steve York, Myriam Zimmerman y otros(as) estudiosos(as) y activistas de la causa del resistir. Los dos primeros son autores del libro “A force more powerfull” (“Una fuerza más poderosa”) que sirvió de base al excelente documental que lleva este mismo nombre y que es una de las principales estrategias de comunicación recientemente impulsadas por este Centro

⁵¹⁴ Para el caso español se pueden consultar los documentos de la “*Alternativa Antimilitarista-MOC*”, creada en 2003 en España, que fue una de las agrupaciones que recogieron estas luchas, al lado de otros muchos colectivos como el Arca de Lanza del Vasto, o “Utopía Contagiosa”, el Movimiento Internacional de Reconciliación, o la Asamblea Antimilitarista de Madrid, entre otras. <http://www.antimilitaristas.org>

con sede en la ciudad de Washington.⁵¹⁵

Es igualmente muy conocida la labor del Albert Einstein Institution de Gene Sharp que, basado en la experiencia de Luther King, ha asesorado numerosas experiencias de resistencia civil no violenta en el mundo y logrado una amplia difusión de los principios y, sobre todo, de los métodos prácticos para enfrentar pacíficamente y con probabilidades de éxito a dictaduras y regímenes autoritarios. Su propuesta se centra en la búsqueda de los efectos democratizadores del desafío político que implica la lucha no violenta⁵¹⁶, generalmente expresados en logros alrededor de estructuras no autoritarias de los regímenes de representación.

El énfasis puesto en el diseño de una gran estrategia para “derrocar” los poderes de corte dictatorial y organizar minuciosamente las campañas específicas para una acción eficaz, le han ganado a Sharp y a su Instituto Einstein fama de pragmáticos, siendo su mayor aporte el de la necesidad de aprender métodos colectivos para los que hay que prepararse con rigor y enorme despliegue organizativo. La sistematización de las experiencias han arrojado un catálogo diverso y detallado de métodos que muestran las grandes posibilidades de la no violencia pero que dejan la sensación de que se puede contar con un “manual” de las luchas no violentas, asunto que hoy continúa siendo objeto de discusión en los círculos académicos y de activistas.⁵¹⁷

9.2. Formas contemporáneas de la desobediencia civil. El movimiento de resistencia social por los derechos civiles en Estados Unidos.

A miles de kilómetros de distancia de la India de Gandhi, en la Norteamérica de los años treinta del siglo XX, se estaban gestando los discursos y las experiencias que habrían de conducir al poderoso movimiento por los derechos civiles de la segregada población afroamericana, bifurcación⁵¹⁸ del gandhismo y de las propuestas de desobediencia civil de

⁵¹⁵ En el documental se agrupan seis de las experiencias más emblemáticas de la resistencia no violenta: la India de Gandhi; el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos, en su episodio de Nashville; “Solidaridad” en Polonia; Sudáfrica; Dinamarca, y la derrota de la dictadura de Pinochet en Chile. Los productores de este programa destacan que: “(...) es la prueba fehaciente de que “cuando la gente decide que quiere ser libre (...) no hay nada que la detenga”, como decía el arzobispo Tutu”. Este Centro ha producido además el documental “*Bringing Down a Dictator*” (“*Derrocando a un Dictador*”) sobre la caída de Slobodan Milosevic en Serbia, otro sobre la caída del Muro en Berlín (1989) y un juego para computador basados en “*A Force More Powerful*”. (www.pbs.org/weta/forcemorepowerful y www.Aforcemorepowerful.org).

⁵¹⁶ Gene Sharp, en su conocido texto “*De la dictadura a la democracia, Un sistema conceptual para la liberación*”, lo plantea de la siguiente forma: “Para aumentar las posibilidades de éxito, los líderes de la resistencia necesitarán formular un plan de acción global, capaz de fortalecer a la gente que sufre, debilitar la dictadura, después destruirla, y construir una democracia duradera. Para poder llevar a cabo tal plan de acción, es necesario hacer un cálculo minucioso de la situación y de las opciones para una acción eficaz. En base a un análisis así de preciso se pueden desarrollar tanto la gran estrategia como las de campañas específicas para alcanzar la libertad. Aunque relacionados entre sí, el desarrollo de la gran estrategia y el de las estrategias de campaña son dos procesos separados. Las estrategias de campaña han de diseñarse para alcanzar y reforzar los objetivos de la gran estrategia”. (Sharp, 2011: 49).

⁵¹⁷ Michael Randle, por ejemplo, critica la pretensión de Sharp de hacer una taxonomía de los casos de “defensa alternativa” restringiéndolos solo a aquellos que han contado con planes de acción previamente preparados, es decir, siguiendo los criterios de lo que el creador del Einstein Institution considera una “gran estrategia”. De esta manera Randle piensa que: “(...) excluirían los casos de resistencia civil contra las invasiones, ocupaciones o golpes que se produjeron en la ausencia de un plan nacional previamente preparado. Sharp puede afirmar desde luego que nunca ha habido un caso histórico de “defensa con base civil”, sino únicamente prototipos improvisados de ella (...) Pero negar, por ejemplo, que la resistencia checoslovaca a la invasión soviética de 1968 fue todo un ejemplo de resistencia civil partiendo de que no había sido planificada u organizada de antemano es un argumento florentino” (Randle, 1998: 144).

⁵¹⁸ Aludo aquí al concepto de bifurcación de la teoría de la complejidad que se establece para sistemas no lineales; se trata de una derivación o ramal de cualquier flujo energético que implica un cambio de rumbo con una nueva y evolucionada visión. (Ver supra, Capítulo 2).

Thoreau. Por supuesto, la figura más relevante de estos acontecimientos con los que se expandirían las estrategias de la resistencia civil noviolenta fue el reverendo Martin Luther King Junior.

Justamente, el 28 de Agosto de 2013 se conmemoró el 50 aniversario de la “Marcha sobre Washington por el trabajo y la libertad”, punto culminante del vasto movimiento por los derechos civiles de la población afroamericana, lugar en el que Martin Luther King pronunció su discurso “I have a dream” (“Yo tengo un sueño”). En él resumía el sentir de los millones de hombres y mujeres de raza negra sometidos por siglos, primero a la espantosa situación de esclavitud y, posterior 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 en que la resistencia contra la pretendida supremacía racial blanca adquirió plena madurez y amplia cobertura. Veamos los acontecimientos que desató la primera y más conocida de ellas.

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”).⁵¹⁹ Básicamente, era una costurera, ciudadana común y corriente, víctima de las leyes de discriminación que estaban vigentes en la pequeña ciudad de Montgomery, Alabama, en el sur de los Estados Unidos, territorio manchado por una larga tradición de odio racial contra la población afroamericana. 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(as) los(as) que tenían su 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” y 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 en la que 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 los(as) negros(as).

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 que 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 otras confluencias, generando el encadenamiento con otros acontecimientos, como en efecto ocurrió.

⁵¹⁹ Creada en 1909, la carta de principios de la asociación (NAACP, por su sigla en inglés), 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” . (Traducción libre) Consultada en: (<http://www.naacp.org/pages/naacp-history>).

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 faena; pero ante todo estaba cansada 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 micropolítica: la gente encarnó su indignación, se sintió afectada en su subjetividad, ya no podía tranquilamente seguir disimulando su resignación, o su complicidad. Esto tocó las fibras de la cultura, hizo preguntas sobre el tipo de democracia que se había legitimado y produjo rabia y otros sentimientos que convocaban a la movilización.

Al descubrir el propio 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 hubiesen habido antes expresiones importantes de él, 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 NAAC 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".⁵²⁰

La idea del boicot surge de la activista Ann Robinson y algunos de sus estudiantes congregando 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 propia 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 Dr. 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, es un arma muy poderosa para alcanzar justos objetivos. Vaciar el poder del poderoso es encontrar las claves del poder propio. Como dice Martínez a propósito de este acontecimiento:

⁵²⁰ 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*”. (<http://www.encyclopediaofalabama.org/face/Article.jsp?id=h-1567>).

“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, siendo los negros más del 70% de los usuarios de los autobuses y al demostrar la capacidad de boicotear su uso, las pérdidas económicas de los propietarios fueron crecientes 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 am a la parada de autobuses y ver que pasaban vacíos, excepto por “dos o tres blancos que lo 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, por sobre todo, mantener el carácter no violento de la acción. Así lo expresó King desde el primer discurso ante la multitud de 7000 personas que se aglomeró la tarde del lunes 5 de Diciembre en la iglesia baptista de Holt Street.: “Llega un momento en que la gente se cansa de ser pisoteada por los pies de hierro de la opresión”⁵²¹ 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 y los principios del amor al prójimo y la dignidad humana 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 mantenga 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 que todos(as) 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 de sus vehículos cobrando a cada pasajero el mismo valor que se pagaba por el pasaje en autobús. Y 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).

⁵²¹ El texto del discurso de Luther King comenzaba así: “There comes a time when people get tired of being trampled over by the iron feet of oppression”. Consultado en: (<http://web.archive.org/web/20100725010705/http://www.africanaonline.com/montgomery.htm>).

Con el boicot al transporte de Montgomery comenzó una oleada de la resistencia civil contra la segregación racial en Estados Unidos que se extendería por unos 10 años, transformando la gran energía micropolítica en acciones de gran envergadura que incidieron en la reconfiguración del campo de la macropolítica, 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 aún 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 afro descendiente, Barack Obama, la culminación de ese ciclo en la dimensión de la macropolítica. 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 King⁵²². 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 contemporáneo⁵²³. Tal fue el influjo de su señal.

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 odiosas discriminaciones 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.

Ya habiendo abandonado las filas comunistas, en 1948, Rustin viajó a la India para 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 no violencia⁵²⁴.

⁵²² 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. Nuestro grito de guerra serán las palabras de Jesús: “amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, rogad por los que os persiguen.” No debemos odiar a nuestros hermanos blancos... 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).

⁵²³ 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. La sociedad norteamericana ha sabido reconocer su valor y su significado transformador: “Tras su muerte a los 92 años, en octubre de 2005, Rosa Parks fue velada en el Capitolio de Washington. Ha sido la primera mujer y la segunda persona de raza negra en recibir este honor, concedido sólo a 28 personas en la historia de los EE.UU”.

(Unicef, <http://www.enredate.org/cas/rosaparksunasientoreservadoalos-derechosociviles>).

⁵²⁴ 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

También ellos comenzaron a implantar el método no violento 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 le mantuvo marginado. En todo caso confluyó con King desde esa época y se iría a convertir en su estrecho colaborador y compañero de luchas, asesorándolo en los métodos de la resistencia no violenta (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 no violencia en las luchas de liberación. Allí había aprendido que el éxito de la revolución no violenta radicaba en la total lealtad a sus principios morales y políticos y a una estricta preparación para cada acción directa. Igualmente fue en las tierras indias que leyó en la prensa sobre los movimientos que impulsaba King y sobre el éxito del boicot de Montgomery y se decidió a 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 satyagrahis disciplinados y dispuestos a responder a la violencia con entereza y dignidad hasta cumplir claros objetivos⁵²⁵.

Lawson insistía en que había que romper con los esquemas tradicionales de movilización, que había que preparar la psique de los 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, en todo el sentido de la palabra, una operación de subjetivación basada en prácticas

e hizo parte de los movimientos por los derechos civiles de gays y lesbianas, consecuente con su condición 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 este aspecto de la vida de Rustin, ver:

(<http://www.islaternura.com/APLAYA/NoEresElUnico/R/RU/Bayard%20RUSTIN%20Julio2005/Bayard%20RUSTIN%20%20Biografia.htm>).

⁵²⁵ El mismo Lawson narra estos episodios: “(...) se me hizo más claro de 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 (...)” Entrevista de J. Lawson con la iglesia metodista.

(UMC.org Profile. En: http://archives.umc.org/uploads/documents/profiles_lawson_jim.pdf).

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 como se había constituido lo social, asunto que se planteaba como un deber ético-político ineludible por el que había que hacer 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(as).

Los estudiantes de Lawson se organizaron en grupos que entraban a los restaurantes y bares que no aceptaban a la gente 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 con los que serían arrastrados a las patrullas y conducidos ante los jueces. Parte de su aprestamiento consistía en aprender a proteger al máximo su cuerpo y el de sus compañeros(as), 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 solo 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 en su reemplazo otro 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 la 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. Ellas 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 los que 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 Klan⁵²⁶. Con ello ahondaron su ilegitimidad y

⁵²⁶ En “Una fuerza más poderosa” se relatan estos episodios: “Los estudiantes que participaron en la ocupación de las barras de los restaurantes, la cuál 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

perdieron completamente el respaldo de la población.

Lawson en sus estudios sobre 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 provocación y la provocación 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 tenían que 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 negros(as) a no ser segregados, se obtuvo otro éxito rutilante del movimiento por los derechos civiles que ya no tendría como ser contenido. Lawson y los jóvenes no violentos de los plantones y las sentadas habían conseguido su objetivo⁵²⁷.

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). Éste 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 interestatales.

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).

9.2.1. 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 las esferas de la vida en los Estados Unidos. Lo que se planteaba era un cambio revolucionario en la política y la

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).

⁵²⁷ Sobre el reconocimiento a la labor de Lawson, se lee en los archivos de la iglesia metodista, UMC: “En la noche previa a su asesinato en abril de 1968, Martin Luther King se refirió a James Lawson como “el destacado teórico y estratega de la no violencia en el mundo.” Lawson, de 81 años de edad, es ministro metodista retirado, se opuso y se resistió al reclutamiento militar, y fue preso de conciencia por 13 meses durante la Guerra de Corea”. En:

(http://archives.umc.org/uploads/documents/profiles_lawson_jim.pdf).

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(as) 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 Misisipi, 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 desolación. 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 no violenta. 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 hubiese habido respuesta alguna de las autoridades; y, finalmente, los grupos de activistas se habían preparado suficientemente, mediante los métodos de auto-purificación para enfrentar el duro camino de la no violencia.

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 Misisipi, 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).⁵²⁸

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 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 lo que las penalidades que asume un(a) ciudadano(a) 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

⁵²⁸ 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 estas moralmente equivocadas”. (King, 1963: 48).

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(as) afectados(as). Esto tiende a circunscribir la actividad de los desobedientes a los ámbitos macropolíticos 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 micropolítica 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 micropolítica y extra-institucional⁵²⁹ 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 micropolíticas acontecimentales⁵³⁰. La actividad de King fue muy flexible en este terreno.

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 lo dotó de 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 sí de su desconfianza ante las grandes centrales sindicales, aherrojadas más que por algún prurito conceptual sobre los límites de la desobediencia civil, por 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 los Estados Unidos con formas de acción que proclamaban la legitimidad de la violencia para defender los derechos de los afroamericanos. De este entorno va a surgir la figura legendaria de Malcolm X y un poco

⁵²⁹ Desde una perspectiva teórica contemporánea que se 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).

⁵³⁰ Para una ampliación de este debate pueden verse los textos de Cohen y Arato (citados antes); el ensayo clásico de Hanna Arendt “*Desobediencia civil*” en “*Crisis de la República*”: (1998: 59-108). Taurus, Madrid; John Rawls “*La teoría de la justicia*”: (1995: 331-355), FCE, México; Jürgen Habermas, (1988). “La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho”, 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 esta tesis sobre el problema: supra. Capítulo 3. Apartado 3.4. “Representación, liberalismo y derecho de resistencia”.

después el Partido de las “Panteras negras”⁵³¹.

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 no violencia 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.

Los meses siguientes los dedicó King y su grupo a preparar la gran “Marcha por el trabajo y la libertad” de Agosto de 1963 que 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 dream” (Yo tengo un sueño), 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 Estados Unidos hasta que a los negros se les garanticen sus derechos de ciudadanía”. Para orientarse hacia allí solo 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, 1963a).

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”⁵³², dos de las principales reivindicaciones del movimiento y que se consideran sus más notables logros en el plano de la macropolítica.

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

⁵³¹ Así planteaba el Dr. King su opinión sobre este problema en la “Carta desde la cárcel de Birmingham”: “La otra fuerza viene animada por el rencor y el odio, y se acerca peligrosamente a la defensa de la violencia. Trasunto suyo son los varios grupos nacionalistas negros que brotan por toda la nación, el más conocido y más numeroso de los cuales es el Movimiento Musulmán de Elijah Muhammad. Nutrido por la frustración del negro, hijo de la permanencia de la discriminación racial, este movimiento se compone de gentes que han perdido su fe en los Estados Unidos, que han repudiado definitivamente el cristianismo, y que han llegado a la conclusión de que el blanco es un “demonio” incorregible” (King, 1963: 51).

⁵³² Previo a esta 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. (http://www.democracynow.org/es/2010/3/8/bloody_sunday_thousands_mark_anniversary_of).

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 12 ciudades incluyendo Chicago, Detroit, Atalanta 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 encendida de Malcom X⁵³³ 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, en lo que 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”: solo 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 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. Entonces, haciendo una relectura de los postulados marxistas buscaron como el sujeto de su movimiento la unión de “(...) obreros, parados y pandilleros, hombres y mujeres, en un mismo proyecto de emancipación comunitaria”. (Senghor, 2009).

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(as) (llegaron a tener 10.000 infantes en esos comedores) y en las noches se enfrentaban a balazos con la policía para defender la gente de los abusos.

Aunque efectivamente 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 Fanon.⁵³⁴

⁵³³ Malcom X (1925-1965) siempre fue un líder negro 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/malcolmx/timeline/timeline2.html>).

⁵³⁴ 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 determinar nuestro destino en nuestras comunidades y por

Al mismo tiempo en las comunidades chicanas y latinas del suroeste se estaban levantando los miles de inmigrantes sometidos a una sobre explotación 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 entrevistaron⁵³⁵. La huelga de hambre de Chávez duró 25 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, que 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 exclusión⁵³⁶.

La estrategia era también 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

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: <http://www.elfanzine.tv/2013/03/panteras-negras-el-legado-de-malcolm-x/9>). 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.

⁵³⁵ 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. Mis colegas y yo le cumplimentamos por su bravura, le saludamos por su trabajo infatigable contra la pobreza y la justicia, y oramos por su salud y su continuo servicio como uno de los hombres destacados de EE.UU. La difícil condición que atraviesa su gente y la nuestra es tan grave que todos necesitamos desesperadamente el inspirador ejemplo y el liderazgo efectivo que usted ha dado.” (Citado en Mariscal, 2009): (<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=85957>).

⁵³⁶ Con ocasión del 50 aniversario de la “Marcha sobre Washington” ha habido innumerables interpretaciones sobre la figura de Martin Luther King. El analista español Vicenç Navarro afirma que: “MLK fue un socialista radical en sus análisis y en sus propuestas. Una cosa es que MLK fuera la conciencia de EEUU, exigiendo que no se discriminara a los negros, petición con un fuerte contenido moral al cual era difícil oponerse. Pero otra cosa muy distinta y amenazante para la estructura de poder era subrayar que el origen de la pobreza y discriminación (que incluye también a amplios sectores de la clase trabajadora blanca, además de la negra, pues la mayoría de pobres en EEUU son blancos) requiera un cambio revolucionario (por muy no violento que sea) de las estructuras capitalistas de aquel país” . (Navarro, 2013).

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.

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 y señaló que: “(...) la única fuerza que utilizaremos es la fuerza del alma que es pacífica, afectuosa, valerosa, pero militante.” (Perry, 2000). El 28 de marzo, en una manifestación en la que 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 se había comenzado a involucrar 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 Unidos⁵³⁷.

Varios compositores y cantantes como Steve Wonder, Michel Jackson y la banda U2 le han rendido hermosos homenajes. 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”⁵³⁸ El 5 de Junio fue asesinado también Robert Kennedy. Los sectores más reaccionarios de Estados Unidos estaban de nuevo a la ofensiva.

Como hemos visto, 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 7000 residentes y seguidores del campamento presionaron al Congreso y denunciaron ante el país la pobreza en que estaban sumidos tantos(as) ciudadanos(as). 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(as) jóvenes, con la revolución cultural que se va a expresar 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 de 1968.

Atrás mencionamos el papel de Rosa Parks, pero este símbolo 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

⁵³⁷ 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).

⁵³⁸ La versión original de la canción, utilizada en la banda sonora de la película “Matrix” dice: “You know they went after King, When he spoke out on Vietnam, He turned the power to the have-nots, And then came the shot” (Rage against the machine (1992); canción: “Wake up” (1992).

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 descollantes:

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 5000 personas cultivaban su propio 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 profesora universitaria. Ella Baker (1903-1986) una de las más importantes líderes y activistas cuya lucha se extendió por décadas.⁵³⁹

En 1931, Ella Baker participó de la "Unión de jóvenes cooperativistas negros", de inspiración anarquista que se habían planteado desarrollar el poder económico negro a través de la planificación colectiva. Ella se convirtió en directora nacional del grupo. En todo el trabajo que dedicó al movimiento defendió la estirpe 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 esta y las otras asociaciones nacionales que se conformaron siempre mantuvo una incansable militancia y una férrea oposición al caudillismo. Como parte 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 Angela Davis que posteriormente sería candidata a la presidencia de 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 del apartheid en Sudáfrica.⁵⁴⁰

⁵³⁹ 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 que puede ser consultado en el sitio:

(www.sites.si.edu/exhibitions/exhibits/freedoms_sisters/spanish.pdf).

⁵⁴⁰ Para una ampliación de este tópico se pueden consultar los artículos: "La verdadera historia detrás de la lucha por los derechos civiles de los negros" de Lawrence Brown en:

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. “Le Deuxième Sexe. 1949”⁵⁴¹), en Francia y que en el año 67 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”.

9.3. Las asombrosas 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 por los derechos civiles de los negros, no eran más que una importante expresión del hervidero de contradicciones que salían a la luz y que tenían su mayor crisol en la resistencia a la participación imperialista en la guerra de Vietnam. Los gobiernos de Johnson y Nixon habían escalado a niveles de genocidio la guerra en el sudeste asiático⁵⁴². Este baño de sangre, junto al asesinato de 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.

Estos 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 se les antojaba 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 estaba en cuestión eran los valores y el conjunto del orden social sobre la que se sostenía la soberanía bélica de la potencia imperial. Habían visto la magnífica resistencia del movimiento por los derechos civiles y cómo era sometida a medidas de represión y 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 prendió desde la primera mitad de la década de los años sesentas 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 muchachos y muchachas ingresaron en las corrientes de resistencia al poder constituido.

<http://desinformemonos.org/2013/09/la-verdadera-historia-detras-de-la-lucha-por-los-derechos-civiles-de-los-negros/>. También: “Ella Baker” en:

(http://centrodeartigos.com/articulos-utiles/article_107999.html).

⁵⁴¹ En español se encuentra en edición de 1998. Cátedra. Madrid.

⁵⁴² 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, este 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.).

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(as) 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 mil formas creativas la resistencia cultural, cuyo núcleo era el cambio radical de modos de vida, para escapar del “camino de vida americano”.

Este fue 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(as) 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, en los que fueron muertos 26 manifestantes por la policía, muchos de ellos afroamericanos. Esto provocó una reacción en cadena en las barriadas pobres en las que se unieron negros, hispanos y marginados de todo tipo, que solo pudo ser controlada después de dos semanas. El movimiento estudiantil entró entonces en sinergia con el movimiento por los derechos civiles, el movimiento anti-guerra y con las resistencias urbanas y de contracultura que incursionaban por doquier.

Por primera vez en una potencia guerrerista, una parte sustancial de su población, los(as) 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 los que pedían ser reclutados para “pelear por su país”, había pasado definitivamente. La guerra dejó de ser popular, muy pocos querían ser “héroes”, se resistían al reclutamiento, hacían 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”⁵⁴³ que habían nacido en Colorado y se habían esparcido 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 cincuentas esta nueva actitud existencial era animada desde los poetas y escritores del

⁵⁴³ 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 esta 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).

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 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 500.000⁵⁴⁴ personas para escuchar a los más creativos músicos 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 presentasen 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(as) jóvenes alemanes 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 3500 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 se hizo muy conocido por su capacidad para tomar las calles y que estuvo vigente hasta la década de los setentas. Este grupo se transformó en un experimento social de mayor envergadura en donde se inició el debate sobre los códigos del patriarcado, la autonomía, nuevos enfoques de la sexualidad, cómo desmontar el militarismo y el autoritarismo en las relaciones comunes, cómo superar el divorcio del humano y la naturaleza, etc.⁵⁴⁵.

⁵⁴⁴ Este es el cálculo que hace Abby Hoffman en la entrevista dada a Cohn-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.

⁵⁴⁵ 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 intimidad, 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 (...)” (2008: <http://slynation.com/2008/11/27/comunas-tabues-y-vagos/>). 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

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 que radicalizó a los(as) 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(as) alemanes fueron pioneros en esas jornadas de construcción de los lineamientos y del impulso concreto y masivo de los 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, 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 250 activistas entre los que estaban Daniel Cohn-Bendith, Jean-Pierre Duteuil y otros, provenientes de grupos anarquistas, que van 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(as) 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 etapa⁵⁴⁶.

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” (2001: <http://usbnoticias.info/post/3131>).

⁵⁴⁶ 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

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 y los(as) jóvenes. Serge July, fundador con Sartre del diario Liberation y director durante varias décadas de él, 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 sobre 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 cual, cada grupo humano, cada sector social, pudiera elegir sus formas de existencia.⁵⁴⁷ 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 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 los 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 comunista por su viraje hacia la perspectiva Spinoziana, denunció la “traición” de ese partido a la revolución de 1968.⁵⁴⁸

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:

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 micrototalitarismos”. July señala al respecto que de eso emergió una “(...) excepcional sensibilidad de toda una generación ante los fenómenos totalitarios. Esa dimensión antitotalitaria, mucho más presente que en otros países, es sin duda la experiencia más importante de Mayo del 68” (July, en Cohn-Bendit, 1998: 115).

⁵⁴⁷ 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).

⁵⁴⁸ 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).

“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 micropolítica 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 macropolíticos de esa revolución de la micropolítica 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 partir aguas 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 intencionalidad, el “conatus”, más que las realizaciones materiales. Mayo del 68 fue una gran conmoción que hizo posible soñar, prefigurar futuros. Si lo leemos desde las consecuencias macropolíticas inmediatas y el fortalecimiento de la derecha francesa en los escenarios de la representación, entonces fue un fracaso.

Pero ahora parecía posible lo que estaba vedado; Mayo prefiguraba futuros de liberación, pronto reencarnaría en la autonomía obrera italiana de los setentas, 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 en 1989. Estaría presente en el amanecer de Chiapas en 1994, recorrería el espíritu de los levantamientos de 2001 en Argentina, del 2003 en Bolivia y 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 propia 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 aprendimos que las revoluciones de este tipo no son eternas, vienen más bien por oleadas y sus efectos visibles desaparecen al poco tiempo quedando solo como transformaciones en la mente de la gente, que van a incubar nuevos

momentos, con nuevos actores y en otros escenarios.⁵⁴⁹

Los enigmáticos senderos por donde se encadenan estas revoluciones fueron vividos por la larga lucha de los sudafricanos contra el apartheid racista, con el que 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 sudafricanos con las ideas y el ejemplo de Martin Luther King y su movimiento por los derechos civiles. En este trabajo solo voy a mencionar uno de los innumerables hilos que se tejieron de manera subterránea y que dan cuenta de que, a pesar de las particularidades y las distancias, la resistencia social consigue una armonización, 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. Tardó varias décadas Rodríguez en enterarse 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 sudafricano 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 Wonder⁵⁵⁰ se convirtió en símbolo de resistencia en los labios de los muchachos hartos de ver el letrero “solo para blancos”, en los locales, taxis y autobuses de las ciudades; los mismos que leían Bayard Rustin, James Lawson y Rosa Parks en Estados Unidos.

Los discos de Rodríguez fueron un fracaso comercial en el mercado norteamericano y este genial compositor e intérprete 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 integraría el movimiento Voëlvry (artistas africanos contra el apartheid). Sus discos se agotaban en las tiendas sudafricanas, de tal manera que su álbum “At his best” recibió el “disco de platino” en 1976.⁵⁵¹

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 sudafricanos, Stephen Segerman y Craig Strydom estaban dedicados a buscar “¿Quién será ese tal Sixto?”, a quien muchos daban

⁵⁴⁹ 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).

⁵⁵⁰ 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 preocupo, amigo mío. Me pregunto, me pregunto, no te preguntas tu?” Consultada en: (<http://lyricstranslate.com/es/i-wonder-i-wonder.html#HxXFCh0MmvyWA2i0.99>).

⁵⁵¹ Ver más detalles sobre esta parte de la vida de Rodríguez en: Petridis, A. “*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>).

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, 4 años después de la posesión de Mandela como presidente de Suráfrica, Rodríguez inició una gira por territorio de este país. El productor musical Steve Rowland⁵⁵² narra el emocionante momento en que Sixto sale al escenario, y éste solo atina a decir: “Gracias por mantenerme vivo” y dio paso al bajo con que comienza “I Wonder”:

“(…) 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 sobre el 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.

9.4. Nuestra América en resistencia.

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 mexicanas⁵⁵³, igualmente se desdibujó la idea, heredada de España, de que éste era un vasto territorio que había sido unificado por un solo idioma, una sola religión y un único destino como espacio ultramarino de una metrópoli colonial, o patio trasero de un imperio capitalista naciente.

Los intelectuales mexicanos de la revolución, en donde sobresalió el nombre de José Vasconcelos⁵⁵⁴, echaron a rodar la posibilidad de que la América hispánica se pensara a sí

⁵⁵² Para ver una versión completa de las declaraciones de Rowland, consultar el artículo: “*Música de revolución*” de Sergio Silva Numa. 18 de Agosto del 2013. El Espectador. Bogotá. (<http://www.elespectador.com/noticias/cultura/musica-de-revolucion-articulo-440876>).

⁵⁵³ Jean Meyer, al describir la revolución mexicana, en uno de los tantos momentos que tuvo a lo largo de sus más de 10 años de ocurrencia, dice: “Hablé de la revolución maderista porque no hay una sino muchas revoluciones mexicanas, en el espacio y en el tiempo. La Revolución mexicana es una invención (legítima, normal, natural) a posteriori de los políticos, ideólogos, historiadores. Y nos encontramos atrapados entre la necesidad de conservar algo de memoria”. (Meyer, 2009: “*Un siglo de dudas*”).

⁵⁵⁴ José María Vasconcelos (1882-1959) fue un filósofo, escritor y educador mexicano que vivió la época de la revolución; relata este período, con mucha intensidad, en una extensa autobiografía en varios volúmenes. Fue rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y Ministro (Secretario) de educación. 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

misma y se pensara de una nueva manera. Tal como respondió Gandhi a la pregunta por su opinión respecto a 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 raquíta intelectualidad de la época⁵⁵⁵, 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 hegemónico⁵⁵⁶. 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 los americanos.

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 iberoamericana⁵⁵⁷.

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, servilismo ante las potencias e ignorancia.

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).

⁵⁵⁵ 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. Del grupo de hispanófilos hicieron parte presidentes del país como Rafael Núñez, Miguel Antonio Caro e intelectuales como Rufino José Cuervo, éste último, autor de una colosal investigación sobre la gramática española. 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 los Estados Unidos.

⁵⁵⁶ En contra de la idea positivista de la modernización, agenciada por otros pioneros como el ex presidente argentino Domingo Faustino Sarmiento (“*Civilización o barbarie*”), o el escritor Juan Bautista Alberdi, 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).

⁵⁵⁷ En 1925 se publicó “*La raza cósmica*”. Allí Vasconcelos anota que: “En el mismo período caótico de la Independencia (...) se advierten, sin embargo, vislumbres de ese 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: Edición electrónica).

Por eso había que tejer la unidad con delicadeza, con filigrana, trabajando por 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 hermanos⁵⁵⁸.

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 debatieron 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 criaron un estado de dependencia profunda que ha marcado su historia republicana.⁵⁵⁹

9.4.1. La crisis de la modernización en América Latina. Nuevas razones para resistir.

A contra mano de esa ínsula que fue la corriente de pensamiento de los americanistas, el siglo XX vio una América hispánica que permitió que creciera el desdén por la cultura de sus pueblos y que, desde sus clases hegemónicas, decidió adoptar el modelo de progreso y civilización dictado por las potencias Occidentales. El clamor pronunciado por Martí en 1893 que planteaba que: “Ni de Rousseau, ni de Washington viene Nuestra América, sino de sí misma”⁵⁶⁰ fue dejado de lado para ir adoptando, en cambio, la idea del desarrollo, agenciada desde los Estados Unidos, con sus discursos y prácticas traducidos en modelos que establecían contenidos, políticas y actores, generalmente ligados a intereses y proyectos internacionales.

⁵⁵⁸ 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 “De los 100.000 soldados al empezar las acciones, sobrevivieron 400 combatientes, entre quienes figuraban decenas de mujeres y adolescentes. 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” (<http://historiayregion.blogspot.com/2012/07/colombia-y-la-guerra-de-la-triple.html>).

⁵⁵⁹ Mariátegui describía en 1924, este proceso de dependencia: “Pero lo que separa y aísla a los países hispano-americanos, no es esta diversidad de horario político. 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. En la historia, la comuna precede a la nación. La nación precede a toda sociedad de naciones. Aparece como una causa específica de dispersión la insignificancia de vínculos económicos hispano-americanos. Entre estos países no existe casi comercio, no existe casi intercambio. Todos ellos son, más o menos, productores de materias primas y de géneros alimenticios que envían a Europa y Estados Unidos, de donde reciben, en cambio, máquinas, manufacturas, etc. Todos tienen una economía parecida, un tráfico análogo. Son países agrícolas. Comercian, por tanto, con países industriales. 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).

⁵⁶⁰ José Martí, 1893. Discurso publicado en Patria, Nueva York.

La dependencia de lo extranjero, el renegar de las culturas ancestrales e incluso de la cultura mestiza, que eran la base de la americanidad, ya se habían perfilado en las postrimerías del siglo XIX con experimentos como el de los gobiernos autoritarios de Porfirio Díaz en México (1876-1910), el de la República de los coroneles (hacendados) en Brasil (1889) o el impulso positivista y extranjerizante de Domingo Faustino Sarmiento en la Argentina (1868-1874).

Cosa distinta era la que habían planteado los americanistas que, como Vasconcelos, ponían al centro la educación en los propios valores, proponían rescatar la solidaridad connatural a los modos de vida comunitarios y “valerse del industrialismo -como simple medio, nunca como un fin- para promover el progreso de la nación” (Vasconcelos, 1925).

Pero, el discurso del desarrollo, articulado a los poderes fácticos que gobernaban la América Latina, se fue convirtiendo en un régimen de representación, movilizador de dinámicas creadoras de realidades económicas y sociales, que fue clave en la “invención” de estas naciones y de su aceptación como países concebidos como “subdesarrollados”⁵⁶¹.

No debe olvidarse que varios autores han demostrado que el discurso del subdesarrollo está íntimamente conectado con “la invención del tercer mundo” (Escobar, 1996) y otros ya habían ido más lejos postulando la “invención de América.”⁵⁶² Ambas reflexiones están en la línea de entender el sentido que se asigna a estos conceptos como constituidos por la función que el poder les atribuye, es decir un uso referencial y contextual de gran potencia semántica.

Pues bien, el desarrollo fue concebido en la primera mitad del siglo XX, desde los centros mundiales del poder económico y político, como un proceso de expansión de la industrialización y de modernización de los mercados. Se trataba de generalizar una forma de acumulación de capital, que privilegiaba el crecimiento del capital físico por sobre las posibilidades de mejoramiento de la calidad de vida y el bienestar de la población.

Huelga decir que para nada se tenían en cuenta los procesos que habían vivido los pueblos originarios, o el campesinado parcelario sometido por condiciones de producción hacendatarias y relaciones socio-políticas de servidumbre, como no fuera para calificarlos de obstáculos al desarrollo. Este modelo que Amartya Sen llamó BLAST (“sangre, sudor y lágrimas”)⁵⁶³, hizo

⁵⁶¹ Es bien conocido el discurso de posesión de Harry S. Truman en 1949 en donde, por primera vez, se menciona como discurso oficial norteamericano el de su participación en la lucha contra el “subdesarrollo”, lo que implicaba la distinción con los países centrales que, en adelante, se darían en llamar “desarrollados”. El discurso decía: “Debemos embarcarnos en un nuevo gran programa, para poner a disposición de la mejora y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas los beneficios de nuestros avances científicos y nuestro progreso industrial”, citado en: Cowen, M. & Shenton, R. *“The invention of development”* En Crush, J. (Ed.): *“Power of development”* (1995, Routledge, Londres: 27-43).

⁵⁶² Efectivamente, uno de los libros más conocidos de Arturo Escobar es *“La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo”* (1996). Por su parte el historiador mexicano Edmundo O’Gorman, publicó en 1958 su libro *“El proceso de la invención de América”*, donde después de analizar las hipótesis de Colón y otros contemporáneos, llega a la conclusión de que lo que sería la América española no fue descubierta, ni creada, sino inventada, desde el contexto geopolítico y cultural de la monarquía católica. Finalmente para Colón, lo que se había hallado era un mundo nuevo, o en palabras de O’Gorman, el Almirante: “insistió en localizar al Paraíso Terrenal en esa tierra que le resultaba ser un nuevo e inédito mundo”. Luego el libro da puntadas sobre el proceso histórico en el que se trasplantaron de Europa no solo soldados, sino funcionarios, curas, costumbres, instituciones y prácticas sociales, así como un modo de gobernar. España, dice el autor, a diferencia de Inglaterra y otras potencias coloniales, fue inventando este nuevo mundo como una extensión de su territorio, trasladando su propio modelo y dando el toque de lo que sería la modernidad restringida que habitaría las Américas, aún después de la expulsión de los españoles.

⁵⁶³ El Nobel Amartya Sen en su resumen de las teorías del desarrollo, describe lo que él mismo denominó “Modelo BLAST”: “El principio del “sacrificio necesario” para la consecución de un futuro mejor es característico de la retórica BLAST. El desarrollo pasa por asumir la existencia de ciertos males

eco de la llamada teoría del “derrame”, consistente en esperar, durante las primeras etapas del desarrollo de un país “subdesarrollado”, la maduración de los procesos de crecimiento de la economía capitalista para, después, comenzar a cosechar los frutos que podrían dar lugar a una ampliación de las prestaciones sociales para los trabajadores y los excluidos del sistema.

Los poderes centrales intentaron crear la ficción de que el desarrollo era un proceso meramente económico, tratando de despojarlo de su carácter e impacto social, cultural e histórico. Vendieron la idea de que era necesario dar por sentado que el desarrollo era un paradigma ya resuelto y pretendieron naturalizarlo para que los pueblos pasaran por alto que ni éste, ni otros modelos de progreso, han preexistido a ninguna de las sociedades hoy en curso, ni que sea ineluctable asumir un determinado rumbo del desarrollo, como si se tratara de una categoría teleológica definida por la vida misma.

Por su puesto, en América Latina, la evolución del sistema capitalista no ha sido lineal. Sin embargo, intentando hacer una generalización, en aras de una aproximación comprensiva, podríamos afirmar que una primera corriente predominante imaginaba el desarrollo capitalista de estos países como su articulación funcional a la consolidación del modelo de producción en gran escala y de industrialización en cadena, conocido como fordista-taylorista, y a la creación de condiciones adecuadas para un incremento de la sociedad de consumo en condiciones de mercado. Era, ni más ni menos, que la implantación y expansión del modo de producción capitalista más allá de las fronteras de los países centrales industrializados.

El crecimiento económico, medido a través del incremento del producto nacional, sería el indicador de avance en el sentido de un mayor desarrollo. Los territorios que no registraran este incremental sostenido se ubicaban en la categoría de “subdesarrollados”. El apogeo del concepto, y de sus prácticas asociadas, va a ocurrir en la segunda post-guerra mundial, con gran incidencia sobre los países de América Latina y el Caribe.

El proyecto norteamericano para América Latina se condensó en su plan de la “Alianza para el Progreso” lanzado en 1961 en la Reunión de Punta del Este (Uruguay). Con el trasfondo de la necesidad de contener los efectos de la revolución cubana en el Continente, se planteó adoptar políticas de modernización agraria, de educación para elevar la calificación de la mano de obra y eliminar el analfabetismo -por entonces con índices altísimos- y de dotación de ciertos bienes públicos casi inexistentes en estos países, como alcantarillados, acueductos, sistemas de riego, infraestructura vial, salubridad, electrificación y cierta redistribución de bienes productivos⁵⁶⁴.

Se suponía que de esa forma se avanzaría por el camino de la productividad y se pasaría de sociedades agrarias “atrasadas”, a sociedades industriales en “vías de desarrollo”, echando los cimientos para un mercado mundial interconectado y una sociedad global de consumo.

Los diferentes niveles en los que se concretó la modernización dependieron de los grados con que las élites de los distintos países se apropiaron de la gramática del desarrollo. Rangos diversos de aplicación del modelo fueron establecidos de acuerdo a la intensidad con que los gobiernos y clases dirigentes se hicieron subsidiarios del pensamiento neocolonial que las impregnó, pero también de la urgencia que asignaban a proveer de respuestas a las demandas de cambio de sus pueblos. Así, la idea del “(...) desarrollo pudo “colonizar la realidad” porque se instaló en un lugar de deseo en relación con las esperanzas y las frustraciones de los latinoamericanos” (Alimonda, en Escobar, 2012: 9).

contemporáneos. Este enfoque global adopta formas variadas dependiendo de los “sacrificios” que quieran efectuarse, relacionados con unas prestaciones sociales reducidas, gran desigualdad social, autoritarismo, etcétera (...) Las “trayectorias de crecimiento óptimo” implicaban a menudo limitar los niveles de bienestar a corto plazo para obtener mayores beneficios en el futuro” (Sen, 1998:81).

⁵⁶⁴ Para el caso colombiano, ver al respecto: Kalmanovitz, S, (2010) “*Nueva historia económica de Colombia*”. Tauro, Bogotá.

Allí donde los movimientos sociales resistieron e hicieron valer algunas de sus aspiraciones, pudiendo afectar las políticas públicas, se observaron progresos en cuanto a la diversificación de las estructuras productivas, se presentaron signos de aceleración en el emplazamiento industrial y de comunicaciones, en la apropiación de una mayor porción de la renta proveniente de los recursos naturales, mediante un mayor control nacional de los principales productos de exportación, así como de la tendencia a la nacionalización de las fuentes de energía no renovables y de los servicios públicos estratégicos, además de la preocupación por una mejor distribución de los ingresos⁵⁶⁵.

Estos procesos se efectuaron en países como Argentina, Chile, Brasil, Uruguay y México, principalmente en las dos décadas que transcurren entre 1930 y 1950. En otros países, la alianza de sectores de la burguesía urbana con las clases terratenientes y el afianzamiento de un sector parasitario de los capitales internacionales, aplazaron inveteradamente las reformas o las hicieron inoperantes, mediante el expediente de responder con la violencia las demandas de los sectores populares, o a través del establecimiento de sistemas electorales clientelistas.

En ambos casos el problema del desarrollo capitalista, de su ritmo y modalidades a implantar, fue objeto de controversia y de puja de las distintas fuerzas en movimiento. Al final no se tuvo un modelo completamente fiel a los dictados de los organismos multilaterales y, en cada territorio, se hicieron adaptaciones de mayor o menor calado, en donde algunas élites gobernantes defendieron su interés por salirse del libreto que los llamaba a convertirse en simples proveedores de productos primarios y a limitarse a establecer retoños de industria liviana que fuera gradualmente sustituyendo importaciones de bienes de consumo.

De ahí la insistencia de algunos en desarrollar su propia industria de bienes de capital, de emplazar industrias de maquinaria pesada, dar un salto en la infraestructura de comunicaciones y comenzar a diseñar las condiciones para generar capacidad científica y tecnológica propia, así como de transformar la agricultura y pisar los límites de la propiedad agraria y de la redistribución social de los ingresos nacionales. Eso motivó fisuras en el modelo, tonos distintos en la noción del desarrollo y fue el caldo de cultivo de corrientes críticas sobre la manera de concebir la modernización.

En América Latina la crítica con mayor capacidad de influencia en la conducción política, y en la intelectualidad del continente, provino de una potente escuela de pensamiento que se organizó en torno de la teoría de la dependencia y que gravitó sobre las políticas propuestas entonces por la Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas (CEPAL), encabezada por Raúl Prebisch.

Autores como Fernando Enrique Cardoso (posteriormente presidente de Brasil), Teotonio Dos Santos; Celso Furtado, André Gunder Frank o Enzo Faletto, Ruy Mauro Marini, Oswaldo Sunkel, y otros, se rebelaron contra las teorías dominantes del desarrollo, entendiendo al capitalismo como un sistema internacional jerarquizado (más tarde Wallerstein -1979- lo llamaría "sistema mundo") en donde existe un centro hegemónico y países que habitan la periferia, o la semi-periferia del sistema.

⁵⁶⁵ A manera de ejemplo, valga mencionar algunos los cambios que introdujo en Argentina el primer gobierno de Juan Domingo Perón, uno de los gobernantes más emblemáticos de esta tendencia: Nacionalizó el comercio exterior, creando el Instituto Argentino para la Promoción del Intercambio, con ello pudo insuflar divisas para la importación de bienes de capital y el estímulo de la industria. En 1947 puso en marcha el Plan Quinquenal para fortalecer las nuevas industrias creadas, y comenzar con la industria pesada basada en la siderurgia y la generación de energía eléctrica. En 1948 compró y estatizó los ferrocarriles que eran propiedad de los ingleses, creando la empresa de Ferrocarriles Argentinos. Dio poder de interlocución y negociación a los sindicatos buscando un incremento de los ingresos reales de los trabajadores para estimular la demanda. " (Gerchunoff, et. al 1998: 182).

El subdesarrollo, según este punto de vista, es inherente al tipo de desarrollo que se impulsa desde los países centrales y la asimetría estructural que estos prohíjan no permite que ningún país de la periferia pueda emprender efectivamente el camino de la modernización autónoma, pues la pobreza y polarización inherentes al sistema se reproducen y ahondan las brechas entre ellos.

La división internacional del trabajo que mantenía el monopolio de la producción de bienes de capital y de industria pesada en los países centrales y asignaba a la periferia la producción de materias primas y alimentos, constituía el resorte económico de la dependencia. Pero ésta, no sería solo un fenómeno de la relación centro-periferia, externo a la construcción de la estructura económica y social de los países periféricos, sino que radicaría en el seno mismo de los Estados y territorios de la periferia (Frank, 1967).

Entonces había que emprender caminos propios, endógenos, dar al traste con las relaciones de dependencia y propiciar transformaciones profundas en la estructura rural, pues los campesinos padecían una condición de servidumbre semi-feudal, o permanecían insertos en regímenes de plantación en condiciones cercanas a la esclavitud (Cardoso y Faletto, 1969). La concentración del capital en muy pocas manos, el dualismo campo-ciudad y la preponderancia del capital transnacional, serían causas de la inequidad y la pobreza y generadoras de una explotación extrema del trabajo nacional (Marini, 1977).

Las décadas de los años sesentas y setentas del siglo XX fueron prolíficas en intentos por pensar una alternativa de desarrollo para Latinoamérica que tuviera como punto de anclaje las condiciones particulares de cada formación económico-social, que atendiera a su estructura de clases y a su historia. Los economistas de la dependencia elaboraron una sugestiva teoría sobre el subdesarrollo, demostraron la asimetría estructural del mercado internacional y su tendencia a reproducir y profundizar la inequidad en los términos de intercambio, advirtiendo sobre la tragedia social y política que esto conllevaba, así como sobre las consecuencias económicas, de mantener a las masas en la pobreza.

Estos eran argumentos de gran calado y llegaron a tener un nivel teórico muy alto. Sin embargo no rompían con la espina dorsal del concepto del desarrollo capitalista y se mantuvieron aferrados a la idea economicista de concebir la modernización como un asunto relacionado básicamente con el rompimiento de los obstáculos para una rápida y consistente acumulación de capital y para abordar los problemas de la innovación técnica y el desarrollo científico. El análisis de Arturo Escobar sintetiza esta parábola del paréntesis cepalino:

“(…) las propuestas de la Cepal (…) estaban condenadas a ser absorbidas por la red de poder del discurso dominante. Hablando en general, podría decirse que, para efecto de las regularidades discursivas, la doctrina de la Cepal no planteó un cuestionamiento radical. Sin embargo, lo anterior no significa que careciera de efectos importantes. Desde el punto de vista de la historia de las ideas deberíamos reconocer la impresionante contribución de los economistas latinoamericanos, quienes articularon una visión muy propia del desarrollismo (…)” (Escobar, 2012: 161-162).

Este tipo de estructuralismo crítico se iba a encontrar durante estos años con las escuelas de pensamiento neo-marxistas (Paul Baran, Samir Amin, Nicos Poulantzas), que propugnaban por vías revolucionarias para remover los entresijos al desarrollo equitativo, ubicados en los rezagos feudales y en la dominación imperialista⁵⁶⁶. Por su parte, la eclosión de movimientos cristianos

⁵⁶⁶ Para una ampliación de esta perspectiva de la evolución y crítica del proyecto de desarrollo en América latina y en Colombia, pueden consultarse los textos de Oscar Useche: “*Los nuevos sentidos del desarrollo*” (2008); “*Biodesarrollo y economía campesina*” (2012) y “*Educando para hallar alternativas al desarrollo. Perspectivas de un proyecto de desarrollo para la vida (Bio-desarrollo)*”

de base, ligados a la teología latinoamericana de la liberación, y el remozamiento de la doctrina social de la iglesia, empujada por los planteamientos del Concilio Vaticano II y por la encíclica *Populorum Progressio*, expandieron la escuela de “economía y humanismo” del sacerdote y economista Luis Lebrecht (1959) y la idea de que el desarrollo como reivindicación de los pobres era “el nuevo nombre de la paz” (Paulo VI).

Sobre esas innovaciones del discurso, de una institución con tanta presencia en América Latina, comenzaron a proliferar las comunidades cristianas eclesiales de base, promoviendo los movimientos sociales, afianzando la tendencia de una “iglesia de los pobres” y entrando en franco diálogo con corrientes revolucionarias socialistas y nacionalistas. Muchas de ellas irían a jugar un papel preponderante al interior de formas de resistencia muy radicales que se desplegaron en el último medio siglo.

El nuevo régimen del capitalismo post-fordista, gestionado por el capital financiero, tomó forma rotunda a partir de las políticas de los gobiernos de Reagan en Estados Unidos (1981-1989) y Thatcher en Inglaterra (1979-1990). Con ellos se demolieron las bases del modelo regulador de corte keynesiano que había estado basado en políticas de intervención estatal en todo el proceso económico. La teoría de Keynes había tenido influencia en una serie de legislaciones y prácticas de protección de los mercados y del empleo nacionales y había apuntado hacia políticas sociales tendientes a fortalecer la demanda y superar el subconsumo. La presión de las resistencias sociales y las necesidades de reproducción del capital habían confluído en formas macropolíticas gestionadas desde el Estado Bienestar.

Ahora se cambiaban las prioridades hacia la globalización de los mercados financieros y de bienes; la privatización de lo público; la contracción del papel de intervención estatal; la desregulación y disminución de los controles sobre el capital, y el ataque a los sindicatos y al ingreso de los trabajadores con sus políticas de “flexibilización laboral”. Para América Latina esto creó el entorno de la crisis de la deuda externa que propició las llamadas políticas de ajuste macroeconómico (Stiglitz, 2004). Esto al tiempo que soportaba la exhibición del poder imperial inglés, y de su aliado norteamericano, para sostener por la fuerza su enclave colonial de las islas Malvinas, en medio de la torpeza y cinismo de la dictadura Argentina.

Por esa época, se consideraba fracasado el modelo desarrollista de mitad de siglo, la presencia norteamericana había saturado todas las áreas de la economía y el poder y las experiencias revolucionarias del tipo Cuba solo habían podido ser reproducidas en Nicaragua, sin que tuviera buen pronóstico.

En cambio, en el transcurso de los años setentas y ochentas se desataron dictaduras feroces en el Cono Sur, Brasil y algunos países centroamericanos y otro tipo de gobiernos autoritarios se extendieron por todo el continente. Incapaces de proponer un modelo propio, y sumidas en su propia corrupción e ilegitimidad, las élites intelectuales y políticas de América Latina se sumaron al carro del dogmatismo de las escuelas del “pensamiento único” provenientes de las vertientes más conservadoras del desarrollo.

Su origen estaba en Viena (Von Mises; Von Hayeck) y en Chicago (Milton Friedman); ellas propiciaron las condiciones para que estos territorios fueran laboratorios de implementación de las orientaciones de organismos multilaterales preocupados por la inflación objetivo, el equilibrio fiscal y la desregulación de los mercados, antes que por la producción real, la equidad, el bienestar de las poblaciones o los problemas de la biosfera. Una vez más, la

(2012), algunos de cuyos apartes son usados en esta parte del texto. De la muy amplia bibliografía de otros autores destaco los libros de Arturo Escobar: *“La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo”* (1996) y *“Una minga para el postdesarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales”* (2012). También los libros de Antonio Elizalde *“Navegar en la incertidumbre”* (2011) y *“Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad”* (2003).

modernización latinoamericana era fabricada en las potencias centrales, ahora con el signo del capitalismo salvaje.

Chile, durante la dictadura de Augusto Pinochet, fue el paradigma de la imposición de un modelo neoliberal bajo tutela autoritaria. Milton Friedman y su esposa Rose-también economista, neoliberal militante, con la que escribió uno de sus libros más importantes “La libertad de elegir”-, visitaron Chile por invitación de los empresarios y del gobierno de Augusto Pinochet, con quien sostuvieron una entrevista en el Palacio de la Moneda. Esto ocurrió en Marzo de 1975, pocos meses después del golpe militar contra Allende⁵⁶⁷.

Los acompañaban varios miembros de su grupo formado en la Universidad de Chicago y que tenía entre sus estudiantes destacados a varios intelectuales chilenos. Se ha documentado que antes del golpe de Estado de 1973, un grupo de los Chicago Boys chilenos⁵⁶⁸ había redactado una serie de propuestas que contenían las líneas básicas para la neo-liberalización de la economía.

En su conferencia “Bases para un desarrollo económico” dictada el 26 de marzo de 1975, Friedman expuso sistemáticamente su doctrina traducida en recomendaciones de política económica para Chile: atacar el “déficit fiscal como origen de la inflación” drásticas reducciones del gasto fiscal y de la oferta monetaria; privatización de las compañías estatales y eliminación de obstáculos para la libre empresa; reducción del proteccionismo arancelario y fomento de la inversión extranjera. El experimento que se debía emprender requería de una reducción drástica e inmediata de los gastos del Estado (cerca al 25%), cosa que, por supuesto, se centralizaba en la reducción del empleo estatal y en los gastos sociales⁵⁶⁹. Recetas como ésta no daban lugar a ningún tipo de modulación o progresividad; el Dr. Friedman recetaba un tratamiento de shock.⁵⁷⁰

El objetivo también se enunciaba claramente, se trataba de “(...) un “paquete” de medidas destinadas a eliminar los obstáculos que actualmente existen para obtener eficaz operación del mercado privado”. Y, claro, el principal obstáculo era la organización de la fuerza de trabajo que en Chile había conseguido, gracias a su elevada cultura política y capacidad de lucha, un significativo nivel de ingresos por salario. Por lo tanto Friedman llamaba a: “(...) disponer de flexibilidad, es decir que existan los términos adecuados tanto como para contratar y despedir”

⁵⁶⁷ La relación de los neoliberales chilenos con Friedman se había dado en los cursos dictados por éste en la Universidad de Chicago, el apego a sus escritos y la asistencia a su Money and Banking Workshop. Estos estudiantes avanzados mantuvieron una estrecha amistad con Arnold Harberger, del equipo de Friedman y quien fuera el director del Programa Chicago-Chile, el mismo que preparó el programa económico neoliberal que se ventiló en los años en que el gobierno de Allende trataba de sobrevivir. Ver: Lanny Ebeststein: “*Milton Friedman. A Biography*” (New York: Palgrave Macmillan, 2007), especialmente su capítulo IX: “Nixon y el Premio Nobel”. También, Ángel Soto, “El profesor Friedman y la vigencia de sus ideas”, entrevista a Sergio de Castro, en: Soto (comp.) “*Un legado de libertad. Milton Friedman en Chile*” (2012, Instituto de democracia y mercado, Santiago).

⁵⁶⁸ Se hace referencia aquí al grupo de tecnócratas y “Chicago Boys” chilenos, muy cercanos de los Friedman, que constituyeron el núcleo del gobierno económico de la dictadura, como Sergio de Castro, Miguel Kast o Hernán Buchi y de su influencia sobre otros altos cargos económicos del gobierno de Pinochet como Fernando Léniz, Pablo Baraona y Roberto Kelly, Jorge Cauas y Roberto de la Cuadra, que ocuparan las carteras de economía y hacienda en estos años.

⁵⁶⁹ Friedman lo decía sin tapujos: “¿Cómo puede Chile terminar con la inflación? Hay un solo camino, solamente uno, ¡Sólo uno! Consiste en reducir los gastos del gobierno. Un reducción del 20 al 25% en los gastos de gobierno es una condición absoluta para terminar satisfactoriamente la inflación que ahora está experimentando Chile”. (Friedman, 2012: 24).

⁵⁷⁰ En otra parte de su conferencia Friedman diagnosticaba: “No creo que para Chile una política de gradualismo tenga sentido. Temo que el “paciente” puede llegar a morir antes que el “tratamiento” surta efecto. Creo que Chile puede ganar mucho si examina los ejemplos relacionados con el tratamiento de “shock” para el problema de la inflación y de la desorganización”. (Ibíd.:25).

(Friedman, *Ibíd.*: 29).

También fue Friedman de los primeros neoliberales en plantear el nuevo nicho para los mercados capitalistas: la privatización de la previsión y la seguridad social (“Capitalismo y Libertad”), lo que significa que el ahorro individual para la vejez o la enfermedad, que era administrado por el Estado, debía pasar a convertirse en otra mercancía disponible para los ejercicios de especulación financiera, con las fatales consecuencias que eso ha traído a los pobres y a las clases medias de América Latina.

La carta al “Excelentísimo Señor Presidente, Augusto Pinochet Ugarte” que envió Friedman para cerrar su visita, aparte de resumir e insistir sobre estas orientaciones, le daba todo su respaldo por combatir la principal causa histórica de todos los males de la economía capitalista:

“Este no es un problema de reciente origen, sino que surge de tendencias al socialismo que comenzaron hace 40 años y que alcanzaron su lógico, y terrible clímax, durante el régimen de Allende. Ustedes han sido extremadamente sabios en la aplicación de las muchas medidas que ya han tomado para revertir esta tendencia”. (Friedman, 2012: 69).

Esa “sabiduría” de los militares y civiles golpistas había aniquilado militarmente a los partidos de la coalición de Allende (Unidad Popular) y a todo vestigio de oposición, a quienes instituyeron como “enemigos del Estado”. La Comisión de Verdad y reconciliación (Comisión Rettig) consiguió establecer la identidad y circunstancias de la muerte de 2095 personas, asesinadas en los primeros años del régimen y de 1102 “detenidos desaparecidos”, reconocidos por funcionarios del régimen militar⁵⁷¹.

Se ha documentado la ocurrencia de atrocidades como la “Caravana de la muerte” encabezada por el general Sergio Arellano, dedicada a recorrer el país en un helicóptero para organizar los procedimientos de tortura y ejecución de prisioneros connotados para luego ser arrojados al mar. El exilio forzoso de cerca de un millón de personas que huyeron al exterior, de los cuales todavía en 1994, veinte años después del golpe, permanecían 700.000 refugiados en otros países⁵⁷². Buena parte de estos atentados contra la vida, cuidadosamente diseñados y ejecutados por la dictadura, están hoy documentados y disponibles para el público en el imponente “Museo de la Memoria y los Derechos Humanos” de Santiago inaugurado en 2010.

Pinochet permaneció 17 años ejerciendo este tipo de poder dictatorial. Las formas más extremas del “Estado de excepción” fueron implantadas en este tiempo de oscuridad y venganza. Baste mencionar que el “toque de queda” se sostuvo durante 14 años (hasta 1987), alterando la normalidad de la vida cotidiana de los ciudadanos(as) chilenos. La lujuria del poder, las mentalidades más brutales del militarismo y la ideología de la extrema derecha primitiva-admiradora de los modelos de fuerza europeos del corte del de Francisco Franco en España-alimentaron la degradación y el horror que se vivió en este país y que se extendió como contagio por buena parte de los territorios americanos.

Pero detrás de los lemas militaristas y los discursos ideológicos, fácilmente justificados en la lucha contra el comunismo, gravitaron intereses económicos de grandes empresarios y capitales transnacionales. Las recetas neoliberales de Friedman fueron aplicadas casi al pie de la letra. La industria y la agricultura nacionales, especialmente las de tamaño pequeño y medio, fueron devastadas por el “tratamiento de shock” recomendado por Chicago.

Sobrevino una recesión de niveles hasta entonces desconocidos; el PIB cayó un 12%, las exportaciones se redujeron en más de un 40% y el desempleo superó el 16% en la primera mitad

⁵⁷¹ Ver: Informe Valech sobre “prisión política y tortura” (2005).

⁵⁷² Ver: Ascanio Cavallo, Manuel Salazar, y Óscar Sepúlveda: “*La historia oculta del Régimen Militar*” (págs. 57-69). Santiago de Chile, 1997.

de la década de los años ochentas. El sufrimiento por pobreza de los chilenos se hizo implacable, las oportunidades de obtener ingresos disminuyeron, mientras la carestía no pudo ser contenida como se esperaba.

Sin embargo se cumplió con el objetivo de cambiar la matriz productiva del país, se abrió la economía a las transnacionales y a los capitales financieros, desarrollándose una reingeniería de las empresas y una total flexibilización laboral; se revirtió la nacionalización del cobre y, junto con este emblemático producto, se privatizaron las empresas públicas. La disminución de la inflación como meta y la estabilización de la tasa de cambio se convirtieron en emblemas de las batallas económicas del gobierno militar.

En el marco de la crisis económica internacional de principios del ochentas, Chile vivió la mayor depresión en 1982, lo que obligó a los “Chicago Boys” chilenos a intentar una interpretación menos ortodoxa de la doctrina y a imponer algunos controles estatales a los capitales y otro tipo de regulaciones. Al cesar el ciclo de la crisis internacional y contar con mejores precios del cobre, la nueva arquitectura económica chilena comenzó a dar resultados, siendo pionera en casi todo tipo de transformaciones jurídicas, políticas y sociales para la implementación del modelo. Su desregulación de los sistemas de salud, educación y prestaciones sociales ha sido un “know how” transferido a toda América Latina, igual los cambios introducidos en el régimen laboral.

Con ello se consiguió una masiva migración del ahorro desde el trabajo hacia el capital que comenzó a vivir un despegue después de 1985, llegando a duplicar el PIB en 10 años y consolidándose como el ejemplo para las economías neoliberales que trataban de abrirse paso en el continente.

A eso se refiere el llamado “milagro chileno”, paraíso del libre comercio y de todo tipo de empresas y capitales transnacionales, paradigma en la privatización, financiarización y tercerización de la economía, bajo el mando del capital financiero. El individualismo posesivo se apoderó de las clases medias y de la élites chilenas, creando el entorno cultural que hizo posible que allí se hiciera la prueba piloto de un régimen voraz, generador de las inequidades más profundas y que requirió de una dictadura asesina para doblegar, durante largos años, la larga tradición de resistencia social, política y cultural del recio pueblo chileno.

Sería una nueva generación la que reciclaría esa tradición resistente y configuraría la fuerza política que, con métodos no violentos, con una enorme creatividad como la desarrollada durante el plebiscito de 1988, abriría un nuevo campo que arrinconó a la dictadura y condujo a un cambio de régimen.

Entre tanto el modelo se expandió por Argentina, cuyos militares derrocaron el gobierno peronista en 1974; se aposentó en Uruguay, donde también se estableció una dictadura, encabezada por un civil pero hegemonizada por los militares (1973-1985); vegetó en Paraguay, donde ya existía una larga dictadura militar (Strossner 1954-1989) y se fue instalando en Brasil, por cuenta de la prolongada estancia de los militares en el poder (1964-1985). Estos regímenes de facto llegaron a constituir una coordinación de acciones contra las fuerzas de oposición de sus respectivos países que realizó una represión selectiva, sanguinaria e ilegal, con el llamado “Plan Cóndor”.

Tampoco el modelo de desarrollo implantado bajo el auspicio de los regímenes autoritarios fue inventado en América Latina. Como vimos fue trasladado desde la Escuela de Chicago e implementado bajo su supervisión. Los “Estados de excepción” y el protagonismo de los militares fueron también alimentados por los intereses norteamericanos que, en medio de la guerra fría, no tuvieron ningún escrúpulo para estimular golpes de Estado y gobiernos tiránicos, amparados en una doctrina surgida de sus entrañas y conocida como de “seguridad nacional” para contener el comunismo en el continente. La dictadura chilena, por ejemplo, fue impulsada

por el gobierno de Nixon y él, y su Secretario de Estado Henry Kissinger, se involucraron directamente en dar soporte militar, logístico y económico al golpe militar.⁵⁷³

A diferencia de los indicadores positivos de las variables claves del modelo neoliberal en Chile, que por fin se evidenciaron hacia el final del régimen militar, acarreado todos los costos sociales y políticos que hemos mencionado, otras dictaduras del Cono Sur no consiguieron resultados parecidos. Los militares argentinos gobernaron con un muy pequeño grupo de empresarios, pero su objetivo, fuera de cumplir con las consignas de contención de la izquierda, fue más el enriquecimiento de la casta militar.

La corrupción se desbordó y, al intentar taparla con aventuras militares como la guerra de las Malvinas, dejaron un país arruinado y desmoralizado en donde no se acabó de desmontar el modelo industrialista y no se fue tan disciplinado, como los chilenos, para embarcar plenamente al país en la matriz orientada por la doctrina neoliberal.

Algo similar ocurrió en Uruguay, mientras que Paraguay simplemente se incubó bajo la somnolencia de un patriarca pre-moderno que lo único que le interesaba era mantener sus privilegios y los del pequeño círculo de validos y no disgustar a los norteamericanos. La deriva de Brasil fue un poco distinta debido a la pervivencia de un impulso industrialista y de cierto nacionalismo procesado desde una nueva colonialidad.⁵⁷⁴

El regreso de la democracia electoral en la casi totalidad de países latinoamericanos no significó el deslinde con el modelo, que se impuso prácticamente sin oposición de los gobiernos de Latinoamérica, aunque sí con importantes focos de resistencia de los pueblos, por más de treinta años. Se sigue hablando de desarrollo aunque éste, para los discursos hegemónicos, ha desertado de la idea de entenderlo como industrialización y Estado de Bienestar.

Lo cierto es que las profundas inconsistencias y contradicciones que se presentan en las condiciones prácticas que hacen posible el desarrollo capitalista, tal como lo conciben los modelos dominantes, se expresa en el cruce discursivo de distintas corrientes y en no pocas contradicciones intrínsecas de Estados que mientras se pronuncian por el “desarrollo humano” y por la defensa de los derechos sociales y humanos, aplican una doctrina de clara naturaleza “pro-rico” que profundiza la pobreza y la desigualdad y que defiende la dictadura de los mercados. Los discursos, en muchas ocasiones, intentan ser revalidados o revitalizados a través de procesos de enunciación de políticas, formulación de programas e indicadores que tratan de

⁵⁷³ En 1999, durante el gobierno de Bill Clinton, fueron desclasificados cerca de 24000 archivos secretos en Estados Unidos, que confirman que este país instó y apoyó el golpe de Estado de Augusto Pinochet en 1973, estos documentos fueron incorporados a la base de datos del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos de Santiago. Peter Kornbluh, director del “Chile Documentation Project del National Archive” de la Universidad George Washington, dice que recogen “de forma muy clara” la intervención de Estados Unidos en el golpe militar del 11 de septiembre de 1973 y su apoyo al régimen militar. Kornbluh añade que Kissinger “era el arquitecto del programa que intentó derrocar a Allende entre 1970 y 1973 (...) Él era la persona más responsable de ayudar económica y militarmente a Pinochet a consolidar su régimen”. Ver:

(<http://www.elmundo.es/america/2010/11/18/noticias/1290035186.html>). Hay un libro de Kornbluh analizando esta información: *“The Pinochet File: A Declassified Dossier on Atrocity and Accountability”* (2004, New Press. New York).

⁵⁷⁴ Vítor Gadelha Méndes, subraya las modalidades del nacionalismo brasileño: “En Brasil, la Independencia, el Imperio Brasileño, la Proclamación de la República, el “Estado Novo” y la Dictadura Militar son ejemplos de momentos históricos en los que hubo una intensificación del discurso nacionalista. El nacionalismo puede ser considerado un arma en la lucha contra la explotación colonial, sea frente al colonialismo, sea frente a la colonialidad de las relaciones (Mignolo, 1995, Lander, 2005) en nivel internacional. Sin embargo, esta arma es paradójica cuando presenta la cuestión nacional ahogada en la cuestión colonial”. (Gadelha Méndes: *“El nacionalismo en Brasil como nueva colonialidad”*. Universidad Federal de Ceará. (<http://ces.unne.edu.ar/prealas/eje1/GadelhaMendes.pdf>).

ubicar el problema del desarrollo como un problema de metas y resultados, todos leídos alrededor del “crecimiento”.

América Latina fue quizás la región en donde más tempranamente se avistó la profunda equivocación y el sesgo clasista de las teorías dominantes de la modernización y del desarrollo. No se ha encontrado en ellas la guía para procesos viables, y asentados en lógicas coherentes con el bienestar de la humanidad y la preservación de la salud del planeta.

Pero, tal vez lo más decisivo, es que la profunda crisis en que está sumido el capitalismo internacional en la aplicación de los moldeamientos que, supuestamente, garantizarían un progreso perpetuo e irreversible, está demostrando que los preocupantes niveles de inequidad e injusticia social, empobrecimiento y violencia que experimentaron en gran escala las sociedades africanas y latinoamericanas y, progresivamente, los llamados países del primer mundo, en las últimas décadas, no era una situación coyuntural y parcial de capitalismo “poco desarrollados”, sino la manifestación de una crisis estructural del proyecto de la modernidad occidental.

En efecto, los modelos de desarrollo contribuyeron a debilitar o desmontar las instituciones que deberían atender las demandas sociales y dar base material al consenso social. Igualmente, el cada vez más precario ejercicio de los derechos y deberes ciudadanos y la expansión de la catástrofe medioambiental y alimentaria, entre otros fenómenos, revelaron las grietas que se abrían en el discurso de la vigencia del proyecto ético, cultural y político de la modernidad, anunciando que están amenazando la vida pública democrática y el bienestar colectivo que se proclamaban como su justificación.

Hay que insistir en que tales proyectos de desarrollo económico son una pieza del conjunto de problemas planteados por la modernidad capitalista para América Latina y el mundo. No puede quedar el espejismo de que salir del atolladero en que se ha colocado a los pueblos es un problema de ajuste económico, o que es en esta dimensión que se juega el dilema entre statu quo y transformación de la sociedad.

En primer término hay un grave problema ético que radica en la urgencia que nos plantea la pregunta por la vida⁵⁷⁵, confrontada con la compulsión de las sociedades hacia un crecimiento económico a cualquier precio (que es el signo que ha dominado el desarrollo), pues al crecer a costa del entorno ambiental, en detrimento de la vida misma, hablar de desarrollo, de bienestar y democracia no pasa de ser un discurso vacío.

De todas maneras estamos obligados a preguntarnos por la naturaleza de las fuerzas que están en juego y por los caminos que permitan afrontar los obstáculos que niegan a los hombres y mujeres la libre realización, actualización y extensión de sus capacidades y el ejercicio de sus derechos a una vida plena; así como su potencia para replantear las relaciones con la naturaleza y evitar la aniquilación de muchas formas de vida en la tierra, incluyendo la vida humana.

Es también un asunto que concierne a la ética, la intensificación, hasta grados de abyección, del carácter parasitario del capitalismo en su etapa actual que hace posible la apropiación de los excedentes sociales a costa de cualquier posibilidad de bienestar común. El ejemplo más vivo, y una de las razones que produjo la mayor movilización de los indignados en la Europa del Sur y en Estados Unidos, fue que los gobiernos decidieron absorber las obligaciones de la banca privada para no dejar hundir a las Corporaciones, causantes ellas mismas, de la enorme crisis del 2008.

⁵⁷⁵ Los indígenas del Cauca, en el Suroccidente colombiano lo plantean de la siguiente forma: “El proyecto que amenaza la vida no respeta fronteras, por eso lo llaman Globalización (...) No solamente están en riesgo nuestras culturas, nuestras comunidades, nuestros pueblos y familias. Es peor, la vida misma corre el riesgo de ser destruida” (2005: “Proclama Pública del Congreso Indígena y Popular”, citado en Escobar, 2012: 17).

Había que salvar, con el tesoro público, a los grupos capitalistas que debido a su voracidad, corrupción e ineptitud habían generado la defraudación y el hundimiento de economías muy poderosas, mientras que los damnificados directos de la estulticia eran expropiados, arrojados al desempleo y al hambre. Los valores de la justicia, la equidad y la protección del más débil fueron echados por la borda, al tiempo que el lema del cobarde de: “sálvese quien pueda” se erigió como la nueva moral de los poderes del capital. Ya se sabe que ellos son los únicos que, por manejar los resortes de la política y la economía, podían encausar a su favor el ahorro de las naciones para su propio salvamento⁵⁷⁶.

El último movimiento del ciclo que comenzó con el crack financiero del 2008 en los Estados Unidos no ha dejado de agravarse, mostrando la incapacidad de los poderes centrales de mantener las fuerzas vivas de transformación que propulsó la modernidad capitalista en sus orígenes y a las que ha ido renunciando a marchas forzadas.

Del proyecto democrático que llegó a labrarse en la alborada de las revoluciones francesa y norteamericana del siglo XVIII y del discurso humanista que, tras muchas luchas sociales, fue dando a luz un complejo sistema de derechos humanos, queda poco más allá de un cascarón. En un texto que escribí recientemente afirmo, que el capitalismo en su fase actual:

“(…) ha doblegado todas las barreras de contención que se intentaron en la modernidad para impedir el ascenso de los totalitarismos. El fundamentalismo del mercado ha dejado al desnudo las nuevas formas del despotismo: aparatos trascendentes de órdenes autoritarios y explotación desbordada, albergados en la guerra perene y la voracidad homogenizante de la sociedad consumista, que ponen a raya cualquier manifestación de diversidad, de singularidad y de comunidad”. (Useche, 2012: 36).

América Latina entró, desde mediados de los años setentas en esta dinámica de las nuevas formas del despotismo; si se quiere, en estas tierras y a costa del bienestar de estos pueblos, se prefiguraron las modalidades de la crisis que hoy atraviesa el capitalismo global, siendo de los primeros escenarios en donde se sopesó la devastación social, y el impacto político sobre las menguadas democracias, que acompañaban este modelo.

Así, sobre todos sus países se cernió la pesada carga de la crisis de la deuda externa en los años ochentas con cuya justificación se inició todo el proceso de reformas conservadoras y de ajustes estructurales que darían paso a la gobernanza neoliberal del capital, instaurada a fondo al comenzar la década de los años noventas con el llamado “Consenso de Washington”.⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ Obsérvese que el Gobierno norteamericano, una vez estalló la crisis financiera del 2008, implementó un paquete de salvamento de \$700.000 millones de dólares. En los siguientes meses la inversión del Estado en compra de activos de entidades financieras en quiebra se aproximó al billón de dólares. Si a eso se suma lo que para entonces había costado las guerras de Iraq y Afganistán al tesoro de Estados Unidos, se puede explicar el inusitado crecimiento del déficit fiscal de este país. Ver: Stiglitz, J: “*La guerra del trillón de dólares*”. En cuanto a la suerte de Portugal, Italia, Grecia y España (que junto a Irlanda son denominados despectivamente los PIIGS) la receta de la troika europea (Comisión Europea; Banco Central Europeo y FMI) es bien simple: promover gigantescos endeudamientos públicos para evitar la quiebra de los bancos (Para el caso de España el Banco Central Europeo autorizó la astronómica suma de 100.000 millones de euros). (<http://blogs.publico.es/aqui-no-se-fia/2013/07/12/la-interminable-factura-del-rescate-de-la-banca/>).

⁵⁷⁷ En otro texto describo el nacimiento del “Consenso de Washington” de la siguiente manera: “Ya en 1989 John Williamson, economista del “Instituto para la Economía Internacional” había presentado a una Conferencia convocada por el FMI y el Banco Mundial en la ciudad de Washington, el documento: “Lo que desde Washington se entiende por política de reformas”. En él se resumían una serie de recomendaciones para los países hiper-endeudados por el fenómeno de la deuda externa, que había hecho crisis en América Latina; este documento interpretó rápidamente el consenso dentro de los tomadores de decisiones de la capital norteamericana, es decir los grandes poderes del complejo financiero-militar-

Con tales reformas se procedió a derribar cualquier barrera proteccionista de sus mercados nacionales, dejándolos a merced de la competencia asimétrica de las grandes corporaciones. También se desmontó la industria convencional y se incentivó la des-agriculturización de países de vocación campesina y de amplia producción alimentaria y de materias primas.

Con un estricto control del FMI y del Banco Mundial, sobrevinieron las privatizaciones masivas de empresas del Estado, la contracción del déficit fiscal mediante el recorte del gasto social, el viraje de la carga tributaria hacia impuestos indirectos como el del valor agregado, regresivos por naturaleza, así como el manejo de las variables macroeconómicas (tasa de cambio, tipos de interés, dinero en circulación) conforme a los criterios del monetarismo de la Escuela de Chicago.⁵⁷⁸

En América Latina la relación entre las rentas de exportación y el peso sobre ellas del servicio de la deuda se hacía cada vez más inmanejable. En 1986 la crisis se había vuelto estructural e intercontinental. Pronto la crisis de la deuda y sus secuelas abarcaron a todos los países, con mayor o menor intensidad, los que, negociando por separado, fueron aceptando las onerosas condiciones de la banca multilateral y prontamente se sumergieron en el ajuste estructural que se les daba como medicina, entrando sin reservas al modelo impuesto en México y, antes, en Chile.

Con el tratamiento dado al problema, la deuda se trasladó como carga pública, mientras la infraestructura y los bienes públicos se privatizaron. Además se creó la paradoja, que se hizo doctrina, de que con el pretexto de la provisión de recursos para el desarrollo, e incluso con el de la ayuda y la cooperación proveniente de los países ricos, se inició un viaje de vuelta de miles de millones de dólares que eran transferidos desde los países del Sur hacia los bancos y los poderes del Norte.

Gracias a la connivencia de las élites y gobiernos locales y de su mansa aceptación de las condiciones más dolosas por parte de la banca internacional, que marcaron el ocaso de las pretendidas soberanías nacionales de estos países, los países pobres resultaron financiando a las economías poderosas. Sus dirigentes aceptaron un sistema que reproduce el endeudamiento en

industrial, los organismos multilaterales, la Reserva Federal, el Gobierno y el Congreso, así como de las instituciones académicas (tanques de pensamiento) más influyentes”. (Useche, 2011: 59). El Premio Nobel Stiglitz se refiere al origen del llamado “Consenso” como “(...) ideas de fundamentalismo de mercado (que) se reflejaban en la estrategia básica para el desarrollo (y para la gestión de la crisis y la transición del comunismo al mercado) defendida a principios de los ochenta por el FMI, el Banco Mundial y el Tesoro de los Estados Unidos, una estrategia que muchos bautizaron como “neoliberalismo” o, debido a que sus principales defensores se encontraban todos en Washington, “el Consenso de Washington” (Stiglitz, 2003: 276).

⁵⁷⁸ Es de observar el viraje histórico del Estado mexicano que, de una política progresista desarrollada dentro de los criterios de emergencia de un “Estado de bienestar”, cuyo momento más alto se da en los años 40 del siglo XX con la presidencia de Lázaro Cárdenas en donde se avanza en el proceso de construcción de una industria nacional, se mantiene una política exterior independiente, se nacionaliza el petróleo y se eleva el nivel de vida de la gente, se pasa a una dependencia de los Estados Unidos y, con la crisis de la deuda de 1982, se ingresa en la carrera de aperturas y privatizaciones, de pérdida de la autonomía y deterioro del nivel de vida de la población. Eric Toussaint lo plantea así: “Entre 1914 y 1946 (México) no pagó la deuda y, en fin de cuentas, obtuvo una victoria brillante sobre los acreedores cuando éstos aceptaron la renuncia al 90 % del monto adeudado en 1914 y al pago de los intereses debidos. Después de la crisis de 1982, México perdió el control de su destino: era un objetivo histórico que los Estados Unidos perseguían desde el siglo XIX. En 1970, la deuda externa pública de México se elevaba a 3.100 millones de dólares. En el año 2003, 33 años más tarde, era 25 veces mayor, llegando a 77.400 millones de dólares (la deuda externa pública y privada era de 140.000 millones de dólares). En este intervalo de tiempo, los poderes públicos mexicanos pagaron 368.000 millones de dólares (120 veces la suma adeudada en 1970). La transferencia neta negativa en el período 1970-2003 se elevó a 109.000 millones de dólares.”. (Toussaint, 2006 <http://cadtm.org/La-crisis-de-la-deuda-mexicana-y>).

términos de usura y unas reformas institucionales que recortan las posibilidades de emergencia de un campo económico de lo público, al tiempo que desregula y da plena libertad para el enriquecimiento extremo de un puñado de empresarios locales y de multinacionales voraces. La CEPAL indica, por ejemplo, que la transferencia neta de capitales de América Latina hacia las potencias centrales alcanzó entre 1983 y 1991 más de 200 mil millones de dólares.

El caso de México, país donde se había iniciado la crisis, es un buen ejemplo de las consecuencias del remedio recetado. No se consiguió con ninguna de estas dolorosas medidas conjurar la crisis estructural. Aunque, como dijo el entonces economista jefe del BM en ese período, las reformas de mercado emprendidas por México habían sido sumamente radicales: “Se había liberalizado, reducido las barreras comerciales y otras restricciones gubernamentales, y privatizado, vendiendo los bancos gubernamentales e incluso sus carreteras” (Stiglitz, 2003: 262), la crisis retornó con más intensidad en 1994, justo el año en que se dio inicio al Acuerdo de libre comercio de Norteamérica (NAFTA).

Entonces se hizo más profunda la bancarrota de todo el sistema económico industrial y agrario anterior a la implantación de la gran economía de maquila para la exportación, “(...) el crecimiento real de los salarios se contuvo durante años” (Ibíd.:263) y el destino de la producción mexicana quedó irremediamente atado a los ciclos económicos de Estados Unidos. En Enero de ese año se inició la insurrección zapatista y el signo de los movimientos sociales se transformó.

Obviamente, la reincidencia mexicana en esta crisis cíclica no era de su competencia exclusiva. Se produjo lo que pintorescamente fue bautizado como el “efecto Tequila”, una gran embriaguez y una terrible resaca con las políticas de liberalización de mercado. El contagio en toda la América Latina, en donde se estaban aplicando idénticos procedimientos fue de gran calado.

La crisis de la deuda se fue transformando en crisis estructural de las economías latinoamericanas, relacionada con el nuevo ciclo de la crisis del capitalismo mundial que se estaba gestando. En 1997 ocurre la crisis asiática que abarcó la mayoría de las economías emergentes de éste continente, excepto India y China, justamente las únicas que no habían seguido las indicaciones del FMI de liberalizar sus mercados de capitales. Rusia y Brasil fueron atrapados por el huracán entre 1998 y 1999. En ese momento se declaró la crisis financiera global. En Brasil se presentó una fuga masiva de capitales.

Argentina se sumió en la peor de sus recesiones a partir de 1999. En el 2001 declaró la cesación de pagos de su deuda y el gobierno tomó la medida de cerrar temporalmente el funcionamiento al público del sistema financiero. Los ahorros de los argentinos quedaron confiscados en los bancos; “el corralito” bancario fue el gran símbolo del tamaño de la crisis que había arrastrado al paro y había sometido a una pobreza desconocida en éste país en los últimos 50 años. El sistema de gestión económica del capitalismo había perdido allí toda legitimidad. Las comunidades comenzaron a ensayar la autogestión, el trueque se extendió por todo el país; los trabajadores plantearon la gestión obrera de las fábricas cerradas.

Los cacerolazos y la movilización general del pueblo se repitieron hasta presionar la caída del gobierno de Fernando de la Rúa el 21 de Diciembre de 2001. Ya habían ocurrido los sucesos del 11 de septiembre en los Estados Unidos y se había iniciado el nuevo ciclo de guerras, ahora “contra el terrorismo” que llevarían a la invasión de Afganistán y de Irak.

En el 2.002 la crisis atravesó el Río de la Plata y enganchó a Uruguay; luego tocó duramente a Brasil y Perú. La convulsión era de tamaño continental. En todas partes se habían tomado como propias, por los gobiernos, las políticas de ajuste estructural. Por consiguiente se habían estatizado las deudas privadas; Argentina había tenido para ello que usar el 25% de su PIB en el salvamento de los bancos privados entre 1980 y 1982; luego, en la crisis de mitad de la década

de los noventa había usado otro 15% de su PIB para rescatar a los bancos quebrados.

Todo eso había beneficiado al grupo de capitalistas financieros que rápidamente sacaron buena parte de esos recursos hacia paraísos fiscales. Igual ocurrió con los empresarios beneficiarios de la estatización de la deuda privada, que no tuvieron escrúpulos para usar el capital a su disposición, proveniente de estas operaciones de salvamento, para hacerse a una parte de los bienes públicos que eran privatizados en ese momento y que se realizaban a precio de huevo. Alrededor de las privatizaciones en toda América Latina se abrió una maloliente feria de las corruptelas que enriquecieron velozmente a políticos y empresarios emergentes

El riesgo se transfirió a las naciones pobres y endeudadas, de tal manera que, como recuerda Stiglitz, cuando el Banco Central norteamericano (Reserva Federal) elevó los tipos de interés a niveles insólitos Latinoamérica enfrentó la quiebra y se inició en los “felices noventa” lo que se conoció como “la década perdida para el desarrollo”. Entonces a las entidades multilaterales gestoras de la globalización neoliberal y a los capitalistas transnacionales les convenía mucho alentar- y condicionar- la más rápida liberalización de mercado, así el sistema no funcionara bien para las naciones emergentes; de todas maneras habría un ganador: la banca de inversión.

Esto fue ocurriendo por todo el territorio de Iberoamérica, en una operación de despojo que se amparaba tras la deuda externa y que algunos asimilaron a la que realizaron España y Portugal cuando llegaron a América hace cinco siglos, enriqueciendo a un puñado y profundizando la miseria de casi todos.⁵⁷⁹ Así como en ese entonces la riqueza expropiada a los pueblos americanos fue un factor esencial para que Europa pudiera emprender su camino a la modernidad, hoy los ingentes capitales que son obtenidos de la explotación de trabajo y de los recursos de los latinoamericanos, y transferidos al centro con el concurso de las élites corruptas, han sido fundamentales para apuntalar el desarrollo tecnológico, el enriquecimiento de la burguesía financiera y la subsistencia de una clase media de elevado consumo en los países hegemónicos.

La crisis capitalista, que hoy se vive con particular furor en los países centrales, es, ante todo, social y política; y no es crisis de algunas naciones o territorios circunscritos, es crisis global. Y lo que está por definirse no son las reformas para que el sistema tome un nuevo aire, sino los procesos que han de dibujar las opciones de recambio.

Las alternativas en el marco del capitalismo, tal como lo conocemos, se hacen cada vez menos viables; se cierra el margen de maniobra para sostener como legítimos los discursos y prácticas que han erigido el puro gobierno de los ricos (plutocracia) como la forma de gestión de las crisis y que han declinado sus posibilidades de ligarse a un proyecto de construcción efectiva de

⁵⁷⁹ El Presidente de Bolivia Evo Morales dio una conferencia ante la reunión de Jefes de Estado de la Comunidad Europea el 30 de Junio de 2013, en la que planteó una tesis original sobre la deuda externa. En uno de sus apartes y en tono socarrón dice: “Consta en el Archivo de Indias, papel sobre papel, recibo sobre recibo y firma sobre firma, que solamente entre el año 1503 y 1660 llegaron a San Lucas de Barrameda 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata provenientes de América (...)Tan fabulosa exportación de capitales no fueron más que el inicio de un plan 'MARSHALLTESUMA', para garantizar la reconstrucción de la bárbara Europa, arruinada por sus deplorables guerras contra los cultos musulmanes, creadores del álgebra, la poligamia, el baño cotidiano y otros logros superiores de la civilización. Por eso, al celebrar el Quinto Centenario del Empréstito, podremos preguntarnos: ¿Han hecho los hermanos europeos un uso racional, responsable o por lo menos productivo de los fondos tan generosamente adelantados por el Fondo Indoamericano Internacional? Deploramos decir que no (...) han sido incapaces, después de una moratoria de 500 años, tanto de cancelar el capital y sus intereses, cuanto de independizarse de las rentas líquidas, las materias primas y la energía barata que les exporta y provee todo el Tercer Mundo (...)”. Evo Morales, 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/>).

ciudadanía. Parecen estar mucho más cercanas otras formas de ciudadanía o de convivencia, vinculadas a las resistencias sociales y a la proliferación de nuevas formas de vida en los márgenes del sistema y cada vez más divorciadas de la reiteración de los caminos de una representación política que encuentra en el sufragio universal su único rito de legitimación. El sociólogo Immanuel Wallerstein lo plantea agudamente:

“El capitalismo moderno ha llegado al final de su camino. No es capaz de sobrevivir como sistema (...) Lo que estamos viendo es la crisis estructural del sistema. Una crisis estructural que comenzó en la década de los setentas del siglo XX y que mantendrá sus nefastos estertores por diez, veinte o cuarenta años. No es una crisis a resolver en el curso de un año o un momento. Se trata, pues, de la mayor crisis de la historia. Estamos en la transición a un sistema nuevo y la lucha política real que se ha desatado en el mundo con el repudio de la gente, no plantean el nuevo curso del capitalismo, sino sobre el sistema que habrá de reemplazarle”. (Wallerstein, en Pardo. 2011).

La crisis de la deuda había contribuido a incubar los contextos para la emergencia de nuevas formas de resistencia en Nuestramérica. En esa transición, los ciudadanos y las ciudadanas se resignaron cada vez menos a ser considerados solo como eventuales votantes o consumidores(as). Los latinoamericanos(as), por ejemplo, aguzaron la búsqueda de su lugar en el mundo, reclamando el reconocimiento pleno de su modo de ser y de sus derechos pero, sobretodo, se asomaron a imaginar otros tipos de sociedad. Con sus resistencias agudizaron la crisis de legitimidad del sistema, vaciaron aún más su soberanía, evidenciaron la impotencia de los gobiernos y las clases dirigentes. Con su progresivo apego a prácticas noviolentas han desprestigiado la supuesta verdad de las guerras o de la violencia como palancas de cambio. Ahora ya no solo protestan o denuncian, sino que van construyendo los nuevos mundos y en ese proceso de producción de territorios y sociedades emergentes van procesando el conjunto de los elementos que hacen parte de la vida.

9.4.2. 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 la novedad, 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 es huyendo hacia delante, no esperando a que se derrumbe el modelo de vida que ha implantado el capitalismo neoliberal, construyendo poder social en las fronteras del sistema que se extingue.

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 humana.

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 empezamos a conocer, pero que en todo caso se perfilan como post-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 propia 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 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 arco iris 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 y, como dijimos en otro capítulo, se va configurando más como una epistemología del sur, como una lógica sentí-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 las 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, a través de 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 macropolítica de representación, la dedicación a construir una fuerza parlamentaria “que no consiente a los socialistas controlar el poder”. Y peor aún, “la defensa de la democracia burguesa” que se fue convirtiendo en el ideal de aquellos que, originalmente, “creyeron fundar una democracia socialista” (Ibíd.: 146). 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 post-estructuralismo que se desplegaron con el Mayo del 68 francés, una profunda ruptura, o al menos una gran desilusión con la modernidad. Esta fue la alerta para un corte de cuentas con el pensamiento moderno. Había que definir qué se conservaba de ese rico legado en el que habíamos sido formados y

también saber a qué herencia renunciábamos.

Es decir había que repensar el calado singular de nuestra propia 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 se podían incorporar 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 ese caldo de cultivo 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 netos intereses de una pequeña casta oligárquica.

Las resistencias sociales son, tal vez, el troquel sobre el que 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 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 este tipo, que va a tener su mayor auge en la década de los sesentas y setentas, va a llevar 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 micropolítica y otros con claras repercusiones en escenarios de la macropolítica de representación. Tan solo en Colombia, después de cincuenta años, subiste un importante foco de esa vieja opción por la lucha armada insurreccional.

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 entonces a estimular la movilización de obreros y campesinos, como sujetos convencionales del mundo de la sociedad moderna. Afuera, o minimizadas por esta diagramación 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, aferrándose 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 discurrieron 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 bogotana 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 solo mencionar algunos.

A partir de los años setentas, 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, por lo que, por ejemplo, los sindicatos mayoritarios argentinos 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 amplio movimiento sindical brasileiro estaría en la base de la fundación del Partido de los Trabajadores (hoy en el gobierno). Buena parte de los sindicatos chilenos 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 enfrentamiento en el seno del movimiento sindical.

Los sindicatos fueron así convalidando 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 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 entonces a hacerse visibles las mujeres y las minorías étnicas, los jóvenes y los pobladores urbanos, las minorías sexuales y religiosas, los ecologistas, tanto como 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 habían ocurrido 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 Estados Unidos.

Esto era también 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 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 las huelgas obreras por precisos pliegos reivindicativos. 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 paciente acumulación de fuerzas, sean convocadas para la decisiva toma del poder.

Ahora se presentan como oleadas de luchas diversas que, en ocasiones se encuentran, 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 ondulantes 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”⁵⁸⁰. Ya no hay esperanzas de negociar reformas en un régimen como el neoliberal que se ha vuelto totalitario. Su única esperanza es su propia 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 propia 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 eso, en América Latina muchos sectores en resistencia acogieron a las comunidades eclesiales de base. 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 ha de resistir 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 tales derechos.

⁵⁸⁰ 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).

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 ricas cosmovisiones, 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, etc., 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 post-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 relevante acerca de cómo se forma un “actor colectivo”.⁵⁸¹ 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).⁵⁸²

⁵⁸¹ 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”*. Alianza Universidad. Madrid. Charles Tilly, (1995), *“Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas”* en Revista Sociológica, año 10, núm. 28, UAM-A, Mexico. Mayo-Agosto, pp. 11-35. Alberto Melucci, (1999), *“Acción colectiva, vida cotidiana y democracia”*, El Colegio de México. Peter K. Eisinger, (1973), *“The conditions of Protest Behavior in American Cities”* en Revista APSR, 67, pp.11-28. Doug Mc Adam, (1996), *“Political Opportunities: conceptual origins, current problems, future directions”*, en Mc Adam et al., *“Comparative perspectives on Social Movement”*. (Cambridge University Press, pp. 25-44).

⁵⁸² 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 los conceptos del estructuralismo marxista. En algunos apartes puede percibirse una mirada micropolítica del capital cultural: “La reacción de pánico retrospectivo que determinó la crisis del 68, revolución simbólica que zarandeó a todos los pequeños portadores de capital cultural creó (con, a

No obstante, nombrar estas manifestaciones profundas como “nuevos movimientos sociales” no alcanza a dar cuenta de su trasfondo y proyección, son redes de resistencia 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, además, que estando concentrados en la acción micropolítica han ido ganando un protagonismo macropolítico que no se da con movimientos similares en los países centrales y que es solo 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 no ha discurrido con impunidad. 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 micropolítica, 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 el 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 el 2001; en Bolivia Gonzalo Sánchez de Lozada tuvo que huir en el 2003 después de la violenta represión a las movilizaciones de Cochabamba y su sucesor Carlos Mesa solo pudo sostenerse hasta el 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(as). 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.

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 par convocar huelgas generales o paros nacionales.

En este tipo de movimientos sociales, que llamaremos convencionales, se abarcaron 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).

modo de esfuerzo, el hundimiento- ¡inesperado!- de los regímenes de tipo soviético) las condiciones favorables para la restauración cultural(...)” (Bourdieu, 2000:19).

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 intereses.⁵⁸³

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 a través de esas grandes organizaciones de tipo sindical, hechas para la negociación de tensiones relativamente previsibles.

Tales estructuras ya no iban a poder ser funcionales a la explosión de actores y de movimientos asentados sobre deseos, 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.

Podemos 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 podremos verificar una tendencia en toda la región al desplazamiento, desde las formas de lucha que solo podían ser codificadas con referencia al Estado (bien fuera como reformistas o revolucionarias), hacia modos no estatales y autonómicos 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 en lo que 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, inclinaba 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

⁵⁸³ 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, 2006: 706).

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. Paralelamente, principalmente en las clases medias, van saliendo a la luz los movimientos feministas, ecologistas, pacifistas, de los(as) jóvenes y de las minorías sexuales. Estas 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 expande 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 urbanos 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 en la implantación 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 este tipo de vínculos o los debilitaron enormemente, como en el caso de los países centrales o de los de mayor industrialización en Latinoamérica. Por supuesto en estos últimos 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 tales relaciones de corte comunitario es más claro el peso de las relaciones directas entre los miembros de comunidades proxémicas (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(as), las regulaciones de los(as) 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 lo que 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, de acción micropolítica 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 sobre el 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 revolucionario 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 que 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 propio 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(as) 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 salvaje.⁵⁸⁴ 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, como veremos más adelante.

9.4.3. El espacio macropolítico de las resistencias sociales y los gobiernos de signo progresista en América Latina.

Al observar el mapa político de América latina en la segunda década del siglo XXI se encuentran novedades a granel; no es la misma Latinoamérica de gobiernos sumisos a la potencia del Norte, enfilados unánimemente alrededor de sus intereses internacionales y que llegaron a estar agrupados en la OEA como un “ministerio de colonias” como denominara a esta organización el Che Guevara.

⁵⁸⁴ 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).

En Uruguay, por ejemplo, gobierna hoy un proyecto de rasgos humanistas y solidarios al que se llegó por la resistencia y la persistente organización pacífica de los herederos de quienes intentaron derrocar por la fuerza la dictadura de los años setentas y ochentas.⁵⁸⁵

Casi todas las estructuras jurídico-políticas de los países de América Latina se vieron conmocionadas por el resistir popular. En varios territorios el cambio se hizo más radical a partir del reencuentro en varios países de las formas comunitarias de vida y de gobierno con la democracia representativa y con innovaciones del modo pacífico de concebir la política y la organización social.

En Bolivia la rebeldía de los indígenas, su apego a su relación especial con el entorno natural, su defensa de la siembra y el consumo ancestral de la coca, su indeclinable lucha por la tierra como sustento de su afirmación vital terminaron por echar al suelo regímenes expoliadores y racistas. Lo que no pudieron las insurrecciones de los mineros del estaño en los años cincuentas y sesentas del siglo pasado, ni la presencia heroica del Che Guevara y sus focos guerrilleros, lo consiguieron, sin derramamiento de sangre, los campesinos e indígenas cocaleros de Evo Morales y los pobladores de Cochabamba que se opusieron a la privatización del agua, en lo que se denominó la “guerra del agua”.

Al final, el gobierno de Sánchez de Losada, representante de los intereses de la pequeña oligarquía boliviana, insignia de la privatización neoliberal de los servicios públicos para entregarlos a las multinacionales, tuvo que marcharse para dar inicio a los gobiernos indigenistas y de reivindicación popular.

Lo mismo ocurriría en Ecuador ante una fuerza indígena, campesina y cívica que removió tres sucesivos gobiernos hasta encontrar en el reformismo nacionalista de la “revolución ciudadana” un canal macropolítico para expresar sus ansias de cambio. En ambos países las modificaciones constitucionales dan un giro hacia una representación menos abstracta y reconocen como sujeto político a la “madre tierra” inaugurando una nueva forma de abordaje del problema ecológico y de las relaciones entre los humanos y la naturaleza.

En Venezuela el proyecto de la llamada revolución bolivariana se abrió camino como contestación de la corrupción y la inequidad del régimen bipartidista. Las guerrillas de Douglas Bravo con su PRV⁵⁸⁶, y de Bandera Roja, habían fracasado tras la caída de la dictadura de Pérez Jiménez. Los gobiernos de la socialdemocracia (Acción democrática) y de los socialcristianos (COPEI), partidos que gobernaron durante 40 años (1958-1998) capitalizaron la lucha anti

⁵⁸⁵ José Mujica, presidente del Uruguay desde el 2010 fue un dirigente de la guerrilla del Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros, organización que combatió militarmente a los gobiernos autoritarios de Jorge Pacheco Areco y luego a la dictadura militar que funcionó dentro del “Plan Cóndor” que sometió a los países del Cono Sur. Herido, fue capturado y mantenido en prisión durante 15 años, 12 de ellos en estricto confinamiento en calidad de rehenes de la dictadura militar. Los Tupamaros decidieron abandonar la lucha armada en 1985, cuando se regresa al régimen parlamentario, y combinar la labor social de base con la actividad legal en el marco de la democracia representativa. En esto influye mucho el pensamiento del fundador del MLN-T, Raúl Sendic, muy cercano al pensamiento autogestionario y libertario, así como conocedor de las teorías de Proudhon. José Mujica fue elegido para el congreso uruguayo y ocupó el cargo de ministro de ganadería durante el primer gobierno del Frente Amplio presidido por Tabaré Vázquez (2004-2010) Ver: Aldrighi. (2001). Para una ampliación del origen del MLN-T ver “*Actas Tupamaras*” (1986).

⁵⁸⁶ El Partido de la Revolución Venezolana (PRV) fue una escisión del Partido Comunista venezolano que en 1966 creó un grupo armado “Fuerzas armadas de liberación nacional” FALN. Douglas bravo estuvo al comando de esta organizaciones de las que hicieron parte políticos hoy de gran relevancia en Venezuela como Teodoro Petckoff, Alí Rodríguez y un grupo de jóvenes militares encabezados por Hugo Chávez. En 1986 los oficiales del ejército que hacían parte del PRV se separaron para crear el “Movimiento Revolucionario Bolivariano 200 (MBR 200) con el que intentarían el fallido golpe militar del 4 de Febrero de 1992 y, luego, la campaña electoral que llevaría a Chávez a la presidencia en 1999.

dictatorial y derrotaron a los movimientos armados socialistas, pero convirtieron al país en una feria, saquearon las inmensas riquezas petroleras y se ganaron la animadversión popular.

Pero no sería el golpe de Estado de los jóvenes oficiales encabezados por Hugo Chávez el que daría vuelta a la página, sino la insurgencia de los pobres, desde la base, desde los movimientos urbanos que explotaron en el “Caracazo” de 1989⁵⁸⁷ y la insurgencia de los municipios y las regiones, las que darían carne a una confusa pero apasionada revuelta populista bolivariana que puso patas arriba a Venezuela. Y con todo la tensión y la polarización que hay en ello, durante mucho tiempo no ocurrió el desborde de la violencia que algunos auguraban.

En medio de la campaña electoral para suceder a Chávez, el presidente interino y candidato bolivariano Nicolás Maduro anunció la creación de un gran movimiento por la paz, la vida y la noviolencia en Venezuela⁵⁸⁸. Este es un signo de la urgencia para Venezuela de buscar salidas pacíficas a los graves problemas sociales y de tensión política. La polarización del país ha llegado a términos extremos mientras el gobierno ha perdido los márgenes de maniobra, ha renunciado a cualquier implementación de métodos no violentos de negociación y cada vez se comporta con mayor autoritarismo y represión.

La experiencia mundial y latinoamericana han demostrado, como veremos en este capítulo, que la resistencia noviolenta a cualquier régimen extremo solo puede producirse si es apropiado y organizado directamente por la gente, para que ello resuene efectivamente en las instancias de representación. Los ecos de “Caracazo” aún están en la dinámica social venezolana. Seguramente ayudará a entenderlos la reflexión que en forma de oración hizo el sacerdote jesuita Pedro Trigo un mes después de los hechos de Febrero y Marzo de 1989 en su “Salmo de la revuelta”:

“Señor, hemos vivido la revuelta (...) Pasó todo tan rápidamente (...) Todo lo que sea romper los cauces nos causa inquietud; nos desazona. Nunca se nos hubiera ocurrido una revuelta (...) Lo primero, Señor, que queremos decirte con alegría, es que los pobres viven. Estaban tan agazapados en sus cerros y quebradas, acosados por el hambre y el desprecio; por la guerra sucia de los sueldos de hambre y los altos precios, por la burla cínica de los políticos (...) Señor, te queremos dar gracias por la dignidad de tu pueblo. Cuando los cauces se reventaron; cuando de pronto pareció todo posible; cuando el pueblo se encontró con su fuerza y en completa libertad, no se dirigió contra ninguna persona, no quiso cobrar vidas. De pronto se contentó con comida y ropa, luego buscó realizar viejos sueños (...) Ese fue Señor, el día increíble en que los pobres

⁵⁸⁷ El 27 y 28 de Febrero de 1989 se produjo en Venezuela una sublevación popular contra las medidas de ajuste neoliberal implantadas, de golpe, por el segundo gobierno de Carlos Andrés Pérez. Su decisión de incrementar los precios de la gasolina y del transporte en un 200% y la autorización para un ajuste automático de los precios al menudeo de los artículos de primera necesidad, desataron la ira popular que se inició en Guarenas, una población conurbada de Caracas, y rápidamente se extendió a la capital y a otras ciudades del país. Se considera que la revuelta se extendió hasta el 11 de Marzo en algunos lugares del país. La alternativa fue una represión miliar que ocasionó cerca de 3000 muertos (Las cifras oficiales admiten cerca de 350 fallecidos). La imposición de medidas de Estado de excepción con la consecuente militarización del país, solo irían a agravar el descontento de la gente que veía como el “Pacto de Punto Fijo” por el cual se impuso un régimen bipartidista (la “Cuarta República”) se había convertido en un acuerdo para capturar y manejar la renta petrolera por parte de la élite, mientras la pobreza alcanzaba niveles cercanos al 80%. El “caracazo” fue el comienzo del fin de la “Cuarta República”. Para un abordaje más detallado, ver: Archivo de la Biblioteca Digital del Centro Gumilla de los jesuitas en Venezuela. (Revista SIC números 513 a 516 de Abril a Septiembre de 1989).

⁵⁸⁸ Se alude aquí a la propuesta de Nicolás Maduro, echa en el marco de su campaña a la presidencia de Venezuela de conformar un gran movimiento, con base en los(as) jóvenes para contener la violencia cotidiana y presentar alternativas de convivencia. El método sería la construcción de territorios de paz. Ver “Maduro propone crear cronograma de trabajo para 79 municipios con mayor criminalidad” Agencia venezolana de Noticias (AVN) 25.03.2013. (<http://www.avn.info.ve/node/162970>).

compraron sin plata y mandaron los que no tenían ningún poder (...) Te pedimos Señor la gracia de echar la suerte con los pobres de la tierra como tu Hijo Jesús, para que desde dentro podamos encontrar cauces de justicia y participación (...)” (Trigo, 1989. 140-142).

La revuelta está viva en Venezuela. Mucha gente se ha percatado del poder de los humildes, de los frágiles, de los siempre marginados. Y ese solo hecho ha replanteado el mapa de la política cotidiana y de la macropolítica de representación. El acontecimiento de la irrupción popular es el nuevo signo en Venezuela y de que éste se ancle a la promoción de nuevas formas de vida depende su devenir.

Centroamérica ha experimentado igualmente ese doble movimiento que se hizo familiar en América Latina y que lleva, de un lado, a encender las llamas de revoluciones cruentas, amparadas en el combate al desbordamiento despótico y a la iniquidad sin cuento que han impulsado los grupos gobernantes. Y de otro, el impulso continuo de resistencias pacíficas que engendran la semilla del cambio profundo de modos de existencia.

La única insurrección armada triunfante en las últimas 3 décadas, en Nicaragua, legitimada por la urgencia de la lucha contra una dinastía sanguinaria, luego de haber puesto en pie a un pueblo libertario y de haber desbloqueado las condiciones para imaginar un nuevo mundo, se estancó en las miserias de los poderes centrales que no tardaron en retornar al sendero del despotismo, con discursos remozados.

La pervivencia del proyecto sandinista original, ligado al evangelio de Solentiname⁵⁸⁹ de curas poetas como Ernesto Cardenal, la pervivencia de sectores de la intelectualidad democrática como el escritor Sergio Ramírez o de movimientos de la cultura popular como el de los Mejía Godoy; o de líderes feministas históricas de la revolución como Dora María Téllez; los intentos de reorganizar el sandinismo histórico a partir de las rupturas del FSLN en 1995 y en 1999, cuando la alianza de Daniel Ortega con el somocista Arnoldo Alemán, dio por concluido el ciclo de la revolución, dan cuenta de que la memoria de la resistencia y de la búsqueda de nuevas formas de vida, no son cosa del pasado en este adolorido país centroamericano⁵⁹⁰.

Guatemala y El Salvador también resurgieron de las cenizas de sendas guerras civiles, al cual

⁵⁸⁹ En el archipiélago de Solentiname en medio del lago Cocibolca de la sufrida y hermosa tierra de Nicaragua, el sacerdote y poeta Ernesto Cardenal, impulsó desde 1966 una comunidad de artistas y artesanos primitivistas, autogestores, que cambió el rostro de pobreza y desolación en la que permanecía. Solentiname se convirtió en una comunidad de poetas, pintores, artesanos, surgidos de la entraña popular, que compartieron la teología de la liberación y el sandinismo. Por allí desfilaron los intelectuales solidarios de todos los rincones: el argentino Julio Cortázar; el poeta neoyorkino Donald Gardner, los nicaragüenses José Coronel Urtecho, Pablo Antonio Cuadra y Joaquín Chamorro. Allí se prendió la pasión y la ira anti-somocista al interpretar el evangelio que anunciaba la llegada de una sociedad justa, con todos los bienes en común, “como la de los cristianos primitivos”. Estas palabras de Cardenal van a la par del por qué acompañaron una revolución armada contra un régimen despótico: “Nos dimos cuenta que en Nicaragua actualmente la lucha noviolenta no es practicable. Y el mismo Gandhi estaría de acuerdo con nosotros. En realidad todo auténtico revolucionario prefiere la noviolencia a la violencia; pero no siempre se tiene la libertad de escoger” (Cardenal, 1978: 165). Al final el verdadero triunfo de Solentiname fue desatar la creatividad y sumergirse en un nuevo mundo de estética y goce, recogiendo el proyecto inicial, resumido por Cardenal, de ser “un lugar donde la poesía, la siembra y la cosecha no dividen a los hombres en poetas, sembradores y aprovechadores, sino que constituyen actividades de una misma vida solidaria” (Ver también: “*La revolución de Solentiname*”, artículo de Amanda Morales para la Revista Otramérica. 2012). (<http://otramerica.com/temas/la-revolucion-de-solentiname/1883>).

⁵⁹⁰ Para una lectura desde la memoria revolucionaria en las gestas campesinas actuales en Nicaragua, véase el libro de la antropóloga Fernanda Soto: “*Ventanas en la memoria: recuerdos de la revolución en la frontera agrícola*” que se hace la pregunta por cómo cambia la cultura política del sandinismo cuando está fuera del poder y cuando tiene la conducción del gobierno y mantiene los métodos clientelistas y antidemocráticos de los partidos tradicionales.

más de oprobiosas y sanguinarias. La de Guatemala, solo durante el período dictatorial del fanático general Efraín Ríos Montt, dejó un saldo de 200.000 muertos, con particular escarnio sobre la amplísima comunidad indígena maya-quiché. La lucha guerrillera se extendió durante 36 largos años.

No obstante fue la acción de las organizaciones civiles de derechos humanos, con personalidades tan destacadas como Rigoberta Menchú, la indígena que obtuvo el premio Nobel de la paz en 1992, quienes lograron detener la matanza y presionar la negociación entre el gobierno y las facciones rebeldes armadas de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) que se suscribió en 1996⁵⁹¹. Por muchos años la resistencia en Guatemala tomó la forma de lucha civil por los derechos humanos y contra las atrocidades de la guerra. Después del acuerdo de paz, la resistencia es lucha por la memoria, por la verdad, por la justicia, por la reconstrucción en reconciliación.

El Salvador sufre un conflicto similar y paralelo. La dedicatoria de uno de los muchos testimonios de la guerra civil salvadoreña- escrito por el novelista Ariel Romero- lo dicen todo: “A todo el pueblo salvadoreño que sufrió la pesadilla de la guerra y supo soportar la locura” (Romero, 2005: 7). La demencia del poder, la disputa de soberanías, el despliegue de los fascismos más aterradores que, masacre tras masacre, llegaron al horror del ametrallamiento de multitudes y al asesinato de monseñor Oscar Arnulfo Romero en plena eucaristía en la catedral de la Divina Providencia de la capital el 24 de Marzo de 1980. La guerra se extendió por 12 años hasta la firma de los acuerdos de Nueva York en Enero de 1992.

La juventud salvadoreña fue sacrificada por una seguidilla de dictaduras que usó a fondo la violencia genocida de las fuerzas armadas y de los escuadrones paramilitares y que dio razones suficientes a miles de salvadoreños y salvadoreñas para engrosar la rebelión armada de las organizaciones insurgentes unificadas en el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). Los(as) jóvenes salvadoreños(as) parecían estar atrapados en la misma alternativa inflexible que describió Ernesto Cardenal para Nicaragua: irse a la montaña y empuñar el fusil o permanecer expuestos a una muerte oscura por las fuerzas de la dictadura. ¿qué sociedad es aquella que solo le ofrece a su juventud la opción de la guerra y de la muerte?!

En Guatemala y El Salvador, con la misma urgencia que en Chile, Argentina, Perú y Uruguay, se abrieron espacios para la esperanza, después de la hecatombe humanitaria, lo que ha exigido la movilización de sus sociedades en busca de verdad, justicia y garantías de no repetición. La búsqueda de la verdad es un ejercicio político y ético de la memoria para remover el resentimiento y el ansia de venganza y estimular subjetividades políticas de convivencia pacífica y de creación de nuevas relaciones solidarias, inclusivas y limpias de violencia.

Mecanismos como las Comisiones de la verdad han conseguido develar la envergadura y el calado de los crímenes de los agentes institucionales y para- estatales que atentaron contra la

⁵⁹¹ La biografía de Rigoberta es bien indicativa de la tragedia guatemalteca y de la resistencia que allí se libró. Rigoberta Menchú nació en 1959 en una comunidad indígena de la etnia maya-quiché. Su familia, incluida su madre y otros allegados fueron torturados y asesinados por paramilitares conocidos bajo el rótulo de “escuadrones de la muerte”; su padre hizo parte del grupo de campesinos e indígenas que en una acción no violenta ocuparon en 1980 la embajada de España para denunciar internacionalmente la violación a gran escala de los derechos humanos; la policía del régimen atacó el edificio produciendo su incendio quemando vivos a los ocupantes. Varios de sus hermanos se unieron a las guerrillas revolucionarias. Rigoberta, en cambio, optó por desarrollar una sostenida campaña pacífica de denuncia del régimen guatemalteco y de la sistemática violación de los derechos humanos de que eran objeto los campesinos indígenas. Su orientación estuvo cerca del cristianismo afin a la “teología de la liberación” y guiada por la dignidad de la mujer indígena americana. Todo esto es narrado en su biografía y autobiografía: “*Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*” escrita a cuatro manos con Elizabeth Burgos.

vida y la dignidad humanas. Esta es una terapia indispensable para “pasar del dolor a la verdad y la reconciliación”, como lo dice el informe de las Naciones Unidas al contrastar los informes de las comisiones de cinco países latinoamericanos y de otros países en África⁵⁹².

En otras coordenadas centroamericanas la sociedad había decidido una deriva diferente. En el año 1948, el mismo en el que fue asesinado Gandhi y en el que en Colombia comenzó la espantosa espiral de violencia, que aún no termina, el pequeño Costa Rica decide abolir el ejército. ¿Podría un país con menos de un millón de habitantes⁵⁹³, fronterizo de países que trepidaban en conflictos armados, vecino de Panamá (semi-ocupado por tropas norteamericanas), y en medio de la guerra fría, sobrevivir sin ejército permanente?

Pues el resultado de la guerra civil librada por unos meses del año 1948 entre la facción conservadora gobernante (apoyada por los comunistas) y quienes reclamaban que se diera cumplimiento al traspaso gubernamental a la coalición vencedora de las elecciones, apoyada por la naciente socialdemocracia costarricense, que se agruparía luego en el Partido de Liberación Nacional, dirigida por José Figueres, fue sorprendente. Los vencedores, quienes irían a usufructuar la conducción del ejército, toman la iniciativa de prescindir de ese símbolo de la soberanía guerrera, la institución del ejército permanente.

Así, el 1 de Diciembre de 1948 la Junta Fundadora surgida de la triunfante revolución que daría paso a la Segunda República, presidida por Figueres, proclama la abolición del Ejército Nacional⁵⁹⁴. Esto fue ratificado en 1949 cuando la Asamblea Constituyente elevó a rango constitucional esta decisión. Aquel 1 de Diciembre de 1948, en un acto simbólico, el presidente de la Junta, dio un mazazo contra uno de los muros del cuartel Bellavista en San José y le entregó las llaves del edificio a la Universidad de Costa Rica para que fuera convertido en el Museo Nacional. Las palabras de Figueres fueron:

"El Ejército Regular de Costa Rica, digno sucesor del Ejército de Liberación Nacional, entrega hoy la llave de este Cuartel a las escuelas, para que sea convertido en un centro cultural (...) La Junta Fundadora de la Segunda República declara oficialmente disuelto el Ejército Nacional, por considerar suficiente para la seguridad de nuestro país la existencia de un buen cuerpo de policía (...) Somos sostenedores definidos del ideal de un nuevo mundo en América". (En Diario de Costa Rica, 1948: 1,3).

Desde entonces Costa Rica ha vivido sin milicia permanente, aunque cuenta con un cuerpo de policía, y ha disfrutado de los beneficios de tan audaz decisión. Dejó de tener que acarrear con los costos de manutención, aprovisionamiento, entrenamiento y armamento de un cuerpo ocioso en materia de proyección para la sociedad.

⁵⁹² El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) publicó un resumen de los informes de 8 presidentes de comisiones de verdad creadas en Latinoamérica, África y Asia. Estas comisiones independientes, y aceptadas por las distintas partes de los conflictos, han llegado a conclusiones escalofriantes. Véase solo algunos ejemplos: Cerca de 40000 víctimas, entre ellas 3065 asesinados, 28.459 personas víctimas de prisión política y tortura, así como 2.279 desaparecidos en Chile, cuyos familiares debieron esperar 30 años después de perpetrado el golpe militar de Augusto Pinochet para que se les reconociera como sujetos de justicia y reparación. La comisión peruana informó sobre 23.969 casos de personas muertas y desaparecidas entre 1980 y 2000. Ellos están contenidos en la edición especial de “Hechos del callejón” No. 21. Bogotá. 2007. (<http://www.pnud.org.co/hechosdepaz/echos/pdf/21.pdf>)

⁵⁹³ Según el Anuario estadístico de Costa Rica, en el cuadro de estadísticas demográficas, la población total de Costa Rica a 31 de diciembre de 1948 era de 825378 habitantes. (Biblioteca Virtual. Centro Centroamericano de Población). http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/pdf/anuariocr/an1948/anuario-1948_04.pdf

⁵⁹⁴ Para una ampliación de los análisis sobre este acontecimiento se pueden leer: Mercedes Muñoz Guillén (1990). “El Estado y la abolición del ejército, 1914-1949”. También: Centro de amigos para la paz: “La abolición del ejército en Costa Rica” (1996).

Los dineros destinados a estos gastos, así como lo de los salarios para una casta militar, se irrigaron sobre las necesidades sociales de la población. Los maestros(as) fueron mejor remunerados; los hospitales mejor atendidos; la cultura proveída incluso de las enormes instalaciones antes destinadas a cuarteles. La mentalidad bélica dejó de esparcirse. En lugar de desfiles militares, los momentos estelares de conformación de la nacionalidad se conmemoran con carnavales. Los protagonistas son los(as) estudiantes y los(as) trabajadores(as) y no los soldados. Las manifestaciones de protesta no son más los blancos de acciones militares de control o represión; por tanto los manifestantes despliegan sus opiniones y protestas sin apertrecharse para la defensa de sus cuerpos; los ejercicios de la representación no temen ser influidos por los intereses de la élite militar y a las elecciones se acude sin mayor aprehensión.

Esta ruptura con lo establecido en los sistemas de Estado- Nación, y la aplicación de las reformas básicas para configurar un Estado de Bienestar con una regulación del trabajo basada en los derechos de asociación y de contratación colectiva, con una intervención reguladora del Estado en las áreas de servicios públicos vitales, es lo que ha permitido que Costa Rica tenga un índice de desarrollo humano alto, liderando, junto a Panamá, el ranking centroamericano, equiparándose en este aspecto con México.

Esto es superlativo si se tiene en cuenta que Panamá, país que también abolió el ejército en 1990, es beneficiario de la enorme renta del canal, fuente de ingresos con la que no cuenta la pequeñísima Costa Rica. Ahora bien, que estos dos países centroamericanos puedan trazar un paralelo en este aspecto con una potencia de más de 100 millones de habitantes como México es también muy diciente.

Los costarricenses han ganado en nivel de vida, se han reconciliado con el entorno natural- es uno de los países de mayor protección al medio ambiente- y se han encaminado hacia un buen vivir. Será por eso que el saludo entre los costarricenses es: “¡Pura vida!”. Sus políticas sociales han conseguido colocarlo en un sitio privilegiado en combate a la desigualdad y en cobertura de seguridad social⁵⁹⁵. Efectivamente no les ha hecho falta el ejército permanente; en sintonía con Tolstoi los costarricenses han aprendido que es inmoral inculcarle a los jóvenes que “la tortura y el asesinato que deben perpetrar con sus propias manos es un deber sagrado”, y menos que es “un acto heroico digno de elogio y recompensa” (Tolstoi, 2010: 345). Por supuesto, la abolición del ejército no suprime la violencia del Estado, pero es un paso que no puede subestimarse.

9.4.4. El despliegue de las resistencias: El caso del Movimiento Sin Tierra (MST) y el Brasil resistente que emerge.

En esta época de resistencias sociales y revoluciones no violentas es muy amplia la gama de expresiones de este tipo 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, en este caso el del conjunto de multiplicidades que caracterizan las resistencias sociales.⁵⁹⁶

⁵⁹⁵ En Costa Rica la esperanza de vida al nacer se acerca a los 80 años (79.4), el promedio de años de educación es de 8.4 y el ingreso per cápita es de US\$ 10.863. Lo que le da un IDH alto que lo coloca, con Panamá en el primer lugar de los países centroamericanos y en puesto 62 del mundo. Ver: PNUD (2013) Informe de Desarrollo Humano. El ascenso del Sur. Progreso humano en un mundo diverso”. Para las cifras y análisis regiones ver: CEPAL (2012). Panorama económico y social de América Latina y el Caribe. La perspectiva de la CEPAL.

⁵⁹⁶ En el capítulo 2 de este texto introdujimos los conceptos que las teorías de la complejidad y del caos aportan a la interpretación del fenómeno de las resistencias sociales. 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. El físico austriaco Fritjof Capra 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

En los países del centro capitalista han ido emergiendo enérgicos movimientos estructurados reticularmente y 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, como ya dijimos, 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 solo pueden ser reconocidos en su diversidad y multiplicidad, pero podemos 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 a 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 macropolítico en su país. Nos haríamos interminables en describir este tipo de luchas que han recorrido todo el cuerpo trémulo de Nuestramérica mestiza.

A estas alturas de la exposición nos 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 sus seno. Para Nuestramérica la 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, irrigó, 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 Rio 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 ido siendo asumido por los intelectuales de cada país, especialmente los intelectuales surgidos de la misma entraña de los movimientos y, en algunos casos, va siendo objeto de la pesquisa de investigadores de todo el mundo. En este capítulo solo

organización del sistema. Así pues, el proceso constituye el lazo entre patrón y estructura. Cuando decimos 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.

nos detendremos con concisión en ciertos aspectos relevantes de la experiencia del Movimiento de los Sin Tierra (MST) en Brasil.

Transcurría 1984 y la última dictadura brasileña ya duraba 20 años en el poder. Entre los sectores que la sustentaban destacaba el grupo de los terratenientes⁵⁹⁷. 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 ochentas era evidente el desgaste de la dictadura y se dió 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)

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 soviétismo 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 dictatorial⁵⁹⁸.

En las zonas rurales tomó auge, entre 1979 y 1984, el movimiento campesino por la tierra, produciéndose innumerables 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 16 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 liberal⁵⁹⁹. 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.

⁵⁹⁷ 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. Ver: (<http://www.change.org/es/peticiones/d%C3%ADdac-necesita-tu-ayuda-salvemos-la-vida-de-los-indios-guaran%C3%ADAD-kaiowà>).

⁵⁹⁸ 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).

⁵⁹⁹ 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, después de 5 días de debates, discusiones, reflexiones colectivas, 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. Queríamos, en fin, combatir la pobreza y la desigualdad social. Y la causa principal de esa situación en el campo era la concentración de la propiedad de la tierra, conocida como latifundio". (Stedile, 2009). (<http://alainet.org/active/28342>).

José Sarney (1985-1990) el sucesor del primer presidente civil electo en la post-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 y que seguiría Itamar Franco (1992-1995). 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 entonces el socialdemócrata Fernando Enrique 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 neoliberal 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 comercial⁶⁰⁰. También se abrió el Amazonas a la explotación forestal y agrícola a gran escala.

Los campesinos y el movimiento popular resistieron, aunque sobrevinieron las masacres de Corumbiara (Agosto de 1995)⁶⁰¹ y Carajás (Abril de 1996) contra el MST⁶⁰² 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 micropolíticas y desplegando la estrategia de apoyo a las candidaturas presidenciales de Lula,

⁶⁰⁰ Los profesores Donald Rolfe Sawyer e Igor de Carvalho al analizar la experiencia de la Cooperativa “Grande Sertao” de Minas Gerais, anotan que: “La riqueza del norte de Minas Gerais, formada por el encuentro entre ecosistemas y entre culturas, ha sido ignorada históricamente por los poderes públicos y económicos (...) 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 y Carvalho, en “Economía, comunidades rurales y biodiversidad: <http://www.ispn.org.br/arquivos/e.pdf>. También puede consultarse: Boaventura de Sousa Santos y César Rodríguez (org.): “Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista.” (2002).

⁶⁰¹ EL MST narra así esta tragedia: “La Masacre de Carajás se inscribe en la práctica tradicional de los latifundistas brasileños, que con sus pistoleros fuertemente armados o por medio del control de la Policía Militar y del Poder Judicial, se apropian de tierras públicas y mantienen privilegios de clase, cometiendo sistemáticamente crímenes que permanecen en la impunidad. La actuación del latifundio responde a la correlación de fuerzas políticas. Durante el gobierno de José Sarney, frente al avance de las luchas sociales y de la izquierda, organizó la UDR (Unión Democrática Ruralista). Tras ello, se armó hasta los dientes, irrespetando todas las leyes. Fue el periodo con el mayor número de asesinatos. Los latifundistas llegaron a la petulancia de lanzar su propio candidato a la Presidencia, Roberto Encalado, que fue solemnemente condenado por la población brasileña al recibir sólo 1% de los votos. En los gobiernos de Fernando Collor y Fernando Henrique Cardoso, tras la derrota del proyecto democrático-popular y de la lucha social que se aglutinaba alrededor de la candidatura de Luiz Inácio Lula de Silva en 1989, los latifundistas se sintieron victoriosos y utilizaron su hegemonía en el Estado para controlar manu militari la lucha por la tierra. En ese periodo, se ejecutaron su las masacres de Corumbiara (RO), en 1995, y la de Carajás”. (Stedile, 2013: <http://alainet.org/active/63402>).

⁶⁰² Ver: Amnistía Internacional (1998) “Documento - Brasil: Corumbiara y El Dorado de Carajas: violencia rural, brutalidad policial e impunidad”. Puede leerse en: (<http://www.amnesty.org/es/library/asset/AMR19/001/1998/es/72568f9e-e83c-11dd-bca7-eb90848b856c/amr190011998en.html>).

en el plano de la representación. En la campaña del 2002, Lula obtuvo la mayoría con un respaldo de 50 millones de votantes y la esperanza de cambio para un país que estaba ingresando a las grandes ligas de la economía mundial capitalista.

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 Prestes⁶⁰³, ni de la guerrilla urbana de Marighella⁶⁰⁴ o de los muchos grupos resistentes armados que intentaron la revolución en Brasil y que formaron cuadros de la talla de Dilma Rouseff⁶⁰⁵, hoy presidenta de Brasil. Fue, como dijimos, luego de años de 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 hecho 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 resolvieron 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

⁶⁰³ 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. Los sublevados presentaron combate durante una larga línea que los lleva desde la región misionera, en Santo Ângelo, en Río Grande do Sul. Su pretensión era ir cortando las líneas del cerco gubernamental. Se dirigieron al norte hasta Foz do Iguaçu, rodearon la frontera de Mato Grosso, hasta internarse en territorio paraguayo. Continuaron avanzando hasta la frontera con Bolivia, para finalmente entrar en territorio del país andino el 3 de Febrero de 1927, donde concluye esta historia de la que se llamaría la “Columna Prestes”, que atravesó 13 Estados del inmenso territorio de Brasil. Al no estallar la proyectada sublevación masiva contra la República Velha, Prestes y sus seguidores se exiliaron en Bolivia, de allí Prestes se dirigiría a Argentina. 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 (...) desesperanzadas de cualquier remedio para sus males y sufrimientos. 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*”.

⁶⁰⁴ 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.

⁶⁰⁵ 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 implantada en Brasil en 1964. En el año 1970 fue arrestada y sometida a torturas. Volvió a la libertad en 1972. A mediados de los años ochentas, cuando se puso fin a la dictadura militar, abandonó su vínculo con grupos afines a la lucha armada y se incorporó a la actividad social y política legal, llegando a ocupar cargos gubernamentales regionales. Luego se convirtió en una de las dirigentes más importantes del naciente Partido de los Trabajadores, liderado por Luís Ignacio Lula da Silva, lo acompañó en su gobierno como ministra de Energía. 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 en el artículo “*Dilma: de la guerrilla al poder*” editado por Onda digital. (<http://www.laondadigital.com/LaOnda/LaOnda/556/C4.htm>).

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 aberración⁶⁰⁶. Durante estos períodos, además, se mantuvo el impulso desregulador en áreas como la forestal que estimularon la ofensiva contra los bosques de la amazonia⁶⁰⁷.

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 del 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 amazónico⁶⁰⁸.

Una vez más el crecimiento económico a cualquier costo, se imponía sobre los deberes ambientales y sociales. 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 que 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 12 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 amplificó 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 nativas⁶⁰⁹.

⁶⁰⁶ 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.

⁶⁰⁷ Se calcula que de los más de 4 millones de kilómetros cuadrados de la selva amazónica, se extinguen 32000 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>).

⁶⁰⁸ “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”. (<http://historico.unperiodico.unal.edu.co/Ediciones/112/04.html>).

⁶⁰⁹ 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

Una de las muchas organizaciones que llevan el nombre del inmolado dirigente⁶¹⁰, 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”.
(<http://www.chico-mendes.org/biografia-chico-mendes.html>).

La salida de la ministra Silva del gobierno simbolizó también la ruptura plena con la lógica con la que habían resistido las comunidades brasileñas. Así, los aliados de Lula en el campo dejaron de ser los movimientos ambientalistas y los campesinos, y comenzaron a ser los grandes latifundistas de la agricultura de exportación. Esto envalentonó a los sectores más conservadores de Brasil que intentaron en el Congreso impedir 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.

Hay que 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 (Embraer⁶¹¹ 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)⁶¹² y apuntalamiento de su vocación extractivista y exportadora de bienes primarios, encarnada en Petrobras⁶¹³ (la segunda

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. Darlí Alves da Silva, que perdía con ello sus tierras, comenzó a planear el asesinato de Mendes”. (<http://www.chico-mendes.org/biografia-chico-mendes.html>).

⁶¹⁰ 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. Ver: (<http://www.youtube.com/watch?v=uOoWmTQEv8w>).

⁶¹¹ Con ocasión de la crisis financiera mundial del 2008, la prensa registraba el lugar de comando de Embraer, así como el seguimiento a las medias neoliberales frente a la crisis, pues con más de 21000 trabajadores, encontró en el recorte drástico de personal un paliativo a la caída en sus ventas: “El fabricante aeronáutico Embraer, tercero del mundo en aviones comerciales y uno de los buques insignia de la economía brasileña, anunció el jueves el despido de más de 4.000 personas, casi el 20% de su personal, a causa de la caída de la demanda por la crisis financiera”. (<http://www.laprensagrafica.com/economia/internacional/19321-embraer-tercera-aeronautica-del-mundo-anuncia-despidos-masivos-por-la-crisis>).

⁶¹² 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).

⁶¹³ En el 2010, publicaciones económicas informaban que: “(...) Petrobras, empresa estatal de capital abierto, aumentó su cotización a 220.000 millones de dólares, y se convirtió en la segunda petrolera

mayor empresa petrolera del mundo), y en el auge minero⁶¹⁴. 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 commodities⁶¹⁵ 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), altamente inequitativo y excluyente de cualquier beneficio del crecimiento. Este modelo es muy débil en la generación de 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 de Lula más de 50 millones de personas fueron incluidas en los planes “Hambre cero” y “Bolsa familia”⁶¹⁶. La orientación de estas nuevas políticas públicas sociales no desbordó la idea de la focalización y funcionaron de acuerdo a 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 y 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

mundial en valor de mercado, sólo detrás de la estadounidense Exxon, con 290.000 millones de dólares. La megaoperación le permitió además a la Bolsa paulista convertirse en la segunda más grande del mundo, según subrayaron ayer sus autoridades. Según el presidente del Bovespa, Edemir Pinto, tras haber alcanzado un valor de mercado de 17.800 millones de dólares, la Bolsa sólo está detrás de la de Hong Kong, con una capitalización de 19.800 millones de dólares. Su tasación ahora es un 25% superior a la suma de las bolsas de Nueva York, Londres y el Nasdaq, indicó Pinto” En: (<http://forosdev.3dgames.com.ar/negocios-e-inversiones.364/645756.petrobras-segunda-petrolera-mas-cara-du-mundo.html>).

⁶¹⁴ 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. Ver: “*Brazilian miner buys Canada rival*”, BBC News, 24-10-2006. (<http://news.bbc.co.uk/2/hi/business/6081390.stm>) También: (SEC Info - BHP Billiton Ltd - 6-K - For 5/31/00).

⁶¹⁵ Los commodities son mercancías de origen minero o de género agrícola, producidos en gran escala y comercializados a nivel mundial. Una de sus características es la uniformidad del producto y el nulo o escaso procesamiento industrial, por lo que son, generalmente materias primas. Para saber de la producción y exportación de commodities brasileños puede consultarse: (http://www.suapesquisa.com/o_que_e/commodities.htm).

⁶¹⁶ Cumplidos tres años de la aplicación de esta política (2006), en el primer gobierno de Lula, la revista del PT, “Teoría e Debate”, publicó una entrevista a Patrus Ananías, entonces ministro de Desarrollo Social y Combate al Hambre quien 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”. En: (<http://www.lr21.com.uy/mundo/211914-plan-hambre-cero-y-bolsa-familia>).

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 del Brasil, apuntalando la fuerza de casi 5 millones de familias que componen el inmenso país de más de 15 millones de desposeídos de la tierra, víctimas del latifundismo y de la injusta estructura social y política que ha predominado en el Brasil. Frei Beto, al presentar el libro “Brava Gente” de Joao Pedro Stédile y Bernardo Mançano Fernandes, en 1999, 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.”. Frei Beto (<http://www.casadellibro.com/libro-brava-gente-el-mst-y-la-lucha-por-la-tierra-en-brasil/9788496044005/859241>).

En sus trabajos sobre el territorio, el profesor Mançano Fernandes ha investigado sobre la forma como 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 libertad⁶¹⁷. 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, etc.

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” (Mançano, *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 contrarreste la colonización depredadora, fije límites al tamaño de las propiedades rurales, democratice el acceso a bienes comunes como el agua (especialmente en zonas de escasez como la región nordestina), grave a los grandes hacendados y fomente espacios de cooperación y apoyo de los pequeños productores.

El MST busca su potencia en la micropolítica de la territorialidad emergente y de una nueva relación con la tierra, pero se mantiene proyectado hacia las formas estatales de representación

⁶¹⁷ En su texto: “Movimientos socioterritoriales y movimientos socioespaciales. Contribución teórica para una lectura geográfica de los movimientos sociales”, Mançano plantea que: “La contradicción, la solidaridad y la conflictividad son relaciones explícitas cuando comprendemos el territorio en su multidimensionalidad. El territorio como espacio geográfico contiene los elementos de la naturaleza y los espacios producidos por las relaciones sociales. Es, por lo tanto, una totalidad restringida por la intencionalidad que lo creó. Su existencia así como su destrucción serán determinadas por las relaciones sociales que dan movimiento al espacio. Así, el territorio es espacio de libertad y dominación, de expropiación y resistencia”. Mançano en: (<http://web.ua.es/en/giecryal/documentos/documentos839/docs/bmfunesp-5.pdf>).

de sus demandas. Pareciera que la enorme fuerza conquistada a través de su creatividad, y de un conjunto de prácticas micropolíticas en las que 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 Estado⁶¹⁸.

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 micropolítica de los Sin Tierra se ha vislumbrado la erosión de las formas macropolíticas en el Estado brasileño y se ha obligado a pensar una relación más horizontal y participativa de ejercicio del poder institucional.

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 Latina⁶¹⁹. 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 solo 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.⁶²⁰

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”, después. Se calcula que en el primer momento de expansión del movimiento unas 140.000

⁶¹⁸ 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).

⁶¹⁹ 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*”.

⁶²⁰ Boaventura de Sousa Santos lo plantea así: “La idea de la obligación política horizontal entre ciudadanos y la idea de la participación y de la solidaridad concretas en la formulación de la voluntad general, son las únicas susceptibles de fundar una nueva cultura política y, en última instancia, una nueva calidad de vida personal y colectiva basadas en la autonomía y en el autogobierno, en la descentralización y en la democraciaparticipativa, en el cooperativismo y en la producción socialmente útil. La politización de lo social, de lo cultural, e incluso de lo personal, abre un inmenso campo para el ejercicio de la ciudadanía y revela, al mismo tiempo, las limitaciones de la ciudadanía de extracción liberal, incluso de la ciudadanía social, circunscrita al marco del estado y de lo político por él constituido. Sin postergar las conquistas de la ciudadanía social, como en últimas pretende el liberalismo político-económico, 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 basados en formas político-jurídicas que, al contrario de los derechos generales y abstractos, 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).

familias recorrieron estas prácticas. Esto ha configurado una masa crítica de más de medio millón de campesinos(as) organizados(as) capaz de poner en movimiento el mundo del campesinado sometido a la indigencia en Brasil, calculado en 5 millones de personas.⁶²¹

Para ser parte de la comunidad de los Sin Tierra se debe estar dispuesto a tomar y ocupar los fundos que corresponden a tierras baldías o a latifundios improductivos. Al ocupar la tierra, el grupo que accede a ella, 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 obstante, 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 hacendados⁶²². 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 fazendeiros.⁶²³

De la consigna adoptada en el Quinto Encuentro Nacional del MST (1989): “ocupar, resistir,

⁶²¹ Ver la descripción de estos avances en: J.P. Stédile y B. Mançano: *Brava Gente. la trayectoria del MST y de la lucha por la tierra en Brasil*. Ediciones Barbarroja. Buenos Aires. (2000: 53). También: Rocchietti, Ana María, consultado en: (<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-18/el-movimiento-de-los-trabajadores-sin-tierra-mst-del-brasil-sus-origenes-y->).

⁶²² Mançano en “*A formação do MST no Brasil*”, Editora Vozes, Petrópolis, 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; citado por Harnecker, 2002: 15).

⁶²³ 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: “En el contexto de un debate político en la sociedad en torno a la reforma agraria en la nueva Constitución que se estaba elaborando y frente a la expansión de los asentamientos del MST por todo el país, los terratenientes decidieron organizar su resistencia y combatir con todas las armas que tenían en la mano. Además de la represión, que llegaba hasta el asesinato de muchos líderes sindicales de la lucha por la tierra, trataban de convencer a la opinión pública de que era necesario preservar el derecho de la propiedad de la tierra. La lucha de los latifundistas en la constituyente fue para garantizar el derecho absoluto de la propiedad y solo aceptar la desapropiación de tierras no cultivadas que se llamaron improductivas.” (Harnecker, op.cit: 23).

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.⁶²⁴

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. Muchos asumieron la visión cristiana de la prueba purificadora, desgarradora, cercana al misticismo tolstoiano, anunciador de un nuevo mundo, del nuevo “reino de Dios” que está en cada uno y que es a la vez un dolor y una esperanza colectiva.

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 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 urbanas⁶²⁵. 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 misma un acontecimiento que pone patas arriba el orden de propiedad y el uso del territorio. La unidad organizativa del movimiento

⁶²⁴ “El Quinto Encuentro Nacional fue realizado en 1989 en un clima de efervescencia política muy grande: crecía el movimiento de masas en general, se fortalecían la CUT y el PT y se pensaba incluso, en una victoria de Lula en las elecciones presidenciales de 1989. En esta reunión se definió la consigna: “Ocupar, resistir, producir”. Lo nuevo era “producir”. Se fortaleció la idea de que en los asentamientos tenía que generarse una nueva sociedad, que debía organizarse la producción en una forma diferente, elaborándose un modelo propio para la agricultura. Paralelamente existía la convicción de la importancia de elegir a Lula presidente para que el país pudiese comenzar a cambiar (...)” (Harnecker, op.cit: 24).

⁶²⁵ Como lo destaca Ana María Roschietti: “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”. (<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-18/el-movimiento-de-los-trabajadores-sin-tierra-mst-del-brasil-sus-origenes-y->).

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 este tipo de ocupación la denomina Mançano “ocupación masiva”. Pero también destaca, que de acuerdo a 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 el trabajo de conocimiento previo de una región, la ubicación de grandes haciendas improductivas y de terrenos aptos para ser ocupados, 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 prolongada resistencia (la logística de los campamentos, las rutas de acceso y de repliegue, etc.)

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 que los despojados tenga 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 sobre 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 no implicaba esto 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 20 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.

Quienes han documentado el proceso del MST distinguen entre varios tipos de campamentos: los provisionales y los permanentes; dentro de estos 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 atropellos o presionar una medida de los gobiernos locales a favor de los campesinos⁶²⁶. 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 eso 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 campamento 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 micropolíticas 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

⁶²⁶ 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 en la región de Querência do Norte”. Las reivindicaciones de este campamento eran: “primero, la liberación de los compañeros presos de forma injusta y el cese de las persecuciones de la policía militar, el gobierno y los poderes del Estado a los campesinos paranaenses; segundo, la demanda de tierras para las 9 mil familias acampadas en el estado de Paraná; y, tercero, la asignación de los recursos necesarios para que los asentados podamos producir.” (Marck, entrevista concedida a Harnecker, op. cit: 44).

“asentamiento”⁶²⁷. Una vez se tiene una certeza razonable de que la tierra no les podrá ser, de nuevo, arrebatada 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 ella⁶²⁸.

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, solo 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, op.cit.)⁶²⁹

A medida que el MST se expande y consolida es posible hacer balances de conjunto y examinar sus fortalezas y vacíos de los casi 30 años de existencia del movimiento. Romper la naturalización de la injusticia presente en el régimen de propiedad y producción agraria en Brasil, dotar a un importante sector de la población de una nueva mirada sobre la tierra y el

⁶²⁷ “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)

⁶²⁸ 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 estos 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).

⁶²⁹ La consideración de Roschietti al respecto es: “La media de la renta en los asentamientos agrícolas es de casi cuatro salarios, mientras que en la agroindustria es de casi seis. El MST promueve la capacitación agraria y está asociado a numerosos profesionales en esa materia y en otras. Asimismo, está asimilando a su sistema de producción y comercialización a numerosos productores pequeños (no ocupantes) que han visto la posibilidad de progreso en el sistema productivo del MST”.

(<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-18/el-movimiento-de-los-trabajadores-sin-tierra-mst-del-brasil-sus-origenes-y->).

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 se ha instalado en la perspectiva de la constitución de una Nuestramérica y ha conmocionado uno de los cimientos de la dominación y la exclusión, el problema agrario.

En el plano de la micropolítica 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 estas 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, op. cit: 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 habitacionales⁶³⁰, 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 echar 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, que ya hemos mencionado, es que mientras su práctica se da fundamentalmente en el plano de la micropolítica del acontecimiento, conjugando esencialmente poderes no estatales en emergencia, su lógica continúa estando orientada por muchos de los códigos estatistas y de la representación⁶³¹. En esa dimensión se hace muy difícil apartarse de estructuras, concepciones y jerarquías propias de

⁶³⁰ “En los denominados Núcleos de Morada las casas de los asentados se construyen sobre el mismo lote que suele tener unas 25 hectáreas, pero previamente se ha decidido un tipo de parcelamiento que permite que las viviendas queden cerca unas de otras (...) El diseño debe garantizar que las familias construyan sus viviendas de acuerdo a un cierto alineamiento previamente acordado (...) En la experiencia de núcleos habitacionales (...) La diferencia fundamental respecto a la anterior experiencia es que las casas no se construyen sobre los mismos lotes” (Harnecker, op.cit: 78-79).

⁶³¹ Ana María Roschietti capta bien las principales paradojas de la acción política del MST: “El principio de realidad de este pensamiento social es seguir ocupando como derecho de sobrevivencia; este derecho es derecho político y derecho de verdad: justicia e igualdad. 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 temprano- en virtud de su organización. Por último, enfrenta al Estado brasileño al ofrecer una realidad territorial y demográfica y, simultáneamente, confluye hacia un orden social al que condena, pero que confía disolver por crecimiento acumulativo de acciones de territorialización”. (Roschietti, op.cit.).

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 noviolenta que se desea. Véase, 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 ensayos sobre 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 post- estatales”⁶³², que son un rumbo para las resistencias sociales pero que aún se mantiene borroso, indeterminado, difuso.

Y con todos los vacíos que puedan registrarse, y las observaciones que puedan hacerse al intentar aproximarse a la experiencia del MST, ¡que poderosos ejemplo de resistencia social noviolenta son los Sem Terra! Su cuestionamiento al modelo neoliberal, su decisiva lucha por alterar el paisaje rural del Brasil reaccionario y diseñar elementos de un nuevo modo de vida para los(as) campesinos(as) ha transformado el rostro de la sociedad brasileña y trascendido a todo el espectro social latinoamericano.

En el plano interno el MST ha seguido siendo un protagonista de primera línea. A finales de Abril del 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 macropolítico (¿se mantiene o se retira el respaldo al gobierno del PT?), un desafío marcado por el sesgo estatista que hemos mencionado antes⁶³³.

⁶³² Para Zibechi, enunciar sociedades post-estatales no implica la desaparición del Estado pues: “(...) no existen sociedades ni espacios sociales sin Estado: cuando hablamos de poderes no estatales nos estamos refiriendo a su capacidad de dispersar el poder o impedir que cristalice” (Zibechi, 2007: 119).

⁶³³ 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

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.

9.4.5. La urbanización de las resistencias en Brasil.

Las ciudades de Brasil están levantándose en resistencia. En la más reciente sacudida hay novedades que radican justamente en que los jóvenes de Brasilia, de Rio 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 del 2001, que fue recogida por los Indignados españoles: “¿Qué se vaya todos!”. Hacen evidente la profunda crisis de representación que atraviesa 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 neoliberales; 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 la pobreza 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, como la FIFA, en aras de celebrar una Copa Mundo de fútbol 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 4 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,

marcha: “Algunos lo definen como un mar vermelho, otros hablan de un ejercito 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 (provincias)”. (*Informe sobre Marcha Nacional del MST*). Mayo 8 del 2005. Consulta hecha en: <http://argentina.indymedia.org/news/2005/05/289645.php>.

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 lo que 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 ha de realizarse en Brasil en 2014, en cuyo partido inaugural fue abucheada estruendosamente la Presidenta Rousseff.

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 donde es uno de los símbolos más importantes de lo que significa ser brasileño y en donde es un deporte en el que la población negra y trabajadora fue conquistando su propio lugar, a despecho de los orígenes blancos y europeos del balompié. Pues bien, esta exaltación popular nunca dejó de tener ribetes políticos.⁶³⁴

La pasión por el fútbol, asentada en la cultura popular, crea sus propios campos micro y macropolíticos. Los gobiernos autoritarios en Brasil han tratado de usarlo como una forma de catalizar las energías de la población. Hay que 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 estos 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 alinear a un preferido del por entonces

⁶³⁴ El periodista brasileño Alex Bellos en un ensayo donde indaga por relación entre fútbol e idiosincrasia, entre futbol y cohesión nacional, 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 nombre fue tomado del equipo británico amateur Corinthian Casuals, que recién había viajado por Brasil. 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 futbol 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: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/el-futbol-y-brasil>).

jefe de la Junta, Garrastazu Medici.⁶³⁵

Jugadores e hinchas configuran relaciones de afecto en medio de las que emergen con no poca frecuencia manifestaciones micropolíticas de resistencia relevantes. En Brasil, el jugador Sócrates se convirtió en un emblema de la resistencia a la dictadura en los primeros años ochentas. Echó 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 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 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 que contribuyó a minar la credibilidad y legitimidad de la Junta militar. Unos años después, al despuntar la nueva época de la democracia representativa, luego del fracaso en la presidencia de Collor de Melho, también ligado al fútbol, Pelé sería nombrado ministro del deporte en la administración de Cardoso.⁶³⁶

Esto para dar una idea de la importancia del fútbol como espacio social y político de disputa en Brasil y por tanto, la trascendencia de la protesta del 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 vio, 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 todo tipo 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

⁶³⁵ 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):

(<http://www.elespectador.com/deportes/futbolinternacional/articulo-430952-y-pelota-sigue-rodando>).

⁶³⁶ 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 Cantóná, 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 el 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.

latinoamericanas, a corporaciones y empresas privadas, a través de contratos leoninos, manchados de corrupción y que tales 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 oír el clamor de “las voces de la calle” pues, 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 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 amazonia 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 rabia 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(as) ciudadanos(as). 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 lo 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 a rajatablas 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 calle⁶³⁷.

En cambio, Santos 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. Además como dice el sociólogo portugués:

⁶³⁷ El analista catalán Vincenc 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: <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/>).

“ (...) la derecha hará todo cuanto sea posible para que el nuevo ciclo sea tan excluyente como los viejos ciclos que durante tantas décadas protagonizó. Y no olvidemos que tendrá a su lado al big brother ("gran hermano") del Norte, a quien no le conviene un gobierno de izquierda estable en ninguna parte del mundo, y mucho menos en uno de los trozos de tierra que aún considera suyo”.

(Santos, 2013: <http://www.publico.es/457837/la-gran-oportunidad>).

Sin embargo, lo más relevante no es lo que pueda ocurrir en el espacio macropolítico, 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.

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 hemos 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 y en la coincidente, en el tiempo, revuelta tunecina 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 son también particulares, los marchantes no escogieron sitios precisos de agrupamiento, la protesta estaba en permanente movimiento serpenteante, transitaba por las calles; no estableció campamentos estables por lo que la naturaleza deliberativa, que alcanzaron

los indignados españoles con sus ensayos de democracia de la plaza, no tuvieron mayor expresión en Brasil.

El prodigio de la palabra también fue una fortaleza de las protestas brasileñas y se concentró 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. 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 muy pequeñas agrupaciones 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 solo 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: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/06/22/actualidad/1371931255_567644.html).

Entre tanto, en las calles de las ciudades brasileñas parece seguir resonando la canción emblema de la resistencia a la dictadura “A pesar de você” (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”⁶³⁸.

⁶³⁸ La música popular, como acontecimiento aleatorio y disruptivo de resistencia micropolítica, está lleno de significados que movilizan afectos y construyen solidaridades. Brasil tiene una riquísima tradición en este sentido. Desde las canciones de Geraldo Vandré en 1968 (“Pra não dizer que não falei das flores” (Para que no digan que no hablé de flores) con sus versos que denunciaban: “Por los campos hay hambre/En grandes plantaciones/Por las calles marchando/Indecisos cordones” y que parecían un llamado a la insurrección: “quien sabe actúa ahora / no espera el acontecer”; pasando por la fabulosa generación Caetano Veloso, Chico Buarque, Elis Regina y otro manojito de estrellas todos con alto contenido social. De la samba, el bossa nova y la música pop, ha emergido la música urbana contemporánea que le cantan a la lucha contra la inequidad social, la violencia policial y urbana, así como contra todo tipo de segregación. Las músicas de origen anglófono fueron tocadas por la magia del ritmo y la cadencia brasileña. La banda O Rappa (1993) que incorpora variaciones de reggae y rock e incorporaciones de samba, rap y música tradicional de Brasil han ganado un fuerte impacto social. La canción “*A paz que eu não quero*” (1999) (“*La paz que yo no quiero*”) con su refrán: “La paz sin voz / no es paz sino miedo”, contó con mucho suceso. Gabriel el Pensador con “*Até Quando*” (“*Hasta cuándo*”) o Legião Urbana (Legión urbana) con “*Mais do mesmo*” (“*Más de lo mismo*”), se escuchan en las favelas de todo Brasil. A diferencia de México en donde hay una larga herencia de los corridos campesinos, El Movimiento de los Sin Tierra, todavía no tiene una voz conocida en la música. Consultar sobre éstos tópicos: Verónica Furlam en: (<http://goldmansachsnotanftershave.com/2013/06/25/a-indignacao-tambem-e-brasileira-brasil-la-cancion-y-la-protesta/>). También: Mariangela Guimaraes, en: <http://www.rnw.nl/espanol/article/la-cancion-protesta-en-brasil> y Manuel Moneste, 2012:

Lo cierto es que este tipo de resistencias ilumina la tierra americana, 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 calado.

10. RESISTENCIAS SOCIALES. UNA ALTERNATIVA NOVIOLENTA A LA GUERRA EN COLOMBIA.

Colombia es un país asolado por la guerra. Los más de 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 un tipo 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 (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(as), y desarrollar las fuerzas productivas impulsando una mejor distribución de tanta riqueza.

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 9 guerras civiles que marcaron el siglo XIX, y de la violencia fratricida que nos sobrecoge desde que comenzó la segunda mitad del siglo XX. Entramos al tercer milenio ahogados en nuestra propia sangre, tanto como habíamos 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 concierto, sirviendo de territorios de mal vivir para millones de gentes que se aglomeraban en ellas 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 en la forma de milicias y de formas 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, sirvieron de exitoso soporte para la construcción de ejércitos paramilitares que desataron horribles matanzas y un terror auspiciado también por terratenientes e 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 fueron 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 territorios. Por eso Colombia bordeó por mucho tiempo la caracterización de un territorio fallido, que llegó a tener rasgos de una narcodemocracia 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 colombianos(as). 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(as) jóvenes y las comunidades empobrecidas fueron la base social en la que se reproducían tantas formas de violencia.

Con una generosidad enorme, muchos(as) ingresaron a los grupos revolucionarios que proclamaban la reivindicación de los débiles; más pronto que tarde se verían envueltos en una 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 oscuras transacciones que lindan con la cultura mafiosa. La población los fue abandonando y los(as) jóvenes que continúan engrosando sus filas lo hacen en una combinación de búsqueda de solución a sus problemas de desempleo o, llanamente porque son reclutas forzados; cada vez menos acuden a esa salida en busca de ideales de cambio social revolucionario.

Las comunidades han tenido que recorrer un largo y doloroso aprendizaje en su resistencia a este tipo 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.

Y, no obstante, han surgido muchas formas del resistir; algunas emparentadas con las que hemos 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 eso dedicaremos este capítulo conclusivo del ya extenso trabajo que hemos expuesto en este texto.

El autor de este escrito se propone aquí sistematizar y sintetizar los distintos momentos de investigación básica y de campo que ha realizado por más de 15 años sobre 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.

10.1. Líneas gruesas para una cartografía de la guerra en Colombia.

La guerra se ha vuelto un habitante cotidiano de los territorios colombianos. En esta exposición de la investigación procuraré sintetizar en algunas tesis los elementos más relevantes de un conflicto enquistado y sumamente complejo por la diversidad de actores e intereses en juego y porque la confrontación bélica se convirtió en un nodo donde confluyen redes de violencia de la más diversa índole. No tengo la pretensión de hacer aquí una historia de la guerra civil colombiana, ni analizar exhaustivamente cada una de las variaciones que la componen⁶³⁹,

⁶³⁹ Sobre estas temáticas pueden consultarse varios textos del autor de esta tesis, 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”*. Editorial. Corporación Universitaria Minuto de Dios. Edición electrónica. Bogotá. 2008. *“Miedo, seguridad y resistencias: el miedo como articulación política de la negatividad”*. En: Revista Polis. Universidad Bolivariana de Chile. v.500 fasc.19 p.73 - 97, 2007.

simplemente señalar los que considero son 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 atrás, cuando ocurrió el acontecimiento del llamado “Bogotazo”, el 9 de Abril de 1948, día en que se produjo una insurrección popular espontánea en la capital y varias ciudades del país en repudio al asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, un caudillo liberal con amplio respaldo de la muchedumbres empobrecidas.

Por más de una década sobrevino una espantosa matanza contra la población campesina, especialmente ubicada en los fértiles valles 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 muertos⁶⁴⁰ y consolidó un régimen de concentración de las tierras productivas en manos 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. Solo las guerrillas del Llano (ubicadas en las llanuras de la región suroriental del país) 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 que 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 16 años (1958-1974). Este pacto, conocido como el Frente Nacional en verdad creó un régimen de partido único, propicio al clientelismo y la corrupción y 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 sólidos movimientos estudiantiles y de destechados que retoman contacto con los campesinos empobrecidos y violentados y con los focos de

“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: Instituto Popular de Capacitación. IPC, 2004. *“Tramas de resistencia”*. Informe de Investigación. Instituto de Investigaciones. Esap. Bogotá. 2003 (Documento para publicación). *“Bogotá, Urbanidad y Conflicto”* En: *“Las Ciudades entre Fuegos y Exclusiones”*. Bogotá : Punto de Vida, 2003.

⁶⁴⁰ El más reciente y completo informe sobre el conflicto colombiano, *“Basta ya. Colombia. Memorias de guerra y dignidad”* del Grupo de Memoria Histórica 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. Según 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 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).

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 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); solo en los años ochentas llegarían a ser una fuerza numerosa y con un poder de fuego amenazante.

Los otros movimientos guerrilleros sufrieron de marginalidad extrema durante esos años, dedicando buena parte de sus esfuerzos a la sobrevivencia en territorios, geográfica y climáticamente, muy hostiles y enmarañados 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 setentas, después del enésimo fracaso de un intento de reforma agraria- en este caso impulsada por el gobierno desarrollista de Carlos Lleras Restrepo y frenada en seco 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 país⁶⁴¹.

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 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 el homosexualismo y el consumo de alcohol y de drogas; se controlaba la vida de

⁶⁴¹ 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 “una reforma agraria radical” para arrancar a los campesinos del dominio de los “manzanillos” locales, y en la centralidad del papel del campesinado en la materialización de los alcances de la reforma: “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).

pareja y algunas organizaciones disponían de los niños nacidos en la vida de la militancia⁶⁴².

Pero también los comandantes se abrogaban la aplicación de los códigos de guerra y de hacer uso de la “justicia revolucionaria” contra sus propios militantes, a veces por faltas mínimas a la disciplina, otras veces orquestando “juicios” sin ninguna garantía para los presuntos responsables de faltas mayores; eran reminiscencias en pequeña escala de la ignominia de los juicios estalinistas contra sus opositores políticos, o de las “purgas” al interior del PCCH 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 solo 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 ELN, especialmente luego de su reestructuración en el comienzo de los años ochentas. 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 calado en la izquierda colombiana.

El nacimiento del Movimiento 19 de Abril, su audacia y heterodoxia, imprimieron también un toque de frescura a la lucha armada, incipientemente urbana ya para finales de la década de los setentas. 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. Cuando el M19 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 vistas a una salida pacífica al conflicto armado y se sumergió en la lucha guerrillera rural, parapetándose en las montañas y montando un denso aparato militar, también esta guerrilla imaginativa se empantanó en las estrategias de la guerra prolongada.

No obstante el M19 rompió los esquemas de la izquierda radical colombiana. Algunos analistas relevaban el componente teñido de magia que llegó a exhibir 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”; como lo anota Patricia Madariaga: “(...) una red emocional que garantizó la cohesión del movimiento en momentos en que la dispersión parecía inminente. Esta sensación de comunidad se acentuaría a partir de la clandestinidad (...)” (Madariaga, 2009: 268-269). Tal vez la síntesis de esta construcción insertada en la cultura, que intentó el M19, la encontramos en estas declaraciones de la dirigente Vera Grabe, hoy comprometida profundamente con el pacifismo colombiano:

“Lo nuestro no ha sido la búsqueda de un régimen político solamente, sino de una cultura nueva donde esos valores de la tolerancia, de la solidaridad, del respeto, del apoyo, de los afectos, de todo eso, irradian sobre el conjunto de la sociedad. El sueño es una democracia en todo, en lo privado, en lo público, en lo chiquito, en lo grande, en lo cotidiano, en lo nacional. Es que la democracia es una vaina integral, un

⁶⁴² 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).

comportamiento en la vida. Entonces rige para la casa, para la relación de pareja, para la relación con los hijos, para el trabajo, para todo.” (Grabe, citada por Becassino, 1989: 193).

La izquierda no armada colombiana tuvo un débil desarrollo, en parte por el monopolio del campo por parte de las guerrillas y en parte porque el cierre del ámbito electoral y de la acción social para ellas, se justificaba por la permanente amenaza de que estuviesen puestos al servicio de la acción bélica.

La permanente presión de los organismos de seguridad del Estado, que 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 colombiana. 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 ellas 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 estos; así, las FARC terminaron gobernando al Partido Comunista; el 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 (M19) cada vez más metidos en la lógica bélica⁶⁴³. Además, la inexistencia de una democracia

⁶⁴³ Así lo reconoce Ricardo Sánchez, uno de los dirigentes históricos del trotskismo, autor del libro “*Las izquierdas en Colombia*” (1997, Universidad Nacional. Bogotá) donde hace un balance crítico sobre estos períodos de la vida del país: “Lo que hay que constatar a mi juicio, es que en el debate sobre las vías para la izquierda en Colombia ganaron los partidarios de la lucha armada y que 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. Ese es un hecho objetivo, ese es un hecho real, usted lo puede constatar en la dialéctica de todas las agrupaciones que intentaron construir brazos armados, terminaron siendo convertidos como lo planteo en mi libro, 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).

real, o el reconocimiento 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 entonces 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 románticamente, 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 serían 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.

Con la irrupción del paramilitarismo se generalizó el terror contra las poblaciones, no como un mero daño colateral- como acostumbran 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 en Colombia 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 implantación de la soberanía del miedo.

En cualquier lugar del país alguien con intereses ilegales que defender creaba su propio 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 ochentas se había aliado con la DEA y los organismos de seguridad colombianos para acabar con Pablo Escobar⁶⁴⁴, logró centralizarlos bajo su mando con el nombre de Autodefensas Unidas de Colombia (AUC).

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.⁶⁴⁵

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 setentas, 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.

En el caso de la cocaína, sustancia predominante en la producción y el mercado colombianos, su expansión ha sido alimentada por una demanda sostenida de los consumidores de los países centrales. El informe mundial sobre las drogas de las Naciones Unidas en el 2013, estimaba que se fabricaron entre 776 a 1.051 toneladas de cocaína pura al 100% y que 155.600 hectáreas

⁶⁴⁴ La familia Castaño (Fidel, Carlos y Vicente) fue uno de los ejes para combatir a los grupos guerrilleros con el dinero y la capacidad militar que fue forjando el narcotráfico. Cuando estalló la guerra entre los carteles mafiosos, los Castaño fueron pieza fundamental para forjar la alianza de narcotraficantes anti-Escobar denominada los "Pepes (Perseguidos por Pablo Escobar)" que, con una extraña convivencia con la DEA y con sectores de las fuerzas armadas colombianas, consiguieron derrotarlo y darle muerte. Así lo consigna el investigador Alonso Salazar: "En Enero de 1993, con el liderazgo de Fidel Castaño, se oficializó públicamente la alianza anti-Escobar, bajo e 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 desenfrenado 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).

⁶⁴⁵ 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.

fueron dedicadas al cultivo de la planta de coca para su refinamiento. Se considera que unos 27 millones de personas (0.6% de la población adulta mundial) son habituales consumidores dependientes de la heroína y la cocaína.⁶⁴⁶

Las mafias colombianas se insertaron en la economía del narcotráfico desde hace unos 40 años, primero como base de transporte para la exportación de las drogas a los Estados Unidos, luego como procesadores y distribuidores mayorista y posteriormente copando todas las fases iniciales de la cadena de producción (cultivo, producción de la base de coca, refinamiento del clorhidrato de cocaína, distribución mayorista) 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, 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 guerrillas.

A partir de la década de los ochentas 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 escenario de afirmación y reproducción. Su rápida consolidación en la 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 la 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.

Pero además las nuevas generaciones de narcotraficantes, optaron por un repliegue de la notoriedad urbana del fenómeno, lo que 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 exhibió 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 un fenómeno de rápida difusión 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 y 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.

⁶⁴⁶ El informe completo de la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito - UNODC – puede consultarse en: (<http://www.unodc.org/lpo-brazil/es/drogas/relatorio-mundial-sobre-drogas.html>).

Esta expansión implicó cambios de fondo en la estrategia cuyo centro fue el paso de ser principalmente grupos de sicarios que operaban a la manera de bandas para el control urbano del negocio de la droga, o como unidades de protección de los capos, o como 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 los principales excedentes del narcotráfico y luego de la regulación del excedente del conjunto de las actividades ilegales y su posicionamiento en las actividades legales.

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 sobre 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 ampliamente positivo 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 de 1991, en donde encontraron 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 los 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 terrorismo.

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 latinoamericana 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 amazonia occidental (Caquetá y 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 crítica su financiación.

Entre tanto el poder de las redes de narcotraficantes fue siendo cobijada por esa especie de confederación paramilitar en la cual se convirtieron las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) y en la cual fueron tomando mayor protagonismo los capos que nunca se plantearon confrontar a la guerrilla, sino que ampliaron sus grupos de sicarios a la manera de 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 un gran poder de negociación con el Estado colombiano y con el gobierno norteamericano para legalizar los capitales espurios y evitar las sanciones penales, muy particularmente 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 directamente en formas de 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 guerrillas.

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 locales 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 que tuvieron los diálogos y los procesos de desmovilización desarrollados con los paramilitares fue que el Gobierno Nacional, presidido por Álvaro Uribe, 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 que se plasmó una justicia transicional sobre las condiciones jurídicas y el estatus legal que en adelante tendrían los miembros de estas organizaciones criminales. Estos no habían cometido delitos políticos, sino que tenían como primera motivación para delinquir su propio 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 apenas después de concluido el largo doble período presidencial 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 sobre la relación entre la guerra colombiana y el entorno propicio para que paramilitares y guerrillas hayan podido conquistar el negocio del narcotráfico y cómo eso 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 y 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 80.

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 aún que el que tradicionalmente había funcionado en Colombia.

Por supuesto que la inserción y el papel de las guerrillas y los paramilitares difieren en los fines, 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 vistas 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 ello. 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 que es coincidente 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 desarrollos económicos importantes⁶⁴⁷. Los paramilitares, ligados más al negocio de la comercialización, exportación y lavado del narcotráfico tiene un mayor interés en las grandes ciudades y en las economías agrarias modernas y desarrolladas.

Los grupos paramilitares lograron una gran capacidad de penetración en toda suerte de instituciones del Estado y 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.

Efectivamente 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

⁶⁴⁷ En *“Los señores de la guerra”*, Gustavo 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).

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 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 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 tuvieron en su primer momento unos 5000 hombres, según los propios jefes de las AUC que negociaban con el gobierno.

Los capitales emergentes 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.

10.2. Los costos sociales y la 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 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 8 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 el 2007. Hay que tener en cuenta que el gasto militar en Estados Unidos equivale a 4.04 de su PIB. (Isaza y Campos 2007). De ello, Estados Unidos aportó un 0.7% a través de su plan contra las drogas y la insurgencia- el Plan Colombia-, por el cual el gobierno norteamericano destinó US\$ 5.000 millones en el lapso de 10 años. (Kalmanovitz, 2010: 312).

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)⁶⁴⁸

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 el año 2005 produjo su informe de investigación: “¡Basta ya! Colombia:

⁶⁴⁸ El Informe del Grupo de memoria Histórica, resume esta situación así: “(...) se dio una tendencia explosiva entre 1996 y 2002, en la que el conflicto armado alcanzó su nivel más crítico como consecuencia del fortalecimiento militar de las guerrillas, la expansión nacional de los grupos paramilitares, la crisis del Estado, la crisis económica, la reconfiguración del narcotráfico y su reacomodamiento dentro de las coordenadas del conflicto armado”. (GMH, 2013: 36).

Memorias de guerra y dignidad”.

Esta comisión, que ahora se desempeña principalmente a través del 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 la más sólida base 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 citaremos frecuentemente este informe. Su afirmación sobre el 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 4 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 la información 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, téngase 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 ésta locura fueron denunciadas hasta el 2012), que reclutó cerca de 14.000 niños y niñas como combatientes⁶⁴⁹, que arrojó una 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 (solo lo supera Afganistán), todo según el reporte oficial presentado por el GMH.

⁶⁴⁹ 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 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. Ver: Tribunal Internacional sobre la Infancia Afectada por la Guerra y la Pobreza. Reporte Internacional anual 2012: (<http://www.crin.org/docs/REPORTEINFANCIAMUNDIAL2012.pdf>).

Si se hace referencia a la principal modalidad de violencia no letal producto de la guerra colombiana, y nos atenemos a las cifras del informe, en Colombia había hasta final del 2012, 4.700.000 víctimas de desplazamiento forzado por el conflicto. Dado que el registro oficial se inició tardíamente (1997), fuentes de la iglesia católica y ONGs como CODHES cifraron en 5.700.000 los despojados y exiliados forzosamente de sus tierras (GMH: 71). La Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) informó que en el 2012 se llegó en el mundo a la pavorosa cifra de 45.2 millones de personas en condición de desplazamiento forzoso, de los cuales 28.8 millones son desplazados internos y los demás son refugiados en países distintos del suyo. Por lo tanto Colombia ha producido la quinta parte de los refugiados internos del mundo y es el país con mayor número de víctimas de desplazamiento forzado en el mundo (ACNUR, 2013). 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 todo tipo 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 modular 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 4 personas) haciéndose responsables de casi el 60% de las 1982 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 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 noventas, en tan solo seis años (1996-2002) se registraron 1.089 masacres con 6.569 víctimas, lo que equivale a un 55% de las masacres de todo el periodo analizado (GMH: 51)⁶⁵⁰. La predominancia paramilitar en esta forma de ataque a los civiles quedó en evidencia cuando se registró una sensible caída de las cifras de incursiones y en el número de víctimas a partir de 2003 cuando se iniciaron las negociaciones del gobierno Uribe con los representantes de estos grupos.

⁶⁵⁰ 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).

Los asesinatos selectivos de dirigentes comunitarios, activistas de derechos humanos o líderes de sectores sociales (maestros, campesinos, sindicalistas) fueron también implantados como 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 dio 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.⁶⁵¹

También, de acuerdo a 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 también las responsables de más del 90% de los secuestros acaecidos (27.023 secuestros 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.

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 por año. En el 2014, se destinarán unos \$22,6 billones a la cartera de Defensa y a la Policía que 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 sustentar que la cantidad de tierras abandonadas y despojadas es de 5'504.000 hectáreas⁶⁵², de las cuales la mayor parte fue a parar a manos de los nuevos y tradicionales

⁶⁵¹ Para una ampliación del análisis de estos hechos puede consultarse 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” (<http://www.reiniciar.org/drupal/files/videos/casoup.swf>).

⁶⁵² 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. Además: Una de las mayores dificultades ante este panorama es la inequidad en la propiedad de tierras, la catalogada como Gran propiedad, por sus miles de hectáreas, conforma el 52,2% del territorio y está en manos del 1,15% de la población; mientras las tierras del microfundio, o pequeñas parcelas, que corresponden al 10,59% del territorio, están en manos del 78,31% de la población. El mencionado informe del PNUD abunda sobre este tema: “Para el año 2009 el Gini de propietarios ascendió a 0.875 (...) 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).

señores de la tierra, incrementando la ya obscena concentración de la tierra⁶⁵³. Pero además, la población despojada perdió otros activos: cultivos, semovientes, herramientas, tiendas y otros negocios, muebles y enseres, para ser reducida a la completa ruina.

Una encuesta realizada entre familias desplazadas dio como resultado que el 55% de los encuestados 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 este 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, sí como de las fuerzas oficiales los activos de los civiles eran afectados en el desarrollo de los combates.⁶⁵⁴

Como se ha dicho antes, 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 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(as), mujeres, ancianos(as), personal de sanidad, etc.).

Las circunstancias que se viven en Colombia, y que soportan de manera aguda los millones de colombianos que habitan 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 ha ido ganando terreno la tendencia a buscar en salidas de corte autoritario el remedio para el desmadre de la sociedad, particularmente para 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 aquél que es irreductible al proyecto hegemónico o a todo proyecto con pretensiones de hegemonía.

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? 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 propia legitimidad, prescindiendo del

⁶⁵³ Esta situación también evidenció una reconfiguración del problema agrario: el investigador Alejandro Reyes 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.

⁶⁵⁴ 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).

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 opción sexual, una infidelidad amorosa o un corte de cabello.

Son muchas las señales que anuncian que en Colombia se ha ido erosionando 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.

El Estado legalmente constituido en Colombia, no obstante la pobreza y el autoritarismo que lo copan, aún mantiene una decisiva ventaja frente a estos proyectos para o proto-estatales en ciernes. De todas maneras éste sigue intentando legitimar un discurso sobre la democracia y hacer experiencias macro-sociales engarzadas en las tesis de la participación y la representación. Todo esto amplificado y recreado por los medios de comunicación, en la medida en que se hace cada vez más consciente de que “la síntesis política del espacio social es fijada en el espacio de la comunicación”, y que es en éste, en el que debe centrar su operación para organizar y mantener la precaria hegemonía sobre la cual se afirma, a pesar de la crisis.

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 prioritaria función productora del orden, la única que produce el orden, la que hace posible la racionalidad económica que le conviene instaurar. Los derechos de ciudadanía entonces no tienen cabida; en estos territorios no habitan ciudadanos(as) de pleno derecho, solo 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. A través del 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 solo excepcionalmente se involucra activamente 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 entonces expropiados de su condición de ciudadanía; compelidos a no atravesar los precarios límites de su vida privada (que a menudo es también 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. 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. 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. Es posible que todavía muchos cultivadores de coca se sientan protegidos por la guerrilla y que muchos terratenientes u otros sectores económicamente poderosos simpaticen con los paramilitares. Esto no basta, al menos hasta ahora, para que la lucha entre guerrillas y paramilitares puede leerse sin más en términos de un enfrentamiento social. 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).

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 economía 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 propias 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 tan completamente de sus derechos a miles de mujeres, niños, ancianos y hombres?

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 actualmente 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 estamos 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 entonces que la sociedad reconozca a sus víctimas y establecer hasta donde 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 propia forma de existencia. Y va a ser necesario el auto-examen acerca de cómo en Colombia se había hecho

posible politizar su muerte, victimizándolos y reduciendo su potencia de ser para despolitizar el conjunto de la vida social de los(as) colombianos(as).⁶⁵⁵

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, solo 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 despóticas 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. Hay que reflexionar sobre la reacción del Estado y de algunos sectores del empresariado y de la élite agraria que pretenden que, frente a determinados actores 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 reemplazados no por normas sino por situaciones reguladoras tales como “seguridad”, “orden público”, “amenaza terrorista”, “defensa de la democracia”.

Estos poderes gobernantes han permitido que la débil democracia representativa, se adelgace hasta mantener las puras formas, e incluso en ocasiones renunciando a ellas, 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 ya mencionadas, por lo que el derecho pierde todo su sentido, incluido el referido a los derechos humanos.

Tal desbarajuste ha invadido los denominados procesos de paz con grupos armados a los que episódicamente se han dedicado esfuerzos en el plano de la macropolítica. 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 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 sainete para legalizar a estas redes criminales a cambio únicamente de que se detuviera la operación de su pavorosa industria de la muerte.

El ingreso a la era de la justicia transicional fue entonces en Colombia bastante traumático. La creación de marcos macro-políticos para hacer el tránsito entre unos aparatos criminales

⁶⁵⁵ 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 y hoy, apartado de las filas guerrilleras oficia como escritor y columnista de conocidos medios colombianos 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. Que el horror se muestra sin vergüenza alguna. Que aparece el interés morboso de que las cosas más horribles se conozcan. Pero en estos días me he rendido a la evidencia. Sentí que estábamos en esa triste estación de nuestro conflicto mientras hablaba con Nicolás Rodríguez Bautista, comandante general del ELN (...) decía que no hay campo para la piedad, que los umbrales del respeto a la especie se han derrumbado (...) 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: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4199748>).

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 este tipo 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 echan las bases 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 solo 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, 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 muy buena muestra de que no se quería llegar más allá creando unas condiciones para la paz y la reconciliación en la sociedad.

En el momento en que se estaban generando los recursos judiciales para desarrollar una labor más a fondo, el Presidente 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, sobre todo, 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 sistemática.⁶⁵⁶

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 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 asesinatos 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 prácticamente total impunidad, manteniendo la indistinción entre los hechos y el derecho, lo que 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 forma 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

⁶⁵⁶ Para consultar más sobre estos tópicos ver: Uprimny, 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.

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 recíproco.⁶⁵⁷ 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 y, por eso mismo en el tipo de vida desnuda a la que se reduce a las poblaciones dominadas está puesta en cuestión la propia vida política tal como la enunciaron las utopías de la modernidad. De esa encrucijada es que es necesario salir perfilando nuevos escenarios macropolíticos apoyados en las resistencias micropolíticas situadas con las que se ha afirmado la vida.

10.3. Las 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 setentas 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 de la sociedad 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 papeleta 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

⁶⁵⁷ 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 reinserción (...) 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: 31-32 www.bdigital.unal.edu.co/1282/3/02CAPI01.pdf).

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 solo 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 una 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 macropolíticos 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? Este estudio encontró que se ha ido constituyendo un extenso campo político de experiencias de resistencia social comunitaria noviolenta que, aunque no constituyen 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 estamos 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 de ellas 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 poderosos movimientos cívicos por mejores condiciones de vida para los pobladores de los núcleos urbanos.

A ellas 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(as) 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 sexuales, religiosas o étnicas.

Estas expresiones no riñen con los espacios pacifistas que le han apostado a la negociación y a los grandes campos macropolíticos. Más bien han aprendido de ellos, teniendo en cuenta además que muchos se han reconvertido en experiencias de base sumamente edificantes como el

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 hacemos 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 solo 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 hemos mencionado, a escala continental, en apartados anteriores insistimos 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 sobre las formas de ser de la resistencia en Colombia que se presentan en este texto se interrogaron acerca de la naturaleza y las formas de operar de estas, que llamaremos las resistencias sociales noviolentas a la guerra. Ellas serán aquí entendidas 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 sobre 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 auto-gobierno 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 en que 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 que nos remite al campo de la cultura, a indagar sobre 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 se mantiene enlazada con la búsqueda del espacio político de las resistencias, en tanto ellas discurren esencialmente en el terreno de la biopolítica (una política de y para la vida íntegra) y ya no circunscritas a afectar solo 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,

conlleven características que permiten entenderlas, nombrarlas y conectarlas en su condición de resistencias globales.

Se exploraron igualmente los procesos que se dan inicialmente en territorios localizados, 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 y, 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.

Las resistencias sociales no violentas contemporáneas fueron aquí vistas 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 colombiana.

El análisis de las prácticas específicas de resistencia comunitaria noviolenta se propuso recabar en la experiencia de esos “estados vividos” y se hizo a través de varias superficies de indagación:

- a) una reconstrucción de la experiencia del Movimiento Ciudadano por la Noviolencia, que ha desarrollado, desde el año 2000, 72 núcleos locales inspirados en nuevas concepciones del poder, de las estrategias de acción y de las modalidades de resistencia noviolenta a la guerra. El autor de esta tesis ha hecho parte integrante de esta experiencia y ha participado de los distintos momentos de su sistematización.
- b) El trabajo de campo realizado con el grupo del Instituto de Derechos Humanos de la Escuela de Administración Pública (ESAP) en cuatro territorios, a partir del 2002 en torno al proyecto de “Observatorio de experiencias locales de construcción de tejido social”. Se planteó el seguimiento a experiencias locales de resistencia al conflicto armado en donde la afirmación de la vida se constituyera en resistencia a la guerra. El autor de esta tesis fue el director nacional de esta investigación.
- c) Una lectura, desde las perspectivas enunciadas, de las 309 experiencias sistematizadas por el “Banco de buenas prácticas para superar el conflicto” del PNUD, además de las 171 experiencias de la Base de Datos de la investigación sobre “Memoria en Tiempos de Guerra”, recogidas por los investigadores del Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Este análisis hizo parte de la investigación conjunta entre el CEIHS de UNIMINUTO y la Universidad Abierta de Cataluña (UOC) para evaluar experiencias de paz en Colombia y Ecuador (2010) y en donde el autor de esta tesis fue el investigador principal para el caso colombiano.
- d) Un rastreo documental de otras importantes investigaciones sobre estos problemas dentro de las que se destaca: La investigación sobre resistencia y memoria en el Cauca indígena, adelantada por el Centro de Memoria Histórica; la investigación sobre el fortalecimiento de comunidades e iniciativas de paz desde la base, dirigida por Esperanza Hernández; y el apartado sobre las labores de dignidad y resistencia del informe “Basta ya” del GMH.

Con todo este material se elaboró un mapa de experiencias de resistencias sociales, del que hacen parte más de 600 casos documentados. Por la extensión del material acopiado y analizado se hará una referencia resumida de 20 casos seleccionados que fueron analizados a profundidad.

El criterio para seleccionarlos fue el que se nombraran expresamente como prácticas de resistencia noviolenta, que estuvieran localizados en diferentes territorios y áreas de acción para facilitar el estudio comparativo, que tuvieran vocación de permanencia en el tiempo y que manifestaran su disponibilidad a responder las entrevistas formuladas por el equipo de investigadores(as) que acompañaron el trabajo del autor de esta tesis, o contaran con documentación amplia y accesible para ellos.

Para la elaboración del presente texto se hace alusión a 4 experiencias del Movimiento Ciudadano por la Noviolencia: Fundación Cultural Rayuela, Asociación de Mujeres del Oriente Antioqueño AMOR, Red Juvenil de Objeción de Conciencia de Medellín y Mujer, Arte y Vida MAVI.

De las demás superficies de registro se hace alusión a 16 experiencias: Resistencia Indígena del Cauca CRIC, Proyecto Nasa y Proyecto Global; La Minga de resistencia indígena; Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ACIN; Comunidad de Paz de San José de Apartadó; Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare ATCC; Cultura de Paz en el río Cajambre; Asociación Municipal de Mujeres de Buenos Aires; Madres de la Candelaria, Fundadoras; Ruta Pacífica de Mujeres; Colectivo de comunicaciones de Montes de María; Movimientos de Víctimas de Crímenes de Estado; Empresa Comunitaria San Rafael; La María, Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación; Asociación Caminos de Esperanza Madres de La Candelaria; el proyecto cultural “Fantasía campesina” del albergue de desplazados de Tuluá (Valle del Cauca); y la Asociación de Productores Indígenas y Campesinos (ASPROINCA) del Norte de Caldas.

Son 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 resistir.

En todas ellas se experimentan nuevas formas de movilización y de relaciones entre las dimensiones micro y macropolíticas. Allí se manifiesta la diversidad de actores sociales: 4 experiencias son de raigambre indígena, 6 son experiencias protagonizadas por mujeres; 5 son de origen campesino; 2 están referidas a jóvenes y niños; 2 son organizaciones de víctimas de la violencia; 1 es de afro-colombianos y 1 es de artistas. En cuanto a su composición regional y territorial: 5 están ubicadas en el departamento del Cauca (sur occidente del país); 4 en Antioquia (Noroccidente del país); 2 en la Costa Atlántica al Norte del país; 3 en el Valle del Cauca (Sur occidente del país); 1 en Santander (Nororiental del país), 1 en Caldas (noroccidente del país) 1 en Bogotá (capital, centro del país) y 4 se postulan como organizaciones de carácter y cobertura nacional.

Al analizar la experiencia de las resistencias de los indígenas Nasa se hace un ejercicio de analogía con el caso de la resistencia zapatista en México, siendo ambos territorios los que este trabajo considera los de una más clara presencia del acontecimiento resistente encarnado en la constitución de nuevos modos de vida comunitaria y que hacen posible comparar sus expresiones micro y macropolíticas.

Las principales rupturas halladas se presentan a continuación de manera muy resumida con las obvias restricciones de espacio que tiene este texto de la tesis doctoral. Han sido agrupadas en los siguientes elementos que expresan la cartografía conceptual presentada a lo largo de toda la exposición de esta investigación; por tanto, adelantan las conclusiones más destacadas de todo el estudio: 1. Resistencia y vida; 2. El poder del resistir; 3. La micropolítica de las resistencias; 4. La resistencia como una ética del existir; 5. Las subjetividades en resistencia; 6. Las comunidades, el territorio y el tejido social de la resistencia social noviolenta.

10.3.1. Los indígenas Nasa y la primacía de la vida como acontecimiento creativo.

La perspectiva de la resistencia no violenta 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 la perspectiva de las mujeres indígenas que han encontrado métodos de resistencia como afirmación de la vida de la 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).
http://www.observatori.org/documents/Flor_Ilva.pdf.

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. Para los nasa, 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”.⁶⁵⁸

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 ser⁶⁵⁹.

Resistir es entonces 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 agua⁶⁶⁰, como el cacique Juan Tama ejemplo de resistencia a la conquista española, pero también potenciador de la fuerza indígena para impedir que se les arrebatará todo su territorio. Vida, territorio, autonomía y dignidad son los grandes enunciados sobre los que ha emergido la resistencia indígena en el Cauca.

⁶⁵⁸ 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 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: http://www.observatori.org/documents/Flor_Ilva.pdf).

⁶⁵⁹ 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 ‘Clamor de la Tierra’. (Yule y Vitonás, 2010).

⁶⁶⁰ El pueblo nasa llama a Juan Tama “hijo del agua y de la estrella”. Se dice que gracias a la lucha 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.

La tierra es la primera piedra de toque para poder comprender la lucha indígena, así definida por Aida Quilque, la mujer nasa que asumió la vocería de la inmensa movilización del 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, Entrevista, parte 1). 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, Entrevista, parte 1).

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 40 años de lucha en el territorio de estas comunidades que agrupan a más de 260.000 indígenas, y que se han convertido en el referente colombiano de formas avanzadas de resistencia pacífica.⁶⁶¹

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 indispensable forma de vida de las comunidades indígenas de estos territorios. El resistir se ha expresado en ese conjunto de acciones con las que han canalizado sus demandas, afirmado sus fuerzas comunitarias y conseguido cambiar el escenario macropolítico 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 Lame⁶⁶².

⁶⁶¹ La lucha por el territorio es una constante en las resistencias indígenas latinoamericanas. En el caso colombiano esto fue reconocido como un derecho inalienable de los pueblos indígenas y consagrado en los artículos 329 y 330 que señalan la obligación estatal de dar curso a la conformación de “Entidades territoriales indígenas” los territorios indígenas y que estos sean “(...) gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades”. Por su parte los acuerdos de San Andrés entre el movimiento zapatista y el Estado mexicano establecieron que: “Todo pueblo indígena se asienta en un territorio que cubre la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas ocupan o utilizan de alguna manera. El territorio es la base material de su reproducción como pueblo y expresa la unidad indisoluble hombre-tierra-naturaleza”. “El derecho al uso y disfrute de los recursos naturales de sus territorios, según se define en los artículos 13.2 y 14 del Convenio 169 de la OIT ... a excepción de los recursos estratégicos y aquellos cuyo dominio pertenece en forma exclusiva a la Nación”. (Idem. Documento 2). 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).

⁶⁶² 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 (toma de poblaciones y enfrentamiento con las autoridades y ejércitos de indios antilamistas organizados por los hacendados), 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

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 1971⁶⁶³. 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 gobierno⁶⁶⁴.

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 binarizando 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 nasa, 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 trasnacionales. 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 CMH, 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

del Indio, Bogotá). y “*En defensa de mi raza*”, introducción y notas de Gonzalo Castillo Cárdenas, (1971, Comité de Defensa del Indio, Bogotá).

⁶⁶³ 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. Legalmente constituidos existen 84 Resguardos de 8 pueblos indígenas del Cauca: Nasa – Paéz, Guambiano Yanaconas, Coconucos, Epiraras – siapiraras (Emberas), Totoroes, Inganos y Guanacos. 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).

⁶⁶⁴ 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 comunal, 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)

su vida, en el que se desarrolla su memoria y aprendizaje colectivos, el que permite la cohesión de sus pueblos y el equilibrio con la naturaleza.⁶⁶⁵

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.

En los años ochentas la guerra colombiana llegó a nuevos estadios de barbarie y 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 ya abigarrado panorama de las guerrillas colombianas, 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 indígena⁶⁶⁶. 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.

⁶⁶⁵ 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: <http://razonpublica.com/index.php/conflicto-drogas-y-paz-temas-30/7061-estado-territorio-y-pueblos-indigenas-en-colombia.html#sthash.yEDmyL8F.dpuf>) 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).

⁶⁶⁶ Ricardo Peñaranda trae a cuento esta discusión en su libro “*El movimiento armado Quintín Lame. Una guerra dentro de otra guerra*”: “En un ensayo pionero publicado a comienzos de los años ochenta, bajo el título “Guerrillas y movimientos indígenas-campesinos en los años 1960”, Christian Gros cuestionaba la relación entre estos dos actores, que el discurso de la izquierda latinoamericana habitualmente había presentado como complementaria y de mutuo interés. Bien al contrario, Gros subrayaba 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).

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).

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, como veremos, 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)⁶⁶⁷ 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: 135-136, 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

⁶⁶⁷ 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 reúnen 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).

una organización de corte militar⁶⁶⁸.

Las organizaciones y autoridades indígenas presionaron entonces 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 1990⁶⁶⁹. 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 solo traería, según los Nasa, despolitización y degradación “reproduciendo un sistema de despojo y aniquilamiento que los indígenas conocemos 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 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.

⁶⁶⁸ 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” (MAQL. Inédito citado en Peñaranda, 2010: 89).

⁶⁶⁹ La posición de los Misak era aún más drástica en su crítica al movimiento armado indígena. En el “Pronunciamento 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 una 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 cuatros (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).

Esto implicaba, como dijeron 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 ellas y darle la mayor potencia a las formas micropolíticas de la lucha constituyendo también nuevos escenarios para la política de representación, de tal manera que se pudiera 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 solo 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 su expulsión de los combatientes como cuerpos extraños, sino que se buscó readmitirlos en la trama del movimiento social sistematizando la experiencia extrema en la que estuvieron sumergidos para darle mayor relieve a la urgencia de la mayor democratización y afirmación cultural⁶⁷⁰.

Aparte de este enriquecimiento del relato comunitario, 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 que 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 derrota⁶⁷¹, sino el encaminamiento a nuevos campos de acción en que la política emerge más como poder social que como representación, pero en donde también se eleva la calidad del ámbito de la macropolítica en la que incursionan los indígenas.

10.3.1.1. El resurgimiento micropolítico 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 MAQL, el núcleo del movimiento va a residir en las

⁶⁷⁰ El sociólogo Ivon Le Bot, citado por Peñaranda, 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).

⁶⁷¹ En el caso mexicano, el EZLN rechazó el ofrecimiento de perdón que hiciera el Gobierno en 1994, diciendo: “¿De qué 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 humana 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).

resistencias micropolíticas 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 alternatividad al mercado, incluso se han opuesto frontalmente a la idea del libre comercio internacional. Han también desarrollado otras formas de relación con la biodiversidad y preservado el medio ambiente, así como inventado formas 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 propio 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 el año 2005 les habían permitido recobrar 120.000 hectáreas de sus territorios ancestrales). Igualmente era urgente rescatar las lenguas originarias con las que se expresan las relaciones comunitarias y se enuncia lo sagrado que hay en la relación 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 educación 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 abriga y protege a todos(as) y a quien hay que retribuir cuidándola.⁶⁷²

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 proceso de investigación y organización integral de la educación propia” (Bolaños, CMH, 2010: 328-2239).

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. Las familias en esto son esenciales, por eso la importancia del relevante papel que las mujeres han asumido en la estructuración de comunidades sólidas y en su participación en la lucha social. Contribuye mucho a eso la cosmovisión que hace de Uma (mujer) y Tay (hombre) una unidad indispensable para que se

⁶⁷² 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).

sostengan la familia y el territorio y la armonía en al 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 son apoyadas desde las Consejerías de Familia, impulsados por los Cabildos y Resguardos. La lucha contra las viejas prácticas de discriminación de las mujeres es aún 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 necesaria.⁶⁷³

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 estos 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” sobre 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”⁶⁷⁴.

Lo que es común a una y otra experiencia es que en las resistencias de hoy es cada vez más destacada y digamos, 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 fundamentales como la agricultura- y especialmente el cultivo de alimentos limpios-, la salud y en general el cuidado de la comunidad (niños, niñas y ancianos).

⁶⁷³ 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).

⁶⁷⁴ Varios(as) líderes y miembros de comunidades nasa han insistido en entrevistas sobre este tópico al que asignan la mayor importancia. También se puede consultar el texto: “Escuela de animadores de la armonía familiar. Tulpa del conocimiento” de la ACIN En: (<http://www.nasaacin.org/informativo-nasaacin/nuestra-palabra-kueta-susuza-2013/6484-escuela-de-animadores-de-la-armon%C3%ADa-familiar-tulpa-de-conocimiento>).

Los(as) jóvenes también han emergido con una fuerza propia copando 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 micropolítica de las resistencias- y cada vez más también sus expresiones macropolíticas- han asumido lógicas que pueden leerse en clave de mujer y de joven. Con ello pierden influencia las grandes organizaciones modernas construidas en clave de patriarcado, incluyendo a las instituciones jerarquizadas- y algunas de ellas 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(as) jóvenes.

Ahora bien, si añadimos 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, entenderemos que lo que se ha abierto entre las comunidades nasa es un nuevo período de presencia decisiva de ellas(os) en este movimiento social de resistencia. Esto es un factor compartido en todos los movimientos de resistencia contemporáneos y, seguramente, una de las revoluciones micropolíticas de mayor repercusión.

Las comunidades indígenas en Colombia han sistematizado y trazado un mapa general de intervención en los asuntos cotidianos, como los que hemos mencionado. Para ello han creado el instrumento de los “Planes de vida” que han venido impulsando desde los años 80s y que la ONIC propone como política para la organización de las actividades de las diferentes comunidades.

En el 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 macropolítica. 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 diferentes⁶⁷⁵.

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 micropolítica. Ahí se rompe la idea de la 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

⁶⁷⁵ 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) <http://onic.org.co/index.shtml>.

manteniendo la unidad de lo común.

En Toribío, en 1980, nace el “Proyecto Nasa”.⁶⁷⁶ 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 Alvaro Ulcué Chocué (1943-1984) el primer sacerdote católico indígena en Colombia y 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 5 muertos y cerca de 20 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 planos de acción: primero, la movilización para contestar 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.

En el otro plano, 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 del vínculo prematrimonial de las parejas (que los indígenas llaman “el amaño”)⁶⁷⁷, 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 hiciesen el juego a la prepotencia de los latifundistas. Ya era sabido que estos, además, buscaban afianzar el

⁶⁷⁶ 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 Toribío, 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”. En: (<http://www.vidanueva.co/blog/2013/08/04/alvaro-ulcue-chocue-sacerdote-indigena/#sthash.3SeQtTw2.dpuf>)

⁶⁷⁷ 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 qué 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 (...)” . (<http://www.youtube.com/watch?v=cK0s-R3Wsb4>).

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). <http://www.nasaacin.org/planes-de-vida/plan-de-vida-nasa/213-planes-de-vida>).

Los planes de vida fueron asumidos por las diferentes comunidades Nasa del territorio del Gran Pueblo. Ellos hacen parte de los grandes objetivos planteados sistemáticamente durante los últimos 20 y más años, luego de ocurrida la terrible masacre del Nilo, en Caloto, por los paramilitares y miembros de las fuerzas de seguridad del Estado.⁶⁷⁸ Así mismo los Planes de Vida⁶⁷⁹ 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.

Para echar 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 sobre la situación; se evalúan los avances y prospectivas y se insiste en el mantenimiento y apropiación de todos(as) sus integrantes de la cosmovisión propia y de la meta de la liberación integral (armonía con la naturaleza, los espíritus y demás seres humanos), tal como lo describe la ACIN en los textos citados.

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 básicas en las veredas, propician encuentros zonales inter-veredales 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.

Los Proyectos de Vida Nasa se desarrollan también en áreas específicas que deben ser sometidas

⁶⁷⁸ 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 juez español Baltazar Garzón aceptó ser veedor de estos compromisos y comprobó que no se estaban cumpliendo. “Mi petición, al Gobierno y a los distintos actores, es que deben eliminarse los obstáculos que están llevando a ese incumplimiento” (El Espectador, 2008: (<http://www.elespectador.com/noticias/judicial/articulo-baltazar-garzon-pidio-al-estado-cumplir-reparacion-masacre-de-el-nilo>)).

⁶⁷⁹ 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 Cxhacxa 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 Fxinxi Kiwe, conformado por los Cabildos de Delicias, Guadualito, Concepción, Cerro Tijeras y Pueblo Nuevo Ceral”. (ACIN: <http://www.nasaacin.org/planes-de-vida-2013>).

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 otro tipo 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 indígenas, 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”. (<http://www.nasaacin.org/planes-de-vida-2013>).⁶⁸⁰

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 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 propias.⁶⁸¹

10.3.1.2. La micropolítica de las resistencias. Un ejercicio analógico entre la experiencia Nasa y la reconversión del zapatismo.

Intentemos hacer algunas analogías de 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 noviolentas de la

⁶⁸⁰ 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 “TeŌ walas”, como en medicina tradicional mediante el personal médico de formación occidental”. ACIN 2010: (<http://www.nasaacin.org/planes-de-vida-2013/plan-de-vida-integral>).

⁶⁸¹ 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”. (<http://www.nasaacin.org/noticias-escuela/101-noticias-principales-escuela/726-escuela-de-comunicacion-el-camino-de-la-palabra-digna>).

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: <http://www.ezln.org/documentos/2005/sexta.es.htm>).

El EZLN nunca ha proclamado la renuncia a la lucha armada. Pero desde esta declaración de Junio del 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 hiciesen 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"⁶⁸²

Es de mucho interés hacer el seguimiento de la evolución de las políticas del zapatismo. Una forma de seguir la huella de los casi 20 años de acción pública del EZLN⁶⁸³ es la prosa profunda y poética de uno de su personajes emblemáticos, el Sub-comandante Marcos, al que los indígenas chiapanecos llaman 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.

⁶⁸² 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 si 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: <http://www.ezln.org/documentos/2005/sexta.es.htm>).

⁶⁸³ 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. Véase: (<http://zapatismoyautonomia.wordpress.com/lectura/>).

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 se toparon en sus correrías, fue el personaje que les sirvió para ello. A través de símbolos 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 él y resultaron, en cambio, poniéndose al servicio de las dinámicas propias de la insurgencia indígena.⁶⁸⁴

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 mundo.⁶⁸⁵ Y una de las cosas decisivas que ha tenido que hacer es propiciar la apertura hacia el conjunto de las sociedades en México, Latinoamérica y otras partes del planeta. Tal vez el punto crucial en ésta deriva ha sido 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 noventas 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 micropolíticos de transformación de la 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 los 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, sobre todo, de las viejas guerrillas, esas 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”⁶⁸⁶. Sin embargo las guerrillas tradicionales, esas 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 esencial: la resistencia”⁶⁸⁷ y, por tanto, un colocar en su justo

⁶⁸⁴ 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 no por el enemigo, sino por el encuentro de esos guerrilleros con las comunidades indígenas” (Le Bot, 1997: 67).

⁶⁸⁵ 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).

⁶⁸⁶ Esta es uno de los señalamientos del Ejército Popular Revolucionario una guerrilla que resurgió en los años noventas 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).

⁶⁸⁷ Esta afirmación la hace Régis Debray en el artículo “*La guerrilla 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).

lugar la macropolítica 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, recalcando que es necesario reconocer: “(...) las características propias en su organización social, 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:<http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=564&cat=10>).⁶⁸⁸

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 hicimos referencia antes.

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 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 militar⁶⁸⁹ 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.⁶⁹⁰

En el año 2003 los “Aguascalientes” (creados en 1996) se transforman en “Caracoles” que se establecen como territorios organizativos de las comunidades zapatistas y que agrupan varios municipios rebeldes. Este es quizás el acontecimiento micropolítico más impactante y potente del proceso zapatista pues es lo intempestivo, indicativo del paso hacia comunidades liberadas,

⁶⁸⁸ 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>).

⁶⁸⁹ Marcos aclara que en el caso del “Ejército Zapatista de Liberación Nacional no se trata de una fuerza combatiente profesional por un lado, y una población civil por el otro, sino que es lo mismo. En este tipo de situaciones, por ejemplo, la actual, 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).

⁶⁹⁰ 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).

hacia experiencias de “pueblos-gobiernos” fundados en la creatividad y cada vez más emancipados del aparato propiamente militar del EZLN, con total consentimiento de este.⁶⁹¹

En la tradición maya, el caracol expresa la relación entre la luna y el agua y simboliza el renacimiento, la gestación (recuérdese la idea de los Nasa de la resistencia como un 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 solo escuchar su interior se pueden ver mundos lejanos⁶⁹².

Los cinco grandes territorios zapatistas se integran entonces 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”⁶⁹³. Los MAREZ se agrupan entonces en esos cinco grandes caracoles que ofician también como sedes de los autogobiernos y centros de encuentro cultural y político. Ya se

⁶⁹¹ El prestigioso intelectual Pablo González Casanova, en su artículo: “*Los “caracoles” zapatistas: Redes de resistencia y autonomía (Ensayo de interpretación)*” 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).

⁶⁹² 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 también dicen que dicen que decían que el caracol era ayuda para que el oído escuchara incluso la palabra más lejana. Eso dicen que dicen que decían. Yo no sé. Yo camino contigo de la mano y te muestro lo que ve mi oído y escucha mi mirada. Y veo y escucho un caracol, el p’uy, como le dicen en lengua acá. (Marcos, 2003: 15).

⁶⁹³ 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”.

cumplieron 10 años de funcionamiento de estas experiencias de ejercicio del poder micropolítico 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.

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 mundo.⁶⁹⁴

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(as) y de los(as) más jóvenes, instaurando un Sistema Educativo Rebelde Autónomo Zapatista de Liberación Nacional. Su lema: “educación en resistencia, esa es nuestra ciencia”⁶⁹⁵. 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 sembrar 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 productivos⁶⁹⁶, 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 mercado⁶⁹⁷, la

⁶⁹⁴ 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 (...)” (Marcos, 2003a: 10-11).

⁶⁹⁵ Así lo enuncia el SERAZ de los Altos de Chiapas. Ver: (<http://www.serazln-altos.org>).

⁶⁹⁶ 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.

(http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_f.htm).

⁶⁹⁷ 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

reivindicación de un “comercio justo” y la creación de redes de productores y de mercados locales⁶⁹⁸. Pero, sin duda las comunidades caucanas y las chiapanecas han decidido hacer de la educación el principal campo micropolítico 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 sea 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).⁶⁹⁹

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 propio tejido social, en donde se alimenta y cobra sentido la resistencia como afirmación de su propia historia, 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

(“montaña de pájaros”), que produce café orgánico, poniendo énfasis en 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).

⁶⁹⁸ Para dar una idea de las potencias productivas existentes en estos caracoles Guillermo Michel recordaba, con ocasión de la inauguración de las Juntas de Buen Gobierno que: “Para celebrar tan magno acontecimiento –verdadero paradigma en las luchas de resistencia que tienen lugar en todo el mundo– del 8 al 10 de agosto reciben en Oventic –corazón céntrico de los zapatistas delante del mundo– a una multitud de desobedientes. Sólo por mencionar un caso: el Caracol “Torbellino de nuestras Palabras” –cuya Junta de Buen Gobierno se denomina “Corazón del Arcoiris de la Esperanza”– abarca 30 mil kilómetros cuadrados. Este enorme territorio se extiende por los municipios gubernamentales de Ocosingo, Altamirano, Chanal, Oxchuc, Huixtán, Chilón, Teopisca y Amatenango del Valle, en cuyas tierras se construyen desde hace por lo menos siete años, otros tantos municipios autónomos” (Michel, 2003).

⁶⁹⁹ Gros es citado por Bruno Baronnet en su tesis doctoral. “*Autonomía y educación indígena: Las escuelas zapatistas de Las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*” (2009, Colegio de México y Universidad de La Sorbona. Paris III), cuya consulta recomiendo sobre éste aspecto de las resistencias latinoamericanas.

mantenidos. La educación autónoma lleva a la superficie todas las potencialidades latentes en el alma indígena⁷⁰⁰. 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 el 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 1700 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 micropolítica 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 sobre el 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, cuales 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.

Igualmente se dialoga sobre el 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 a los medios de comunicación alternativos presentes. Los “Votán-Zapata” son figuras equivalente 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”.

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; 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

⁷⁰⁰ 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).

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.

Algo similar ha ocurrido con las primaveras árabes de África del Norte donde las explosiones micropolíticas fueron rápidamente copadas 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” español⁷⁰¹, 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.

La potencia micropolítica 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 Escuelitas 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 casa se ilumina y su mesa se llena/ 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...” (Marcos, 2012).

10.3.1.3. La Minga como forma del poder de resistencia re-actualizada por los indígenas.

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 a través de 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 rápido avance 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 ve desfilar a jóvenes, mujeres, niños(as), mayores, líderes, en un desplazamiento de gran organización y sincronía en el que se retorna fugazmente al nomadismo que despliega la estrategia del caracol, pues cada quien se moviliza con su casa a cuestas.

⁷⁰¹ Estas opiniones así como otros comentarios a propósito de la experiencia de la “Escuelita zapatista” de Agosto de 2013 se pueden consultar, en : (<http://www.zetztainternacional.org/> y <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>).

Los pueblos y sus autoridades han creado el orden propio de estas movilizaciones, de tal manera que nadie se queda, nadie se rezaga, todos(as) comen, todos(as) 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(as) prefieren denominar Kiwe Thëgu- el que mira la tierra- a quienes la comunidad inviste de autoridad transitoria.⁷⁰²

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 nos protegemos cuando hay confrontación armada, y donde nos reunimos en momentos de paz”. A donde ellos(as) van, trasladan sus territorios culturales (la “casa grande” que les dieron Uma y Tay), instalan sus tulpas con las que evocan los fogones alrededor de los que se come y se conversa. Con ello restauran sus fuerzas para seguir intercambiando sus pensamientos, energías y voluntades con los que 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 o 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 combates⁷⁰³.

En sus palabras: “Recuperamos el territorio para sanarlo, pues como nos 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 (subrayado en el original), 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”

⁷⁰² 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 Dxüus Yat Nasa: 26).

⁷⁰³ 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).

(CRIC, 1985, citado en CMH, 2012: 369).⁷⁰⁴

La autonomía surge y se va configurando del conglomerado de acciones auto-afirmativas alrededor de las cuales no se pretende solo 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 circulan 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 una zona desmilitarizada de 42.000 kilómetros cuadrados en las selvas del Caquetá sin que hubiese 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(...)”⁷⁰⁵ 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 a la guerra, en condiciones de alto riesgo.

En este marco el CRIC y la ONIC declararon en Abril del 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 del 2000, Febrero del 2001 y Mayo del 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 Nasa.

La emergencia no era infundada; todas las fuerzas bélicas causaban daño a los indígenas. En

⁷⁰⁴ La declaración detalla el sentido de esa autonomía que: “(...) 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).

⁷⁰⁵ Ver: ONIC, CSJ, “*Compilación y selección de los fallos y decisiones de la jurisdicción especial indígena*”.

(<http://www.ramajudicial.gov.co/csj/downloads/UserFiles/File/ALTAS%20CORTES/CONSEJO%20SUPERIOR/CENDOJ/Series%20documentales/Contenido%20Compilacion%20Indigena.pdf> : 58).

Mayo del 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 solo después de conseguir su rescate. Este fue un precedente que seguiría con entusiasmo la Guardia Nasa. Ya a finales del 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).⁷⁰⁶

El 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 alcaldes 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 20 horas en poder de la población hasta destruir el cuartel de policía y otras entidades públicas y secuestrar a los 14 policías 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 medias 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 siete años de edad. En el 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 2000 Kiwe Thëgu y que en ese momento había en todo el territorio Nasa no menos de 13.000 guardias (4.000 de ellos con carnet de pertenencia), dirigidos por Luis Alfredo Acosta, coordinador general de la guardia indígena en el Cauca, un verdadero “ejército’ armado solo con bastones y ancestro”.⁷⁰⁷

⁷⁰⁶ 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).

⁷⁰⁷ Ver: Patricia Helena Aley: “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>. En un artículo posterior del mismo diario, firmado por Adriana Espinel el 5 de Diciembre de 2004, se lee: “Para empuñar un bastón de madera

La relación con el Gobierno nacional de Uribe Vélez y con el departamental de Juan Chaux⁷⁰⁸, de origen latifundista y conservador que había reemplazado al indígena Floro Tunubalá, había llegado a niveles muy altos de confrontación. En el 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 del 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)⁷⁰⁹ habían propuesto 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 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.

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”.

(<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1524629>).

⁷⁰⁸ 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. Mayo 18 del 2009).

(<http://www.caracol.com.co/noticias/judiciales/detenido-por-parapolitica-ex-gobernador-juan-jose-chaux-mosquera/20090518/nota/814134.aspx>).

⁷⁰⁹ El proceso de la construcción de la ONIC fue relatado por el historiador y periodista Alfredo Molano: “En 1980 volvieron a reunirse representantes indígenas de todo el país en Lomas de Ilarco, sur de Tolima, en el primer encuentro indígena nacional, que creó la Coordinadora Nacional de Gobierno Indígena, la que dos años después se transformó en ONIC (...) En febrero de 1982 se reunieron en Bosa más de 1.500 representantes del centenar de los pueblos indígenas que habían sobrevivido a la evangelización, a la expansión terrateniente y a la expoliación comercial, y crearon la Organización Nacional Indígena de Colombia. (Molano, 2012: <http://www.elespectador.com/impreso/opinion/columna-328683-onic-30-anos>).

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 se echaron 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 que había sido declarado "territorio de convivencia, diálogo y negociación"⁷¹⁰. 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 el 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 en el 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 del año 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 del 2004. La carretera fue ocupada por 12.000 indígenas “mingueros” que “caminaban la palabra”, inspirados en sus propias regulaciones culturales y en su política de auto-cuidado pacífico gestionado por los Kiwe Thëgu (Guardia Indígena).

La Minga ya se había consolidado entonces 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 aprendimos 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 (recuérdese 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 1988.⁷¹¹

⁷¹⁰ 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.

⁷¹¹ 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

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 que había dejado 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 macropolítico de los indígenas en esta 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. Finalmente el 2 de Noviembre del 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 de los problemas que ha generado el conflicto es la exclusión de las minorías, así como se ha hecho con los pueblos indígenas, concluyó.⁷¹²

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 legitima 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 entonces continuó en su marcha a 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 “pecado” 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 este tipo de acción, en donde se asume la resistencia como un

obligaciones”, continúa Posada. En esta matriz han encontrado acuerdos en grado avanzado de cumplimiento y otros que aún se encuentran lejos de la meta. En el pacto de reparación de El Nilo, por ejemplo, de las 15.663 hectáreas de tierra comprometidas, el Gobierno ha entregado 13.000. Sin embargo, para los indígenas Nasa, el tiempo que el Gobierno tardó en hacer la entrega de estas y las hectáreas todavía pendientes de entregar han tenido un fuerte impacto en la vida de numerosas familias”. (PNUD, 2009:5).

⁷¹² 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 están las declaraciones de Luís Evelis Andrade, Presidente de la ONIC.

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 el 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 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 como el reclutamiento de niños(as), 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 desmantelar 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 desarrollasen 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, sobre 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 10 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” del 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 del 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 el 2004. Se sucedieron la consulta popular sobre el TLC en el 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 los años 2005; la Cumbre Nacional de Organizaciones Sociales en 2006; la propuesta de Parlamento Indígena en el 2007; el Congreso de tierras, territorios y soberanías en Cali en 2011; y un largo etcétera.

Las sociedades Nasa e indígenas de Colombia, son pues sociedades en movimiento. La Minga solo puede funcionar si se ha formado suficiente fuerza comunitaria a través del despliegue de la micropolítica 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 micropolíticas en movimiento, es su extensión, su aparición en escena, su prolongación para incidir en la reconfiguración del espacio macropolítico. Es también un puente, una mediación. En 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 aprender a nuestras sociedades 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 del 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” (Voces de la Minga, Aida y Feliciano, 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 solo amplifique su propia 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 soberbios jefes guerrilleros o el mismo arrogante Presidente de la República.

La potencia de este tipo de sociedad movilizada radica también en que impone sus propios espacios y tiempos en los que fluye con naturalidad y elegancia estética, en los que 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. La minga 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 resistencia 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 micropolítico 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 propia 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 macropolíticos, 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 solo 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. En todos los casos se está ganando legitimidad comunitaria a través de la verdad ética de la noviolencia, mientras los guerreros se deslegitiman con su tenaz recurrencia a la fría e inmoral razón de la violencia.

10.3.1.4. También se puede intentar “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 micropolítica de los planes de vida, y de la autoafirmación cultural, y sus expresiones macropolíticas 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, han estado apoyadas en su fuerza telúrica, constituida en los escenarios micropolíticos 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 centrífugo de los poderes mayoritarios, sus trampas, las enormes dificultades de este tipo de gobernanza. Y han cometido grandes errores; algunos líderes se han perdido, absorbidos por la corrupción (Francisco Rojas Birry de la etnia Emberá del Chocó estuvo involucrado en graves hechos relacionados con sobornos cuando era Personero de Bogotá⁷¹³). Otros líderes han tenido que ser sometidos a reprimendas y sanciones de sus comunidades (el senador Jesús Piñacué de la etnia Nasa, por ejemplo).⁷¹⁴

En la coyuntura electoral del 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 y está metido en el juego de alianzas de la izquierda electoral. 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 macropolíticos. Hasta ahora esto no ha producido escisiones la 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(as), los Nasa movilizaron a una parte del contingente de 35.000 guardias

⁷¹³ 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, 12 de Mayo de 2012). (http://www.elmundo.com/movil/noticia_detalle.php?idx=197539&).

⁷¹⁴ 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: <http://www.semana.com/opinion/articulo/el-gesto-de-piacue/36739-3>).

indígenas al centro de la capital. La discusión está abierta. Eso hace aún más vigente el debate sobre estas relaciones. La experiencia zapatista, sin duda aporta otras perspectivas a las búsquedas sobre cómo aprender a usar los espacios macropolíticos de representación.

Como los Nasa, los zapatistas han probado modalidades des-territorializadas de acción política, buscando ampliar los horizontes de sus logros micropolíticos 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 la que se levantó 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.

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, éste 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 Vásquez 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 1992⁷¹⁵, 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 la 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:

“Las Abejas participan activamente dentro de los cinturones de paz que buscaban proporcionar apoyo a la seguridad de la comandancia del EZLN así como al interior de las discusiones que proporcionaron propuestas para las mesas de diálogo”. (Las Abejas de Acteal: (<http://acteal.blogspot.com/p/la-masacre-de-acteal.html>)).

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”.⁷¹⁶

⁷¹⁵ “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>).

⁷¹⁶ Las Abejas describen su tipo de acción: “Durante su camino, han dado testimonio de paz, justicia, libertad, y también de denuncia y protesta. Ha hecho presencia en diferentes lugares del país y del

El EZLN va luego a hacer confluír los resultados de la “Marcha de los 1111” con la denuncia de la masacre de Acteal. Más adelante viene la resistencia del silencio. Los zapatistas 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 micropolítica. 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 innumerables poblados durante las dos semanas de recorrido. En todas partes una muchedumbre los acogía. El 11 de marzo del 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 puerta de la macropolítica usando todo su poder para el desconcierto.

Parecían decirnos 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”.⁷¹⁷ (CCRI-CG, 2001):

(http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_02_24_a.htm).

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.

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

extranjero, buscando que su acción aporte algo para la causa de los demás pueblos organizados y también con el fin de articular esfuerzos por el objetivo común: La construcción del Lekil Kuxlejal (buen vivir)”. (<http://acteal.blogspot.com>).

⁷¹⁷ 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” (Marcos, 2001): (<http://www.revistachiapas.org/No11/ch11marcha.html>).

ruptura con la vieja izquierda⁷¹⁸, 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 micropolíticos los acabó de persuadir 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 el que 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 país⁷¹⁹. 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 los Estados Unidos. Se calcula que establecieron diálogo directo con 1036 organizaciones políticas, indígenas, sociales, no gubernamentales, grupos y colectivos adherentes, 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

⁷¹⁸ 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” Y mas adelante es enfático en que no tienen ninguna pretensión de ser “vanguardia” de nada: “Así que hemos renunciado al papel de vanguardia, y a obligar a nadie a aceptar nuestro pensamiento con otro argumento que no sea la fuerza de la razón. Nuestras armas no son para imponer ideas o formas de vida, sino para defender un pensamiento y un modo de ver el mundo y relacionarse con él que, sí, puede aprender mucho de otros pensamientos y vidas, pero también tiene mucho que enseñar. 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” (Marcos, 2003: <http://www.jornada.unam.mx/2003/01/15/014n1pol.php?origen=index.html>).

⁷¹⁹ 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”. (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/11/13/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>).

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” (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/11/13/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>).

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”. (<http://asambleapopulardelospueblosdeoxaca.blogspot.com>).

Al final las jornadas, que se extendieron por todo el segundo semestre del 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 todo tipo 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 las del tipo “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”.⁷²⁰

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 el Subcomandante Insurgente Marcos informó que hasta ese momento 72 organizaciones políticas de izquierda, 136 pueblos indios, 263 organizaciones sociales, 724 grupos y colectivos y 3 mil 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 macropolítica mexicana, partiendo de la recomposición micropolítica que habían suscitado. Se trataría de una política fundada en la solidaridad que “apuesta por abrir espacios a los de abajo

⁷²⁰ 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).

pero también a los de en medio”; que se propuso airear la corrupta política partidista de México. Como lo resumió Jesús Armando Haro:

“Extraña la campaña e insólito el empeño, pues no se reciben fondos y solamente se pide la solidaridad mínima de alojamiento y comida para los delegados visitantes (...) Constituye, a nuestro ver, una iniciativa para moralizar el corrupto campo de lo político a partir del concurso de la sociedad civil, en contrapeso a una clase política que solamente vela por sus propios intereses en claro contubernio con el capital y el interés privado, (Haro, 2006:
<http://www.colson.edu.mx:8080/portales/docs/La%20otra%20campa%F1a%20Zapatista.pdf>)”.

Que dos movimientos de origen indígena se hayan logrado abrir paso en el terreno minado de la macropolítica 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 provee 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 ella. 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 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 noviolencia y que han hecho aperturas trascendentales para la configuración del nuevo campo del pacifismo en el mundo.

10.3.2. 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 noviolento. 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 produjo 5 muertos (3 policías y 2 civiles) y dejó al alcalde de la población secuestrado para ser sometido a un “juicio popular” por los insurgentes del ELN, 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 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 noviolencia, 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 sobre valoración 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 el 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), a de la armas, de la presión política o económica, que rompa con la soberanía individual y colectiva del pueblo. 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: <http://www.redepaz.org.co/VII-Encuentro-Nacional-de-Procesos>).

Los procesos asamblearios son diversos. Algunos se han integrado mayormente a 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”. (Citado en Alzate y Galeano: <http://trwa.skachate.com/docs/502/index-46817-1.html>).

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 que 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 propia institucionalidad alternativa para la resistencia con sistemas de funcionamiento asambleario, menos regulados y sujetos a la autoridad de la comunidad.

10.3.2.1. Las 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 en donde 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 que se han mencionado en esta breve reseña.

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 Gofio de Urabá en el Atlántico y en corredor de paso hacia el Chocó que tiene costas 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 directa o indirecta con las operaciones militares de ninguno de los actores en conflicto, o con el apoyo táctico o estratégico de los mismos”. ((CPSJA. <http://cdpsanjose.org/?q=/node/10>).

La Comunidad de Paz fue atacada desde el mismo día en que nació. Los actores armados no aceptaban que pudiese 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(as) comuneros(as) 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. <http://cdpsanjose.org/?q=/node/10>).

La capacidad de resistencia de los habitantes de San José de Apartadó ha sido puesta a prueba. La Comunidad reportó 560 violaciones graves a los derechos humanos de la población durante los primeros 8 años de su existencia. Entre ellas hubo más de 160 asesinatos y cuatro masacres. Con ocasión de masacre ocurrida en Febrero del 2005, el Presidente de la República (A. Uribe) 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 han ayudado a construir en comunidades cercanas, dando muestras de una enorme solidaridad⁷²¹.

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 e San José de Apartadó:

“Cuando la comunidad se inicia en 1997 se desarrolla en medio de la misma situación de guerra que vivimos; sin embargo en ese momento el miedo generó un desplazamiento masivo ocasionado por un operativo conjunto de militares y paramilitares en el que muchas personas fueron asesinadas. Además 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; alrededor de la comunidad, la presencia del ejército era evidente, como ha sido durante estos ocho años (...) 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. <http://cdpsanjose.org/?q=/node/10>).

Se trataba de romper la lógica amigo- enemigo y para ello fueron diseñando las estrategias del resistir. Ellas 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 hay que tomarlas en serio. Uno de los comuneros de San José relata estos trances, para la historia de vida colectiva que ha aportado esta comunidad:

⁷²¹ 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. <http://cdpsanjose.org/?q=/node/10>).

“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. <http://cdpsanjose.org/?q=/node/10>).

Al igual que los indígenas, uno de los elementos decisivos para poder 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 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 ella, genera un vínculo que no es territorial sino terrígeno. Éste 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 miedo⁷²². Así lo señala el relato de la “historia vivida” de los habitantes de las comunidades de paz de San José de Apartadó: “Nuestra relación con la tierra es muy estrecha; sembrar es fortalecernos en nuestra tierra, es sentirnos unidos a ella (...) (CPSJA. <http://cdpsanjose.org/?q=/node/10>).

En una comunidad asediada, afrontar el terror es mirarlo de frente, pero sobretodo tomar una decisión, hacer una opción ética sin la cual pierde sentido el vivir y el habitar. Y trasegar en permanente cambio y movimiento. En este sentido se concreta el nomadismo de la resistencia civil no violenta. 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 no violentos de reacción inmediata a una agresión en curso. Combinaban formas micropolíticas de auto-protección como un minucioso, y muchas veces probado, sistema de alarmas y de alertas⁷²³, o la permanente movilización de los líderes amenazados- incluyendo una red de casas de refugio para la desterritorialización de la intimidación.

La dimensión simbólica adquirió mucha importancia dentro de los modos micropolíticos de la resistencia de la Comunidad de Paz. Desplegaron un conjunto de acciones simbólicas 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

⁷²² 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).

⁷²³ 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, con un timbre...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).

miembros del colectivo que violen su propio estatuto; por ejemplo ha habido 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 propia “potencia de no”, dando tratamiento de fuerza ocupante a todo aquel grupo o formación militar que intente violar su territorio de paz. Por eso 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, elementos de campaña, medicinas o alimentos que vayan a ser usados por las fuerzas de la guerra.

Con la misma convicción y echando mano de este mismo tipo de métodos ha roto los bloqueos y el confinamiento impuesto episódicamente por los paramilitares (tal el caso de lo ocurrido en el año 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.

Igualmente han hecho uso estratégico de formas de resistencia en la esfera macropolítica. 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)⁷²⁴, lo que 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 y de la desorganización del tejido social y de la institucionalidad propia, 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 y nos animamos pensando en el primer retorno a las veredas de la comunidad. 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. Decidimos que el retorno se haría en marzo y que la comunidad se organizaría por grupos de trabajo con participación de los hombres y las mujeres en el retorno de La Unión”. (CPSJA. <http://cdpsanjose.org/?q=/node/10>).

Al efecto, como en el caso de Nasas 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:

⁷²⁴ 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.

“(…) 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. El centro de formación que construimos en San José, los lugares de los sembrados, el centro de salud, la bodega comunitaria, el parque, todos los lugares han sido fruto de la formación, de la reflexión y no proyectos fortuitos. 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. <http://cdpsanjose.org/?q=/node/10>).

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 permanentemente buscando 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.

Son muy diversas las iniciativas y formas de resistencia que se han desprendido de la larga y apasionada marcha de la Comunidad de San José de Apartadó que podríamos reseñar en este trabajo. Por ahora basta mencionar otras dos de gran importancia. 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(as) resistentes, donde ellos(as) puedan tener un lugar de formación teórico y práctico, basado en el intercambio de saberes y experiencias y en el auto-aprendizaje.⁷²⁵

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(as) muestran que el campesino(a), el pobre, el ciudadano(a), no tienen porqué 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 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 entonces define su naturaleza es la auto-legislación a partir de ciudadanos(as) que hacen una libre opción, 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

⁷²⁵ 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).

observa en la siguiente experiencia:

“Con ocasión de la (...) masacre ocurrida en Febrero del 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, en López et al, 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 los 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(as), 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 copado 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.

10.3.2.2. Las prácticas productivas campesinas como actos de creación, esto es como resistencias.

Nuevas teorías, están surgiendo en Europa y los países centrales que demuestran los límites de la economía del capital y la amenaza de que su expansión desbocada y aupada solo por las leyes de la ganancia, se conviertan en una tragedia peor que la que vivimos para la humanidad y las distintas formas de vida sobre el planeta.

Los indígenas de los Andes americanos han experimentado otras economías, revalorizando tradiciones como las de las comunidades Aymaras, de donde ha surgido la propuesta del “buen vivir” que se practica, con otras denominaciones, en las comunidades indígenas del continente. Ya dimos también una mirada a la experiencia del Movimiento Sin Tierra en Brasil. En el ámbito urbano, los argentinos, brasileños y uruguayos han dado ricas lecciones al dar otro tratamiento al dinero, despojarlo de su forma fetichista mercantil y asumirlo como moneda social. A este tipo de expresiones las he denominado economía en resistencia.

En Colombia todas estas prácticas han tenido algún grado de aplicación. Los Nasa, como vimos antes, consideran éste un punto decisivo de sus planes de vida y de sus prácticas micropolíticas de resistencia comunitaria. También las comunidades campesinas lo han practicado con cierta intensidad.

Hasta ahora hay poca investigación local sobre la pertinencia y amplitud de los ejercicios de economías populares, que se plantan como resistencias en el ámbito de la economía y de la producción. Lo cierto es que ellas despliegan una dimensión profunda de la vida, la de la producción de 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 dimensiones de la resistencia social pacífica, llámense ellas resistencias en la esfera política, 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 que es interrogado por la cuestión fundamental para la humanidad de hoy, 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 esferas de 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 que lo fundamental que puede cambiar en ellas es, tal vez, el orden de los sujetos del poder.

La lógica del resistir noviolento es otra; pone su acento en las relaciones, en las acciones que movilizan los trazos de la vida que avanzan a través de agenciamientos micropolíticos 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 modos 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 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, material, se trata de ubicar dónde están surgiendo las fuerzas creativas que interrogan de manera intempestiva al capitalismo. Para ello hay que restituir las fuerzas que actúan 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, por lo 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, como el soberano estatal, viven del excedente del trabajo, del saber y del esfuerzo humanos. 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 es

también plausible expandir e inter-conectar sus estrategias micropolíticas, 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 podrían así 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 este tipo de economías de la resistencia hay que tener en cuenta que el modo de producción no es solo 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 nos encontramos con unas dinámicas productivas que en sentido estricto producen sociedad. Al ser producida, la sociedad entraña procesos múltiples, algunos de naturaleza económica, pero sobretudo, aquellos en los que 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 donde 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 la mayor parte de la población depende solo de su propia 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 que 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 capitalistas viene siendo cuestionado por sus propios 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 entonces 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 inéditas construcciones de lo común, que acentúen la potencia de ser de los humanos, impulsen espacios políticos democráticos para que todos(as) aprendan a ocuparse de los asuntos comunales y convertirlos en lugares comunes 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 de poca monta pues están vinculados primeramente con la conservación de la biodiversidad, entendida ésta como la relación construida históricamente entre comunidades locales y el entorno y la ecología política de las organizaciones sociales y comunitarias. Esto hace referencia a las opciones de vida en comunidad que tienen que ver con la relación naturaleza/cultura, y por ende con el lugar y el territorio.

Tal es la lógica en que 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 nos encontramos con 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 guerra.⁷²⁶

ASPROINCA fue fundado 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 la 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.

Un aspecto neurálgico 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 esfuerzo fue entonces construir una visión nueva y propia de la agricultura en la que la dimensión ambiental adquiriese 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 y científica 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 humana y 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 ingresamos 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 que se requiere 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

⁷²⁶ En este apartado recorro 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 Luís 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 (inédito).

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 cada vez es mayor el peligro 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 aupados 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 e intensivas también en capital, lo que ha favorecido la hegemonía del capital financiero con todas sus irracionalidades hacia la biosfera y en detrimento del trabajo humano digno. Habría que imaginarse entonces una intensificación 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 tendría que dar para la búsqueda de este tipo de soluciones

Hacia el año de 1996, la asociación orientó precisamente su trabajo hacia la formación de capacidades productivas de tipo agroecológico, y 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 y la salud de los agricultores y los consumidores. Se preocuparon entonces por incrementar el uso del potencial biológico y genético de las especies de plantas y animales y 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 es dominante el cultivo de caña panelera, mientras en la región media la producción cafetera tradicionalmente ocupa la mayoría de la población, en tanto en la zona alta, es frecuente la ganadería para leche y los cultivos de mora, lulo y fríjol.

La unidad productiva básica es la finca agroecológica, al que 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 tipos de producción respetuosos 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 común objetivo 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 ancestrales formas indígenas 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 entorno⁷²⁷.

El manejo de agua, se constituyó en un ejercicio continuo donde los asociados podían experimentar no sólo 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 sobre 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”.

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 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 base 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

⁷²⁷ “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, 2003).

minimizando su presencia en los circuitos mercantiles⁷²⁸.

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 últimos años, grupos conformados por 20 a 30 campesinos(as) 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 apropian los modelos de planeación, realizan prácticas de procesos de producción agroecológica y tienen la oportunidad de valorar la experiencia a la vez que realizan sus propios aportes.

Se ha conformado así una red de intercambio de conocimientos y experiencias, en la que un conjunto de familias aprende con otras, teniendo como apoyo y seguimiento a un grupo base de promotores, surgidos de los mismos campesinos(as), quienes están encargados 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 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 Colombia.⁷²⁹ De manera particular se echó a andar el programa “Mujer y agroecología”, en el que 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 propios 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 aromatizantes. A partir de eso han impulsado los huertos caseros con el que rememoran saberes medicinales ancestrales y

⁷²⁸ 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, 2003).

⁷²⁹ 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 está sorprendido de que la mujer haya hecho tanto cambio en él y en toda la familia, entonces ellos dicen buenos ya perdimos el poder, hay que dejar que ellas se metan en sus cosas.” (Taller No.1 ASPROINCA, 2002).

prácticas para la fabricación propia de jabones, shampoo y esencias aromáticas.⁷³⁰

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 de alguno de sus integrantes. También se practica la modalidad de “mano prestada”, por la cual un pequeño grupo organizativo realiza en conjunto su jornada usual de trabajo 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”, en el cual cada uno de los participantes o familias del colectivo se turna a fin de realizar las labores de cuidado de los mismos. Aquí, además de ganar en la 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(as) campesinos(as) 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 autonomía⁷³¹.

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 tierra⁷³².

Lo usual es escuchar en boca de aquellos que participan del desarrollo de las propuestas 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 micropolíticos. Véase esta referencia a su experiencia como una forma de existencia pacífica diferente:

⁷³⁰ 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 cómo era antes, las mujeres no teníamos opinión, éramos sumisas, el marido tenía mucha autoridad sobre la mujer y sobre las hijas mujeres; que los hombres 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 tengamos una doble jornada porque 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. Eso es lo que queríamos mostrar con la representación.” (Taller, No. 1. ASPROINCA, 2002).

⁷³¹ 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, 2002).

⁷³² 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, porque las consecuencias (...) uno sabe que también envenena otros seres (...) y bueno, 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, 2002).

“(…) 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, 2002).

Los relatos de resistencia de estos(as) experimentados campesinos(as) 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 exploración atinente a la re-existencia; y de ello hace parte la resignificación del don, expresado en el intercambio generoso 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. 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. Hay también un sentimiento de reciprocidad, de retribución, de entregar a la otra(o) parte de sí mismo como símbolo de alianza; es una expresión de amor que teje lazos sociales y llena de sentido micropolítico 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 la propia 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 poblando de otros lazos afectivos en donde cobra significado aquello de que hoy las relaciones comunitarias van produciendo literalmente a la sociedad⁷³³. 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 son 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 su propia voluntad y capacidad para hacer opciones de vida, más allá de ser representado.

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 de contemplación y goce, espacio y tiempo de encuentro, es la vida misma, antes que ámbito de

⁷³³ Así lo reseñan los propios campesinos entrevistados: “(…) como este terreno por aquí es tan “faldudo” (empinado), y nos hacía falta la cancha de fútbol, pues a punta de convites, cada quince o veinte días, sacamos toda esa tierra para dejar el plancito... nos demoramos casi un año, pero ahora ahí la tenemos y le sirve a toda la gente de la vereda...también nos sirvió para conocernos y para integrarnos (…)”(Entrevista No. 4 a socio de ASPROINCA, 2002).

trabajo, y menos aún que moneda de cambio.⁷³⁴ 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(...).”⁷³⁵

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 tratase 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.

La vida, como lo demuestran las experiencias de los(as) asociados(as) de ASPROINCA, es una sucesión de acciones creativas y de producción de novedades. En esa dirección hay que 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.

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, a través de 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

⁷³⁴ 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).

⁷³⁵ 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, 2002).

las raicillas rizomáticas con sus antepasados, ni la perspectiva del buen vivir⁷³⁶. Contemplemos entonces la memoria como uno de los dispositivos sociales e individuales, vinculado al conocimiento social, como motor de nuevas maneras creativas de resolver las necesidades humanas de una vida plena y gozosa, que cada comunidad apropia y traduce a su manera.

Entonces no hay una recuperación del pasado en clave de tiempo lineal. Así mismo el futuro se constituye hoy. Por ejemplo, para estos(as) campesinos(as) 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 comunidad⁷³⁷. Es otra perspectiva de la convivencia que se configura como un territorio existencial donde se funda una nueva ética y un devenir-nosotros(as) 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 en que 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. 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 queda dentro del territorio, retornando a saberes ancestrales sobre yerbas y medicinas tradicionales. Así silenciosamente se permite que haya un nuevo territorio 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 e las ciencias agroecológicas, ni propender por una vuelta al arado manual o al tirado por bueyes.

Los problemas que nos 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, post-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

⁷³⁶ 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. Aquí los sitios son de formación para ellos, ¿por qué? Porque no se basta en que uno aprenda encerrado entre 4 paredes. La escuela para nosotros es la vida, es todo lo que nos rodea, ahí es la verdadera universidad de nosotros. Para nosotros seguir 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 (...) yo de antemano les agradezco, porque entre todos vamos a construir algo mejor, y vamos a mejorar mucho, y vamos a valorar cada día, y a nuestra madre tierra y entramos a valorar los recursos naturales (...) después seremos grandes constructores de todo el universo (...)” (Jaime, Médico tradicional. Taller No. 2 ASPROINCA, 2002).

⁷³⁷ 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).

territorial, especialmente local, en los ámbitos económicos, de autogestión 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(as) de ASPROINCA, señala rutas concretas para desarrollar esta estrategia.

Las comunidades locales necesitan hoy en día 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.

10.3.3. 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 han sido también escenarios de gestas muy importantes de resistencia. Barrancabermeja es una ciudad situada en el Magdalena Medio, en el nororiente de Colombia. Es una zona rica en 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, Barrancabermeja 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 el blog “Mujeres salvando el mundo” 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 ella 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). Nos proponemos la defensa de la vida y los derechos humanos integrales, reivindicando los derechos de la mujer, quien como sujeta política eleve su conciencia de género y de clase y transforme su realidad social a partir de sus propias acciones cotidianas civilistas y autónomas. Precisamente, 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: <http://mujeressalvandoelmundo.blogspot.com/2013/02/organizacion-femenina-popular.html>).

Como la guerra se metió a sus territorios y se metió con ellas, con su dignidad de mujeres y de madres, con 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 guerreros. 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”.

(http://www.lafogata.org/cras/cra2_010505.htm).

Se refiere Yolanda Becerra 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. Además también propiciaban la desaparición física de sus sedes y bienes colectivos, como en el insólito caso del desmonte pieza por pieza en una noche del 2003 de las oficinas donde funcionaba la OFP. Así describe Yolanda este exabrupto 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”.

(<http://www.contraloria.gov.co/web/seguimiento-en-tiempo-real/victimas-voces-y-testimonios-yolanda-sucre>).

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).⁷³⁸

⁷³⁸ 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,

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(as) 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 solo de su carácter y su superioridad moral a rescatar a los muchachos(as) 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 resistencia de las mujeres, su lucha en los más variados campos, 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). En ambos casos se pone el acento en las relaciones que se movilizan a través de 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(a) 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 y Marín, 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 micropolítica 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.

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).

Esto se puede entender a la manera de espacios de mucha energía colectiva a los que concurren, claro, expresiones de subjetividades discordantes. En ese espacio, que es político y es cultural, es decir es un espacio de poder, se contrastan los elementos heterogéneos con la voluntad común de hallar líneas que liberen el movimiento, la capacidad de acción, de todos los concurrentes.

Hemos dicho que la vida es el proceso de la diferencia. En este mundo de lo diverso hay que 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 ellas. Nada poderoso saldrá de un espacio al que se concurre para adoptar una identidad ya definida; por ejemplo ser investido miembro de un partido, o adoptar la condición de miembro de una comunidad resistente. Solo 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 en la que 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 el 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 colectivamente el acontecimiento del hallazgo de fisuras, 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 se es amigo, o se 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 más fundamental acontecimiento comunitario.

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 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 que pudieran trabajar por la paz y los derechos de las mujeres desde su feminidad, sus apuestas 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; estas trabajan por erigirse en un campo de fuerzas que pretenden una existencia propia, diferenciada de la vida y armada para subordinarla. Solo en esa dirección es posible preservar las fuerzas que germinan y propiciar nuevas obras por realizar.

Lo que hacen las mujeres de AMOR y de MAVI es desplegar las funciones 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.

10.3.4. Cuerpo estética y resistencia.

Como queda visto, la dimensión constitutiva que define la primacía de la vida en las acciones del resistir es el cuerpo. El cuerpo 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”, un grupo de jóvenes artistas que hace parte del Movimiento Ciudadano por la NoViolencia. Ellos(as) desarrollan su actuación política y estética con jóvenes de Bogotá y Soacha, mediante su irrupción en espacios públicos en donde ponen en escena sus cuerpos, acompañados de otros símbolos que les permiten representar mensajes que reivindican la vida y la dignidad humana, rechazan la impunidad, el olvido, el autoritarismo y el asesinato de cientos de víctimas en este país. El cuerpo es para ellos(as) 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 4000 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 es replicada 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 (as) 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 a través de la experiencia corporal que la apuesta de Rayuela entrecruza la política de la resistencia, la experiencia subjetiva y la lucha por la vida. Rayuela resiste a través del arte. El arte es su lenguaje, expresado de distintas maneras: en sus talleres del recuerdo, sus acciones de teatro efímero 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 micropolíticas 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 como darse un mundo pacífico, a través de las prácticas de resistencia y libertad que atraviesan el cuerpo social entero. Los jóvenes de Rayuela se propusieron movilizar la subjetividad con prácticas que les 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” (Rubio y Torres, 2006,99).

Además, los(as) 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 eso sus manifestaciones son por principio plurales.

Ellos(as) no se detienen tanto a pensar sobre el arte de la existencia, ellos(as) 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 MayDay Parade, cuya actividad es descrita por Gerald Raunig⁷³⁹ como una prodigiosa difusión de la creatividad y de lo artístico imponiéndose a la

⁷³⁹ 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 Crítica 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).

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(as) 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 a la manera de grandes máquinas de dominación, que regulan, hasta el detalle, los desplazamientos de la vida, su variación permanente.

Fue un proceso largo en el que se expresaba el dolor de las pérdidas causadas por la guerra. Poco a poco la expresión estética se fue haciendo una herramienta poderosa⁷⁴⁰. El despliegue de la capacidad expresiva del cuerpo de estos(as) muchachos(as) confluye en la creación de un grupo teatral (“Fantasía campesina”) que ponen en escena el cuadro 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 copar los espacios de creación y bloquear las estrategias de fuga creativa que provienen de las fuerzas en resistencia, en este caso, de los(as) jóvenes. El poder bélico es un poder central que se condensa, se organiza en estratos e identidades jerarquizadas, desecha modos de vida, uniforme. Un caso de una práctica que obstruye el funcionamiento de este poder es el de la objeción de conciencia al servicio militar que ejerce 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 propia libertad. Han aprendido de la larga tradición pacifista y no violenta que encuentra en la objeción de conciencia una manifestación de desobediencia, al estilo de La Boétie, Thoreau, Tolstoi o Gandhi. Así lo

⁷⁴⁰ 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, 2003).

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 equidad.⁷⁴¹

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 vana recuperar para las fuerzas activas a esos más de 500.000 jóvenes, principalmente varones, que han sido enrolados en las fuerzas armadas oficiales, más 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. 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 lo jóvenes, de las mujeres; el reconocimiento de la rica 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 multicolor gama de posibilidades de reconstrucción social.

⁷⁴¹ 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).

CONCLUSIONES

SOMOS VIENTO

En el idioma tzeltal, de las comunidades mayas del Suroeste de México, “ik’otik” quiere decir “somos viento”. Estas palabras, que nos hablan desde lo profundo de nuestras raíces, y que pueden ser repetidas igual en las lenguas de toda Nuestramérica, están advirtiendo sobre cualquier pretensión de tener verdades tan sólidas que no nos dejen volar. Y esto es vital para seguir adelante con el empeño de tantos(as) 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, nos comienzan a proveer de ese pequeño tremor que calienta los corazones y que nos impulsa a poner en acción el poder de la solidaridad y del amor. Ahí están los cimientos movedizos de acontecimientos micropolíticos 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(as) otros(as), y en la vida misma, reemplaza la firma de estatutos y demás parafernalia normativa propias de las grandes formas institucionales de asociación.

Los(as) resistentes han ido descubriendo el poder de la no violencia como una cuestión de principios para distanciarse de los poderes aplastantes de la guerra y la opresión, pero también como una cuestión práctica en la que 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 no violencia 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(as) 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 no violentas 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 micropolítica de las resistencias sociales no violentas 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 que están inscritos largo procesos históricos y sociales. Las resistencias sociales no violentas se han ido convirtiendo en patrimonio de los sin-poder.

Estas son revoluciones 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, 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 micropolítica destaco a continuación, a manera de conclusiones, los elementos vertebrales que constituyen las confluencias y los aprendizajes de las resistencias sociales no violentas que hemos estudiado. 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 solo 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 no violenta 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 da 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 asamblea como la denominan varias de las experiencias que se reseñaron en esta investigación.

La resistencia social no violenta 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 a través de la solidaridad, el intercambio y la emergencia de redes sin preocuparse por construir grandes formaciones para la confrontación. La resistencia social no violenta se desenvuelve, como ya se dijo, en el ámbito de la micropolítica 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 planteé 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 solo lo pueden intentar 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. Solo 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 y transexuales demandando reconocimiento a su diferencia.

Otro elemento relevante de las experiencias de resistencia social que estudiamos es que en éstas la resistencia es proactiva y prospectiva; es inmanente, no es mera reacción u oposición. Es decir se 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 a la búsqueda de su propio 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 noviolenta de las comunidades que se erigen como el poder de los(as) 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 Noviolenta como opción ética.

Este tipo 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 directa, de la responsabilidad y el cuidado de sí mismo y de los(as) 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(as) 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 micropolíticos 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. Estos 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 ellas 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 que 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(as) 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(as) resistentes no está en como 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 incursionado en nuevas prácticas productivas y desarrollado 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 y 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 noviolenta 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 otros y otras 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 propia fuerza como reproducción de lo que es diverso, de lo que no se suma al poder representado, de quienes no filan con 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 experiencia 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 noviolentos. Además, como lo que se ha emprendido son procesos de cambio social integral, que exige un profundo respeto a toda forma de vida, hay que 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(as).

La fuerza espiritual de la resistencia social noviolenta.

Los(as) resistentes han ido descubriendo otros planos de la resistencia social noviolenta. Han aprovechado esa dimensión que conecta lo espiritual y los procesos materiales por los cuales discurre la acción de resistir. Podríamos llamarla una dimensión cósmica, en donde se planta un tipo de fuerza del ser humano que se ha ido haciendo difícil de percibir y apropiar en la obnubilación mediática que nos fragmenta y debilita.

Se trata de líneas y movimientos de conexión con la profundidad de nuestro ser que nos proveen

de potencia cuando la creíamos agotada, que no aparece de súbito porque está ya presente en nuestra fuerza material e intelectual y en la sinergia social; la hemos 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, de un uso industrial de tierras de 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 biosfera. 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 en donde se recupera la prioridad del ser sobre la del tener, en donde el deseo deja de comprenderse como mera necesidad o carencia, donde la felicidad no se asimila al consumo, donde se revalorizan relaciones como la amistad y el amor. Por eso muchas de las experiencias se plantean en fuga de las relaciones de mercado tal como hoy se imponen en el mundo entero, para que éste deje de ser fuente de miseria o de terror. .

Colofón sobre el proceso de paz en Colombia.

Actualmente se adelanta un nuevo proceso de negociación entre el Gobierno nacional y las FARC en La Habana. A éste seguramente le seguirá un escenario del mismo tipo con el ELN. Las novedades en estos escenarios de la macropolítica de la guerra y de la paz no son muchas. Las prácticas de negociación con los grupos armados de signo izquierdista tienen una historia ya relativamente larga que mantiene la ficción de que la paz será el producto de la puja por ventajas políticas o concesiones territoriales entre los armados.

Los antecedentes conocidos que llegaron a algún puerto de desmovilización de grupos en armas, de corte guerrillero, 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 hoy.

No ha sido buena tampoco la experiencia 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 macropolíticos que no tendrán mayor posibilidad de éxito si no son capaces de recoger el impulso de las resistencias sociales micropolíticas concretas con las que 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 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.

Y, no obstante, han surgido muchas formas del resistir; algunas emparentadas con las que hemos 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.

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 ha hecho emerger en toda su dimensión 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, 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 macropolíticas 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 hemos analizado en esta investigación. A partir de ellas se puede comprender que se trata de un conjunto de acciones multidimensionales que requieren de poner en juego todas las potencias creativas humanas. Hay que dar pasos hacia la materialización de poderes moleculares 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 revoluciones noviolentas.

No va a darse la paz en este país paz como resultado de la lucha de contrarios en donde la solución no depende de la propia capacidad de ser de una sociedad, de su potencia inmanente, de su propia producción de alternativas vitales. De seguir por esa ruta lo máximo que podría darse es una voluntad de buscar equilibrios de poder invocando la justicia, asumiendo como un mal necesario el camino de la legítima defensa armada y esperando que una fuerza opuesta consiga acumular tanta energía como para imponer una paz negociada al enemigo que depondrá la soberbia ante la evidencia de la imposibilidad de su arrasamiento del otro y sus elevados costos.

Por el contrario, salir de la guerra va a implicar cambios culturales en el tejido de la sociedad que solo pueden provenir de la fuerza profunda de las comunidades, de su capacidad para provocar acontecimientos micropolíticos. 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 recrear los espacios democráticos. También que se logren acuerdos sociales para que herramientas útiles para poner fin a largos períodos de confrontación entre bandos irreductibles, como son los mecanismos de justicia transicional acopien los aprendizajes históricos que indican que estos tienen sus propios límites y que solo funcionan si contribuyen a establecer el relato común de la verdad de lo que aconteció en la guerra.

En fin, poner término a esta guerra atroz y prolongada no podrá efectuarse sin contar con la dignidad de los(as) resistentes, sin admitir la pluralidad de sus experimentos para crear mundos

nuevos, sin otorgar el protagonismo a las mujeres y a los(as) 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.

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. (2001).
Medios sin Fin. Notas sobre la Política. Pretextos, Valencia.
- AGAMBEN, Giorgio. (2002).
Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III. Pre-textos. Valencia.
- AGAMBEN, Giorgio. (2003a).
Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. Pre-textos. Valencia.
- AGAMBEN, Giorgio. (2003b).
El lenguaje y la muerte. Pre-textos. Valencia.
- AGAMBEN, Giorgio. (2007).
La potencia del pensamiento. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires.
- 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.
- ARCHILA, Mauricio. et.al. (2009).
Una historia inconclusa. Izquierdas políticas y sociales en Colombia. COLCIENCIAS. CINEP. Programa por la Paz. Bogotá.
- ARENDT, Hannah. (1998).
Crisis de la República. Taurus. Madrid.
- ARENDT, Hannah. (2003).
Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal. Lumen. Barcelona.
- ARENDT, Hannah. (2004).
Los orígenes del totalitarismo. Taurus. Santillana. México.

- ARISTÓTELES. (1981).
La política. Bruguera. Barcelona.
- 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.
- BERNSTEIN, Edward. (1982).
El revisionismo en la socialdemocracia. Siglo XXI, México.
- BIANCO, Lucien. (2002).
Historia Universal Siglo XXI. Asia contemporánea. Siglo XXI de España Editores. Madrid.
- BADIOU, Alain. (1999).
El Ser y el Acontecimiento. Ediciones Manantial. Buenos Aires.
- 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 cultural. El viejo topo. 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.
- 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). Bogotá.
- BORGES, Jorge Luis. (1976).
Prólogo. En: Carroll, Lewis. "Obras completas". Corregidor. Buenos Aires.
- BOURDIEU, Pierre. (2000).
Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal. Anagrama. Barcelona.
- BRAIDOTTI, Rosi. (2000).
Sujetos Nómades. Paidós Ibérica. Buenos Aires.
- BRAIDOTTI, Rosi. (2009).
Transposiciones. Sobre la ética nómada. Gedisa editorial. Barcelona.
- BRAUMAN, Rony y SIVAN, Eyal. (2000).
Elogio de la desobediencia. Fondo de Cultura Económica. México.

- BRIGGS, John. y PEAT, David. (1990).
Espejo y Reflejo. Gedisa. Barcelona.
- BRIGGS, John y PEAT, David. (1999).
Las Siete Leyes del Caos. Grijalbo. 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.
- CALÓNICO, Cristhian. (2001).
Marcos: Historia y Palabra. Entrevista. Universidad Autónoma Latinoamericana. México.
- CAPRA, Frijot. (1998).
La trama de la vida. Anagrama. Barcelona.
- 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. (Pp. 25-52).

CHATTERJEE, Partha. (1997).

La nación y sus campesinos. EN: *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Rivera, S. y Barragán, R. Editorial Historias- Ediciones Aruwiyiri - SEPHIS, La Paz. (Pp. 195-210).

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.

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 y SHENTON, Robert. (1995).

The invention of development. En: CRUSH, Jonathan. (Ed.): *Power of development*. Routledch, 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.

- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. (2000).
Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Editorial Desclée de Brouwer. Madrid.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. (2006).
Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires. CLACSO. Buenos Aires.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. (2009).
Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social. Siglo XXI. CLACSO. México.
- DELEUZE, Guilles. (1972).
Spinoza, Kant y Nietzsche. Pretextos, Barcelona.
- DELEUZE, Guilles y PARNET, Claire. (1980).
Diálogos. Pretextos. Valencia.
- DELEUZE, Guilles y GUATTARI, Félix. (1985).
El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia. Paidós. Buenos Aires.
- DELEUZE, Guilles. (1986).
Nietzsche y la Filosofía. Anagrama. Barcelona.
- DELEUZE, Guilles. (1987).
Foucault. Paidós. Barcelona.
- DELEUZE, Guilles. (1989).
Lógica del sentido. Paidós. Buenos Aires.
- DELEUZE, Guilles. (1996).
Crítica y Clínica. Anagrama. Barcelona.
- DELEUZE, Guilles y GUATTARI, Félix. (1997).
Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Pre-textos. Valencia.
- DELEUZE, Guilles. (1999).
Conversaciones 1972-1990. Pre-textos. Valencia.
- 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. (2006a).
Exasperación de la Filosofía. El Leibniz de Deleuze. Cactus. Buenos Aires.
- DELEUZE, Guilles. (2006b).
Diferencia y Repetición. Buenos Aires: Amorrortu.
- DELEUZE, Guilles. (2008).
En Medio de Spinoza. Cactus. Buenos Aires.

- 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.
- DUSSEL, Enrique. (1994).
El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad". Plural Editores. La Paz.
- DUSSEL, Enrique. (2004).
Sistema mundo y transmodernidad, en DUBE Saurabh., BANERJEE, Ishita. y MIGNOLO, Walter (eds.) *Modernidades coloniales*. El Colegio de México, México.
- 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. (2003).
Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad. Universidad Bolivariana de Chile. Santiago.
- ELIZALDE, Antonio. (2010).
Navegar en la Incertidumbre. UNIMINUTO. Bogotá.
- EMERSON, Ralph Waldo. (2010).
Ralph Waldo Emerson. Obra Ensayística. Artemisa ediciones. Madrid
- ENGELS, Federico. (1973).
Del socialismo utópico al científico. Editorial Progreso. Moscú.
- ESCOBAR, Arturo. (1996).
La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Grupo Editorial Norma. Bogotá.
- ESCOBAR, Arturo. (2012).
Una minga para el postdesarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Ediciones Desde Abajo. 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. (1984).
Contribución a la crítica del marxismo cientificista. 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, pp. 81-95.
- FINLEY, Moses. (1981).
Aristóteles y el análisis económico. En: Finley, Moses (edit). *Estudios de historia antigua*. Akal. Madrid. Pp. 36-64.
- FISCHER, Louis. (1983).
Gandhi. Vergara. Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel. (1980).
La verdad y las formas jurídicas. Gedisa. Barcelona.
- FOUCAULT, Michel. (1985).
La voluntad de saber. Siglo XXI. México.
- FOUCAULT, Michel. (1987).
Historia de la sexualidad. Volumen II. El uso de los placeres. Siglo XXI editores. México.
- FOUCAULT, Michel. (1992).
Microfísica del Poder. Ediciones de La Piqueta. Madrid.
- FOUCAULT, Michel. (1999).
Estética, ética y hermenéutica. Paidós. Barcelona.
- FOUCAULT, Michel. (2000).
“El Sujeto y el Poder”. En: Dreyfus, Hubert. y Rabinow, Paul., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel. (2002).
Defender la Sociedad. Fondo de Cultura Económica. México.
- FOUCAULT, Michel. (2003).
Vigilar y castigar. Siglo XXI Editores. México.

- FOUCAULT Michel. (2007a).
Nacimiento de la Biopolítica. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- FOUCAULT, Michel. (2007b).
Seguridad, territorio, población. Fondo de cultura económica. Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel. (2009).
El Gobierno de Sí y de los Otros. Fondo de Cultura Económica de Argentina. Buenos Aires.
- 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. (1923).
Young India. (1919-1922). S.Ganesan's compilation. Madras.
- GANDHI, Mohandas K. (1927).
Young India. (1924-1926). S.Ganesan's compilation. Madras.
- GANDHI, Mohandas K. (1935).
Young India. (1927-1928). S.Ganesan's compilation. Madras.
- GANDHI, Mohandas K. (1939).
Introducciones al Hind Swaraj. Navajivan Press, Ahmedabad, India. Publicado como "Anexo I" del libro: AMEGLIO, Pietro (2002). *Gandhi y la Desobediencia Civil. México Hoy*. Plaza y Valdés. México. Pp. 223-305.
- GANDHI, Mohandas K. (1948).
Non-Violence in Peace and War (La No-Violencia en Tiempos de Guerra y de Paz). Navajivan Publishing House, Ahmedabad, India.
- GANDHI, Mohandas K. (1975).
Autobiografía de Gandhi. La historia de mis Experiencias con la Verdad. Circulo de Lectores. Bogotá.
- GANDHI, Mohandas K. (1976).
Mi socialismo. La Pléyade. Buenos Aires.
- GANDHI, Mohandas K. (1977).
Hacia un socialismo no violento. Las Pléyade. Buenos Aires.
- GANDHI, Mohandas K. (1982).
Aldea y autonomía. La noviolencia como poder del pueblo. Ediciones Fiorentina. Florencia.
- GANDHI, Mohandas K. (1983).
Mahatma Gandhi. Pensamientos escogidos. Seleccionados por ATTENBOROUGH, Richard. Emecé. Buenos Aires.

- GANDHI, Mohandas K. (1985).
En lo que yo creo. Dante. Mérida.
- GANDHI, Mohandas K. (1994).
Ahimsa. No violencia. Pensamientos de Mahatma Gandhi. México.
- GANDHI, Mohandas K. (2001).
Non-Violent Resistance (Satyagraha). Dover Publications, Mineola, New York.
- 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. Anexo II. Pp.301-332.
- GANDHI, Mohandas K. (2008).
La política de la no violencia. Antología editada por Rubén Campos. Ediciones de la Catarata. Madrid.
- GARAVITO, Edgar. (1999).
Escritos escogidos. Universidad Nacional de Colombia. Medellín.
- GERCHUNOFF, 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. (1986).
El chivo expiatorio. Anagrama. Barcelona.
- GIRARD, René. (1998).
La violencia y lo sagrado. Anagrama. Barcelona.
- GONZÁLEZ DE ALBA, Luis. (2001).
El Burro de Sancho y el Gato de Schrödinger. Paidós. Buenos Aires.
- 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. Bogotá: ICANH.
- GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA GMH. (2013).
Basta ya. Colombia. Memorias de guerra y dignidad. Imprenta Nacional. Bogotá.
- GUATTARI, Félix. (1995).
Cartografías del Deseo. La Marca. Buenos Aires.

- GUATTARI, Félix. (1996).
Las Tres Ecologías. Pre-Textos. Valencia.
- 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, Jurgen. (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.
- HARDING, Walter. (1967).
The Days of Henry Thoreau. A Biography. Alfred A, Knopf, Inc. New York.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. (2004).
Multitud. Random House Mondadori. Barcelona.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. (2011).
CommonWealth. El proyecto de una revolución del común. Akal. Madrid.
- HARDT, Michael y ZIBECHI, Raúl. (2013).
Preservar y compartir. Bienes comunes y movimientos sociales. Mardulce. Buenos Aires.
- HAVEL, Vlacav. et.al. (1994).
La vie en rouge. 1969-1989. Seuil. París.
- HAYEK, Friedrich. (1978).
Los Fundamentos de la Libertad. Madrid.
- HEGEL, Federico. (1975).
Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho Natural y Ciencia Política. Sudamericana. Buenos Aires
- HEGEL, Federico. (1994).
Fenomenología del espíritu. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- HELLER, Agnes. (1972).
Historia y vida cotidiana. Ed. Grijalbo, México.
- HELLER, Agnes. (1982).
Revolución de la vida cotidiana. Península. Barcelona.
- HELLER, Agnes. (2002).
Sociología de la vida cotidiana. Península. Barcelona.

- 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 Bandolero
www.elbandolero.org.
- HOBBS, Thomas. (1987).
Antología de textos políticos, edición de Enrique Lynch. Ediciones Península, Barcelona.
- HOBBS, Thomas. (1996).
Leviatán. O la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Alianza Editorial.
Madrid.
- HOBBS, Thomas. (1999).
Tratado sobre el ciudadano. Trotta. Madrid.
- HOBBSBAWM, Eric. (1983).
Marxismo e historia social. Universidad Autónoma de Puebla. Instituto de Ciencias. Puebla.
- HOBBSBAWM, Eric. (1998a).
La era del imperio. 1875-1914. Editorial Crítica. Mondadori. Buenos Aires.
- HOBBSBAWM, Eric. (1998b).
Historia del siglo XX. Crítica. Grijalbo. Mondadori. Buenos Aires.
- HOBBSBAWM, Eric. (1999).
Gente poco corriente. Resistencia, rebelión y jazz. Editorial Crítica, Barcelona.
- HOBBSBAWM, Eric. (2001).
La era de la revolución. Editorial Crítica Barcelona.
- 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.
- 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. (1980).
Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Espasa-Calpe. Madrid.
- KANT, Immanuel. (1989).
Crítica de la Razón Pura. Alfaguara, Madrid.
- KANT, Immanuel. (1999).
En defensa de la ilustración. Editorial Alfa. Barcelona.
- KANT, Immanuel. (2002).
Contestación a la pregunta ¿Qué es la ilustración?. Fondo de cultura económica. México.
- KANT, Immanuel. (2004).
El conflicto de las Facultades. Editorial Losada, Buenos Aires.
- KEYNES, John Maynard. (1988).
Ensayos de persuasión. Crítica. Barcelona.
- KEYNES, John Maynard. (2003).
Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero. Fondo de Cultura Económica. México.
- KELSEN, Hans. (1989).
La teoría pura del Derecho. Introducción a la ciencia del Derecho. EUDEBA. Buenos Aires.
- KELSEN, Hans. (2003).
La idea de justicia en las sagradas escrituras. Ensayos sobre jurisprudencia y teología. Fontanara. México.
- 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.
- LAZZARATO, Maurizio. (2006).
Por una Política Menor. Acontecimiento y Política en las Sociedades de Control. De la Edición Traficantes de Sueños. Licencia Creative Commons. Madrid.

- LE BOT, Yean. (1997).
Subcomandante Marcos. El sueño zapatista. Anagrama. Barcelona.
- LENIN, Vladimir. (1971).
EL Estado y la revolución. Editorial de ciencias sociales. La Habana.
- LENIN, Vladimir. (1975).
La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo. Ediciones en lenguas extranjeras. Pekín.
- 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. (1979).
La literatura y el arte. Editorial Progreso. Moscú.
- LOCKE, John. (1997).
Ensayo sobre el gobierno civil. Alba. Madrid.
- LONDOÑO, Nadis, MARÍN, Teresita, y ALZATE, Gloria. (2005).
Una fuerza multicolor. Organización y participación de mujeres. Asociación de mujeres del Oriente Antioqueño AMOR. Medellín.
- LOPEZ, Mario, et.al. (2004).
Enciclopedia de paz y conflictos (2 volúmenes). Eirene. Instituto de la paz y los conflictos. Universidad de Granada.
- LOPEZ, Mario, MARTÍNEZ, Carlos Eduardo y USECHE, Oscar (Edit) (2008).
Ciudadanos en Son de Paz. UNIMINUTO. Bogotá.
- LÓPEZ, Mario. (2009).
Política Sin Violencia. La Noviolencia como Humanización de la Política. Corporación Universitaria Minuto de Dios. Bogotá.
- LÓPEZ, Mario. (2012a).
Noviolencia. Teoría, acción política y experiencias. Educatori. Granada.
- LÓPEZ, Mario. (2012b).
Ni paz ni guerra sino todo lo contrario. Educatori. Granada.
- LUXEMBURGO, Rosa. (2003).
Huelga de masas, partido y sindicato. Fundación Federico Engels. Madrid.
- 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. Madariaga, P. 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. (1997).
El príncipe. Alianza Editorial. Madrid.
- MAQUIAVELO, Nicolás. (2000).
Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Alianza. Madrid.
- MARGULIS, Lynn y 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 y ENGELS, Federico. (1972).
Obras escogidas. Editorial Progreso. Moscú. T.II.
- MARX, Karl. (1975).
EL Capital. Fondo de cultura económica. México.
- MARX, Karl. (1978).
La guerra civil en Francia. Ediciones en lenguas extranjeras. Pekin.
- MARX, Karl y ENGELS, Federico. (1981).
“*La crisis y la contrarrevolución*” y “*Sobre la revolución de 1848-1849*” Ed. Progreso, Moscú.
- MARX, Karl y ENGELS, Federico. (1998).
Manifiesto del partido comunista. Crítica. Barcelona.
- MARX, Karl. (1999).
Miseria de la filosofía. Folio. Navarra.
- MARX, Karl. (2002).
Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse) (1857-1858). Siglo XXI editores. México.
- 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.), Consciousness: 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.

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.

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. (2003).
El Método V. Catedra. Madrid.

MORIN, Edgar. (2006).
El método V. La humanidad de la humanidad. Cátedra. Madrid.

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.

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. (1982).
Fin de siglo. Paidós, Barcelona.

- NEGRI, Antonio. (1993).
La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza. Anthropos. Barcelona.
- NEGRI, Antonio y HARDT, Michael. (2001).
Imperio. Ediciones Desde Abajo. Bogotá.
- NIETO, Jaime. (2008).
Resistencia. Capturas y fugas del poder. Ediciones desde abajo. Bogotá.
- NIETZSCHE, Federico. (1992).
Más Allá del Bien y del Mal. Alianza Editorial, Madrid.
- NIETZSCHE, Federico. (2001).
La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos. Valdemar. Madrid.
- NIETZSCHE, Federico. (2006).
Así Habló Zaratustra. Terramar Ediciones. Buenos Aires.
- 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. y 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 Spinociano de la Argentina.* Editorial Altamira. Buenos Aires.
- PANNIKAR, Kavalam. (1966).
Asia y la dominación occidental. Eudeba, Buenos Aires.
- PALACIO, Germán. et.al. (1997).
Las izquierdas en Colombia. En Revista Historia Crítica No.14. pp 117-128. Universidad de los Andes. Bogotá.
- 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.

PÉREZ REVERTE, Arturo. (1986).

El Húsar. Ediciones Akal. Madrid.

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.

PRIGOGINE, Ilya. (1983).

La Nueva Alianza. Metamorfosis de la Ciencia. Alianza. Madrid.

PRIGOGINE, Ilya (1997).

El fin de las certidumbres. Taurus. Grupo Santillana. Madrid.

PRIGOGINE, Ilya. (1998).

El Nacimiento del Tiempo. Tusquets Editores. Barcelona.

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.

RABADE, Sergio. et. al. (1978).

Historia de la filosofía. Ediciones G. del Toro. Madrid.

RANCIERE, Jacques. (1996).

El desacuerdo. Política y Filosofía. Nueva Visión. Buenos Aires.

RANCIERE, Jacques (2003).

A Bordo de la Política. Gallimard. París.

RANCIÈRE, Jacques. (2011).

El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética. Herder. Barcelona.

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. Licencia Creativa Commons

- RAWDING, F.W. (1991).
Gandhi. Akal. Madrid.
- RAWLS, John. (1979).
Teoría de la justicia. Fondo de Cultura Económica. México.
- 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.
- RIECHMANN, Jorge. (2003).
Biomimesis. 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. y TORRES, Iván. (2006).
Teatro Efímero. Propuesta de exigibilidad de derechos y resistencia civil a la violencia y al autoritarismo con hombres y mujeres jóvenes. Bogotá: Fundación Cultural Rayuela.
- 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.
- SARAMAGO, José. (2000).
Ensayo sobre la ceguera. Espasa. Buenos Aires.
- SARAMAGO, José. (2011).
Caín. Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara. Buenos Aires.

- SCHELL, Jonathan. (2005).
EL mundo inconquistable. Poder, no violencia y voluntad popular. Circulo de lectores. Barcelona.
- SCHMITT, Carl. (1999).
El concepto de lo político. Alianza Editorial. Madrid
- SCHMITT, Carl (2004).
El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes. Comares, Granada.
- SCHMITT, Carl (2009).
Teología Política. Editorial Trotta. 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.
- SERRES, Michel. (1995).
Atlas. Ediciones Cátedra, Madrid.
- SHARP, Gene. (1988).
Lucha política noviolenta. Criterios y métodos. Ediciones Chile - América CESOC. Santiago.
- SHARP, Gene. (2011).
De la dictadura a la democracia. Un sistema conceptual para la liberación. The Albert Einstein Institution. Boston.
- SIEYÈS, Emmanuel. (2008).
¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios. Alianza Editorial. Madrid.
- SKINNER, Burrhus Frederic. (1977).
Más allá de la libertad y la dignidad. Editorial Fontanella. Barcelona.
- SKINNER Burrhus Frederic. (1985).
Walden Dos. Ediciones Orbis. Buenos Aires.
- SMITH, Lyn. (2006).
Las voces olvidadas del holocausto. Galaxia Gutemberg, Barcelona.
- SOTO, Angel. (comp) (2012).
Un legado de libertad. Milton Friedman en Chile. 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. (1999).

- Tratado Teológico-político*. Editorial Folio. Barcelona.
- SPINOZA, Baruj. (2002).
Ética Demostrada según el Orden Geométrico. Fondo de Cultura Económica. México
- STEDILE, Joao y SÉRGIO, Frei. (1999).
La lucha por la tierra en el Brasil. MST. São Paulo.
- 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 David. (2004).
Del deber de la desobediencia civil. En Poder y democracia. FICA. Bogotá.
- THOREAU, Henry David. (2005).
Walden. La vida en los bosques. Cátedra. Madrid.
- TILLY, Charles. et.al. (1997).
El siglo rebelde. 1830-1930. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- TOCQUEVILLE, Alexis. (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. (1977).
La muerte de Iván Ilich y otros relatos. Ediciones librería Fausto. Buenos Aires.
- TOLSTOI, León. (1999).

Resurrección. Pre- textos. Valencia.

TOLSTOI, León. (2010).
El reino de dios está en vosotros. Kairós.

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. (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. (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.(2009a).
Los nuevos sentidos del desarrollo. Universidad Bolivariana de Chile. Santiago.

USECHE, Oscar. (2009b).
Derechos económicos, sociales y culturales: El desafío de la equidad. Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH. Bogotá.

USECHE, Oscar. (2009c).
Jóvenes Produciendo Sociedad. Subjetividades, Derechos Sociales y Productividad Juvenil. UNIMINUTO. Bogotá.

USECHE, Oscar. (2011).
Biodesarrollo y economía campesina. UNIMINUTO. Bogotá.

USECHE, Oscar y MARTÍNEZ, Rocío. (Ed.) (2012a).
Hacia otras economías. Críticas al paradigma dominante. UNIMINUTO. Bogotá.

USECHE, Oscar. (2012b).
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.

VARELA, Francisco. (2000).
El Fenómeno de la Vida. Dolmen Ediciones. Santiago.

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.

YULE, Marcos y VITONAS, Carmen. (2004).

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.

ZAHAR, Renate. (1972).

Colonialismo y Enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.

ZEMELMAN, Hugo. (1987).

Razones para un debate epistemológico. En Revista Mexicana de Sociología. Vol. 49, No 1. Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM. México.

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, Chantal. Compiladora. Prometeo Libros. Buenos Aires.

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, pp. 166-170. , Madrid
- 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.
- BELFORT BAX, Ernest. (1911).
Gracchus Babeuf. Published by Grant Richards Ltd. London. Disponible en: <http://www.marxists.org/archive/bax/1911/babeuf/>
- BENTOUHAM, Hourya. (2009).
Discurso de la servidumbre voluntaria de La Boétie y Desobediencia civil de Thoreau. Miradas cruzadas. En: *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. <http://www.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena.html>
- BRUCKMANN, Mónica y DOS SANTOS, Theotonio. (2008).
Los movimientos sociales en América Latina: un balance histórico. En: *Revista Prokla*. No.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, pp. 165-178. www.nuso.org
- CASADO, Antonio. (2006).
Walden, de Henry David Thoreau. 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. En: *Revista Tabula Rasa*. No. 6. Enero-Junio 2007, pp. 153-172.

- 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.
- EISINGER, Peter. (1973).
The conditions of Protest Behavior in American Cities. En: *Revista APSR*. No. 67, pp.11-28.
- 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: *Revista Nova & Vetera*. ESAP No. 41. Bogotá.
- GODOY, Oscar. (2004).
Absolutismo, tiranía y resistencia civil en el pensamiento político de John Locke. En: *Revista Estudios Públicos*. No. 96, pp. 247-280.
- GONZÁLEZ, Pablo. (2003).
Los “caracoles” zapatistas: redes de resistencia y autonomía (Ensayo de interpretación). En: *Revista Memoria*. No. 176, pp. 14-19. México.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/casanova/18.pdf>.
- GUHA, Ranajit. (1999).
La muerte de Chandra. En: *Revista Historia y Grafía*. No. 12, enero-junio de 1999, pp. 49- 86.
- 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. En: *Revista El Viejo Topo*. No. 79. Barcelona.
<http://www.nodo50.org/moc-carabanchel/documentos/dossier%20dc/alinsky.htm>
- ISAZA, José Fernando y CAMPOS, Diógenes. (2005).
Modelos dinámicos de guerra: El conflicto colombiano. En: *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*. No. 29, pp. 133- 148.
- 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. Disponible en:
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33914212012>
- 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>

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. En: *Revista Ra-Ximhai*. Volumen 8 número 2. Enero– abril 2012.
<http://www.ugr.es/~mariol/files/publicaciones/revistas/21.pdf>

LOWY, Michael. (1981).

Trayectoria de la Internacional Socialista en América Latina. En: *Cuadernos Políticos*. No. 29. Editorial Era, julio-septiembre de 1981. México, D. F.

MALPARTIDA, Juan. (2010).

Ralph Waldo Emerson. Obra ensayística. Reseña. En: *Revista literaria ABCD las Artes y las Letras*. No.8 Mayo 2010. Madrid.

MARCOS. (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>

MARCOS. (2001).

Comienza la marcha de la dignidad indígena. La marcha del color de la tierra. En: *Revista Chiapas*. No. 11. <http://www.revistachiapas.org/No11/ch11marcha.html>

MARINI, Ruy Mauro. (1986).

El movimiento obrero brasileño. En: *Cuadernos Políticos*. Número 46. abril-junio de 1986, pp. 5-23. Ediciones Era, México,

MARTÍNEZ, Faustino.

La regla áurea en el mundo medieval: orígenes, regulaciones, pervivencias. En: *Revista UNAM*. Instituto de Investigaciones Jurídicas. Biblioteca jurídica virtual, pp. 381-462.
www.juridicas.unam.mx

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. (1964).

La Compañía de la India Oriental, su historia y los resultados de su actividad. En: *New York Daily Tribune*. 24 de junio de 1853. Reproducida en: Sobre el sistema colonial del capitalismo. *Revista Estudio*. Buenos Aires, pp. 63-73.

MONESTE, Manuel. (2012).

A pesar de Usted. El discurso amenaza al poder. En: *Suplemento Cultural ICAT*. Universidad Nacional Costa Rica.

http://www.icat.una.ac.cr/suplemento_cultural/index.php/the-community/119-literatura-y-musica/587-a-pegar-de-usted-el-discurso-amenaza-al-poder-manuel-moneste-339

MORALES, Amalia. (2012).

La revolución de Solentiname. En: *Revista Otramérica*.

<http://otramerica.com/temas/la-revolucion-de-solentiname/1883>

- NAVARRO, Vincent. (2013).
Lo que no se dijo sobre Martin Luther King. En: *Nodo 50*. Septiembre 7 de 2013.
<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. En: *Observatorio de conflictos*.
<http://www.rebellion.org/hemeroteca/izquierda/030806oliva.htm>
- PALACIOS, Víctor. (2005).
La conciencia de la muerte como conciencia de la vida. En: *Thémata, Revista de Filosofía*.
Número 34, pp. 155-170. Sevilla.
- PEÑA, Carlos. (2004).
Locke y la filosofía política. En: *Revista de Ciencia Política*. Volumen 24 No.2, pp. 133-141. Santiago.
- PETRIDES, Alexis. (2005).
The singer who came back from the dead. En: *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: *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.
- 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: *Revista Artefacto*. www.revista-artefacto.com.ar
- REST, Jaime. (1978).
Relectura de Tolstoi. En: *Revista Punto de vista*. Año 1, No. 4.
- 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. Universidad
de Castilla La Mancha, pp. 103-117.
http://www.uclm.es/ab/educacion/ensayos/pdf/revista10/10_11.pdf
- 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.

<http://www.herramienta.com.ar/revista-impresa/revista-herramienta-n-18>

SALAS, Mario. (2005).

Hobbes: el Estado por adquisición y los límites del poder soberano. En: *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*. XLIII Número doble (109/110), pp. 49-57

SARTELLI, Eduardo. (2009).

El primero de todos nosotros. En: *Revista Digital Razón y Revolución*. Organización cultural.

SEGOVIA, Francisco. (2005).

¡No puedo quedarme callado! Notas sobre Tolstoi y las dos leyes. En: *Revista Fractal*.

<http://www.fractal.com.mx/F34Segovia.html>

SEN, Amartya. (1998).

Teorías del Desarrollo a Principios del Siglo XXI. En: *Revista Cuadernos de Economía*. Vol 17 No. 29. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

SEN, Amartya. (1998).

Tagore y la India. En: *Revista Fractal*. No.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. Delhi, pp. 330-363.

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.

http://institucional.us.es/revistas/philologia/25/art_12.pdf

STEDILE, João Pedro. (2009).

MST. Veinticinco años de obstinación. En: *Revista Caros Amigos*. Enero de 2009. Sao Paulo.

Consultado en: <http://alainet.org/active/28342>

SUBCOMANDANTE MARCOS. (2012).

Durito. Cuentos del Sub-comandante. En: Marcos. <http://www.taringa.net/posts/apuntes-y-monografias/5055605/Cuentos-del-sub-comandante-Marcos.html>

SUBCOMANDANTE MARCOS. (2003a).

La estela trece (sexta parte): un buen gobierno. En: *La Jornada*. Julio 29, 2003, pp. 10-11.

TERREL, Jean. (2009).

Republicanism and derecho natural en el discurso de la servidumbre voluntaria. Un encuentro aporético. En: *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.

UPRIMNY, Rodrigo. y 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.

USECHE, Oscar. (2003)
Bogotá, Urbanidad y Conflicto. En: *Las Ciudades entre Fuegos y Exclusiones*. Punto de Vida,
2003. Edición electrónica. Bogotá.

SITIOS WEB

ACIN. (2013).
Escuela de animadores de la armonía familiar. Tulpa del conocimiento. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en: <http://www.nasaacin.org/informativo-nasaacin/nuestra-palabra-kueta-susuza-2013/6484-escuela-de-animadores-de-la-armon%C3%ADa-familiar-tulpa-de-conocimiento>

ACIN-CRIC. (2005).
Documento 2: Proclama de Convocatoria Pública a la Consulta Popular frente al TLC. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en:
<http://colombiainternacional.uniandes.edu.co/view.php/460/view.php>

ALINSKY, Saul. (1971).
Reglas para radicales. Rules for radicals. The Citizen's Handbook. . (Fecha de consulta: 12 de abril 2013). Disponible en:
<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. . (Fecha de consulta: 20 de Agosto 2013). Disponible en:
http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/08/aih_08_1_015.pdf

AMBEDKAR, Babasaheb. (2002).
Annihilation of Caste. (Fecha de consulta: 12 de enero 2014). Disponible en:
<http://www.ambedkar.org>. <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. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en:
http://www.sindominio.net/ecotopia/textos/donde_estamos.html

ARISTÓFANES
Lisistrata. Versión digital. (Fecha de consulta: 9 de mayo 2014). Disponible en:
<http://historicodigital.com/download/Aristofanes%20-%20Lisistrata.pdf>

ARISTÓTELES
Sobre la interpretación. Edición electrónica de la Escuela de filosofía Universidad ARCIS. . (Fecha de consulta: 9 de mayo 2014). Disponible en:
<http://www.philosophia.cl/biblioteca/aristoteles/Arist%F3teles%20-%20Sobre%20la%20interpretaci%F3n.pdf>

- ASAMBLEA ANTIMILITARISTA DE MADRID. (2010).
Cómo realizar una Acción Directa Noviolenta y no sucumbir en el intento (Guía teórico - práctica). La Malatesta editorial. (Fecha de consulta: 9 de mayo 2014). Disponible en: <http://www.antimilitaristas.org/spip.php?article4605>
- BAGHAVAD GITA.
(Fecha de consulta: 9 de mayo 2014). Disponible en: [w.w.w.nueva-acropolis.es](http://www.nueva-acropolis.es)
http://www.nuevaacropolismalaga.org/libros_digitaes/Bhagavad_Gita.pdf
- BABEUF, Graco. (2005).
El manifiesto de los plebeyos y otros escritos. Primera edición cibernética. (Fecha de consulta: 8 de mayo 2013). Disponible en:
<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. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en:
<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. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en:
http://www.cedoz.org/site/pdf/cedoz_886.pdf
- BARRETO, Norberto. (2012).
El imperio de Calibán. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en:
<http://norbertobarreto.wordpress.com/tag/politica-exterior-norteamericana/>
- CALDERÓN, E. (2004)
La situación de confinamiento de las comunidades indígenas del Alto Naya entre los departamentos Cauca y Valle (2002-2004). (Fecha de consulta: 6 de febrero 2013). Disponible en: <http://biblos.javeriana.edu.co/uhtbin/webcat>
- CAPANA, Pablo. (2010).
La utopía de Fourier. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en:
<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/futuro/13-2439-2010-11-06.html>
- CARTA PISCOANALÍTICA. (2005).
(Fecha de consulta: 5 de marzo 2014). Disponible en:
<http://cartapsi.org/spip.php?article155>
- CEPAL. (2012).
Panorama económico y social de América Latina y el Caribe. La perspectiva de la CEPAL. (Fecha de consulta: 20 de febrero 2013). Disponible en:
http://www.eclac.cl/noticias/paginas/8/33638/Cancilleria_de_Chile_7dejunio.pdf
- CHAKRABARTY, Dipesh. (1999).
La poscolonialidad y el artilugio 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. (Fecha de consulta: 9 de mayo 2014). Disponible en:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Mexico/ceaa-colmex/20100410122627/chakra.pdf>
- CNRR. (2009).
Informe Memorias en Tiempo de Guerra. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en:

<http://www.memoriahistorica-cnrr.org.co>

CODHES. (2006).

Un país que huye. Desplazamiento y violencia en una Nación fragmentada. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en:

http://www.codhes.org/index.php?option=com_flippingbook&view=book&id=10:unpaisquehuyel1&catid=8:&Itemid=134

SLYNATION (2008)

Comunas, tabúes y vagos. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en:

<http://slynation.com/2008/11/27/comunas-tabues-y-vagos/>

COMUNIDAD DE PAZ DE SAN JOSÉ DE APARTADÓ (CPSJA)

La historia vivida. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en:

<http://cdpsanjose.org/?q=/node/10>

COUCEIRO, Elena. (2013).

98 años de paz y feminismo. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en:

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. (Fecha de consulta: 20 de enero 2014). Disponible en: <http://www.no-retornable.com.ar/v4/tolstoi/crespi.html>

EZLN

Comunicados. Declaraciones de la Selva Lacandona. Centro de Documentación sobre Zapatismo CEDOZ. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en:

<http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=564&cat=10>

FERNÁNDEZ, Antonio.

El trascendentalismo norteamericano y Ralph W. Emerson en la producción poética de Emily Dickinson. (Fecha de consulta: 6 de noviembre 2014). Disponible en:

<http://www.ugr.es/~afferrer/Trascendentalismo%20norteamericano%20y%20Emerson%20en%20po%20E9tica%20de%20D%85.pdf>.

FURLAM, Verónica. (2013).

A indignação também é brasileira: Brasil, la canción y la protesta (Fecha de consulta: 10 de julio 2013). Disponible en: <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. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en:

<http://ces.unne.edu.ar/prealas/eje1/GadelhaMendes.pdf>

GIGANTO, F.

La batalla de Austerlitz: la obra maestra de Napoleón. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en:

<http://www.napoleonbonaparte.es/batallas-napoleon/47-batalla-austerlitz.html>

GIORDANO, Al. (2010).

El periodismo y la resistencia civil. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en:

<http://narconews.com/Issue65/articulo4100.html>

GUIMARAES, Mariangela.

La canción protesta en Brasil. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en: <http://archief.rnw.nl/espanol/article/la-canción-protesta-en-brasil>

HISTORIA DE LA NOVIOLENCIA.

El golpe de Estado de Kapp en Alemania. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en: <http://www.solidaridad.net/noticia/799/historia-de-la-noviolenca-el-golpe-estado-de-kapp-en-alemania>

HÖLDERLIN, Friedrich.

“*A Las parcas*”. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en: <http://blogs.20minutos.es/poesia/2009/08/29/a-parcas-de-friedrich-haelderlin-1770-ai-1843/>

LAWSON, Jim.

Entrevista de J. Lawson con la iglesia metodista. UMC.org Profile. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en: http://archives.umc.org/uploads/documents/profiles_lawson_jim.pdf

LUXEMBURGO, Rosa.

La crisis socialista en Francia. (Fecha de consulta: 14 de diciembre 2013). Disponible en: http://www.marxists.org/espanol/luxem/02LacrisissocialistaenFrancia_0.pdf

MARTÍNEZ, Antonio. (2013).

Panteras negras. El legado de Malcom X. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en: <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. (Fecha de consulta: 11 de noviembre 2013). Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/25-vi-1853.htm>

MICHEL, Guillermo. (2004).

Caracoles y espirales. El vaivén de nuestra historia. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en: <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=479&cat=82>

MST. (2005).

Informe sobre marcha nacional de Mayo 8 del 2005. (Fecha de consulta: 20 de enero 2014). Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/news/2005/05/289645.php>

O´GORMAN, Edmundo. (1995).

El proceso de la invención de América. Fondo de Cultura Económica. México. Edición electrónica. Fecha de consulta: 10 de mayo 2014. Disponible en: http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/fondo2000/vol2/28/htm/sec_2.html

ORGANIZACIÓN FEMENINA POPULAR (OFP)

Mujeres salvando el mundo. Organización Femenina Popular. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en: <http://mujeressalvandoelmundo.blogspot.com/2013/02/organizacion-femenina-popular.html>

ONIC-IICA. (1999).

Planes de Vida. Cartilla. Bogotá. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en: <http://onic.org.co/index.shtml>

SANTAMARÍA, Rubén Darío. (2005).

Procesos locales de resistencia para la defensa civil no violenta en contextos de conflicto armado. Estudio de caso: Comunidad de paz San José de Apartado, Colombia. Pontificia Universidad Gregoriana. Facultad de Ciencias Sociales. Roma. (Fecha de consulta: 10 de mayo

2014). Disponible en: www.reteitaliana-colombiavive.org/.../Tesi%20Ruben%20Definitivo.pdf

PIGNA, Felipe.

La expansión inglesa. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en:

www.elhistoriador.com.ar

http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/mundo/expansion_inglesa.php

PILATO, Elsa. (2011).

La revuelta estudiantil alemana inició el camino hacia una Europa unida. (Fecha de consulta: 9 de mayo 2014). Disponible en:

<http://usbnoticias.info/post/3131>

PNUD. (2010).

Banco de Buenas Prácticas para superar el conflicto. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014).

Disponible en: http://saliendodelcallejon.pnud.org.co/banco_bpracticasshtml

QUILQUE, Aida. (2008)

Parte 1: (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en:

<http://www.youtube.com/watch?v=7kwsmA6uOQ>

REICH, Wilhelm. (1973).

Psicología de masas del fascismo. Ediciones Roca. (Fecha de consulta: 21 de junio 2013).

Disponible en:

http://inclusionmental.com.ar/contents/biblioteca/1334412406_psicologiademasasdefascismo.pdf

RENTA MÍNIMA DE INSERCIÓN

(Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en: <http://www.ayudasparados.com/salario-social-o-renta-minima-de-insercion-rmi/498>

RIBERA, Ricardo.

El año histórico de 1968. Diez acontecimientos que cambiaron el mundo. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/ribera6.pdf>

RIEZNİK, Pablo.

En defensa del catastrofismo. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en:

http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt3/sessao3/Pablo_Rieznik.pdf

RODRÍGUEZ, Catalina. (2013).

Feliciano Valencia. Una propuesta de paz desde el Cauca. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en: <http://www.palabrasalmargen.com/index.php/articulos/nacional/item/la-propuesta-de-paz-de-feliciano-valencia-una-propuesta-de-paz-desde-el-cauca>

ROJO, Eduardo y GARCÍA, NIETO, Juan.

Renta mínima garantizada y salario ciudadano. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014).

Disponible en: <http://www.fespinal.com/espinal/lilib/es30.pdf>

ROJO, Heródoto.

Así lo vi, así os lo cuento. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en:

<http://www.nodo50.org/arevolucionaria/Articulosoct02/lacomuna.htm>

ROLLAND, Romain. (1999).

Gandhi. Ediciones Siglo XX. Buenos Aires (1962). Edición digital, elaleph.com (Fecha de consulta: 6 de marzo 2013). Disponible en:

<http://losdependientes.com.ar/uploads/u61a5go15f.pdf>

ROSSELINI, Roberto. (1961).

Película Vanina Vanini. Sinopsis. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en: <http://www.filmaffinity.com/es/film115982.html>

SEGURA, Javier. (2011).

Saul Alinsky y las reglas del buen rebelde. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en: http://www.madrimasd.org/blogs/salud_publica/2011/04/03/132520

SENGHOR, Albin. (2010).

Es la revolución Baby. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en: <http://info.nodo50.org/Panteras-negras-Es-la-revolucion.html>

SÓFOCLES. (2010).

Antígona. Biblioteca digital Seva. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en: <http://www.ciudadseva.com/textos/teatro/sofocles/antigona.htm>

STOWE, Harriet.

La cabaña del Tío Tom. (Fecha de consulta: 27 de enero 2014). Disponible en: http://www.dominiopublico.es/libros/B/Harriet_Beecher_Stowe/Harriet%20Beecher%20Stowe%20-%20La%20Cabaña%20del%20Tio%20Tom.pdf.

TOLSTOI, León

Ana Karenina. Edición digital. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en: www.infotematica.com.ar
<http://www.mediafire.com/view/?6vs3azt76ci61aa>

TOLSTOI, León.

Guerra y paz. Edición digital: (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en: www.infotematica.com.ar
<http://literatura.itematika.com/283/guerra-y-paz.html>

TRÓCHEZ, Flor. (2005).

Resistencia y utopía de la mujer nasa. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en: http://www.observatori.org/documents/Flor_Ilva.pdf

TROTSKY, León. (2001).

Las lecciones de la Comuna. Archivo francés del MIA. Marxists Internet Archive, 2001. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en: http://www.marxists.org/espanol/trotsky/1920s/1921_0204_1.htm

UNICEF. (2009).

Rosa Parks, un asiento reservado a los derechos civiles. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible 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. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3173/7.pdf>

VALECH. (2005).

Informe Valech sobre prisión política y tortura. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en: www.cepchile.cl/dms/archivo_3480.../r97_documento_completo.pdf

VALENCIA, Feliciano. (2008).

Parte 1. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en:
<http://www.youtube.com/watch?v=eOH94PuNdfk>

VALENCIA, Feliciano. (2008).

Parte 2. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en:
<http://www.youtube.com/watch?v=MEZJAsZaLvw>

VALENCIA, Feliciano Y QUILQUE, Aida. (2008).

Voces desde la Minga. Aida y Feliciano. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en:
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. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en:
<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4199748>

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. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en: <http://www.filosofia.org/aut/001/razacos.htm>

VIDA NUEVA. (2013).

Álvaro Ulcué Chocué. Sacerdote indígena. Publicado el 4 de Agosto de 2013. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en:
<http://www.vidanueva.co/blog/2013/08/04/alvaro-ulcue-chocue-sacerdote-indigena/>

VILLARRRAGA, Alvaro.

Camino y recorridos. (Fecha de consulta: 12 de marzo 2014). Disponible en:
www.bdigital.unal.edu.co/1282/3/02CAPI01.pdf

WOOLMAN, John. (2011).

Una petición por los pobres, o Mensaje recordatorio y amonestación a los ricos. (Fecha de consulta: 8 de febrero 2014). Disponible en:
Raicescuáqueras.org.
<http://dl.dropbox.com/u/23617546/wPeticion%2011-10-13%2053pag%20a%2012%20puntos%20web.pdf>

YORK, Steve. et.al. (2000).

Una fuerza más poderosa. Un siglo de conflictos no violentos. Guía de estudio. York Zimmerman Inc. Washington. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible en:
www.aforcemorepowerful.org.

ZIMMERMAN, York.

“A force More Powerful”. (Fecha de consulta: 10 de mayo 2014). Disponible 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. (Fecha de consulta: 27 de enero 2014). Disponible en:
<http://alejandrozorzin.blogspot.com/2009/04/tomas-muntzer.html>

