

Poder social.

Algunas posibilidades en Colombia



Freddy Cante
– Editor Académico –



Centro de Estudios Políticos e Internacionales
Facultades de Ciencia Política y Gobierno y
de Relaciones Internacionales



EL PODER DE LA NOVIOLENCIA (*)

Mario López

Profesor de Historia Contemporánea

Instituto de la Paz y los Conflictos (Universidad de Granada, España)

(*) en Freddy Cante (editor académico) (2007) *Poder social. Algunas posibilidades en Colombia*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, pp. 172-209.

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

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

Comencemos haciéndonos algunas preguntas: ¿qué entendemos por poder? ¿es acaso poder igual a violencia? ¿cuántas formas de poder hay? ¿cuál es nuestra relación con el poder? ¿cuánto poder creemos tener y

cuánto poder nos conceden los demás? ¿Cuál la diferencia entre fuerza y violencia? ¿En qué consiste la autoridad?

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

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

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

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

El poder –decía Max Weber (1947)–: «es la probabilidad de que un actor en una relación social esté en condiciones de imponer su voluntad a pesar de la resistencia e, independientemente del fundamento sobre el que se base esta probabilidad». Y otro politólogo nos señala que poder es «la

capacidad de algunas personas para producir efectos queridos y previstos en otras» (Wrong, 1979).

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

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

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

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

No obstante, antes voy a precisar que lo que a continuación desarrollaré está fundamentado en la utilización de tres obras, ya clásicas, de la Ciencia política sobre la relación entre el poder y la noviolencia. Estas obras son del estadounidense Gene Sharp, nos referimos a *The Politics of Nonviolent Action* (1973), *Gandhi as a Political Strategist* (1979) y a *Social Power and Political Freedom* (1980). Estas obras han sido traducidas, sólo muy parcialmente y de manera poco satisfactoria, a la lengua castellana; y, sin embargo, hubieran sido un magnífico instrumento de discusión y de acción, especialmente para América Latina. Independientemente de este dato significativo, las tesis de Sharp son bastante sencillas: tratan de una lectura muy actualizada de Etienne de la Bôetie, de Henry David Thoreau, de los resistentes morales, del anarquismo de Tolstoi, del conocimiento de las aportaciones del «satyagraha» gandhiano y de múltiples ejemplos históricos que Sharp va desmenuzando quirúrgicamente.

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

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

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

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

Así, finalmente, la noviolencia se fundamenta, en cambio, en el principio de que el poder político puede, con óptima eficacia, ser controlado *desde sus bases*.

1. Las fuentes del poder

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

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

¿Cuáles son esas posibles fuentes?

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

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

donde está la clave, el poder social es el que permite reforzar la capacidad de poder.

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

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

De la misma manera, también están los *recursos materiales*: que sería el grado de control sobre bienes, posesiones, patrimonios, objetos, finanzas, etc., o también -en una sociedad muy ligada al alto consumo, a la obsolescencia- la forma en cómo decidimos consumir o, tal vez, en no hacerlo. En cualquier caso, los recursos materiales son tan importantes para los gobiernos como para los que se puedan oponer a éstos, es decir, esos recursos pueden ser enfocados a muchos despliegues de resistencia y de lucha.

Y, finalmente, las *sanciones*. Ésta se interpreta habitualmente como la fuente última de quien gobierna, se trata de la capacidad para utilizar un conjunto de mecanismos de represión y castigo que están a su disposición; pero, que también están -de alguna manera- en manos de la oposición al retirarle a aquél sus apoyos y soporte. Igualmente, para los poderes

pacifistas, las sanciones son también mecanismos reprobatorios: castigos infligidos contra los poderes convencionales advirtiéndoles de sus errores y falsedades, dicho de otro modo, la capacidad de sanción moral del pacifismo, la noviolencia, el feminismo y el ecologismo, entre otros, formaría parte de la historia de la *resistencia moral* de (al menos una parte de) la humanidad.

Si éstas son las fuentes del poder, la cuestión que sigue pendiente es cómo se cumple la correspondencia última de toda relación de poder convencional, esto es, la ecuación entre gobernar-obedecer.

2. ¿Por qué obedecemos?

Esta es una de las preguntas claves -en torno a la política y, por extensión, al poder- que todo ciudadano se debe hacer. Respondiendo a ella se tienen algunas posibilidades de comprender buena parte de cómo funciona este mundo, así como de las injusticias y posibles soluciones a ellas; pero, especialmente, se pueden encontrar y comprender cómo valorar mejor la complejidad de las acciones y omisiones humanas en toda relación de poder.

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

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

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

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

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

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

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

Por último, la *falta de confianza de los ciudadanos en sí mismos*. Muchos de ellos no tienen la suficiente fe y seguridad en sí mismos y en su propia capacidad de juicio, discernimiento, libre albedrío, elección; en consecuencia sólo se sienten en grado de obedecer y, lógicamente, no encuentran suficientes razones para desobedecer y resistirse a los poderes convencionales cuando consideran, incluso, que éstos actúan o pueden actuar torcida e injustamente. No habiendo una fuerte voluntad propia se acaba aceptando aquello que dice quien gobierna, también porque se puede

creer que el grupo dirigente está más preparado y cualificado para tomar decisiones que los propios ciudadanos; al fin y al cabo se suele decir que son los poderes públicos y los poderosos en general los que cuentan con mayores medios para interpretar y analizar la realidad de cómo han de ser las cosas. Otro ejemplo de esa falta de confianza es la tendencia a evitar las responsabilidades propias y a buscar delegar en otros la toma de decisiones: especialmente se recurre a que sean otros, aquellos que están investidos de autoridad, dignidad o rango, los que decidan por todos. Hemos de suponer que la gente no tome como suyas la confianza, la convicción y el dominio tendrá que seguir obedeciendo, colaborando y sometiéndose a sus propios gobernantes, al margen de que estos obren adecuada o injustamente.

Una, algunas o todas estas características pueden darse tanto en sociedades dictatoriales como en las democráticas. La delegación de competencias y soberanías, la transmisión a otros de la toma de decisiones, la minoría de edad en el ejercicio de la ciudadanía, etc., pueden ser -según se mire- sólo síntomas o el resultado de enfermedades más habituales de lo que pudieran parecer. Precisamente el *empoderamiento* quiere llamar la atención sobre una nueva cualidad o disposición que no se le atribuía a ciertos sectores sociales o a ciertas condiciones de la ciudadanía. Así tales sectores -saliendo de su conformismo, abulia, anomia social, etc.- resurgen con fuerza para reivindicar sus espacios públicos y políticos. De la misma manera, como luego veremos, el pacifismo en particular recupera puestos en el escenario planetario para decir qué piensa del mundo globalizado.

3. El poder de la noviolencia como arte de la resistencia.

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

En este sentido, un recorrido somero por esa historia nos permite encontrar muchos ejemplos de actuaciones, formas de pensamiento y de

interpretación del mundo que, hoy día, podríamos calificarlos de noviolentos o que tienen patrones similares a lo que hoy se denomina noviolencia. En muchos de estos ejemplos podemos ver cómo ha habido un proceso de deslegitimación de la violencia y de necesidad de encontrar alternativas concretas a ella.

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

Desde la antigüedad clásica y los ejemplos expuestos por Aristófanes y *Lisistrata*, *Antígona* de Sófocles, el comportamiento de Sócrates, Epicuro y su *Carta de la felicidad*, el estoicismo greco-romano, el senequismo, los *Pensamientos* de Marco Aurelio. El comportamiento de los primeros cristianos y sus formas de resistencia y de interpretación del poder temporal. Pasando por el mundo medieval cristiano y un personaje como Francisco de Asís. El mundo moderno, tanto parte del pensamiento utópico, como los esfuerzos por denunciar la guerra o limitar su abyección. Algunas formas de protestantismo de las iglesias minoritarias (cuáqueros, amish, mennonitas, etc.) y sus formas comunitarias. Las lecciones de Etienne De la Boétie sobre la *servidumbre voluntaria*, la defensa de los indios de Bartolomé de Las Casas, buena parte del pensamiento de Spinoza, las críticas a la violencia de Jonathan Swift en *Los viajes de Gulliver*, y así un largo etcétera.

Asimismo, el mundo oriental ha legado un patrimonio vastísimo de interpretación del mundo que alimenta la concepción de la noviolencia, este es el caso del precepto ético de *ahimsa* del jainismo (asumidos por el hinduismo y el budismo) o, incluso, el de *wu-wei* (por el taoísmo).

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

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

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

b) *La lucha contra los regímenes dictatoriales y totalitarios*: colapso del golpe de Kapp (1920), resistencia en varios países europeos (Holanda, Dinamarca, Suecia, etc.) a la ocupación nazi en los años 1940-1945, resistencia latinoamericana a las diversas dictaduras de los años 30 a 50, revuelta popular en Checoslavia ante la ocupación soviética (1968), revolución iraní (1978-1979), la lucha del «poder del pueblo» en Filipinas (1986), en Birmania (1988) contra golpe en Rusia (1991), derribo del presidente Suharto en Indonesia (1998), revolución blanda en Serbia contra el régimen de Milosevich (2000).

c) *La reivindicación de derechos y libertades*: movimiento por los derechos civiles y políticos en los Estados Unidos en los años 50 y 60, campaña sarvodaya en India y Sri Lanka en los años 50, Movimiento por la democracia en China (1989), colapso de los regímenes comunistas (1989), eliminación del Apartheid (años 90), etc.

A pesar de que es una teoría política joven, todos estos ejemplos son bien significativos de una manera metodológica de reducir los costos

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

Históricamente, por tanto, estos métodos se han venido identificando con las marchas de protesta, las demostraciones multitudinarias, las sentadas, las huelgas, los boicots, las huelgas de hambre, la desobediencia civil, entre otros. En este sentido, estudiar y profundizar sobre los métodos, su naturaleza, dinámica y efectos resulta fundamental, y su estudio pormenorizado (y su contexto histórico y su dimensión ética) sería, por tanto, muy clarificador e indicativo.

Del mismo modo, aunque la historia del poder de la noviolencia en acción, como tal, es bastante antigua y extensa (como hemos descrito), sin embargo, el estudio sistemático sobre aquella es mucho más reciente. La teoría política de la noviolencia se basa en pensar y reconocer que se puede realizar la acción política sin tener que constreñir a los otros a usar o a soportar la violencia o, dicho de otro modo, que la acción y la presión política se puede realizar sin tener que recurrir a la violencia. De hecho los métodos democráticos son un ejemplo de ello, aunque la comparación entre métodos democráticos y noviolentos, reducen los primeros bajo estrictos parámetros de legalidad, en cambio, la noviolencia hace apelaciones hacia la conciencia y la responsabilidad considerándolas más fuertes y vinculantes que la legalidad.

Ya, a finales del siglo XVIII, los independentistas de América del Norte reconocieron que muchas de sus formas de protesta y no-cooperación tenían rasgos peculiares y distintivos, esto es, ni pertenecían al uso de la violencia, ni tampoco al de la aquiescencia política. De hecho existe toda una literatura de fines de siglo XVIII y principios del siguiente en el que se discute y profundiza sobre las posibilidades, límites y potencialidades de los métodos noviolentos, algunos de estos autores son: William Lloyd Garrison, Adin Ballou y Elihu Burrit. Uno de los rasgos generales en esa literatura fue que la acción y los métodos noviolentos perseguían la *persuasión* moral o espiritual de los adversarios. Así, a principios del siglo XIX, muchos grupos de protesta y de acción política, como los

abolicionistas, las feministas o el movimiento *Cartista* británico exploraron ideas similares en sus demandas y disentimientos frente al poder del estado o de los grupos dominantes, no sólo protestaban para obtener ciertas ventajas corporativas, de clase o género, sino que persuadían con sus argumentos y manifestaciones simbólicas de que las propuestas que hacían beneficiarían a toda la sociedad en su conjunto, a quienes gobernaban y a quienes obedecían.

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

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

soberano cruel, de oponerse violentamente a él- de otra manera, esto es, desde la noviolencia pero, no por ello dejar de resistirse e interferir para con ello lograr suavizar la conducta de las mayorías o de un gobierno opresivo.

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

Pues bien, esta idea de las múltiples y diferentes formas de la acción y el poder de la noviolencia tienen su origen histórico, más propiamente, en los escritos de Mohandas Gandhi, Clarence M. Case, Richard Gregg, Wilfred H. Crook, Bart de Ligt y Krishnalal Shridharani, así como de algunos otros politólogos de la segunda mitad del siglo XX, entre los que cabe destacar a Gene Sharp en los Estados Unidos y Aldo Capitini en Europa, entre otros como Jean V. Bondurant, y los más modernos: Theodor Ebert, Peter Ackerman, Christopher Kruegler, etc. Si bien, la literatura sobre el estudio y la investigación de los métodos, a partir de los años 60, se ha ampliado considerablemente, llegando a ser un tema importante en algunos centros de investigación, y entre algunos académicos, preocupados por la transformación y resolución de conflictos o por la investigación para la paz.

Por su parte, Gandhi supo articular de una manera bastante coherente la investigación y la puesta en práctica de todo un conjunto de métodos de acción noviolenta a los que englobó bajo el concepto de *Satyagraha* (es decir, la fuerza y la persistencia en la verdad), si bien tal idea es mucho más compleja y va mucho más allá de una simple escenificación o articulación de métodos de protesta, persuasión o resistencia y, por supuesto, va más allá de una simple definición *funcional* de qué son tales métodos.

Para Gandhi la lucha *satyagraha* implicaba no sólo un alto grado de conocimiento tecno-científico de la lucha, sino una implicación espiritual y una preparación personal que trascendía el simple método para comprometer una forma de vida. Asimismo, en la concepción gandhiana no era tan importante el resultado final o el alto grado de eficacia del método sino el propio proceso, o visto también de otra manera, uno y otro, no podían estar separados por una barrera donde se pudieran separar medios y fines, sino que ambos eran intercambiables, porque para Gandhi sí pesaba mucho que los métodos estuvieran cargados de ética. Gandhi deducía que los métodos no violentos había que cuidarlos escrupulosamente para cuidar así los fines u objetivos, y aún más, que ambas cosas eran una misma, porque *satyagraha* no era sólo método sino una manera de perfeccionamiento y búsqueda del yo social, sin causar daño y sufrimiento a los demás.

De alguna manera, la clave que permite comprender la filosofía gandhiana y el poder de la no violencia, en este preciso punto de los métodos, está en el término *conversión*. Lo que pretendía Gandhi era conseguir la transformación y el cambio del adversario y no la victoria sobre él o la derrota del mismo. Todo tipo de presión, forcejeo o resistencia había de estar encaminada a la búsqueda de la conversión. Gandhi, además, se interesó porque su método *satyagraha* fuese eminentemente entendido como una práctica cotidiana o forma de vida y no algo reducido exclusivamente a conquistas políticas y sociales o a la sola independencia de la India. De ahí que, aunque siempre evitó precisar en qué consistía su método de acción no violenta, sí que se pueden precisar sus nervaduras en cinco principios generales que acaban identificando a *satyagraha* con *humanización* de la lucha. Recordémoslos: la abstención de la violencia, la disposición al sacrificio, el respeto por la verdad, un empeño constructivo y la gradualidad de los medios.

En una línea algo diferente a la de Gandhi, Clarence Marsh Case, en su obra *Non-Violent Coercion* (1923), ya se refirió a que el mejor acercamiento para comprender cómo forzar, presionar y constreñir a un adversario a través de la no violencia se fundamentaba en el conocimiento profundo y fundado de cuáles pueden ser y cómo deben ser usados adecuadamente los denominados «métodos de presión social», unos procedimientos que, a su juicio, debían ser manejados en el contexto de lo que significa el «ejercicio de la presión social no violenta». Asimismo,

Sharp argumentó en su obra *The Politics of Nonviolent Action* (1973) que los métodos de presión política, social y económica, tomados en su conjunto y tal como él los clasificó para su mejor comprensión, constituirían «colectivamente» las técnicas de la acción noviolenta o del poder de la noviolencia en acción.

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

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

Precisamente en lo que al marco legal se refiere, la acción política noviolenta puede usarse como un instrumento de poder político y de control del poder, los Estados y los sistemas legales intentan manejar y limitar las maneras en los que la acción política noviolenta puede ser usada. Por ejemplo, al regular las huelgas y las demostraciones, un gobierno puede estar conservando el orden público o sólo protegiendo ciertos privilegios contra sus efectos. Sin embargo, obviamente, un Estado no puede

determinar los procedimientos y, sobre todo, los efectos que pueden tener los métodos políticos no violentos sobre la sociedad, que pueden traspasar, en muchas ocasiones, los límites marcados por un ordenamiento legal y/o social, precisamente para mejorar tal ordenamiento.

Esta cuestión como otras que hagan referencia a la relación entre el uso de estos métodos y la finalidad o filosofía que se persigue tras la lucha, condiciona otros muchos factores del análisis del proceso globalmente considerado, así como permite emitir juicios más precisos desde unas ciencias sociales no exentas de componentes éticos. Valga un ejemplo histórico. Los nazis en la Alemania de Weimar utilizaron buena parte de estos métodos, exentos de violencia, para evitar ser perseguidos, procesados y encarcelados por el ordenamiento legal vigente, y lo hicieron por razones tácticas, las cuales fueron olvidadas cuando el sistema fue más indulgente y se permitieron el lujo de volcarse hacia los métodos violentos que eran los que plenamente coincidían con su proyecto político. Entre un Gandhi y un Hitler hay diferencias tan evidentes que no admiten comparaciones pero, el científico social, no siempre tiene la suerte de encontrar personajes tan puros, ni situaciones o procesos que claramente se puedan delimitar en sus fronteras conceptuales. La historia nos muestra que donde existe la no violencia existe, también, la violencia, y que muchos grupos suelen pasar de un campo a otro por meras razones de estrategia política para vencer en un conflicto, intentando combinar todas las formas de lucha. Una lucha armada sin apoyo social o que no use métodos «sin violencia» puede tener los días contados. Por ello Gandhi distinguió muy bien a qué se refería cuando hablaba de lucha no violencia o *satyagraha* y cuándo sólo se trataba de puros métodos «sin armas». Esa precisión puede ser muy reveladora para quien se dedique al análisis de procesos o a la simple observación de la realidad.

4. Los poderes «alternativos»

A pesar de la importancia que filósofos como Maquiavelo o Hobbes dieron al Poder como algo, único, absoluto, indivisible, hegemónico, todopoderoso (muchas veces escrito con mayúsculas y entendido como simple «poder instrumental»); siempre han existido desde el punto de vista histórico y existirán desde una óptica utópica, lo que se podría denominar como

poderes alternativos al del *Príncipe*. Han sido unos poderes contestatarios, reivindicadores, invitadores, no convencionales, reemplazadores; que, a lo largo de la historia de la humanidad han intentado presentar alternativas y preferencias a la construcción político-social hegemónico-dominante de la realidad. Lo que en la práctica ha permitido el progreso de las ideas, la movilidad social y los cambios políticos en un sentido que afectaba al uso del poder instrumental y a la propia concepción del poder como maquinaria exclusiva en manos de unos pocos.

Esa historia de los poderes alternativos es, también, la historia de los *saberes* o, incluso, si se prefiere: la mayor parte de la historia de la ciencia al servicio del no-poder o de la gente corriente. Cualquier reconstrucción histórica del poder nos remite a los múltiples intentos de monopolización de los saberes, de los conocimientos y las inteligencias, pero, también, de lo contrario. Por ello, la mayor parte de los poderes alternativos han surgido - en muchas ocasiones- para liberar de esas amenazas a la humanidad -lo hayan conseguido o no-, a través de la construcción de otras opciones, otros proyectos, otros programas y otras utopías que permitieran salir del *statu quo*, del *impase* o de la anomia social (según esta última un individuo sufre un conflicto cuando la sociedad le propone unos objetivos legítimos a los que no puede acceder si no es por medios ilegítimos, debido -entre otras cosas- al lugar que ocupa en la escala social).

Esto no significa que aquellos otros poderes debían ser, siempre, mejores modelos sociales y políticos, sino sólo *alternativos*, esto es, cargados del poder intrínseco que tiene toda alternativa por el hecho de serlo o de quererlo ser. Por la capacidad que tiene de no sentirse vencida o rendida ante las adversidades y las contrariedades. Igualmente por el talante y la predisposición a no sentirse acosada o tentada a la victimización y, en consecuencia, a acabar encerrada en sus propias fronteras y sueños. Por estar dispuesta a renovarse permanentemente, a recoger de otras experiencias sus potencialidades y posibilidades concretas o remotas. O, por intentar superar sus propias limitaciones político-ideológicas.

La alternativa es, también, una opción dotada de virtudes epistemológicas, que nos advierte de la necesidad de cambiar de mirada o, incluso, de horizontes; de acercarnos a la realidad con otro talante y otras herramientas, con otros saberes, etc., para así construir la realidad de manera diferente, porque la realidad del mundo -nos advierten esos poderes alternativos- no es lo que aparenta ser, no es tan *natural* como aparenta ser.

Hayan sido poderes asociados a grupos concretos o actores sociales calificados como tales, algunos de los que podríamos citar, en uno u otro sentido son: indígenas, campesinos, obreros, mujeres, minorías; o, si hiciéramos referencia a los denominados *nuevos* movimientos sociales (pacifismo, ecologismo, feminismo), entre otros (ciertamente, cada uno con características específicas y singulares). No obstante sus diferencias, lo que les une, lo que pueden tener como común denominador es el haber sido -en algún momento de la historia- alternativos, haber planteado -a pequeña, mediana o gran escala- cosmovisiones, interpretaciones, modelos de vida, de producción, de relación social, de construcción política, de diseño cultural, de expresión simbólica, en muchos aspectos, verdaderamente diferentes a los dominantes. Ahí radica su elemento sorpresivo, en ello consiste su capacidad de reverberar los sonidos de la realidad dominante, así se manifiestan como los espejos cóncavos y convexos del mundo, ahí está su capacidad de llevar al esperpento al mundo dominante.

Pero, ¿cómo se han manifestado estas alternativas y, sobre todo, qué han aportado? Una de sus características han sido sus formas elocuentes y persuasivas de expresión -tan abundantes y plurales-. Discursivamente hablando se han expresado no sólo criticando y analizando, sino incluso ironizando y burlándose de la realidad. Desde la denuncia permanente de todo aquello que son manifestaciones de la violencia, la capacidad para escandalizarse ante las injusticias, la objeción de conciencia ante el daño o el mal, la no colaboración con las formas de corrupción o impurezas del mal uso de todo poder instrumental, la desobediencia civil de las leyes arbitrarias e indignas; hasta la gran capacidad y aptitud para la negociación, la transacción, el acuerdo y el consenso con otras formas de poder y de construcción social (incluidos los poderes instrumentales).

Junto a lo señalado, también ha estado la permanente búsqueda de alternativas estructurales y sistémicas: aportando otros modelos educativos, más solidarios y justos, de integración y participación, que combinasen saberes intelectuales y destrezas manuales. Asimismo, respecto a los patrones económicos de producción y consumo, no sólo criticando aquellos dominantes, sino aportando otros de base más racionales y de aplicación sustentable, basados en economías de demanda y de servicios, de

interrelación social más ecuánime y generosa. Igualmente, en lo que respecta a la gestión de recursos naturales y de energías que se fundamentan en estilos de vida, tratar que éstos sean más acordes con un nivel de necesidades y de calidad más cercanos, por tanto, a un gasto más racional de la energía disponible, pensando en las generaciones futuras, o en su mejor aprovechamiento y reutilización.

Todo lo señalado no significa la ausencia absoluta de contradicciones y paradojas internas, no sólo entre los mismos poderes alternativos (o los que se han auto-calificado como tales), sino también en algunas de sus propuestas: unas por demasiado incoherentes; otras, en fin, por excesivamente utópicas e irrealizables. Sin embargo, no se invalida el poder que toda alternativa tiene: pensar de manera diferente, analizar la realidad desde otros parámetros, concebir y querer apropiarse del futuro, etc., es lo que les ha caracterizado en el pasado y previsiblemente lo hará en el futuro (aunque no todos con las mismas fuerzas y convicciones). No obstante, la Historia precisamente nos ha llegado a demostrar, muchas veces, que lo que se pensó en el pasado como difícil, si no imposible de realizar, puede ser realidad en el futuro, y que pensar y crear visiones de posibilidades futuras pueden ayudar a impulsar a las mentes humanas más allá de las previsiones que ignoran o esconden muchas instituciones bajo el caparazón de viejos usos y hábitos. Está es otra forma de poder.

5. Poder integrador y pacifista.

Regresemos de nuevo sobre algunas concepciones del poder. Justamente una de las propuestas que nos hace el irenólogo Kenneth Boulding, en su libro *Las Tres Caras del Poder* (1988) es que pensemos una faceta o un aspecto del poder como fuente y capacidad de integrar, que consideremos muchas de las aptitudes y talentos humanos bajo el prisma constructivo-afectivo. Es decir, que rescatemos lo que ha tenido de alternativo, de edificante, etc., el amor en la construcción del poder humano. Frente a otros poderes, como el *destrutivo* (que se erige sobre la base de la violencia y la guerra como construcción social) y el *productivo* (fundamentado en el mercado como sistema de relación político-social), la fortaleza del pacifismo debe sus fuentes especialmente a la contribución del *poder integrador*, es decir, a nuestra capacidad de movilizar pacíficamente

a los demás, como el poder de convocatoria, de solidaridad, de igualdad, como el poder de amar, entre otros. Esta forma de poder –nos dice Boulding– es como concepto: laborioso de construir, difícil de cuantificar y, muy especialmente, su naturaleza es multidimensional, esto es, tiene muchas capacidades y potencialidades en todos los niveles de las relaciones humanas (y, por extensión, en los conflictos). Asimismo, su grado de legitimación es alto o muy alto, al contrario que el poder destructivo o, incluso, que el económico, lo que le permite ser fácilmente reconocido y aceptado como ejemplar, justo y razonable.

Su principio básico, su fundamento, si seguimos las tesis de este autor están en el *amor*, que no es una variable más, sino la prueba del éxito de la especie, de su capacidad de adaptación y de una construcción cultural singular en el conjunto de la complejidad planetaria. De aquél se derivan un conjunto de conceptos o principios inferidos que ayudan a garantizar la preservación de un sistema integrador, tales como: la benevolencia, la compasión, la reciprocidad, el respeto, la dulzura, el altruismo, la filantropía, entre otros valores y cualidades.

Lo mejor de estos principios son las redes y estructuras que se generan con sus prácticas, hábitos y costumbres: redes de comunicación, estructuras de persuasión de suma positiva o culturas de aprendizaje «ilimitado». Todas ellas –redes, estructuras, culturas– potencian y construyen personalidades capaces de adaptarse con mayor facilidad a las incertidumbres y el azar, más confiados, más soñadores y facilitadores, que permiten acercar posiciones en situaciones de conflicto o enfrentamiento, que generan formas de solidaridad con los débiles, etc. Todo ello, en conjunto, formaría un poder –como capacidad– de integrar y construir socialmente de manera diferente a las otras dos formas de poder (destructivo y productivo).

De esta concepción del poder nos vamos a valer para potenciar y desarrollar mejor otro conjunto de conceptos, ideas y metodologías que nos permitirán configurar y reforzar la categoría de análisis que denominamos *poder pacifista* y la relación que existe entre democracia y noviolencia, al menos en algunos contextos.

¿Pero de qué tipo de poder habla la noviolencia? ¿A qué tipo de poder se refiere? Evidentemente no al del cañón de un fusil o al de un arma nuclear, no a un tipo de poder que destruye, que obtiene sumisión y obediencia ciega, sino a un poder entendido como *capacidad para la acción*, especialmente de aquellos que supuestamente no tienen poder o, mejor, que no saben que lo tienen o que, simplemente, no lo utilizan.

Entendemos que es importante recuperar todas las dimensiones semánticas que tiene el concepto de poder porque éste es un componente importantísimo en los conflictos. En este sentido, saber cuánta capacidad tenemos y con qué potencialidad contamos resulta esencial para aprovecharla positiva y creativamente en la resolución duradera o, al menos, en la transformación de los conflictos.

De alguna forma, el objetivo de la noviolencia es, precisamente, *reequilibrar el poder* entre las partes en conflicto, tratando de hacer aflorar el componente más positivo de aquél en cada una de ellas, esto es, conciliando. Así, como, en la medida de lo posible, convenciendo de la complementariedad de todas las formas de poder (político y social) para evitar cualquier uso de la violencia por alguna de las partes. Así como demostrando que algunos usos del poder -si no se limitan convenientemente- pueden ser potencialmente muy peligrosos y de consecuencias irreparables, especialmente en una situación de escalada de conflictos o de procesos de irreversibilidad.

Además, esto implica al referirnos a un *modelo plural del poder* -al cual hacíamos referencia al principio de estas páginas- que, un poder soberano está determinado por el grado de complicidad o de conformidad de los súbditos o ciudadanos, de manera que hasta el régimen más opresivo está fundamentado en ese nivel de consentimiento; y, que, por tanto, las revueltas y las revoluciones son capaces de desintegrar esa trama. Si bien, la cuestión es, siempre, más compleja dado que el *poder social* está profundamente arraigado en relaciones sociales y patrones de comportamiento que están institucionalizados en cada tiempo y que penetran por toda la sociedad (lo que Foucault llamó «microfísica del poder»). Según esta interpretación, el poder está localizado en las estructuras sociales en las que estos códigos y patrones existen y se reproducen. Por eso, en algunas sociedades dadas, las precondiciones de la clase social (además de otras de género, etnia, religión, etc.) son las

manifestaciones más evidentes de esta distribución del poder. Importante es saberlo para hacer más eficaz el trabajo no violento y ejercer el poder pacifista. En consecuencia, en muchas ocasiones, la «obediencia» de la gente a los gobernantes, por lo tanto, no es un elemento tan de libre decisión personal, sino una característica propia de la organización de una sociedad. Esto podría conducirnos a pensar, tal vez sin equivocarnos, que ciertas sociedades están más predispuestas a rebelarse u obedecer que otras, precisamente atendiendo a las características de su organización social (cultural, histórica, política, etc.), aún cuando esto matizaría mucho las posiciones defendidas por pensadores como Henry David Thoreau que hacía mucho hincapié en la importancia del individuo frente a la sociedad.

En todo caso, la cuestión sigue siendo ser capaces de analizar las potencialidades del poder pacifista en su relación con el poder del *Príncipe*, los recursos y las fuentes que aquél tiene; y, especialmente, las relaciones entre todas las formas de poder existentes: asimetrías, estructuras de control y estrategias, dónde localizarlas, cómo operan, etc.; para contribuir, por ejemplo, a valorar más convenientemente la viabilidad de los métodos de resistencia civil no armada.

El *empoderamiento*, la potenciación o el fortalecimiento social, según se prefiera, viene a significar el poder que las personas –pero también los grupos, las organizaciones y las comunidades– ejercen sobre sus propias vidas, a la vez que participan democráticamente en la vida de la comunidad, todo ello para actuar más eficientemente sobre los recursos y en los contextos en los que se desenvuelven.

El empoderamiento sería, pues, en sí mismo: fin y proceso; que se extendería desde el nivel personal hasta el cambio social, para apoyar la formación, organización y participación de las gentes en su propia vida, influyendo en el curso de los acontecimientos y en la justicia política y social.

¿Qué se pretende con el empoderamiento? Comenzar por reexaminar los propios conceptos de poder y de resistencia: como capacidad para la acción y no sólo como capacidad para obtener sumisión, es un poder de *dentro hacia fuera* (personal), es también un poder *con* otros (colectivo) y, *con relación a* ciertos fines (social). Que permite que la gente participe más y mejor en el control de sus destinos. Que la información fluya. Que exista reciprocidad entre todos los agentes sociales. Que se incrementen las

destrezas en el ejercicio del poder. Que se amplifiquen las relaciones humanas. O que se desarrollen los comportamientos solidarios y la conciencia crítica. Como podemos ver, por estas breves notas, se trata de reforzar, afianzar e implementar muchos de los conceptos, conocimientos y metodologías a los que antes nos hemos referido como poder integrador de la noviolencia.

¿Qué estrategias son las más utilizadas para desarrollar ese empoderamiento? También aquí nos hemos venido refiriendo en párrafos anteriores a muchas de ellas: lo importante es, especialmente, conseguir pasar de la reflexión a la acción. Desarrollando destrezas, habilidades y aptitudes que permitan la movilización de recursos. Buscando el encuentro con otros para reunir mejores soportes y potenciación social. Conociendo con más exactitud las conexiones sociales y las mediaciones que permitan la negociación y la intervención en los conflictos. Incrementando el activismo político y social a través de métodos como la noviolencia, indagando sobre sus posibilidades y potencialidades. Extendiendo la educación popular bajo la premisa de que nadie libera a nadie sino que nos liberamos juntos. Apostando por el crecimiento y desarrollo comunitarios que permiten, a juicio de Aldo Capitini (un filósofo de la política italiano), la *omnicracia* («poder de todos») y/o la democracia alternativa: una suerte de ejercicio cotidiano de contrapoderes autónomos y horizontales ramificados por toda la sociedad que permita ensanchar, por la base, muchas democracias formales.

Por último, ¿qué se conseguiría con el empoderamiento? Robustecer las relaciones y conexiones sociales. Identificar mejor las causas de la opresión y la dominación, para tener más y mayor capacidad para transformar esas relaciones y desarrollar la eficacia política. Reconocer que todos los seres humanos poseemos el poder que nos otorga nuestra existencia, aumentando en este proceso el auto-control individual y social. Conseguir relacionar dialécticamente y visualizar, más allá del análisis, las conexiones entre los cambios individuales y sociales. O, por fin, mejorar la calidad de vida y potenciar la justicia social.

Hablar, por tanto, de *empoderamiento pacifista*, esto es, de autorreconocimiento del poder de dentro a fuera, de la capacidad de tener el poder con otros, o de ejercerlo con relación a ciertos fines, es tanto como reconocer la mayoría de edad del pacifismo y de la noviolencia para influir en los destinos y la historia de la humanidad (al menos la más reciente).

Pues bien, las personas que se sienten desautorizadas son las que, por lo general, obedecen, consienten y se conforman (con todo aquello que se debería rechazar). En cambio, las personas que no se sienten solas, que trabajan junto a otras, que tienen un programa constructivo, que poseen un proyecto de vida, que tienen capacidad para visualizar el futuro y que actúan de manera noviolenta, a esas pertenece el *poder pacifista*: la capacidad de intervención, de no acomodación, de rebeldía permanente.

Su poder ha sido también un poder alternativo y constructivo. Una conciencia inquieta e inquietante para el *Príncipe*. Sin embargo, el pacifismo o, mejor, los pacifismos han querido ser mucho más y han sido históricamente mucho más. Siguiendo la metáfora bíblica, estaríamos hablando de la *sal de la tierra*. Los que han defendido y han extendido unos valores que merecen ser compartidos universalmente -a pesar de que muchas de sus actuaciones y proclamas pudieran parecer ingenuas y poco operativas-, los cuales han manifestado una ética cuyas consecuencias pueden ser donadas a las generaciones futuras. Ellos han pedido que todos los hombres sean considerados iguales (abolición del esclavismo); que la mitad de la humanidad pueda contribuir con su experiencia y valía a la construcción de la sociedad (feminismo pacifista); que una persona no tenga que matar a sus semejantes, ni aún en tiempos de guerra (objeción de conciencia); que los impuestos no se destinen a bienes socialmente irrecuperables que se generan para destruir a otros seres (antibelicismo y dividendos de la paz) pero, en esta misma línea, no quiere dejar sin defensa a la sociedad sino que la idea es pensar, diseñar y proponer alternativas a las defensas convencionales, estratégicas y de gran alcance, para comenzar a pesar muy seriamente en formas de defensa o de hacer la «guerra sin armas». Que la seguridad colectiva no puede fundamentarse en la destrucción mutua asegurada y en el posible *exterminismo* humano (pacifismo antinuclear); que es factible construir una sociedad sostenible y perdurable (ecopacifismo); que se pueden desactivar las tensiones y crear nichos ecológicos de paz en zonas de conflicto (pacifismo humanitario y solidario); que es concebible reconstruir las sociedades castigadas y destruidas por la guerra, el odio étnico o interracial, y hacerlo de una manera creativa, resolutive y esperanzadora (pacifismo reconciliador y de los derechos humanos); que se pueden construir políticas diplomáticas que conduzcan a una geopolítica de la paz (diplomacia civil noviolenta); o que -por tan sólo poner algunas prácticas y ejemplos- es verosímil responder a la violencia ciega con la fuerza del corazón, de la razón y de la convicción, o

con el ejercicio continuado de una presión moral liberadora (pacifismo de la noviolencia).

El poder pacifista y su empoderamiento nos permite reinterpretar mucho mejor el Poder (con mayúsculas), el cual no puede dejarse en manos de quienes –en exclusividad– quieren detentarlo, sino que, lo que expresa la noviolencia es que todos debemos participar en él, controlarlo, limitarlo allí donde actúe con violencia y hacerlo más humano y virtuoso. Nos faculta para transformarlo en un instrumento que nos dote de más y mayor libertad e independencia. Nos puede hacer encauzar las fuentes del poder y las claves esenciales para comprender la complejidad de las acciones y omisiones humanas hacia espacios más comprometidos y positivos con la *humanización* de la política.

Asimismo, a través de su capacidad como poder alternativo, nos suministra de herramientas epistemológicas –especialmente junto a la noviolencia como doctrina– que nos instruyen sobre la necesidad de cambiar de mirada, de horizontes, de talentos, de estilos y saberes para reinterpretar la historia de la humanidad de otra manera (redefinición del modelo antropológico, dialécticas más abiertas o maneras de «hacernos las paces»).

El poder pacifista, también influye en nuestra visión y acercamiento a los conflictos, dotándonos de más instrumentos e ideas, así como de metodologías desde la noviolencia, para prevenirlos y transformarlos en sentido pacífico sin dejar de tener una mirada crítica y estimulante frente a la realidad y su construcción político-social. Consiguiendo desentumecernos frente al riesgo de caer en la pasividad o la indiferencia.

El poder pacifista, por último, en su proceso histórico y político de empoderamiento, alienta a acercar el ejercicio de reequilibrar y contrapesar todas las formas de poder existentes. Potenciando y fortaleciendo el tejido social, los debates públicos, la participación en la toma de decisiones, la profundización en la democracia, la denuncia social, incrementando su papel de resistencia y de alternativa. En todo esto reside su capacidad, su energía y sus posibilidades.

6. Poder democrático y noviolencia.

¿Es posible hacer política democrática desde la noviolencia? Como hemos podido ver, también la noviolencia interesa no sólo como decisión ética, filosófica, existencial, individualmente hablando, sino también como doctrina política y como acción colectiva. Uno de esos puntos de interés está en la relación que conjuga política y noviolencia en relación con los medios-fines, en cuya materia se altera el punto de vista dominante, el maquiavélico, según el cual ‘los fines justifican los medios’, de cuya máxima se deriva que los medios mismos se convierten en fines o en objetivos principales de la política, con lo que se reduce a ser la mera conquista, ejercicio y gestión del poder a través de cualquier medio. Así, por esta pretensión de cambiar las ‘reglas de la política’, la noviolencia viene a menudo a ser considerada ingenua e idealista, especialmente, por aquellos que sostienen una concepción ‘realista’ de la política (¿tal vez, políticos profesionales, politólogos, historiadores?). En este sentido es fácil comprobar cómo la noviolencia carece de importancia en los manuales de teoría política; y, mucho menos, no es considerada como una doctrina ética y política alternativa a la dominante basada sobre el poder, más o menos legítimo, del uso de la violencia que, extremadamente usa del militarismo y de la guerra para imponer sobre los otros su propia voluntad y su propio dominio.

Esta relación medios-fines se puede contemplar y analizar desde diversos enfoques, voy a hacerlo desde aquél que podríamos denominar como toma de decisiones y las responsabilidades o lo que de ello se podrían derivar dentro de las tradiciones democráticas, así como los ejemplos históricos e intelectuales que podemos aprender desde la noviolencia en su relación con la extensión de las democracias representativas, aún sabiendo que es sólo un mínimo planteamiento el que hago. Entiéndase que es sólo un esbozo.

Hablar de teoría ético-política significa, también, desde la noviolencia una fuerte crítica al realismo político, tanto al hobbesianismo, como al maquiavelismo. La noviolencia nos dice: no podemos construir sociedades que estén basadas en el miedo, la desconfianza o la conspiración. La noviolencia nos dice: el estado no es un fin en sí mismo, por encima de la «razón de Estado», está la «razón ciudadana», el Estado sólo debe ser un instrumento al servicio de la ciudadanía.

Porque al fin y al cabo el ejercicio del poder y la concepción de éste tiene que ver con las decisiones y ¿no se encarga la política de tomar decisiones? En particular, cómo decidir, quién decide, qué se decide, cuándo hacerlo, para quiénes, con qué objeto, etc., no sólo tiene que ver con la política, sino también con el mismo conocimiento técnico-científico.

Con aquella concepción del poder (pluralística y circulatoria que genera *Poder social*), la noviolencia pone en el centro del universo político al ciudadano y alimenta y profundiza la democracia social, participativa y deliberativa. Hace a todos protagonistas y directos responsables de la sociedad que quieran construir. De alguna forma obliga, políticamente, al ciudadano a definirse sobre cómo reducir las violencias del mundo, sobre qué hacer frente a las injusticias existentes y, señala, qué cosas no se deben consentir o tolerar.

Como señaló, el teórico italiano Aldo Capitini, la noviolencia brinda un camino hacia la *omnicracia*, hacia el ejercicio del *poder de todos*, porque las grandes decisiones que afectan al mundo no pueden ser tomadas por unos pocos que, además, están en muchos casos bien alejados de la realidad. Es una forma de acercar los poderes convencionales a los ciudadanos, es hacer del poder un servicio público, es construir la política de otra manera, más humana y humanizada.

El poder de la noviolencia como alternativa quiere significar: Renunciar a la violencia como medio de hacer política, entendida como relación amigo-enemigo. No separar ética de política, no separar la moral individual de la moral de grupo. Significa adecuar al máximo medios y fines, no vale cualquier medio para un supuesto fin justo. Representa que los medios para ejercer presión sobre el adversario deben ser graduales y justificados.

Que es, también, una forma de rebeldía permanente, de objeción ante el mal, de firmeza de voluntad, de no dejarse vencer por las adversidades o los contratiempos, de mantener la esperanza sin utopismos, sin entelequias, sabiendo que los cambios son graduales, que las reformas requieren de tiempo y de esfuerzo constante. Significa sumar voluntades en torno al conocimiento de métodos pacíficos de resolución de conflictos, de crear instituciones hechas a medida de los ciudadanos, de apoyar la cultura del trabajo bien hecho y del esfuerzo compartido. Que es una apuesta por crear un Poder Social, formado por los que tradicionalmente han sido excluidos de la sociedad: jóvenes, mujeres, campesinos, indígenas y un largo etcétera.

Es pedagogía social, alimento nutriente de participación y democracia; y que de todo ello puede derivarse un proceso de empoderamiento de la gente, es fortalecimiento social para generar capital social y capital de confianza y de cooperación. Significa también hacer un balance de cuántas víctimas genera cada modelo político-social, porque la idea del poder de la noviolencia está en reducir, al máximo de lo posible, los niveles de sufrimiento de los ciudadanos. En ello cobra importancia buscar el bienestar de todos, contando con todos y consensuando con todos.

¿Cómo podemos reflexionar todo esto con las herramientas de la noviolencia? En primer lugar se le debería pedir a un político, para ser honesto y acercarse a un comportamiento noviolento, aquello que Berger (1981: 13) ha denominado *declaración de ignorancia*, formulada en los términos siguientes: «la mayor parte de las decisiones políticas deben ser tomadas sobre la base de conocimientos insuficientes (postulado de la ignorancia). Si se comprende esto, se llega a ser muy prudente hacia la política que exige altos costes humanos». Este podría ser un buen inicio para acercarse a una política noviolenta.

Sin embargo, y curiosamente, los políticos están muy habituados a defender sus certezas. Hoy, se suele sostener y se suele repetir en muchas circunstancias, y más parece una moda, que las decisiones políticas se toman por responsabilidad o, según una ética de la responsabilidad; sin embargo, la inquietud y la pregunta que cualquiera se puede hacer es –y no sólo desde la noviolencia- ¿y cómo se puede ser auténticamente responsable si las más de las veces se debe decidir en «condiciones de ignorancia»?

Posiblemente, la mejor, y más tradicional, respuesta que se da a esta pregunta es la que ofrece el *utilitarismo*: se debe elegir en modo de maximizar el bien común y reducir los efectos negativos de cualquier acción política. Existen algunas variantes de esta filosofía, como inspirar una elección en el ‘mal menor’, pero siempre se presenta un dilema sin solución: ¿cómo medir el mal menor?, en caso de que fuésemos capaces, el vínculo moral que se derivaría sería muy fuerte. Y de aquí se presentarían otras preguntas: ¿cuál es la unidad de medida del sufrimiento? ¿cómo medirla y reducirla? Estamos en presencia de un problema difícil y extremo, en el que debemos de reconocer, a priori, una gran dificultad para actuar en consecuencia (los efectos y los resultados de los que habla la ética consecuencialista), y que nos inspira a actuar ante este problema con gran modestia y con una no poca humildad.

En tal sentido, por lo general, no es normal ver a políticos reconocer, abiertamente, su ignorancia, sus errores y, extraer las debidas consecuencias de ello. Asimismo, el análisis de los procesos decisionales en condiciones de ignorancia, ha llevado a algunas conclusiones interesantes. Si los fines que queremos perseguir son, efectivamente, aquellos que declaramos (la paz mundial, acabar con el hambre, ofrecer la igualdad de oportunidades, etc.), entonces debemos ser conscientes que la única cosa cierta de nuestras decisiones es que podemos errar, que podemos equivocarnos. En consecuencia, si queremos ser auténticamente responsables, rigurosos, racionales, etc., en nuestras elecciones, debemos preocuparnos de poder *corregir* los errores que se presentan, tras nuestra elección. Pero para que esto sea posible es necesario que los errores sean suficientemente pequeños y, por tanto, efectivamente corregibles. Esto significa que la decisión debe ser lo más reversible posible, debe permitir «dar marcha atrás» sobre nuestros pasos para explorar otras vías o introducir correcciones. En otras palabras, nuestras decisiones deben inspirarse en *criterios prudenciales* que excluyan aquellas decisiones que, en presencia de errores, no nos puedan permitir hacerlas reversibles. Si nuestra cultura occidental, y nuestras políticas en particular, quieren seguir aproximándose de manera rigurosa, racional y científica a los problemas de naturaleza social, entonces, tendrá que tener en cuenta todos estos aspectos.

Otra cuestión de interés (y no de orden menor) es la relación entre ética y política (entre democracia y noviolencia). Especialmente porque la política sin ética ha legitimado el uso de la violencia, incluso dentro de los sistemas democráticos. Limitar el *primado de la política* no siempre en favor de la ética sino más bien de la economía es una de las salidas más queridas de ciertos sectores de científicos e ilustrados. ¿Dónde se sitúa aquí la noviolencia, cuando ésta reivindica que ética y política van de la mano y no tienen porqué estar separadas sino conjugarse adecuadamente?

Volvamos atrás, sobre la limitación de la política. El límite podría ser entendido en el sentido espacial, como la delimitación de un territorio. El *límite de la política* sería pensado como un confinamiento o una reducción del espacio político a favor de la vida o la ética, según el contexto al que nos refiramos; se deduciría así que la política debería de dejar un espacio a la vida y a la ética. Pero con ello estamos dando a

entender que estos campos estuvieran bien delimitados ontológicamente, lo que no es del todo cierto (ni tan siquiera en los regímenes democráticos) y, además, en general no es, el modo ontológico, una manera muy fecunda de avanzar en esta cuestión.

No obstante, sí podría verse de otra manera. La manera sería no entender esos límites como fronteras entre dos territorios, sino como un límite *interno*. La delimitación entre un área y otra no debe ser, pues, entendida como una limitación de naturaleza territorial o espacial. No se tenderá a dar más espacio a una y menos a la otra, sino conseguir una delimitación que se podría denominar como *simbólica*, relativa al orden del discurso (al por qué de la organización de significados y de los conceptos de cada una de ellas, política y ética).

La ética y la política no serían –según esta interpretación– dos territorios, sino dos entramados de discurso, tales que no se excluyeran espacialmente sino que se sobrepusieran y que se entrelazaran sin perder sus diferencias. En esta hipótesis, cuando se dice que la política debe tener un límite, con ello no se dice que ella debe restituir un espacio a las otras (vida y ética), sino que debe cambiar la relación entre los diferentes contextos discursivos.

Los entramados discursivos quiere decir, naturalmente, los entramados de interpretaciones y de acciones. El problema con el que nos encontramos es precisamente la redefinición de las relaciones entre los diversos entramados de este tipo (vitales, políticos, éticos). La no violencia podría ayudar a recuperar una distinción conceptual entre ética y política, conservando al mismo tiempo su propia relación teórica interna.

Delimitar la política es, por tanto, otra cosa distinta de contraponerla sin más a la ética. Debe, al contrario, ser una rearticulación de las relaciones entre estos dos contextos discursivos distintos.

Para ello puede ser muy interesante tener en cuenta el ensayo de Giuliano Pontara (1990), el cual me ha hecho reflexionar esta perspectiva. En la argumentación de este ensayo se contraponen a una tradicional visión del *maquiavelismo* (o del realismo político). Se contraponen a la idea de que la política sea del todo privada de significados éticos; y, por tanto, se contraponen a la correspondiente interpretación del clásico contraste entre Antígona y Creonte como representación de la irreconciliabilidad e

incomunicabilidad entre ética y política, especialmente interpretándose como que se excluyen la una a la otra. La tesis de Pontara es, al contrario, que Antígona y Creonte personifican dos diferentes versiones de la relación entre ética y política (y al mismo tiempo, el maquiavelismo no es la cancelación de la ética o de la relación entre ésta y la política, sino una particular y singular interpretación de tales relaciones, que nos gustará o no nos gustará, que conllevará -sin duda- repercusiones particulares a otro tipo de relación ético-política diferente).

De ello habría que derivar que Antígona propone una cierta relación entre la ética y la política; y que Creonte propone otro tipo de relación entre una y otra. La propuesta de Antígona si la entendemos como un puro y simple dominio de la ética sobre la política, corremos el riesgo de caer bajo la esfera del *eticismo*. Y, por otra parte, si interpretamos a Creonte como un puro y simple dominio de la política sobre la ética, corremos el riesgo de hacer una interpretación bajo el realismo político, es decir de caer bajo la esfera del *politicismo*.

Si fuésemos capaces de realizar este otro tipo de lecturas se podrían buscar cuáles son las relaciones recíprocas, las tramas y enlaces entre las dos retículas discursivas (las de la política y las de la ética), que permanecen entre ambas de manera presente y esencial.

La democracia (y de la mano de la noviolencia aún más) se podría ver como un caso privilegiado de este tipo de tramas y enlaces diferentes de interpretación. Por su propia capacidad de transformación y mutación, tanto de forma estructural como de funcionamiento, por su capacidad de adaptarse a situaciones económico-sociales bastante diferentes. Desde el punto de vista anglosajón, la democracia no es una mera técnica de gobierno, una fórmula política constituida de instituciones y prácticas, que ha tenido una evolución y puede tener más evoluciones. Cierta cultura de izquierdas ha atribuido a la teoría democrática una concepción puramente técnico-procedimental con sus consiguientes reglas de juego; esta idea es el origen de la distinción entre democracia formal y social (tal vez, ¿una democracia más auténtica bajo cierto desprecio de las formas y las reglas?).

Es, al contrario, importante no separar los aspectos procedimentales

de los sustantivos. No hay de una parte la formalidad y de otra la sustancialidad. De una la parte formal y de otra los valores. Porque los procedimientos democráticos son en sí mismos valores, si no por qué aseguramos a los ciudadanos el ejercicio de un importante derecho, aquel que constituye la propia ciudadanía, como el de participar en las decisiones. Y, además, se debe subrayar que la elección y la producción social de reglas no es neutra (ausente de valores). Tales valores no deben ser entendidos como normas meta-históricas o meta-políticas, ni entonces como eternos, siempre iguales y siempre los mismos, pero sí como una orientación colectiva y de principios interiorizados por una cultura. Esto es importante si se tiene en cuenta que la composición de la democracia es el *demos*, es decir, el sujeto de la democracia. Tal composición puede ser más o menos inclusiva: la relación inclusión-exclusión es aquella de la diferencia entre democracia antigua y democracia moderna. La democracia ateniense excluía a una gran mayoría de la población. Así, cada democracia en cuanto constituye un *demos*, excluye a segmentos de población (pueden ser mujeres, minorías, etc.). ¿No se puede contemplar en el primer caso -relación entre lo formal y lo sustancial- un guiño a la relación entre medios-fines de la que trata la noviolencia? Y ¿no es, también, la ampliación del *demos* una tarea principal en la teoría política de la noviolencia y del poder social de la noviolencia?.

En una teoría democrática (y noviolenta) que no separe el aspecto formal del aspecto sustantivo, la democracia no es una contenedora neutral y neutralizante de los conflictos, si la democracia ha ido cambiando es, sobre todo, porque ha habido *demos*, actores, que han provocado esos cambios, que han permitido poner en juego, y en tensión, los valores compartidos; que han puesto en juego el sistema de significantes, el sistema de reconocimiento que constituye una sociedad como tal. En otras palabras, la noviolencia nos puede ayudar más que a entorpecer a incorporar el problema de definir -de manera colectiva- aquello que Bobbio ha denominado como el *ethos de la democracia*, esto es, el lugar en el cual se encuentra ética y política, reglas y valores, lo que decimos y lo que hacemos.

El poder de la noviolencia puede ser interpretado -por lo dicho hasta ahora- no sólo como una forma más de hacer política sino -me atrevo a decirlo así- como una alternativa a otras formas de política que no permiten construir y profundizar en el *demos*. No está, por tanto, fuera de la política, no es inadecuada a ésta, ni siquiera creo que es ajena a la democracia, más

bien la expande, rompe sus límites, le hace emerger sus contradicciones. Pero para que ello se haga visible se hace necesario tensionar los elementos procedimentales y profundos de las democracias.

¿Cómo hacerlo? Una clave está en lo que aporta el poder de la noviolencia hecho acción, su forma de hacer política y de construir poder social constituye no un misterio de la Ciencia Política sino una realidad histórica a la que conviene dedicarle más literatura y reflexiones.

Bibliografía

- AA.VV. (2003) *El Poder de la Fragilidad*. Bogotá, Ed. Kimpres Ltda.
- AA.VV. (1977) *Marxismo e nonviolenza*. Génova, Editrice Lanterna.
- AA.VV. (1981) *Nonviolenza e marxismo*. Milán, Librería Feltrinelli.
- ACKERMAN, Peter y DUVALL, Jack (2000) *A Force More Powerful. A Century of Nonviolent Conflict*. New York, Palgrave.
- ALTIERI, Rocco “Presentazione di ‘Satyagraha in Sudafrica’”, en *La domenica della nonviolenza*, n° 13 (20-X-2005)
- AMEGLIO PATELLA, Pietro (2002) *Gandhi y la desobediencia civil. México hoy*. México D.F., Ed. Plaza y Valdés.
- ARENDRT, Hanna (1997) *¿Qué es política?* Madrid, Alianza Ed.
- ARENDRT, Hanna (1969) *Sobre la violencia*. Madrid, Alianza Ed., 2005.
- BARNES, Barry (1990) *La naturaleza del poder*. Barcelona, Ediciones Pomares-Corredor.
- BERGER, Peter L. (1981) *Le piramidi del sacrificio*, Torino, Gruppo Abele.
- BOBBIO, Norberto (1992) *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona, Gedisa
- BOULDING, Kenneth Ewart (1988) *Las Tres Caras del Poder*. Barcelona, Paidós, 1993
- CAPITINI, Aldo (1992) *Scritti sulla nonviolenza*. Perugia, Protagon.
- COZZO, Andrea (2004) *Conflittualità nonviolenta. Filosofia e pratiche di lotta comunicativa*. Milán, Associazione Culturale Mimesis.
- DRAGO, Antonino (2006) *Storia e tecnica della nonviolenza*. Nápoles, La Laurenziana.
- GARCÍA COTARELO, Ramón (1987) *Resistencia y desobediencia civil*. Madrid, Eudema.
- GOODWIN, Barbara (1997) *El uso de las ideas políticas*. Barcelona, Península.

- HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza (2004) *Resistencia civil artesana de paz: experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*. Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- KELLY, Petra (1992) *Pensar con el corazón. Textos para una política sincera*. Barcelona, Círculo de Lectores.
- KING, Mary (1999) *Mahatma Gandhi and Martin Luther King Jr. The power of nonviolent action*. París, Unesco Publishing.
- KOOL, V.K. (1993) *Nonviolence. Social and Psychological Issues*. New York, University Press of America.
- L'ABATE, Alberto (1990), *Conflitto, consenso e mutamento sociale*. Milano, Angeli.
- LA BOËTIE, Etienne de (1986) *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*. Madrid, Tecnos (libro original de 1576).
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2001) "La no violencia como alternativa política", en Fco. A. MUÑOZ (ed.) *La Paz Imperfecta*. Granada, Ed. Universidad de Granada, pp. 181-251.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2004a) "Noviolencia para generar cambios sociales visibles", *Polis*, n° 9, Santiago de Chile, Universidad Bolivariana.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2004b) *Enciclopedia de paz y conflictos*. Granada, Ed. Universidad de Granada-Consejería de Educación y Ciencia.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2005 a) "Dinámicas y técnicas de la Acción No violenta (ANV). Una aproximación", *Polisemia*, n° 1, Bogotá, Universidad Minuto de Dios.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2005 b) "Hacia la institucionalización de la no violencia. Algunas claves", en CANTE, Freddy y ORTIZ, Luisa (comps.) *Acción política no-violenta, una opción para Colombia*. Bogotá, Universidad del Rosario.
- MARTIN, Brian (2001), *Nonviolence versus capitalism*. London, War Resisters' International.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001) *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.
- MULLER, Jean-Marie (1995) *Le principe de non-violence. Parcours philosophique*. París, Desclée de Brouwer.
- NAGLER, Michael N. (2001) *Is there no other way? The Search for a Nonviolent Future*. Berkeley, Berkeley Hills Books.
- PONTARA, Giuliano (1990) *Antigone e Creonte. Etica e politica nell'era atomica*. Roma, Editori Reuniti.
- PONTARA, Giuliano (1992) "Introduzione", GANDHI, M.K. *Sulla violenza*. Milán, Linea D'ombra
- PONTARA, Giuliano (1996 a) "Il pensiero etico-politico di Gandhi" (175

páginas), en GANDHI, M.K. *Teoria e pratica della non-violenza*. Torino, Einaudi editore.

PONTARA, Giuliano (1996 b) *Guerre, disobbedienza civile, nonviolenza*. Turín, Gruppo Abele.

PONTARA, Giuliano (2000) “No violencia”, en BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. y PASQUINO, G. (Eds.) *Diccionario de Política*. Madrid, Siglo XXI editores, pp. 1054-1058.

PAREKH, Bhikhu (1989) *Gandhi's Political Philosophy*. London, MacMillan Press.

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

SALIO, Giovanni (1999), *Il potere della nonviolenza. Dal crollo del Muro di Berlino al nuovo disordine mondiale*. Torino, Gruppo Abele.

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

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

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

SHARP, Gene (1979) *Gandhi as a Political Strategist*. Boston, Porter Sargent.

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

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

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

SOFRI, Gianni (1995) *Gandhi e L'India*. Florencia, Giunti Gruppo Editoriale.

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

WEBER, Max (1947) *The Theory of Social and Economic Organization*. Chicago.

WRONG, D. (1979) *Power: Its Forms, Bases and Uses*. Oxford, OUP.

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