

Polis

Revista de la Universidad Bolivariana

Polis, Revista de la Universidad Bolivariana
Universidad Bolivariana
ub@ubolivariana.cl
ISSN (Versión impresa): 0717-6554
CHILE

2004

Mario López Martínez

NOVIOLENCIA PARA GENERAR CAMBIOS SOCIALES

Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, año/vol. 3, número 009

Universidad Bolivariana

Santiago, Chile

 Red
ALYC
LA HEMEROTECA CIENTÍFICA EN
LÍNEA EN CIENCIAS SOCIALES
www.redalyc.org

Noviolencia para generar cambios sociales

Mario López Martínez*

Introducción

Considero que, al menos desde hace algún tiempo, comienza a ser un lugar común identificar la **noviolencia** a ciertos procesos y ciertas experiencias históricas tales como el largo camino hacia la independencia de la India, la caída del Muro de Berlín (revoluciones en los países de la Europa del Este y la revolución de **terciopelo**), la separación pactada de la antigua República de Checoslovaquia o el desplome del Apartheid en Sudáfrica.

Asimismo, en esa misma línea, se asimila la noviolencia con determinados personajes históricos, como: Mohandas Gandhi, Luther King Jr. y Nelson Mandela. Todo ello tiene la gran ventaja de extraer de tales procesos y personajes modelos, patrones, variables, etc., que nos permitan no sólo establecer en qué consiste y cómo podemos definir adecuadamente la noviolencia como herramienta de análisis en sí misma, sino en relación con lo que se denomina **cambio social** en las ciencias sociales. En tal sentido, estos modelos y patrones generales de comportamiento, o desarrollo de procesos con una naturaleza singular y particular - asociados a la noviolencia-, claramente se alejan de otros modelos teórico-políticos ligados al paradigma hegemónico de la violencia o, más claramente, de aquellos que asocian los cambios sociales sólo a cambios revolucionarios (el término revolución es extremadamente polémico y polisémico) en los que se usan notables o grandes dosis de violencia. Algo así, grosso modo, como que no hay cambio social sin violencia. Difícil cuestión que no se puede dilucidar en un sólo artículo, y no vamos a intentarlo en esta ocasión, sino que vamos a intentar mejor tratar de explicar qué es la noviolencia, y qué ha aportado en ciertos contextos doctrinales o ideológicos, para quizá así romper algunas barreras conceptuales y mentales, porque a pesar de la publicidad que la noviolencia ha adquirido en las últimas décadas y de su asociación a ciertos procesos y movimientos sociales sigue siendo una notable desconocida.

En cualquier caso, y dados los ejemplos anteriores, podríamos ya identificar a la noviolencia con una forma de práctica socio-política, como todo un conjunto de estrategias y procedimientos de lucha, forcejeo y presión político-social. Así, también, como una doctrina de los cambios sociales que ha tenido un cierto éxito allí donde se ha aplicado o, al menos, donde se han dado una serie de condiciones y circunstancias muy favorables para culminar sus planteamientos en tales procesos.

Ahora bien, mientras gran parte de la terminología, de las tipologías y de las herramientas de análisis se sigan asociando, básicamente, al paradigma de la violencia y a las teorías que la respaldan, es difícil que tengan una gran relevancia la aplicación de nuevas categorías, metodologías y teorías relacionadas directamente con el análisis de lo que se entienden como **Estudios de la Paz**. No se trata de negar una por la otra, sino de hacer que el conocimiento humano sea verdaderamente plural, tal como son los hechos y los valores en los que se fundamentan la gran cualidad de lo existente. Así como la capacidad de toda teoría de interrelacionar múltiples fenómenos manteniendo el pluralismo de enfoques y tratamientos.

A continuación voy a dedicar algunas páginas al concepto de no violencia, sólo a algunas de sus posibles dimensiones y nociones; luego, me detendré sobre la relación particular (ético-política) entre una forma de concepción de la política y la teoría de la no violencia; finalmente, reseñaré con más brevedad algunos ejemplos -muy desiguales- sobre cómo comprender algunos procesos históricos como formas de cambio social; terminando por algunas consideraciones a modo de conclusiones.

Sobre el concepto de no violencia

A la no violencia le sucede igual que a otros muchos conceptos tales como agresividad, ciencia, paz, poder, revolución, violencia, etc., que tienen un abanico muy amplio de interpretaciones y de elementos notionales. Dado que los conceptos no son sólo construcciones mentales, sino sobre todo construcciones sociales, sujetas por tanto a un contexto histórico espacio-temporal, es ese contexto el que ha ido moldeando a aquellos, dándoles un cierto sentido y razón. Esto implica que no son inamovibles y que pueden ser discutibles: de hecho lo son y no sólo desde civilizaciones o culturas diferentes, sino desde posiciones y perspectivas académicas diversas. Así, con la no violencia sucede igual, se trata de una construcción cultural, con dimensiones teórico-prácticas, que se encuentra en una fase histórico-conceptual de crecimiento y vitalidad pero, también, de discusión de sus fronteras y de su alcance.

De hecho ha sucedido que, en contextos poco favorables, la no violencia se ha venido asociando a todo un conjunto de tópicos, falsedades y limitaciones, que los teóricos de la no violencia han tratado de contrarrestar con argumentaciones de todo tipo. Procedamos por partes.

Morfosintaxis del concepto. La primera cuestión que conviene señalar es que, hasta a los propios teóricos del concepto, no les gusta el término con que se escribe en Occidente, como mera negación (no) de un concepto fuerte (violencia). Ya el propio Gandhi se quejaba de tal cuestión al objetar que el término **ahimsa** no puede ser traducido en un sentido negativo como no dañar, no causar sufrimiento, etc., sino en un sentido positivo como inocencia o como amor hacia los seres vivientes. Asimismo, el propio Gandhi propuso otro término (**satyagraha**) para así calificar en qué consistían las formas de lucha, procedimientos y técnicas en las que, luchando por la justicia, no se causaban muertes, ni otros daños al adversario político. Obviamente, mientras en Occidente no se conozca mucho mejor en qué consiste **ahimsa** o **satyagraha**, se seguirá usando y traduciendo como simple negación de la violencia.

La otra cuestión que quiero abordar tiene que ver con el problema de cómo debiéramos de escribir el término. Bien por separado (no violencia), con un guión que une (no-violencia) o todo junto (no violencia). En la primera acepción “no violencia” podría confundirse, con mucha facilidad, con situaciones, estados, relaciones o condiciones “sin violencia” física o directa, o de **a-violencia**; y, tomado en conjunto, ciertamente pueden existir muchos ejemplos de la vida cotidiana y diaria en la que tenemos situaciones de este tipo pero, las cuales, habría que diferenciarlas claramente e, incluso, identificarlas con otro concepto distinto que no nos llevara a la confusión con el que identificamos como una teoría ético-política o con un conjunto de actuaciones y procedimientos de presión y lucha (sin uso de armas que pueden lesionar, dañar o matar). En este sentido y aún, muchos medios de comunicación e, incluso, organismos oficiales (tales como UNESCO), siguen refiriéndose en términos de “no violencia” en declaraciones, recomendaciones, proclamas, etc., para remitirse a movimientos sociales, procesos históricos o personajes que la utilizan o la usaron para motivar o realizar cambios sociales.

No obstante, desde hace varias décadas, se ha venido generalizando la forma «no-violencia» que debe su origen a la interpretación que los colonialistas ingleses hicieron de las formas de protesta y contestación de Mohandas Gandhi y sus seguidores, tanto en Sudáfrica, como en la India. Los británicos detectaron claros matices entre lo que era la resistencia armada (lucha política violenta, establecimiento de guerrillas y terrorismo contra la presencia británica), y la mera aquiescencia o colaboración con Londres realizada por muchos grupos sociales y políticos que establecieron conexiones beneficiosas con la presencia imperialista. Lo que hacía Gandhi y los suyos era, claramente, otra cosa: boicots, no-cooperación, desobediencia civil, incluso como a los británicos gustaba llamar con el término **resistencia pasiva**, la cual acabaron identificando con el término no-violencia, porque no era ni violencia, ni pura obediencia política. Así, las experiencias históricas gandhianas en Sudáfrica y la India, junto con las formas de resistencia desarrolladas durante la

Segunda Guerra Mundial en Dinamarca, Suecia, contra las tropas alemanas, etc., así como ciertas experiencias sindicales de lucha laboral en Estados Unidos, Inglaterra, etc., conformaron un perfil peculiar de persuasión, resistencia y presión que se dio en llamar no-violencia.

Con todas estas historias, los analistas y la literatura al respecto quería mostrar que la no-violencia era todo un conjunto de métodos en los que se renunciaba al uso de armas contundentes o de fuego para resolver conflictos o conseguir conquistas políticas y sociales. No-violencia tenía un sentido funcional para designar formas de lucha sin armas o no armadas, de amplio espectro que iban desde la resistencia a ejércitos invasores, formas de lucha anticolonial, conquista de derechos laborales, protestas anti-raciales, etc. No-violencia era entendida, especialmente, como una forma novedosa, puntual y limitada de intervención de las masas en los conflictos. Hacía más hincapié en las formas de oposición a un poder constituido, a reinterpretar nuevas formas de resistencia civil, etc., que a indagar más allá o a ver posibles aspectos positivos, constructivos e, incluso, alternativos, en tales movilizaciones sociales.

Durante muchísimo tiempo, esta forma de referirse al término, tuvo bastante éxito en la historiografía sobre los cambios y los movimientos sociales desde estas tipologías de lucha (Joan Bondurant, Clarence Case, Richard Gregg, etc.) y, aún, es muy usada porque claramente se distingue de la anterior «no violencia». Asimismo, también se identificó y asimiló esta manera de escribirla, con uno de los fundamentos éticos de algunas religiones como el jainismo, el budismo y el hinduismo, interpretando el significado y los valores de **ahimsa** a una traducción literal, a lenguas occidentales, como no-violencia.

Las décadas de los años cincuenta y sesenta consolidaron, especialmente entre los científicos sociales, este vocablo. Aceptándose, al menos hay un cierto consenso, que cuando nos referimos a unas luchas de unas ciertas características formales, con ciertos métodos, que históricamente se han reflejado en algunos de los personajes antes mencionados, nos estamos refiriendo a la no-violencia. El guión le hace todavía muy dependiente de la violencia pero ya consigue ofrecer un rango y una distinción que no permite la confusión como era -a nuestro juicio- el caso de la “no violencia”.

Finalmente el origen del término unido, como **noviolencia**, hay muchas posibilidades de poderse atribuir (al menos en Europa), sin cometer un grave error, al teórico italiano Aldo Capitini (1982: 438) (maestro, entre otros, de Norberto Bobbio) el cual, en 1931, ya comenzó a usarlo unido para referirse tanto al precepto ético-religioso **ahimsa**, como a las luchas llevadas a cabo por Gandhi y los suyos, identificando el término noviolencia con aquel otro inventado por el propio líder indio cuando se refería a **satyagraha** o búsqueda de la verdad. Con esta tercera morfología, Capitini pretendía que la semántica del concepto no fuese tan dependiente del término fuerte “violencia”. Y, pretendía, en consecuencia, resaltar la importancia de que la noviolencia se identificara con una concepción humanista, espiritual y abierta de las relaciones humanas conflictivas. Capitini, al escribir noviolencia, quería decir que ésta no era sólo un conjunto de técnicas y procedimientos en los que se renunciaba al uso de las armas y de la violencia, sino que era sobre todo un programa **constructivo** y **abierto** de tipo ético-político, social y económico de emancipación y justicia (es decir, una forma de cambio social) en el que se pretendía, al máximo de lo posible, reducir el sufrimiento humano.

Teniendo en cuenta la notable aceptación que noviolencia ha tenido en la literatura social de la **Investigación para la Paz**, no es extraño que en un breve plazo se acabe integrando, de esta manera, al conjunto de conceptos del resto de las ciencias sociales.

Confusión socio-política de su semántica. Parte del proceso histórico-conceptual de incompreensión y confusión que afecta a la noviolencia tiene mucho que ver con saber quiénes, cómo y por qué la han catalogado o analizado desde perspectivas y términos de referencia ajenos a la misma. Por ejemplo, si asimilamos en las ciencias sociales como aceptable que las revoluciones se han hecho con violencia, mediante la lucha armada o la toma del poder por la fuerza (Gurr 1970: 4; Huntington 1968: 264; Giddens 1991: 640-41), tiene que parecer evidente que la noviolencia es “antirrevolucionaria”. Si la interpretación de los cambios mentales y sociales están asociados al **realismo** político o a una concepción maquiavélica del poder y lo que esto significa, parece deducirse que la noviolencia se asimilaría con el “idealismo” y con la “utopía” o, incluso con el reformismo (Fanon 1966: 52-53).

Asimismo, y en ese orden de cosas, se hablaría de noviolencia como “pasividad” o como **resistencia pasiva**, y así la denominaron los británicos durante su estancia en la India, porque identificaban la violencia en sus dos vertientes: lo heroico con lo que ellos hacían y lo terrorista con lo que hacían sus enemigos, dejando el carácter de pasivo para las extrañas cosas que hacía el “faquir semidesnudo”, o sea, Gandhi.

También se ha llegado a asimilar con “impotencia”, esto es, como lo carente de poder, identificando poder con violencia (una fuerte crítica a esto se encuentra en Sharp, 1973), y desdeñando así muchas capacidades y respuestas humanas que consiguen producir efectos o cambios de voluntades sin el uso de la violencia (Wrong 1979: 24-25). También, incluso, en el sentido de la concentración de **poder moral** de la noviolencia frente a la violencia (Sharp, 1980). Se habla también de que es “ineficaz”, olvidando que la concepción de eficacia no es ajena a interpretaciones funcionales, éticas y estructurales, es decir, a criterios de racionalidad, los cuales pueden convertir o interpretar -en función de qué parámetros usemos-, lo que es ineficaz en todo lo contrario. Si el elemento fundamental es tener en cuenta el sufrimiento humano, la noviolencia es la más eficaz de las formas de lucha política y, en consecuencia, el **maquiavelismo** podría catalogarse como una de las más ineficaces.

El catálogo de confusiones se extiende mucho más. Se habla de la noviolencia como una forma de “aquiescencia política”, es decir, como una forma más de consentimiento y asentimiento socio-político, como un acatamiento callado, pura “servidumbre voluntaria” (no comprendiendo adecuadamente esta categoría de La Boëtie, 1995), menospreciando su vitalidad multiforme que va desde las tipologías de boicot y no cooperación hasta la desobediencia civil y las más amplias formas de resistencia (Sharp 1973 y Scott, 1985). Se le achaca, asimismo, de ser “ingenua” o de practicar la “indiferencia ético-social” o de “hacerle el juego al poder”, etc.

Como puede verse, no es sólo un muestrario de los incorrectos significados atribuidos a la noviolencia; sino que, también se trata, de un claro ejemplo de cómo las ciencias sociales no contribuyen, en muchas ocasiones, a resolver los problemas conceptuales y terminológicos, sino más bien a confundirlos, porque no conviene olvidar que los discursos científicos están revestidos de criterios de referencia y de racionalidad sesgados por todo tipo de posiciones (éticas, políticas, etc.).

Noviolencia como contraria y distinta de la violencia. Veamos, a continuación, otra manera de análisis del término, referido a lo que podríamos entender por su significado. De una parte, aceptamos cuando hablamos de noviolencia que, con ello, estamos haciendo dos cosas: deslegitimar la violencia como eje sustentador de cualquier doctrina político-social que la acepte; y, rechazar el uso de la violencia para abordar cambios políticos, sociales, culturales, etc.; dicho de otro modo: deslegitimar la violencia tanto como doctrina política, como práctica política. Otra cosa bien distinta es **comprender** -como hicieron Gandhi, Helder Cámara, Mandela, etc.- que en ciertas ocasiones los sectores dominados, oprimidos, etc., usen de la violencia para salir de ese estado, pero comprender no es justificar, ni respaldar. De otra, entender la noviolencia como una doctrina ético-política que pretende ser alternativa (López Martínez 2001) a aquellas que legitiman o justifican el uso de la violencia política. A esta última cuestión, aunque en un sentido general, dedicaremos el apartado segundo de este artículo.

Ahora veamos cómo la noviolencia puede negar a la violencia y a qué tipo de violencias nos estamos refiriendo. Usaremos tres tipos de clasificaciones de la violencia que, hoy día, son perfectamente aceptadas por la Investigación para la Paz, me refiero a la **violencia directa** (física activa), la **violencia cultural** y la **violencia estructural**. No podemos, por problemas de espacio, entrar en las múltiples dificultades de interpretación, conceptualización, etc., que ellas implican.

Por **violencia directa** hemos de entender la violencia clásica, es decir, aquella que causa daño, sufrimiento y hasta muerte en las personas: asesinatos, secuestros, torturas, guerras. Asimismo este tipo de violencia hemos de caracterizarla del siguiente modo, a saber, hemos de entender que la violencia se produce cuando: a) un sujeto **A** -persona, grupo, Estado, etc.- causa sufrimiento o lesiones físicas a otro sujeto **B** - persona o grupo; b) cuando **A** lo hace en contra de la voluntad de **B**; c) cuando **A** lo hace de manera intencional; y, 4) cuando lo hace mediante el uso de la fuerza física. (Pontara 1983: 6).

La forma más brutal de todo ello son los métodos militares, bélicos y armados (guerra nuclear y total, guerra de guerrillas, holocausto, terrorismo, etc.). Frente a ello, la no violencia se expresa de diversas formas como: pacifismo (el no a la guerra), la objeción de conciencia (no matar por mandato o en nombre del Estado), etc; y, muy especialmente, como despliegue de todo un conjunto de métodos y procedimientos de lucha político-social no armados o sin uso de las armas de la violencia, pero, desplegando otros muchos dispositivos y mecanismos que tienen una relación muy directa con la concepción del **poder social** y con las interpretaciones del consentimiento y la obediencia políticas, lo que se denomina "métodos de acción no violenta".

Por **violencia cultural** se entienden aquellos aspectos de la civilización, la educación y la socialización que se ejemplifican en los símbolos, la religión, el lenguaje, el arte, la ideología, las ciencias, etc., que pueden servir para justificar y legitimar la violencia directa o la violencia estructural. Frente a esto, la no violencia denuncia la cultura de la guerra y de la violencia: armamentismo, militarismo, sexismo, etnocentrismo, competitividad destructiva, etc., y construyendo, articulando, reforzando y difundiendo una **cultura de la paz** (derechos humanos, solidaridad, reparto de la riqueza, derecho a la paz, etc.) que abarcaría la educación, la socialización, los medios de comunicación y otros aspectos civilizatorios (López Martínez 2004 a).

Finalmente, la **violencia estructural** es aquella que se ejerce de manera indirecta y no necesariamente ha de ser intencional (aunque puede haber una violencia estructural intencional). Ella se manifiesta en las estructuras socio-políticas que impiden la realización de la persona humana o que dificultan la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales (Galtung 1995). Ante este tipo, la no violencia plantea un proceso de toma de conciencia y de conversión para reconocer cuáles son (y por qué) las víctimas que va dejando tras de sí todo sistema político, económico y social. Se trata de darle a todo eso remedio y solución, aquí y ahora, no esperando a hacer la revolución (¿posiblemente violenta?) para liberar a los necesitados y a los desheredados. Se puede aludir a un tipo de proceso combinado, gradual e integral -siguiendo a Norberto Bobbio (1992)-, de pacifismo en los **medios** (cuidar los instrumentos con los que obtenemos mayores cotas de paz y justicia), pacifismo en las instituciones (construir instituciones que verdaderamente generen espacios de paz, igualdad y equidad y no todo lo contrario) y pacifismo en los fines (cuidando cómo se educan y socializan los seres humanos y las funciones de éstos dentro de la sociedad, como se puede comprobar en el cuadro adjunto, según el cual los comportamientos (violentos o no) no son causales sino, también, fruto de patrones ontológicos y comportamentales.

Como se puede ver a cada forma de violencia corresponde una dimensión teórico-práctica de la no violencia que se amplía significativamente desde métodos de lucha no armados e incruentos, hasta un "programa constructivo" y creativo de bienestar de todos.

Qué podría ser entendido como no violencia. En otro lugar (López Martínez 2004 b) he dedicado mucho más espacio a analizar la no violencia, conceptualmente hablando, tanto desde los principios y valores constitutivos de la misma, tales como la preservación de la vida con dignidad y libertad, la búsqueda de la verdad, la alternatividad como forma de construcción mental y la creatividad como forma de práctica socio-política o el diálogo y la escucha activa; como a todo un conjunto de argumentos que informan y motivan esos valores y principios, especialmente a la relación entre medios y fines, o aquellos argumentos sobre las consecuencias del uso de la violencia. De manera que no voy a entrar en tales detalles y remito al lector a tales páginas. Aquí voy, sin embargo, a realizar planteamientos más modestos, desarrollando al menos una definición posible de no violencia que nos permita comprobar algunas de sus muchas dimensiones como teoría social.

Una primera definición, simple, muy comprensible y asequible, digamos que de amplio espectro, podría ser el que la no violencia sea definida como **una metodología activa para influir en el curso y en el resultado pacífico de un conflicto**. Cuando se habla de metodología se está haciendo referencia al conocimiento, estudio y análisis de procedimientos de aplicación coherente que pretende obtener un resultado. Un conocimiento y aplicación activos, puestos en práctica, experimentados, que desarrollen destrezas y habilidades, que procedan en función de ese método. En el que se tiene en cuenta no sólo los métodos, sino también los medios (los recursos y los instrumentos) para contribuir a construir un clima, un trazado, un camino que tenga efectos, consecuencias y resultados pacíficos. Obviamente no es fácil, requiere tener grandes habilidades pero, sobre todo, una gran formación, un concienzudo entrenamiento, fuertes dosis de

creatividad y mucha decisión racional. Sin desdeñar, ni mucho menos, elementos exógenos importantes: condiciones objetivas, estructuras de oportunidad, etc.

Una segunda definición, menos simple, más profunda y compleja es aquella por la que podríamos definir a la noviolencia como “la acción, el deber y el convencimiento por la justicia dentro del respeto total de las personas y la vida de los adversarios, renunciando al uso de todo tipo de violencia para conseguir esos objetivos” (López Martínez 2001: 195).

Es acción porque es, sobre todo, un método de intervención y, con ello, me remito a lo ya señalado más arriba sobre la metodología activa. En consecuencia, no es pasividad, ni induce a ella, sino todo lo contrario. Es acción en el pensar y en el actuar, con vocación renovadora, alternativa y creativa.

También es, a mi juicio, un deber, esto es, todo un conjunto de mandatos, exigencias y obligaciones por las cuales conducimos nuestros comportamientos, nuestro proceder cotidiano. Pero es, especialmente un **deber moral**, porque se trata de un conjunto de autoobligaciones y autolimitaciones; las cuales, a diferencia de las primeras, no vienen inducidas por algún sistema coactivo o jurídico-moral que nos ordena -de manera externa a nosotros-, cuál es nuestro deber, sino que son mandatos internos derivados de nuestra propia conciencia de la responsabilidad de nuestras acciones y omisiones. Se trata, pues, de una obligación libre, voluntaria y reflexivamente aceptada. Se podría decir que no puede haber -en buena lógica- un ordenamiento jurídico, político o ético que me obligue de la manera que sea a ser un noviolento o a practicar la noviolencia por medios coactivos o coercitivos, sino que he de ser una persona entre cuyas razones y juicios morales esté todo un conjunto de reflexiones que limitan mi ámbito posible de elección y de actuación, que me induce a establecer un marco normativo de lo que es justo, de lo que puede calificarse como debido o correcto, no sólo para mí, sino también para los demás (como, por ejemplo, no causar daño o sufrimiento a los demás o a mí mismo). Ese auto-control y esas auto-limitaciones me predisponen, adecuadamente, para practicar la noviolencia, sería un condición necesaria aunque no suficiente.

Por si quedaran dudas, también me refiero al **convencimiento**, como un plus añadido al deber moral. Quizá no haría falta agregar este plus, si bien entender la noviolencia desde una ética de la convicción podría ayudar a comprender ciertos comportamientos y actitudes que se hacen de acuerdo a un conjunto de principios y fundamentos éticos y morales para actuar con justicia, para respetar la vida, etc., una convicción crítica y racional que se ha ido construyendo históricamente y que es una tarea inacabada. En cualquier caso, me parece inteligente y oportuno saber combinar una ética basada en fundamentos morales muy fuertes y universales con una ética que tenga en cuenta las consecuencias y responsabilidades de nuestras acciones y omisiones. Evitando así, quizá, una falsa dicotomía, aceptable teóricamente pero difícil de discernir en la praxis social.

Sigamos avanzando. Referirse a la justicia implica aceptar que, como otros principios importantes de nuestro vivir comunitario, debe ser interpretada y reflexionada según creencias, estructuras mentales y recursos culturales que, históricamente, han ido cambiando. Aunque como punto de partida podría ser aún aceptable la definición de Justiniano al señalar que la justicia es la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo que se merece.

En esta apretada definición de la noviolencia, la incorporación del término justicia, por más que es necesaria que esté como valor y guía no implica una concepción cerrada sobre la misma, sino una visión pluralista y abierta, de la cual se puede decir que las aportaciones sucesivas de los **maestros** de la noviolencia han ido sugiriendo a lo largo de sus escritos o de su praxis social. No podría ser de otra manera dada la distancia significativa entre personajes como Thoreau, Luther King y Gandhi, no sólo por sus contextos culturales e históricos, sino por sus no compartidas nociones sobre el papel del Estado, los límites de las leyes o las responsabilidades de cada ciudadano. Posiblemente, si hubiéramos de apurar y sintetizar sus argumentos sobre la justicia -los de los maestros de la noviolencia en general, así como los de estos tres en particular-, sin que haya consenso al respecto, sino aportaciones y reflexiones sucesivas sin ánimo, en muchas ocasiones, de ser sistemáticos en sus aportaciones, aquéllos y éstos se acercarían o aproximarían a los usados por la justicia distributiva, (aquella que reparte entre sus miembros derechos y deberes, poderes y obligaciones, etc.), así como concepciones socialistas de la misma y de la ética discursiva actual. Empezando por la segunda y sin ánimo de ser exhaustivo, ésta debe partir del reconocimiento recíproco de todos los seres humanos como tales

y al procedimiento y establecimiento de normas válidas para todos mediante consenso. En cuanto a las concepciones socialistas, algunas de sus contribuciones podrían ser adecuadas a la luz de la noviolencia, tales como: garantizar al máximo la igualdad de oportunidades, ofrecer a cada cual en función de sus necesidades, construir una concepción de la justicia y la igualdad que fuese compatible con la libertad, considerar un modelo de igualdad compleja que reduzca la dominación, etc. Si bien soy consciente que este binomio de justicia-noviencia requerirá -en otro lugar- mucha más atención por mi parte.

Decíamos, asimismo, que la noviolencia nos conduce a respetar totalmente a las personas y la vida de nuestros adversarios renunciando al uso de la violencia contra ellos. En esto se fundamenta, también, la noviolencia: en el esfuerzo por respetar la integridad física de los otros, precisamente porque sabemos que lo más preciado del ser humano es su vida y que, si se la quitamos, nunca más se la podremos devolver. Si bien estamos hablando que la vida humana (ex profeso he renunciado aquí a referirme a otras formas de vida) es un valor supremo, no lo es de manera absoluta, como casi nada en este mundo. La vida por la que apuesta la noviolencia sería una vida libremente vivida y auto-consentida. Por ello podría pensarse que, en situaciones extremas, se pueden contemplar muy contadas excepciones a esta regla, aunque las hay.

Esta definición, sucintamente explicada, en la que se esbozan sólo algunos aspectos posibles a tratar nos sugiere también la posibilidad de pensar la noviolencia frente a otros muchos campos conceptuales y disciplinares. No voy a desarrollar aquí esta posible vía de reflexión aunque la apunto porque puede ser fructífera para profundizar sobre los cambios sociales. Voy, sin embargo, a apuntar otras sugerencias que perfilen algo más la definición que he defendido hasta ahora.

De lo expuesto se podría deducir que esa manera de entender la noviolencia como acción, deber, etc., se puede llegar a convertir en una forma de vida y de interpretación del mundo, no obstante ya he hecho mención a que Capitini no tenía inconveniente en denominarla filosofía humanista. En aquel aspecto, una forma de vida implica cambios importantes en el interior de las personas, actitudes y comportamientos muy precisos. Los analistas hablan de la **teoría del yogui**: el mundo cambia porque nosotros cambiamos, si nosotros cambiamos cambiará el mundo con nosotros, el cambio es sobre todo interior y viene inducido por profundas convicciones positivas, va de dentro a fuera. Es, también, una transformación espiritual profunda y sentida que tiene una gran capacidad de modificación -al menos- del entorno más cercano. Históricamente hablando, han existido pequeños grupos -no sólo personas concretas- que han optado por esta vía de transformación a través de la noviolencia (no sólo ésta aislada sino unida a otras concepciones y posiciones espirituales): iglesias minoritarias, movimientos místicos, posiciones filosóficas, etc., que han aportado concepciones interesantes y a tener en cuenta, así como nos han dejado -y aún nos dejan- un legado moral y espiritual imprescindible. Pudiera ser que esas experiencias no se puedan encuadrar dentro de la política convencional y de las grandes teorías sobre el poder, pero ello no debe ser considerado un demérito sino una concepción del mundo distinta y con enfoques diferentes.

Podríamos concebir, también, como ya hemos hecho referencia a la noviolencia como un conjunto de métodos y de instrumentos de lucha no armada o sin armas. En tal sentido este método activo de lucha se fundamentaría en dos principios: de una parte, en un rechazo fundado a colaborar, soportar o aceptar la violencia, esto implica una respuesta práctica contra cualquier sistema de dominio, la rotura de sus lógicas y de las formas de dependencia, ni dominar ni dejarse dominar y evitar reproducir sus comportamientos y producir, en consecuencia, formas alternativas. De otra parte, consecuencia de lo último, experimentar todo un conjunto de técnicas alternativas a la violencia que van desde la persuasión y la protesta (concienciación) a métodos de no-cooperación y no-colaboración (resistencia), hasta finalmente los métodos de intervención (presión) Gene Sharp (1973), Jean-Marie Müller (1983), y Aligi Taschera (1981).

Si bien todos estos elementos tienen algunos inconvenientes y objeciones -y no me refiero a los puramente estratégicos y tácticos en ciertas campañas o circunstancias que no me interesan en estas páginas reseñar- si no se precisa más sobre estas técnicas. De una parte no queda claro si estos métodos y medios son puramente pragmáticos, temporales y circunstanciales o, por el contrario, forman parte de una manera de actuar coherente y fundamentada que no va a cambiar aunque cambien las circunstancias, los actores, los tiempos; y, de otra, el empleo de tales métodos podría ser compatible con muchas formas de pensamiento, doctrina, filosofía, ideología, etc., algunas de las cuales podrían ser -en realidad- incompatibles en el fondo aunque no aparentemente en la forma con la noviolencia tal y como la hemos definido. Dicho de otra manera,

entender la noviolencia sólo sujetándose a los métodos y técnicas que plantea podría ser muy provechoso y funcional como forma de lucha pero puede llegar a decir bien poco de quiénes la respaldan, para qué la utilizan y con qué móviles.

Para continuar voy a detenerme brevemente en reflexionar algunas ideas sobre la relación entre política y noviolencia -vista también desde la relación de la política con la ética-, y sobre la política noviolenta como alternativa.

Política y 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 (políticos profesionales, politólogos, historiadores). Por ello es bastante 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. No me lamentaré más sobre este particular.

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 no que de ello se podrían derivar, aún sabiendo que es sólo un mínimo planteamiento el que hago. Porque al fin y al cabo ¿no se encarga la política de tomar decisiones? En particular, cómo decidir, quién decide, qué 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 (Sánchez y Rodríguez 2004: 130).

¿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 Peter 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, o aquello que se soporta bajo sus dictados o sistemas ideológicos (o, en ocasiones, de partido). 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 -y no sólo desde la noviolencia- es ¿y cómo se puede ser auténticamente responsable si las más de las veces se debe decidir en «condiciones de ignorancia» (y no digamos ya en situaciones como las de intervenir militarmente en una guerra) (Walzer 2001).

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. 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, apreciarla, 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, 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 (Salio 1993:121-123).

Otra cuestión de interés es la relación entre ética y política, exigencia bastante sentida en los últimos tiempos especialmente por la visión crítica de la segunda a raíz, entre otras muchas cosas, del papel que ha jugado legitimando el uso de la violencia durante este último siglo. 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 no violencia, 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 un aislamiento, 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 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 de 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).

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, 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 Claudia Mancina (1993: 19-22), 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 esenciales; 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. Las tesis de Pontara (1990 y 2000) son, 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-político 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. 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 sustancial, y de la perspectiva de construir una democracia más auténtica bajo cierto desprecio de las formas y las reglas.

Es, al contrario, esencial 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?

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 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.

La política noviolenta puede ser interpretada -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** (López Martínez 2002). 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. Un ejemplo notable de ello son las acciones ligadas a la desobediencia civil, la insumisión, etc. No es poco, asimismo, hacer en este sentido diálogos entre no violencia y derecho, y entre aquélla y democracia para ver las fronteras y los límites de cada una de ellas. En esta línea es muy importante saber conceptualmente de qué tipo de política hablamos y el valor que le damos.

Que la no violencia ha tensionado tales fronteras lo muestran las experiencias históricas que se conocen sobre ella, aún en una fase de mayor conocimiento y profundización pero con suficientes ejemplos para hacer reflexionar al más escéptico de los historiadores y de los politólogos. Veamos, finalmente, algunos de los más notables.

Experiencias históricas de la no violencia

Podríamos referirnos a que la no violencia, al menos en un sentido genérico, es decir, consciente o parcialmente consciente y, por tanto, no necesariamente motivada desde un punto de vista ideológico, filosófico o ético-político, ha sido un comportamiento muy presente en toda la historia de la humanidad (Muñoz y López Martínez 2000).

En este sentido, un recorrido somero por esa historia nos permite encontrar muchos ejemplos de actuaciones, formas de pensamiento y de interpretación del mundo que, hoy día, podríamos calificarlos de no violentos o que tienen patrones similares a lo que hoy se denomina no violencia. En muchos de estos ejemplos podemos ver cómo ha habido un proceso de deslegitimación de la violencia y de necesidad de encontrar alternativas concretas a ella, o de mejora de lo que definimos como humano, un proceso largo y costoso.

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

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

Asimismo, el mundo oriental ha legado un patrimonio vastísimo de interpretación del mundo que alimenta la concepción de la no violencia, este es el caso del precepto ético de **ahimsa** o, incluso, el de **wu-wei**. Por otra parte, la moderna concepción de la no violencia no sólo se ha alimentado de estas fuentes doctrinales, filosóficas y religiosas, sino que también ha bebido, en la época contemporánea, de muchas aportaciones del socialismo utópico y científico, del anarquismo, del feminismo, del liberalismo y el democratismo, entre otros.

Personajes como Henry David Thoreau, John Ruskin, León Tolstoi o Gandhi han sido maestros de la **no violencia específica**, esto es, consciente, intencionada, ideológica y doctrinal. Y, junto a ellos, otros muchos como: Jane Addams, A.J. Muste, Martin Luther King, César Chávez, 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, Desmond Tutu y un largo etcétera. Todos ellos han sido, de alguna manera, fuentes de inspiración para un desarrollo ulterior de experiencias históricas de muy diverso tipo, tales como:

a) **La lucha contra la dominación colonial, imperialista o similar:** independencia de las Trece colonias (1776), resistencia a la dominación rusa en Finlandia (1899-1904), luchas satyagrahas en Sudáfrica y la India (1905-47), protestas populares contra la dominación japonesa en Corea (1919-22), resistencia germana a la ocupación militar del Ruhr (1923), huelga general en Argelia (1961), campañas de protesta de monjes vietnamitas contra el régimen de Saigón (1963-66), lucha tibetana contra China (años 70 a 90), larga resistencia timorese a Indonesia (1975-99), Letonia (1986-91) y Lituania (1988-90), Intifada palestina (1987), lucha por la independencia de Timor Este (2000), etc.

b) **La lucha contra los regímenes dictatoriales y totalitarios:** revueltas sociales en Rusia (1905 y 1917), colapso del golpe de Kapp (1920), resistencia en varios países europeos (Holanda, Dinamarca, Suecia, etc.) la ocupación nazi en los años 1940-45, resistencia latinoamericana a las diversas dictaduras de los años 30 a 50 (Guatemala y El Salvador en 1944), revueltas populares contra la dominación soviética en Hungría (1956-57) y en Checoslovaquia (1968), revolución iraní (1978-79), protestas Madres Plaza de Mayo en Argentina (1977-81), Solidaridad contra la dictadura de Jaruselsky en Polonia (1980-1989), movilizaciones contra la dictadura en Uruguay (1981-85), la lucha del “poder del pueblo” en Filipinas (1984-66), en Birmania (1988), el contra golpe en Rusia (1991), oposición popular a la dictadura de Ratsiraka en Madagascar (1991-93), caída del presidente Suharto en Indonesia (1998).

c) **La reivindicación de derechos y libertades:** movimiento sufragista por el voto femenino en Inglaterra (1906-17), 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), lucha contra la eliminación del Apartheid (años 60 a 90), resistencia civil albanesa en Kosovo (1990-99), revolución blanda en Serbia contra el régimen de Milosevich (2000), rebelión popular contra el presidente Chevarnadze en Georgia (2003).

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

Estos argumentos históricos -a la luz de ejemplos-, nos hacen remover algunas concepciones sobre qué es revolucionario y lo asociado que ello está al uso de la violencia. Aquí nos interesan más como cambios de mentalidad, cultura y transformaciones de vasto alcance. Sin duda que muchas de ellas no lo son, porque no lo pueden ser simples huelgas o enfrentamientos contra dictaduras, pero sí lo son aquellos otros donde se puede crear o experimentar, y a veces desarrollar durante un tiempo, un auténtico poder social que transforma mentalidad e imaginarios. Evidentemente dejó sólo en suspenso en qué consistiría una revolución no violenta, como transformación social profunda: el **satyagraha** gandhiano lo fue, era en tal sentido una forma muy genuina de **no violencia específica** que iba más allá de meros procedimientos sin armas, en esta cuestión debe profundizarse para comprender el valor de la desobediencia social y civil de Gandhi y algunos de sus seguidores posteriores en varios continentes. Pero dejaremos para otro momento tales reflexiones.

Algunas consideraciones finales

A nuestro juicio se hace necesario tomarse mucho más en serio, por parte de las ciencias sociales, aquellos fenómenos y procesos que no acaban de encajar demasiado bien con los paradigmas dominantes, aquellos que explican los **cambios sociales** mediante una fuerte presencia del catalizador o transformador instrumento de la violencia política. Sin menospreciar la importancia histórica, teórica y práctica de la misma, no explica por sí sola la amplia multiplicidad de espacios donde otros procesos se dan sin su presencia o relegándola a un segundo plano. En tal sentido, la ecuación entre gobernar y obedecer, como se sabe, va mucho más allá de la simple coerción o de la violencia. Ya se sabe que las cosas son mucho más complejas.

¿Puede ayudar en tal sentido aclarar en qué consiste y a qué nos referimos cuando hablamos de la noviolencia? Especialmente para aquellos que están muy interesados en tener más categorías y herramientas de análisis les puede venir bien una sesión aclaratoria -por muy modesta que ésta haya sido-, aún sabiendo que quedan muchas incógnitas pendientes. Comenzar a identificar a la noviolencia como un conjunto de formas y procedimientos de lucha, pugna, forcejeo y hasta de guerra político-social y, distinguirla con toda claridad, de otras formas de lucha como la armada y la terrorista, o la que realizan los estados soberanos en el ejercicio de su fuerza, es importante no sólo desde un punto de vista práctico, sino teórico, puesto que ello implica reconocer que estamos ante otra teoría política. Y ante una teoría política que pretende ser **alternativa** y muy crítica de las dominantes en el panorama global.

¿Cómo identificar esa alternatividad de la noviolencia? Sólo esbozaré algunas dimensiones posibles que encauzarían elementos de consideración. La política noviolenta como alternativa debería de ser lo más parecido a: (a) renunciar a la violencia como medio de hacer política, entendida como relación amigo-enemigo; (b) no separar ética de política, no separar la moral individual de la moral de grupo; (c) adecuar al máximo medios y fines: no vale cualquier medio para un supuesto fin justo, porque demasiado bien sabemos que, en nombre de una supuesta justicia ha habido muchas muertes para justificarla; (d) actuar sabiamente para ejercer medios de presión sobre los adversarios de manera gradual, comenzando por los más blandos y dejando los de **extrema ratio** al final del camino de los conflictos; (e) hacer un trabajo político constructivo, creativo y no destructivo, menos egoísta, más social y más participativo; (f) hacer lo indecible para buscar y mostrar a nuestros adversarios que les guardamos un papel digno en la sociedad futura; (g) que lo importante no son las ideologías, las doctrinas rígidas o las posiciones inamovibles, sino la adopción de decisiones y acciones basadas en un humanismo que no olvide que es el ser humano, su felicidad y su seguridad lo más importante a preservar mediante la política; (h) trabajar con aquellos y para aquellos que necesitan y piden ser liberados de la exclusión y la anomia; etc. En definitiva, se podría decir: **humanizar la política o hacer política sin matar**.

En este sentido, el mensaje teórico-práctico que nos ofrece la **noviolencia** es que se puede hacer la política de otra manera, que es posible conseguir conquistas sociales y políticas con otros métodos de lucha que no sean los armados, que es posible abordar en serio las luchas con otros métodos, con unas metodologías que bajen al máximo los niveles de daño y sufrimiento.

¿Ha sido esto posible históricamente hablando? Si continuamos utilizando el paradigma de la violencia directa y de la guerra como su máxima expresión, nos será muy difícil aceptar que, ni en los mejores momentos, ni en los procesos más claros en tal sentido la noviolencia ha tenido algo que decir. Si, por el contrario, abrimos nuestras perspectivas -en historia, por ejemplo, como maestra de muchas ciencias sociales-, será posible incorporar nuevas variables y, lo que es mejor, ofrecer nuevas interpretaciones que, a la par que construyen teoría del conocimiento puedan servir para liberar a aquellos que están oprimidos por las múltiples expresiones de la violencia.

Si esto es una forma más profunda de cambios sociales, es al lector al que le queda la tarea de seguir pensándolo y de buscar sus propios argumentos para responder a todas las dudas que le hayan quedado. En esa misma tarea -si el amable lector me busca- seguro que me encontrará.

Bibliografía

Berger, Peter (1981), *Le piramidi del sacrifici*, Einaudi, Torino.

Bobbio, Norberto (1992), *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona.

Bondurant, Joan (1958), *Conquest of Violence, The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton University Press, New York.

Capitini, Aldo (1992), *Scritti sulla nonviolenza*, Protagon, Perugia.

Case, Clarence Marsh (1923), *Non-violent Coercion, A Study in Methods of Social Pressure*, Garland Pubs, New York, 1972.

- Fanon, Frantz (1966), *The Wretched of the Earth*, Grove Press, New York.
- Galtung, Johan (1995), *Investigaciones teóricas, Sociedad y cultura contemporáneas*, Tecnos, Madrid.
- Giddens, Anthony (1989), *Sociología*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- Gregg, Richard (1935), *The Power of Non-violence*, Fellowship, New York, 1959.
- Gurr, Ted (1970), *Why Men Rebel*, Princeton University Press, Princeton.
- Huntington, Samuel (1968), *Political Order in Changing Society*, Yale University Press, New Haven.
- L'Abate, Alberto (1990), *Consenso, conflitto e mutamento sociale, Introduzione a una sociología della nonviolenza*, Franco Angelli (ed.), Milano.
- La Boëtie, Etienne de (1576), *Discurso de la servidumbre voluntaria o el ContraUno*, Tecnos, Madrid, 1995.
- López Martínez, Mario (dir.) (2004 a), *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Consejería Educación y Ciencia y Ed. Universidad de Granada, Granada.
- Idem (2002) "El Proyecto político de la noviolencia" ponencia presentada a la V Conferencia Mundial de la Noviolencia en Medellín (Colombia), celebrada del 23 al 26 de abril, en: "[http://www.ugr.es/~eireneEl%20proyecto%20pol%EDtico%20de%20la%20noviolencia%20\(Medell%EDn%2026%20abril%202002\).htm](http://www.ugr.es/~eireneEl%20proyecto%20pol%EDtico%20de%20la%20noviolencia%20(Medell%EDn%2026%20abril%202002).htm)<http://amauta.org/GOBANT/NoViolencia.pdf>"
- Idem (2001), "La noviolencia como alternativa política" en *La Paz imperfecta*, Muñoz, Francisco A. (ed.), Universidad de Granada, Granada.
- Idem (2003) "Noviolencia, política y ética", en *El poder de la fragilidad*, Varios Autores, Bogotá, Kimpres.
- Idem (2004 b) "Principios y argumentos de la noviolencia", en *Manual de Paz y Conflictos* Molina Rueda, Beatriz y Muñoz, Francisco, Consejería Educación y Ciencia y Ed. Universidad de Granada, Granada.
- Mancina, Claudia (1993), "La democrazia tra etica e politica" en *Etica e politica*, Gentiloni, Filippo (ed.), Torino, Abele.
- Müller, Jean-Marie (1981), *Estrategia de la acción no-violenta*, Hogar del Libro, Barcelona, 1983.
- Muñoz, Francisco A. y López Martínez, Mario (eds.) (2000), *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*, Ed. Universidad de Granada, Granada.
- Pontara, Giuliano (1983), *Il Satyagraha. Definizione di violenza e nonviolenza nei conflitti sociali*. Perugia, Edizione del Movimento Nonviolento.
- Idem (1990), *Antigona e Creonte*, Riuniti, Roma.
- Idem (2000), "No violencia", en *Diccionario de Política*, Bobbio Norberto, Matteucci Nicola y Pasquino Gianfranco, (Eds.), Siglo XXI, Madrid.
- Salio, Nanni (1993), "Politica e nonviolenza" en *Etica e politica*, Gentiloni Filippo (ed.), Abele, Torino.
- Sánchez Jesús A. y Rodríguez Javier (2004), "Ciencia y Tecnología para la paz", en *Manual de Paz y Conflictos*, Molina Rueda, Beatriz y Muñoz, Francisco (eds.), Consejería Educación y Ciencia y Ed. Universidad de Granada, Granada.
- Scott, James (1985), *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven and London.
- Sémelin, Jacques (2001), *La no-violencia explicada a mis hijas*. Plaza & Janés, Barcelona.
- Sharp, Gene (1973), *The Politics of Nonviolence Action*, Porter Sargent, Boston.
- Idem (1980), *Social Power and Political Freedom*, Porter Sargent, Boston.

Taschera, Aligi (1981), *La scelta nonviolenta*, Abele, Torino.

Walzer, Michael (1977), *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Paidós, Barcelona, 2001.

Wrong, Dennis H. (1979), *Power, Its Forms, Bases and Uses*, Harper and Row, New York.

Notas

* Doctor en Historia. Profesor de Historia Contemporánea en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Director del Instituto de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada, España.