

Los nuevos movimientos sociales y cambio de paradigmas en el último siglo a través de la lógica de la Noviolencia



INSTITUTO DE LA PAZ
Y LOS CONFLICTOS



UGR

Universidad
de Granada

AUTOR: Carlos E. Martínez H.

DIRECTOR: Dr. Mario López M.

Octubre 2011



UNIVERSIDAD DE GRANADA

INSTITUTO DE LA PAZ Y LOS CONFLICTOS



Los nuevos movimientos sociales y cambio de paradigmas en el último siglo a través de la lógica de la Noviolencia

AUTOR: Carlos Eduardo Martínez Hincapié.

DIRECTOR: Dr. Mario López Martínez

Octubre 2011

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Carlos Eduardo Martínez Hincapié
D.L.: GR 1580-2012
ISBN: 978-84-9028-017-1

Para todas las mujeres y los hombres que calladamente, pero con decisión, dedican cada momento de sus vidas, su entusiasmo, toda su capacidad de amor a hacer de éste un mundo mejor, porque ello las y los hace felices.

Agradecimientos

No es sencillo concretar los agradecimientos cuando siento que la vida ha sido profundamente generosa conmigo. Me regaló una familia amorosa y unida, siempre respetuosa con los caminos que se me fueron mostrando, pero acompañando de cerca cada uno de ellos. Papá (donde es tés), mamá, hermanos, hermana, sobrinas, sobrinos, sobrinas-nietas, sobrinos-nietos: Gracias.

A la familia de amigas y amigos, siempre más de los que he podido cuidar de cerca, en varias partes del mundo, que han compartido los sueños, las esperanzas y las infaltables tristezas, que me han acogido en sus respectivos nidos incondicionales: Gracias.

A mi familia de *Benposta*, a la que siempre he podido acudir cuando me asustó la soledad – hoy también es una amiga más –, porque ha sabido dar el sentido que necesitaba para caminar con entusiasmo cada minuto de mi vida: Gracias.

A la familia de Uniminuto, porque su apoyo ha sido fundamental para que se decante esta reflexión: Gracias.

A Mario, mi director de tesis, por su apoyo generoso, por su paciencia y por las fatigantes y enriquecedoras discusiones: Gracias.

Y a esa fuerza que se ha manifestado siempre a lo largo de mi vida, siempre presente, siempre generosa a borbotones, que me ha enseñado a reír y a llorar con la misma intensidad, y que yo llamo Dios: Gracias.

Gracias al Universo que me rodea, por insondable, por cuestionador, por cercano, por expresarse a través del cuerpo que me correspondió habitar, a través de mis perritas siempre pendientes del más mínimo de mis movimientos, a través del inmenso amor que me circunda, a través de las mujeres y los hombres que la vida ha puesto en mi camino y que han compartido conmigo un trocito de sus vidas, porque todo ello me ha permitido tener la certeza de que este Planeta que habitamos puede ser mejor. Gracias.

Índice

Introducción	11
1. Sobre la cultura humana y sus características	23
1.1. Introducción	25
1.2. La cultura como mecanismo de adaptación de los seres humanos	26
1.3. De la inmanencia de la vida a la trascendencia de la cultura.	32
1.4. Los mitos como construcción cultural de la historia. La sacralización de la cultura.	39
1.5. Hablar de la cultura como cuenco.	47
1.6. La cultura como sistema abierto.	53
1.7. Conclusiones.	67
2. Del nomadismo al sedentarismo: una revolución cultural que construyó una nueva forma de ver e interpretar la realidad	69
2.1. Introducción.	71
2.2. Sobre el nomadismo.	74
2.3. En proceso de tránsito.	82
2.4. Se decanta otra forma de leer la realidad: la cultura sedentaria	89
2.5. A modo de conclusión y resumen.	103
3. Viviendo en medio de una crisis civilizatoria	111
3.1. Introducción.	113
3.2. Las evidencias de la crisis: La amenaza de una destrucción nuclear y la ruptura de los equilibrios ecológicos que	114

protegen y garantizan la vida	
3.3. Crisis de la obediencia.	125
3.4. Crisis de las fronteras, los límites y la construcción del enemigo.	137
3.5. Crisis del paradigma de los iguales.	152
3.6. Crisis de la verdad única y absoluta, de la centralidad, del poder de centro como único ejercicio del poder.	158
3.7. Crisis del chivo expiatorio.	165
3.8. Crisis del miedo como mecanismo de control social. Hacia una justicia de la restauración.	171
3.9. Crisis de la división de la realidad entre el bien y el mal y de la preponderancia de la fuerza física.	181
3.10. Crisis de la violencia como método.	189
3.11. Conclusiones	199
4. Algunos precursores de un “mundo distinto”.	205
4.1. Introducción	207
4.2. Jesús de Nazareth.	215
4.3. Henry David Thoreau.	235
4.4. León Tolstói.	258
4.5. Conclusiones.	276
5. Gandhi y la Lucha por los Derechos Civiles en EEUU: Sus aportes a la cultura emergente de la Noviolencia.	279
5.1. Introducción.	281
5.2. Mohandas K. Gandhi.	287

5.2.1.	El poder de la fuerza moral: La satyagraha.	294
5.2.2.	Sarvodaya, Swaraj y Swadeshi.	325
5.3.	La Lucha por los Derechos Civiles en EEUU.	337
5.4.	Conclusiones.	362
6.	La Década del 60 – Los Nuevos Feminismos – Los Ecologismos: Sus aportes a la cultura emergente de la Noviolencia	367
6.1.	Introducción.	369
6.2.	El Movimiento Hippie.	371
6.3.	El Mayo francés – 1968.	375
6.4.	Los retos de los nuevos feminismos	395
6.5.	El ecologismo.	427
7.	Y ahora, me voy a la plaza.	457
7.1.	Introducción.	459
7.2.	Aprendiendo en el camino de los nuevos movimientos sociales.	461
7.3.	El Pacifismo... más allá del pacifismo.	471
7.4.	La caída de las fronteras.	484
7.5.	Las Primaveras de 2011.	505
	Conclusiones.	533
	Bibliografía.	549

INTRODUCCIÓN

Creo que, fundamentalmente, soy pedagogo porque la experiencia de vida y trabajo en *Benposta* – Nación de Muchachos, desde 1974, forjó mi esencia en la pr eocupación cotidiana por crear y hacer realidad un espacio de transformación en el que los niños, las niñas y los jóvenes fueran los sujetos de su propia historia y la de sus familias. Allí entendí el profundo poder que podemos ejercer las personas para que el mundo que nos rodea, sin importar sus dimensiones, sea un poco mejor. Inmerso en esta experiencia y con estas preocupaciones me hice pol itólogo y , posteriormente con el objetivo de sistematizar los aprendizajes de esta experiencia, magister en desarrollo educativo y social.

No soy teólogo, pero tengo que agradecer al Departamento E cuménico de Investigaciones DEI, de Costa Rica, por la oportunidad de enriquecer mi pensamiento, mi sentir, mi forma de relacionarme con el mundo con esa reflexión teológica profunda que hicimos durante tres meses intensos en 1986, acompañado de los diversos sincretismos religiosos de los asistentes, que enriqueció el trabajo colectivo. A lo largo y ancho de mi vida me he encontrado con preguntas recurrentes sin respuestas que satisfagan mi inquietud aferrada a mi espíritu y mi cuerpo.

Mi vivencia en Nicaragua, entre 1984 y 1986, me hizo pacifista. La muerte de un amigo, no sólo mío sino de toda la comunidad donde vivía, que prestaba su servicio militar defendiendo las fronteras de los ataques de la contra, produjo tal cantidad de dolor entre los que lo queríamos, que eso me permitió descubrir que no podían existir razones religiosas, ni políticas, ni ideológicas que alcanzasen a legitimar la muerte de nadie. El dolor no nos cabía en el alma y recorrió las calles y las casa del barrio El Riguero. Pero allí tampoco logró ser contenido y se escapó por sobre las aguas del Lago de Managua, encontrándose en el camino con dolores similares. Y, entonces, las palabras y los discursos perdieron su sentido. Se me cayeron los cantos y las poesías a las *guerras santas* y a las *guerras justas*. El nudo en la garganta del amigo perdido empezaron a impedir, a partir de entonces, que el aire necesario para emitir las notas necesarias volviese a fluir: los afectos y el amor transformaron definitivamente y para siempre mi modo de pensar.

Tampoco soy antropólogo, pero todo lo relacionado con el tema de la cultura me ayudó a entender mejor el mundo y sus posibilidades de transformación, cuando la organización E I T aller, en Túnez, me dio la oportunidad de reflexionarlo en profundidad con cerca de 100 personas de muchas latitudes del planeta, en el año de 1994: subsaharianos, latinoamericanos, indios, tailandeses, magrebíes, europeos, nepalíes, libaneses.

Posteriormente la vida me puso de frente a la preocupación por la construcción de la paz y desde allí volví a reflexionar sobre las creencias religiosas, la pedagogía social y la cultura y, de paso, iniciar un proceso a través del cual ir apaciguando mi forma de relacionarme con el mundo. Por supuesto, aún tengo deudas con este empeño.

La urgencia de la paz, en un país como Colombia, que casi no se recuerda a sí mismo más que desde la guerra, cruzó en mi camino al Instituto para la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada – España.

En el empeño de contribuir a la paz desde la ciudadanía desarmada, habíamos sacado adelante el *Mandato Ciudadano por la Paz, la Vida y la Libertad*, a cuyo llamado acudieron diez millones de personas. Con este acumulado social en nuestras manos nos debatíamos entre apostar todo a la solución negociada del conflicto armado o, también, iniciar un proceso de organización social, reconstruyendo las redes sociales que se movilizaron en todo el país con este esfuerzo. Tras largos debates y ante los altísimos costos de la guerra en descomposición social y vidas humanas, se decidió dedicar todo el esfuerzo a promover conversaciones de paz entre el gobierno y los grupos insurgentes, con la ciudadanía como actor importante. Fueron casi cuatro años de agotadoras jornadas en las que ésta no logró ser más que un convidado de piedra; al final, una nueva frustración que puso de nuevo la guerra total entre las partes, como única salida posible.

Aprendimos de nuestro sentimiento de fracaso que no es suficiente solicitar la salida negociada, que ésta se vuelve un slogan sin contenidos, una consigna más, mientras sigamos creyendo que los conflictos se resuelven en lógica de fuerza. Eso había sido la “negociación”, sólo un escenario distinto para

desplegar las mismas creencias: La lógica de la guerra no había sido trascendida, pues las partes sólo intentaron vencer a su opositor a partir de su propia verdad y para ello multiplicaron las acciones de la guerra. El gobierno montó el Plan Colombia y la guerrilla de las FARC multiplicó los secuestros y los ataques a las poblaciones.

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

La reflexión para la obtención del diploma de estudios avanzados (DEA) consistió en mirar el esfuerzo del Mandato Ciudadano por la Paz en Colombia, desde la perspectiva de la Noviolencia.

A partir de entonces he trabajado desde la dirección de la Escuela de Paz y Desarrollo de Uniminuto y con otra mucha gente de diferentes organizaciones sociales y académicas en la conformación de un *Movimiento Ciudadano por la Noviolencia* en Colombia. Ello ha supuesto leer en los nuevos movimientos sociales otras formas organizativas que ya no sólo se sugieren, sino que también se construyen. Trascender las estructuras jerarquizadas y superar la tentación del liderazgo único no ha sido fácil. Entender que nuestro objetivo es la transformación cultural y no las cuotas en el poder centralizado sigue siendo un proceso que se va develando en los encuentros del esfuerzo colectivo que realizamos cada año. El Movimiento pretende ser una red amplia que facilite el encuentro y la comunicación.

También hemos sacado a delante tres seminarios internacionales sobre Noviolencia, en los que hemos analizado sus perspectivas culturales, políticas, pedagógicas y organizativas a partir de los haceres colectivos de las etnias, los movimientos de las mujeres, las organizaciones ecologistas, las redes por la paz, las organizaciones de jóvenes, niños y niñas, los sectores que trabajan desde el arte en la construcción de nuevas simbologías y significaciones culturales, por nombrar sólo algunos de los muchos esfuerzos que siguen confluyendo en estos espacios.

Tenemos en frente el reto de seguir consolidando este Movimiento, de facilitar los encuentros entre los miles de hombres y mujeres, jóvenes, niños y niñas, indígenas y afrocolombianos, trabajadores y luchadores por la paz que en este país están transformando generosamente su cotidianidad con la esperanza de un lugar más justo y solidario. A nivel académico ya empezamos a trabajar en el cuarto Seminario Internacional sobre Noviolencia y estamos decantando una Maestría en Paz, Desarrollo y Ciudadanía que permita vincular, acercar y profundizar las reflexiones en este tema tan trascendental.

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

El objetivo de esta tesis es visibilizar las alternativas culturales que se están construyendo desde los movimientos sociales en los últimos cien años, a partir de identificar los imaginarios atávicos que han regido la cultura hegemónica, - que se legitimaron socialmente, en un momento histórico determinado, desde su capacidad para proteger y garantizar la continuidad de la vida-, evidenciando el proceso de crisis en el que se encuentran.

Las preguntas a las que aspiro contestar son:

¿Cuáles cambios fundamentales se dieron en los imaginarios culturales durante el proceso de sedentarización de las comunidades humanas y en aras de hacer posible la continuidad de la vida?

¿Cuáles de los imaginarios, apropiados culturalmente en este proceso de miles de años por las culturas sedentarias, están amenazando de nuevo la continuidad de la vida y cómo?

¿Cuáles alternativas culturales, implícitas y explícitas, se están construyendo desde los nuevos movimientos sociales y que aportan a la construcción de la cultura emergente de la no violencia?

El cambio no es un acto asumido sólo de forma deliberada por la raza humana. Nuevas inspiraciones van cambiando nuestra percepción del mundo. Éste es tan sutil y tan lento que no es fácil observarlo y no nos da la posibilidad de la certeza. Las lógicas de cambio no se observan en una mirada; sólo es posible ver lo que se decanta, no los pequeños cambios que se dan en el agua revuelta.

Analívelo metodológicamente, es decir, es un trabajo de investigación básica, teórico, histórico hermenéutico y conceptual que se inspira en un proceso pedagógico sistemático realizado con las comunidades que le dan vida a los movimientos sociales que enuncio, a través de talleres sobre imaginarios que buscan *identificar el sustento cultural de nuestras actuaciones en las relaciones de poder, en las relaciones entre géneros, en las relaciones con la naturaleza y en las relaciones de consumo, así como los cambios que se observaban al comparar sus actuaciones concretas en estos ámbitos con las que aprendieron de sus padres*¹. También hubo una amplia revisión de bibliografía referida a los temas tratados: cultura, crisis civilizatoria, nuevos movimientos sociales y no violencia.

El desarrollo de la tesis parte de evidenciar que la cultura es el instrumento humano por excelencia a través del cual posibilitamos nuestra adaptación, es decir, construimos nuestra supervivencia a través de mecanismos que se decantan social e históricamente. A este tema está dedicado el capítulo primero, haciendo énfasis en la conexión directa de la cultura con la vida, especialmente en aquellos imaginarios que se encargan de sustentarla, en un proceso permanente de conservación y cambio. La conservación constituye la

¹ Se realizaron talleres en cinco regiones de Colombia (al menos dos por región), con características culturales distintas y con la participación de personas de diferentes etnias, géneros, edades, ocupaciones. Estos talleres nos ayudaron a profundizar la reflexión sobre los imaginarios culturales que sostienen las relaciones entre las personas y de éstas con la naturaleza. No es el objeto de esta tesis el dar cuenta de sus resultados, pero sí inspiraron su necesidad.

fuerza que protege y garantiza la continuidad de los aprendizajes sociales que posibilitan la vida y el cambio sucede cuando dichos aprendizajes, o algunos de ellos, se muestran incapaces de garantizarla, apoyando la creación de nuevas realidades culturales.

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

El propósito del capítulo tres es mostrar la crisis de la cultura sedentaria, evidenciada en los últimos cien años a través de las consecuencias destructivas que han traído consigo la implementación sostenida de algunos de los imaginarios atávicos que la definen y la consciencia, cada vez más colectiva, de estar llegando a los límites de la supervivencia lo que, al mismo tiempo, está demandando la construcción de nuevos referentes culturales.

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

Los capítulos cinco, seis y siete pretenden mostrar los nuevos referentes culturales que se insinúan y evidencian a través del actuar y pensar de varios de los movimientos sociales que están siendo protagonistas y sujetos de nuevas perspectivas. Ellos están conformando una cultura emergente, en medio de la aún evidente hegemonía de los imaginarios sedentarios, pero al tiempo están construyendo respuestas que crecen de forma importante en un sector cada vez mayor de la población mundial. Se trata, entonces, de identificar y visibilizar los cambios que, en la lógica creativa, se vienen sucediendo.

Yo me he atrevido a llamar a esta cultura emergente, la cultura de la NoViolencia. En primer lugar, por que cuestiona de forma radical la columna vertebral de la cultura hegemónica, que es la violencia como método por

excelencia para la construcción de la realidad social. En segundo lugar, porque hay en los movimientos sociales que nombro un caminar en proceso hacia la construcción de una nueva ética vital que los une, que los identifica, pero que no impide ni anula sus particularidades. Es más, es desde allí que hacen sus propuestas, trascendiendo el dualismo del bien y del mal. En tercer lugar, porque todos ellos son hijos de una época, de una búsqueda colectiva que necesita encontrar nuevas respuestas que posibiliten de nuevo la vida. Entre ellos se encuentran Gandhi, Mandela, las mujeres, los ecologistas, Luther King Jr., los pacifistas, los grupos aborígenes, entre muchos otros. Todos y todas aportando desde su más profundo amor a la vida.

Entretejo, analizo y ejemplifico con hechos históricos en todas sus dimensiones, desde la más universal hasta la más cotidiana, a partir de tener la certeza de que lo pequeño es expresión de la totalidad y de evidenciar que la cultura se construye y reproduce en los espacios de la vida diaria. Como dice Boff, *“La complejidad de los organismos vivos se manifiesta mediante la presencia del principio hologramático que actúa en ellos. Este principio dice así: en las partes está presente el todo y el todo en las partes. Así en cada célula, aún en la más sencilla como la de la epidermis, está presente toda la información genética del universo”*².

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

Por qué escribo, cómo escribo y para quién escribo. Intento aportar un poco al cambio en la forma de mirar las cosas de la gente y espero que mi lenguaje sea comprensible, que se sientan reflejados y reflejadas, que este esfuerzo sea

² Leonardo Boff, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Editorial Trotta, Valladolid, 1997, p.39

capaz de ser espejo, como lo ha sido para mí. He tomado las palabras y hechos de “unos otros” cuando su decir y su hacer, cuando el los y el las, permitían poner sentires en mi escrito.

Este trabajo forma parte del ámbito de la investigación para la paz y busca ser un aporte al campo específico de la Noviolencia, entendida ésta no como un método para el manejo de los conflictos, sino como una propuesta de transformación cultural. Para mis reflexiones he tenido que apoyarme en varias de las ciencias sociales, en un esfuerzo interdisciplinar que me permitiera una reflexión más holística, aunque en varias oportunidades se me haya quedado sólo en una pretensión. Forma parte de lo que estamos aprendiendo.

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

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

Desde este hacerme parte del inmenso río - sin ya distinguir mis aguas de las tuyas y, por lo tanto, sin que me sienta extraño y ajeno gracias a la magia que se produce cuando desaparecen las fronteras que separan lo mío de lo tuyo, lo nuestro de lo de ellos, pero sin desaparecer la conciencia de mi propia existencia, que se afirma en la paradoja de una vida que es ella, dejando en el camino la posibilidad de seguir siéndolo -, vuelvo a mirar, a reinterpretar mi

esencia pedagógica, mis creencias, el poder, la cultura y la construcción de la paz.

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

1. Sobre la cultura humana y sus características

1.1. Introducción

En este capítulo pretendo realizar un acercamiento a la cultura como el instrumento por excelencia a través del cual los seres humanos construimos la interpretación de la realidad que nos circunda y con ella establecemos mecanismos colectivos de adaptación, entendiendo ésta como la viabilidad de la continuidad de la vida y su fuerza inmanente que le da sentidos y contenidos al quehacer humano.

En la medida en que la humanidad está retada continuamente por un medio natural y social dinámico, la cultura se enfrenta al reto permanente de conservar y cambiar: conservar aquellas construcciones históricas que han demostrado su capacidad efectiva de protección y cambiar aquellos acuerdos que pierden su funcionalidad para garantizar la vida. Es así como hemos construido mecanismos culturales que protegen dichos acuerdos y los conservan, haciendo de ella un sistema cerrado, pero al tiempo nos enfrentamos a las fuerzas dinámicas de la vida misma que requieren formas culturales abiertas a la contingencia.

Asumir esta paradoja supone entender que la humanidad forma parte de la vida, que no está desconectada de su sentido que aquí hemos llamado trascendencia y que se corresponde con la necesidad de proteger la vida misma, lo que supondrán instrumentos históricos y sociales que lo posibiliten.

Esta fuerza trascendente se ha concretado a lo largo de nuestra historia en mecanismos concretos como la sacralización de los mecanismos exitosos, que ayudan y facilitan su aceptación social, pero que corren el peligro de ser naturalizados, es decir, de ser asumidos como verdades suprahistóricas que terminan haciendo de un mecanismo, construido en la historia y en circunstancias particulares, una especie de contenedor que predetermina y cierra la necesaria posibilidad de cambiar.

Terminaré intentando evidenciar que la cultura sigue siendo también un sistema abierto que permite cuestionar y transformar el quehacer cultural humano, en la medida en que algunos elementos de éste empiecen a mostrar incapacidad para la continuidad de la vida de la especie.

1.2. La cultura como mecanismo de adaptación de los seres humanos.

La vida, desde que apareció en este planeta hace 3.500 millones de años, ha elaborado sus propias leyes en consonancia con las fuerzas del universo y en la perspectiva de su propia protección.

Algunas de las investigaciones sobre el Universo que han tenido una mayor popularidad y un notable grado de consenso en la comunidad del conocimiento nos dicen que entre las muchas fuerzas que guían el flujo constante del universo, hay dos aparentemente antagónicas cuyas consecuencias aparecen de forma evidente en las realidades que observamos, cualquiera que sea el tamaño de las mismas y que, en consecuencia, aparecen también como fuerzas de la vida. Una de ellas responde a la presencia de campos electromagnéticos que atraen hacia sí todo lo que les rodea; es una fuerza centrípeta que pareciera intentar concentrarlo todo en uno, y que en cada galaxia logra que los cuerpos que la componen se muevan alrededor de un centro. Al tiempo también observamos una fuerza expansiva y centrífuga que amplía permanentemente los propios límites del universo. Sin la primera, el movimiento del universo sería cóctico. Sin la segunda, el movimiento del mismo iría en contravía de la fuerza que lo produjo y de su permanente expansión. Tendríamos que concluir una paradoja - como casi todas ellas, inexplicable para nuestra forma de pensar -, que el universo se expande y se contrae al mismo tiempo³.

Una mirada rápida sobre la evolución de la vida en el planeta Tierra no nos permite evidenciar la presencia de estas dos fuerzas. En consonancia con la primera, los seres vivos se multiplican y se conservan iguales a sí mismos. La segunda nos permite entender el cambio que diversificó la vida desde unas primeras formas simples de ella en el fondo del mar. Sin esta última, la vida seguiría expresándose a través de una única forma, o de formas muy simples. Sin la primera, todo sería cambio permanente y la única forma de vida existente sería la última. La ausencia de una de ellas significaría la inexistencia de la

³ Stephen W. Hawking, Leonard Mlodinow, *Brevísima historia del tiempo*, Editorial Crítica, Barcelona, 2005, p.82

Mark Ellse, Chris Honeywill, *Waves and our universe*, Nelson Thornes Ltd, United Kingdom, 2001, p.54

diversidad. La vida está cambiando y conservándose permanentemente y como resultado de estas dos fuerzas, la evolución permitió incorporar los aprendizajes para la propia supervivencia (conservación), así como la realidad cambiante del planeta impulsó capacidad de adaptación creativa (cambio). En consecuencia con lo anterior, los seres vivos han ido incorporando a su memoria genética aquellos aprendizajes que les permiten sobrevivir. De nuevo la paradoja: la fuerza del cambio permitiendo la conservación.

Los seres humanos, con sólo 100.000 años desde la aparición de nuestra raza la sapiens-sapiens, somos el resultado de las fuerzas que impulsan el universo y, por tanto, de aquellas que siguen impulsando la vida, con una diferencia importante, mientras el resto de los seres vivos han incorporado los aprendizajes a su memoria genética, la mayoría de los que hemos incorporado nosotros, como raza humana, forman parte de nuestra memoria cultural. Mariano Corbí hace énfasis en la cultura como el instrumento a través del cual hemos sobrevivido los seres humanos:

“Decir que el hombre es un viviente cultural tiene consecuencias importantes. Todos los vivientes tienen determinado su comportamiento con relación al entorno. También el hombre tiene que someterse a esa ley, pero lo logra a través de la cultura. La cultura es el instrumento de la especie humana para construir y adaptarse al medio y sobrevivir en él. Por consiguiente, aunque la cultura nos distancie de los demás vivientes, también nos alinea con ellos porque la cultura está al mismo nivel que la aparición de las garras de los animales depredadores o las pezuñas de los corredores.”⁴

El mecanismo de adaptación por excelencia de los humanos, que empezó a distanciarnos del resto de los seres vivos, fue la construcción de cultura. Así como el resto de los seres vivos tienen una determinación genética⁵ podemos decir que los humanos tenemos una determinación cultural. Esta determinación no le concede características “naturales” a la cultura, sino a la necesidad de poseer una construcción cultural. Sin ella no sobreviviríamos, pero las

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

⁵ Son sus características genéticas las que determinan su capacidad de adaptación al medio.

características concretas de la misma son adaptables, cambiantes y definidas por seres históricos concretos en condiciones medioambientales y retos específicos. Entendemos, entonces, por cultura el conjunto de aquellas construcciones históricas y sociales que han posibilitado la supervivencia de nuestra raza⁶.

Ella ha venido construyendo capacidad de adaptación a los medios diferentes que han planteado las circunstancias geográficas diversas que ha tenido el Planeta y a los cambios ambientales que el mismo ha sufrido desde entonces. Algunas de esas adaptaciones se han incorporado a los códigos genéticos – color de piel, de ojos, de pelo- y se transmiten por la misma vía. Sin embargo, fuera de estas adaptaciones de características secundarias, no hay diferencias fundamentales en los organismos de los hombres y mujeres de hoy con respecto a las personas de aquellos grupos que lograron sobrevivir a la extinción en los albores de la humanidad, pero sí en sus culturas, que son las que han garantizado su continuidad en el tiempo.

A partir de lo anterior, podríamos aventurarnos en una primera hipótesis: Si la cultura es el mecanismo humano que determina la supervivencia, si construimos y legitimamos socialmente instrumentos que nos permiten colectivamente posibilitar la vida, ésta misma se torna en el crisol de la continuidad de aquellos. Dicho de otra forma, construcciones culturales que en un momento de la historia sirvieron para posibilitar la vida hoy pueden, y de hecho lo hacen, amenazar la vida y, en consecuencia, entran en un proceso de deslegitimación social. La cultura no es eterna, es histórica y su continuidad depende de su demostrada capacidad para permitir la vida.

Ahora bien, la cultura no es una unidad monolítica. Está conformada por un conjunto de imaginarios o significaciones sociales que van dándole sentido a las acciones humanas. Dice Castoriadis que el mundo que creamos a partir de la cultura no es más que una interpretación del mismo:

“Toda sociedad instauro, crea su propio mundo en el que evidentemente está ella incluida (...) es la institución de la sociedad lo que determina

⁶ Varios Autores, *La conciencia humana: perspectiva cultural*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2005.

aquello que es “real” y aquello que no lo es, lo que tiene un sentido y lo que carece de sentido.(...) Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo, de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ése sistema de interpretación’, ese mundo que ella crea”⁷.

De la misma forma que no es una unidad monolítica, tampoco todos los elementos que componen la cultura tienen el mismo nivel de importancia. Para el objeto de este trabajo nos concentraremos en lo que vamos a llamar los *Imaginario atávicos*⁸, que son aquellos que surgieron en relación directa con la protección de la vida y su fuente de legitimidad es tuvo en su capacidad demostrada de hacerlo. Son aprendizajes colectivos que, de acuerdo con las definiciones del diccionario de la lengua acerca de lo atávico, se transmiten o se heredan de forma inconsciente, se mantienen de forma recurrente y, los que definen la cultura hegemónica de hoy, tienen su fuente en la cultura patriarcal⁹. Son ellos la base de las significaciones más profundas de la vida social, los que definen las lógicas de las relaciones entre los seres humanos y con la naturaleza, los que dan la certeza necesaria de la supervivencia; ello hace que se vuelvan verdades incuestionables que se interiorizan en los ámbitos individuales y sociales. Son el telón de fondo y la columna vertebral de la cultura, trascendiendo la racionalidad social.

Transformarlos no ha sido fácil, porque el cuestionamiento se ha puesto más en los sujetos de la historia que en las estructuras que los sostienen. La humanidad ha hecho revoluciones para reemplazar a los que detentan el poder o las ideologías que los sustentan, pero no para cuestionar las lógicas del poder mismo, Hemos reemplazado zares por secretarios vitalicios, dictadores de derecha por dictadores de izquierda, reyes por emperadores, monarquías por dictaduras de Estado, es decir, sin transformar las estructuras jerarquizadas. Hemos creído que el problema está en la posesión de los medios de producción y en los modos de producir sin buscar alternativas a la

⁷ Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 1998, p.69

⁸ En el diccionario “atávico” hace referencia a la tendencia a imitar y mantener costumbres propias de otras épocas, se aplica a la cualidad hereditaria que procede de antepasados lejanos, es un aprendizaje no consciente, recurrente, patriarcal.

⁹ En el capítulo dos profundizaré más en esta afirmación.

dominación; seguimos creyendo que el mundo es de los fuertes. Hemos tumbado verdades únicas para imponer nuestra propia verdad, que termina siendo una imitación de la anterior, porque no hemos entendido que lo que necesitamos es el encuentro histórico entre muchas percepciones de verdad. Es decir, hemos respetado un orden de las cosas y tal vez el problema se encuentra en lo que entendemos por dicho orden, que termina de finido y reproducido por los imaginarios atávicos.

Estos imaginarios plantean resistencias profundas a los cambios culturales porque han sido contruidos en el crisol de la supervivencia y sólo una crisis de la misma puede jalonar su transformación. Para Susan George, la crisis que enfrentamos es de estas características:

“Nos hallamos en medio de una crisis de carácter multifacético que ya afecta, o pronto afectará, a casi todos los aspectos de casi todas las personas y al destino de nuestro hábitat terrenal. Podemos llamarla crisis del sistema, de civilización, de globalización, de valores humanos, o utilizar algún otro término universal, omniabarcador”¹⁰.

Sólo condiciones de amenaza de la vida pueden suscitar cambios profundos en la cultura; cuando no es así sólo transcurren amagos de cambio que terminan soportando y consolidando aquello que se pretendía cambiar, como lo señalan Román y Fernández:

“Las culturas evolucionan muy lentamente y, salvo que se produzcan grandes crisis, escasean los cambios culturales profundos. Por supuesto, nos referimos a cambios culturales reales, no a los programas que se denominan a sí mismos como de ‘creación de nueva cultura’, que en general suelen constituir meras coartadas para, en realidad, no cambiar absolutamente nada”¹¹.

Las culturas, como construcciones históricas y sociales, deben ser cambiantes como el medio mismo en el que la vida se desenvuelve; este proceso de

¹⁰ Susan George, *Sus crisis, nuestras soluciones*, Editorial Icaria, Barcelona, 2010, p. 8

¹¹ J. D. Román, Manuel Fernández, *Liderazgo y coaching*, LibrosEnRed, 2008, P.52

cambio no es un acto de voluntad ni necesariamente consciente. Pero también deben desarrollar la capacidad de conservarse y permanecer, por que provienen de aprendizajes necesarios para sobrevivir. La conservación y el cambio son dos fuerzas, aparentemente antagónicas, que se complementan: conservamos aquello que posibilita la vida y cambiamos lo que la impide o amenaza. Por supuesto que la resistencia cultural al cambio puede suponer la amenaza de la vida misma. En este punto nos encontramos: estamos impulsados por la fuerza de protección de la vida a realizar profundas transformaciones en algunos de los imaginarios culturales que nos sustentan pero, al tiempo, sostenemos una cultura que ha incorporado miedos y temores a todo lo que suponga cambios. Si la fuerza de la cultura lograra acallar los avisos de la vida, nuestra especie estaría en serio peligro de extinción, porque ha sido la incapacidad de adaptación lo que ha supuesto la desaparición de especies en el planeta Tierra, pues como lo señala Corbí, la cultura es nuestro mecanismo concreto de adaptación:

“Cada especie animal posee una forma peculiar que determina su condición de viviente. La cultura es la forma concreta de ser viviente del hombre. Por tanto, para una correcta comprensión del hombre y su cultura, primero habrá que alinearlo humildemente con las demás especies animales; sólo luego, desde ese alineamiento habrá que comprender sus peculiaridades.”¹²

Nos encontramos, entonces, viviendo esta profunda paradoja entre la necesidad de cambiar y las resistencias profundas de la cultura a abandonar aquello que ha sustentado la vida durante tanto tiempo. En este camino ya es un avance que estemos diferenciando la capacidad humana para construir cultura, de las características concretas, históricas y sociales de la misma. La confusión de estos dos momentos nos ha llevado al error de “naturalizar” los *Imaginarios Atávicos*, como una forma de garantizar su continuidad, dándoles con ello características de inmutabilidad y como si respondieran a la existencia previa de unas leyes que definen la naturaleza humana y el devenir histórico.

¹² Mariano Corbí, *op. cit.*, p.5

Fabio Giraldo y José Malaver¹³ dicen que las formas de vida humana no están determinadas por leyes naturales:

“La sociedad es creación y creación de sí misma: “autocreación, emergencia de un nuevo eidos y un modo de ser de formas de vida humana que no están determinadas por “leyes” naturales.”¹⁴

Desde esta perspectiva, José Luis Colomer plantea la necesidad de no santificar la cultura, pues ella es una creación permanente y, por lo tanto, cambiante por definición:

“Una cosa es considerar que sin la guía que nos ofrece la cultura no podríamos subsistir, ya que la naturaleza nos ha dejado huérfanos, y otra muy distinta es santificar todo tipo de cultura y considerar que cualquier cultura o rasgo cultural ha de ser intocable... La cultura no es ni será una forma completamente lograda de adaptación, es un suplemento imprescindible y nada más... Es necesario diferenciar entre las distintas formas culturales de adaptación y descubrir cuáles son las que permiten la supervivencia de la especie a más largo plazo”¹⁵.

Sin embargo, estas formas culturales que permiten la sobrevivencia, o los imaginarios atávicos, como los hemos llamado en este trabajo, se camuflan tras el manto de verdades inmutables por su conexión directa con la vida misma, fortaleciendo su resistencia a ser cambiados, porque ella depende de su conservación.

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

Esta paradoja nos coloca en la urgencia de entender la relación de complementos entre la inmanencia de la vida, - definida como su capacidad de autoprotección que posibilita de la misma forma decantamientos que han de

¹³ Profesores de la Universidad Nacional de Bogotá, Colombia.

¹⁴ Fabio Giraldo y José Malaver “Introducción y compilación” en Castoriadis, Cornelius, *Ontología de la Creación*, Ensayo y Error – Colección Pensamiento Crítico Contemporáneo – Bogotá, 1997, p.19

¹⁵ José Luis Colomer Viadel, *Estudios para la antropología*, Ed. Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2004, p.48, 49

ser sostenidos en el tiempo, como cambios profundos en aquellos aspectos que la amenazan -, con la trascendencia de la cultura, entendida como la construcción social de formas concretas de *hacer* en función de la vida misma.

Desde esta perspectiva, esta trascendencia guarda una relación de sentido con la conservación de la vida, especialmente en lo que tiene que ver con la creación de aquellos imaginarios que han de sustentarla, lo que hace que no sea posible que ellos puedan ser el resultado de intereses particulares previos a su creación. No es que no puedan existir intenciones particulares para que una determinada sociedad pretenda introducir dentro de su cultura imaginarios que satisfagan dichos intereses. Lo que no es posible es que su legitimación se dé sin una conexión directa con la vida. Este proceso no es necesariamente consciente y, mucho menos, inmediato.

Aunque Fabio Giraldo y José Malaver afirman que *“los imaginarios sociales se constituyen no desde la necesidad de la especie por su conservación, sino desde intereses particulares que se presentan como públicos, (...) es siempre asunto privado de diversos grupos y clanes que se reparten el poder efectivo”*¹⁶, sostengo que dichos intereses particulares son posteriores a su relación con la necesidad de la especie. Lo anterior explica el esfuerzo que realizan los círculos del poder temporal para entender las claves de la cultura para, desde allí, legitimar sus pretensiones. No entender lo anterior, nos lleva a leer la historia como la imposición de “ mentes perversas y más inteligentes”, “ mentes manipuladoras”, “ encarnaciones del mal o del bien”, que sustentan la *teoría de la conspiración*¹⁷.

Como ya se ha dicho, los imaginarios culturales que sostienen una sociedad determinada nacen y se consolidan desde sus socialmente de mostrada capacidad para garantizar la vida del grupo en su totalidad, respondiendo a lo que algunos llaman “trascendencia”, “teleología”, “búsqueda de sentido” o “supuesto pre-especulativo”. Luego, su reproducción consciente sí puede

¹⁶ Fabio Giraldo y José Malaver *op. cit.* p.54

¹⁷ La “teoría de la conspiración” imputa al complot de un pequeño número de personas planes de dominio mundial. Luciano Gallino, *Diccionario de sociología*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2005, p.41

responder a intereses de poder, es decir, pueden ser manipulados en favor de intenciones particulares.

Trascender tiene que ver con la capacidad de ver más allá de lo evidente, lo que se insinúa sin ser todavía, lo que está siendo sin que existan aún del todo la capacidad social y los imaginarios culturales necesarios para que sea leído y entendido. Sobre la trascendencia conectada con la vida nos habla Juan Pablo Lederach en “La Imaginación Moral”:

“(…) la trascendencia no es la evasión o la huida con respecto a lo que es, sino más bien un profundo arraigo en la realidad de lo que ha existido mientras se buscan nuevos caminos para moverse más allá de las garras de esos patrones. La trascendencia y la imaginación responden a patrones históricos pero no están atadas a ellos”¹⁸.

Según el mismo autor, esta trascendencia garantiza que la cultura no sea una propuesta cerrada, sino una realidad conectada, a través de una creatividad permanente, con el cambio y la posibilidad constante de algo nuevo:

“La creatividad y la imaginación, el artista dando nacimiento a algo nuevo, nos proponen avenidas de interrogación e ideas sobre el cambio que nos obligan a pensar cómo conocemos el mundo, cómo estamos en él y, lo más importante, qué es posible en el mundo... la visión y la creencia de que el futuro no es esclavo del pasado y que el nacimiento de algo nuevo es posible”¹⁹.

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

“En la base de este mundo hay valores que sencillamente están ahí, perennes, antes incluso de que hablemos de ellos, antes de que reflexionemos y nos preguntemos sobre ellos. Su coherencia interna se

¹⁸ Juan Pablo Lederach, *La Imaginación Moral – El arte y el alma de construir la paz*, Editorial Norma, Bogotá, 2008, p.93

¹⁹ *Ibid*, p.71

debe a algo parecido a un supuesto “pre-especulativo” según el cual el mundo funciona y su existencia general sólo es posible porque hay algo más allá de su horizonte inmediato, algo lejano por encima de él, que podría escapar a nuestro entendimiento o nuestro control, pero que, precisamente por esa misma razón, sirve de base a este mundo, le da su orden y medida, y es la fuente oculta de todas las normas, costumbres, órdenes y prohibiciones. ... Cualquier tentativa de desdeñarlo, dominarlo o sustituirlo por otra cosa parece, en el marco del mundo natural, una expresión de hubris²⁰ por la que los humanos deben pagar un alto precio²¹”.

Julio César Payán llama teleología²² a este *supuesto preespeculativo* de Havel. Puede ser esta teleología la que va guiando la aparición de nuevas formas culturales, de carácter emergente, que trascienden la racionalidad instrumental que sólo lleva a la reproducción de lo existente como un destino predeterminado. El cambio no es sólo el resultado de unos propósitos contruidos en relación lógicamente desde nuestra inteligencia, es también el resultado de una fuerza que los guía, desde mi perspectiva, la fuerza de autoprotección de la vida misma.

“Las teleologías, en el caso de los seres del Universo, no son individuales, sino que están relacionadas entre sí. Por eso no se trata de un determinismo individual; pues dentro de ese aparente determinismo se juega una gran complejidad donde aparecen propiedades emergentes, como ocurre con los sistemas de alta complejidad. Se podría decir que todos estamos unidos por una teleología universal. Tal vez los poetas lo vean más claro, pues cuando la racionalidad se torna insuficiente, la metáfora es el camino.”²³

La dependencia cultural ha distraído, por decir de alguna forma, nuestras capacidades genéticas para sobrevivir, des conectándonos de la Vida en

²⁰ Arrogancia

²¹ Václav Havel, *Living in Truth*, Jan Vladislav (ed.), Londres, Faber & Faber, 1986, p.137, 138

²² Definida en el diccionario con “Doctrina metafísica que considera el universo, no como una sucesión de causas y efectos, sino como un orden de fines que las cosas tienden a realizar”.

²³ Julio César Payán de la Roche, *Desobediencia vital*, Instituto de Terapia Neural, Barcelona 2004, p.12

algunas ocasiones, al menos en el plano de la consciencia racional. Desde que tenemos esta dependencia cultural nos encontramos ante la necesidad de construirle un *sentido* a la misma cultura, al que se refiere Víctor Frankl en su libro “El hombre en busca de sentido”. De alguna forma, dicha *búsqueda* tiene que ver con la necesidad de reconectar con la vida y hace referencia a la crisis cultural, producto del cuestionamiento profundo que aquélla le hace a la cultura, hasta a hora, hegemónica, que nos lleva al conformismo o al totalitarismo:

“Carece, pues de instintos que le impulsen a determinadas conductas, y ya no conserva las tradiciones que le indicaban los comportamientos socialmente aceptados; en ocasiones ignora hasta lo que le gustaría hacer. En su lugar, desea hacer lo que otras personas hacen (conformismo), o hace lo que otras personas quieren que haga (totalitarismo)”²⁴.

Esta fuerza de la vida que nos impele a protegerla no es exclusividad de los seres humanos. Como ya veíamos, la cultura es nuestro mecanismo particular de expresión de los movimientos adaptativos de nuestra raza, entendiendo por adaptación los cambios necesarios para que la vida continúe, pero se expresa de forma permanente en todos los seres vivos. El experimento citado por Edgar Morin, en la noción del sujeto, puede ayudar a entender mejor a lo que nos referimos cuando hablamos de “trascendencia”, “Búsqueda de sentido”, “supuesto pre-especulativo” o “teleología”:

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

²⁴ Víctor Frankl, *El Hombre en busca de Sentido*, Editorial Herder, Barcelona, 2004, p.129

había atacado...Pero lo interesante es que los árboles vecinos de la misma especie empezaron a segregarse la misma sustancia antiparasitaria que el árbol agredido”²⁵.

Este caso nos da cuenta de la capacidad que tiene la vida en todas sus expresiones para autoprotgerse cuando se ve amenazada, mostrándonos formas de comunicación que no podemos explicar desde los paradigmas de la racionalidad. Es posible que la conciencia de nuestra existencia nos haya desconectado de la capacidad de *ver con otros ojos* lo que realmente sucede a nuestro alrededor.

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

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

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

patatas dulces. Supongamos también que aquella mañana el mono número 100 aprendió a lavar las patatas. ¡Y entonces sucedió! Aquella tarde todos los monos lavaron las patatas antes de comerlas. ¡La suma de energía de aquel centésimo mono creó, en cierto modo, una masa crítica y, a través de ella, una eclosión ideológica!

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

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

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

El centésimo mono produjo la acumulación de aprendizajes sociales suficientes para que trascendiera las fronteras y fuera asumido por una comunidad sin que fuera necesario un vínculo directo. En el caso del bosque, hubo una respuesta colectiva a una amenaza manifiesta en uno de los árboles. Descubrirnos parte de la naturaleza nos permite acercarnos a la inmanencia de la vida y su capacidad de autoprotección que puede manifestarse a través de cambios en las culturas de los humanos, sin que exista la necesidad de que alguien en concreto los promueva, al menos de forma consciente.

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

Somos parte de la vida y el resultado de su proceso, por lo que no tenemos porqué creer que estamos escindidos de ella y que lo que en ella observamos son sucesos en un “otro”. La naturaleza es nuestro espejo a través del cual podemos conocer más sobre nosotros mismos como especie. Estas observaciones en el bosque y el experimento del llamado “centésimo mono” guardan una relación directa con la reflexión de John Briggs y David Peat en “Las siete leyes del caos”. Ellos llaman a este fenómeno “la ley de la influencia sutil” o “el efecto mariposa” para referirse a cambios impulsados por un poder evidentemente frágil que produce, por su influencia, una transformación social tan importante como inesperada, desconcertando todos los pronósticos de la “real politik”²⁷. La caída del muro de Berlín no estaba ni en los pronósticos más optimistas; es más, ni sus protagonistas se lo podían creer a pesar de evidenciar con sus ojos que el muro se iba desmoronando. Las movilizaciones sociales en Túnez y Egipto, en dictaduras con muchas décadas y con organismos de seguridad del estado muy sofisticados, cogieron por sorpresa hasta a los organismos secretos de las supuestas “grandes potencias” que se encargaban de vigilar que todo marchase de acuerdo a lo planificado. No se agota este tema con este párrafo, pues será una de las columnas vertebrales del análisis de este trabajo. Aquí sólo se pretende dar algunas evidencias de sucesos humanos similares a los relatados.

1.4. Los mitos como construcción cultural de la historia La sacralización de la cultura.

Los Imaginarios Atávicos, surgidos como se dijo en un contexto de amenaza sobre la continuidad de la vida, han terminado convirtiéndose en mitos²⁸ que, en muchos casos, han hecho de ellos disposiciones sobrenaturales o

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

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

extraordinarias que, de alguna manera han garantizado su permanencia y su aceptación social. Los mitos, como expresiones culturales son construcciones sociales e históricas, que por su relación directa con la vida, han adquirido especial relevancia en el universo simbólico de los pueblos.

Augusto Ángel Maya resalta cómo para la racionalidad enciclopédica el mito no era otra cosa que un conjunto de mentiras inventadas por la casta sacerdotal, pero que han adquirido especial relevancia en los estudios antropológicos por su capacidad para develar los universos de sentido de las colectividades humanas:

“Para Fontenelle y los enciclopedistas, el mito no era más que una mentira fabricada conscientemente por la casta sacerdotal; para la antropología moderna es más bien un elemento cohesivo del sistema social”²⁹.

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

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

²⁹ Augusto Ángel Maya, *La fragilidad ambiental de la cultura*, Editorial Universidad Nacional. IDEA, Bogotá, 1995, p.1

*que nos parecen absurdas, lo que en cambio, nos lleva a descubrir el absurdo que comportan nuestras propias creencias”.*³⁰

Los mitos, como construcción cultural, nos permiten descubrir una enseñanza necesaria para la sobrevivencia de un grupo humano y, por lo tanto, sus retos específicos, sus percepciones, sus temores, la interpretación que hacían de su presente y las formas creativas que inspiraron sus alternativas.

Históricamente para los grupos humanos esta transmisión de formas de hacer exitosas ha sido más fácil si dichas formas de hacer se vuelven creencias, es decir, si sus abiduría se percibe no como el resultado de voluntades individuales, sino que se atribuyen a una inteligencia superior que ordena y manda. Esta “sacralización” de las formas de hacer no es el resultado de una intención que “maquiavélicamente” decide esconder o disfrazar sus intereses particulares de atrás de una orden divina, sino que se lee la voluntad de los dioses en aquello que permite salvar la vida.

Detrás de los mitos se encuentran creencias que han facilitado la aceptación social de las normas, esa *fuerza oculta* que ha coincidido con las percepciones de la divinidad como fuerza que protege e impele al cuidado de la vida. La sacralización, como una forma de naturalizar la cultura, ha pretendido darle carácter de permanencia a la misma, pero también ha facilitado la incorporación de los cambios necesarios cuando ellos han sido importantes para la continuidad de la vida del grupo.

Los seres humanos hemos identificado la fuerza de la vida, la capacidad de autoprotección de la misma, que inspira y presiona cambios culturales en función de la adaptación, con la presencia de una trascendencia que culturalmente hemos llamado “Dios”.

La perspectiva religiosa ha surgido de la necesidad de llamar de alguna manera a la fuerza que se manifiesta en la Vida y que permite sobrevivir. En otras palabras, hemos llamado “Dios” a esa capacidad que nos ha permitido

³⁰ Citado por Antonio Elizalde en *Navegar en la incertidumbre*, Uniminuto, Bogotá, 2010, pág.73

sobreponernos a las situaciones límite que amenazaban la vida, hemos creído leer su voluntad y su deseo en aquellas nuevas formas, que siempre aparecieron como sugerencias no exploradas. De alguna forma, como lo plantea de diferentes formas Hans Küng³¹, Dios es esa inmanencia de la vida que permite su permanente protección y expansión. Reflexiones similares se han desarrollado desde la sugerente idea de Spinoza sobre la relación entre vitalidad y Dios³².

Dios no se aparece, ni habla con palabras humanas, simplemente hemos llamado así a esa fuerza que nos sugiere nuevas reacciones culturales que permiten salvar la vida en situaciones límite. Es por esto que cuando se le pregunta a la gente creyente si ha tenido una experiencia de Dios, responde que sí y se refiere a momentos en los que la vida se ha expresado de forma particular –nacimientos o contactos con la fuerza de la naturaleza- o en los que la vida de alguien cercano se encontraba amenazada. Las distintas palabras atribuidas a Dios han sido expresadas o dichas por seres humanos que en un momento han leído o sentido que dichas palabras eran inspiradas por la divinidad, a través de hechos concretos de sus vidas.

La cultura judía es un ejemplo de un pueblo que convirtió el relato histórico en una épica religiosa a través de la cual sistematizó sus aprendizajes históricos y colectivos leídos desde sus creencias religiosas. La Biblia es un libro de relatos de un pueblo en proceso de sedentarización, aprendiendo nuevas formas culturales que posibilitan la vida amenazada y que lee su realidad a través de sus creencias.

¿Por qué y cómo se le ocurrió a Abraham que la salida para la supervivencia de su clan estaba en encontrar una tierra en la que poder asentarse y por qué atribuyó esta ocurrencia a un mensaje de Dios?

³¹ Hans Küng, *El cristianismo y las grandes religiones*, Libros Europa, Madrid, 1987.

³² "Spinoza no sólo dijo que todo lo que existe es naturaleza, sino también decía que Dios es igual a Naturaleza. Veía a Dios en todo lo que existe, y veía todo lo que existe en Dios (...) Para Spinoza, Dios no creó el mundo quedándose fuera de su Creación. No, Dios es el mundo". Rais Busom Zabala, Jorge Sánchez López (eds.), *Dunas en la playa – Reflexiones en torno al poder*, Los libros de la catarata, 1996, p.46

“Vete de tu tierra y de tu patria y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré.”³³

La cultura, por tanto, se va construyendo con los aprendizajes colectivos, que se tornan verdad en cuanto son convenientes para que el grupo sobreviva. La divinidad adquirió múltiples facetas, de acuerdo con los retos particulares de la misma sobrevivencia. En aquellas circunstancias en que la búsqueda del alimento suponía el desplazamiento permanente, la mortalidad infantil era muy alta y la sobrevivencia del clan dependía de la fertilidad de las mujeres; los humanos de entonces construyeron su percepción de la divinidad como una mujer fértil. Así mismo los dioses que guiaban y posibilitaban la caza y la pesca, las divinidades protectoras y, por ende, los dioses que amenazaban eran percepciones masculinas de dios; los dioses masculinos tenían relación con las actividades de los hombres, y las diosas femeninas protegían y guiaban las responsabilidades de las mujeres en el cuidado de la vida.

La espiritualidad de los seres humanos, por tanto, es un ponerse en sintonía con una voluntad superior que desea la supervivencia del grupo. Es intentar leer, en lo que sucede, aquello que la posibilita, que la facilita. Atribuírsele a un deseo superior -que termina siendo “mandato” de los dioses, en cuanto que obedecer los mismos permite la reproducción y la permanencia de la vida-, ha hecho más fácil la aceptación colectiva de unos imaginarios culturales determinados. Castoriadis lo explica así:

“Es comprensible que sea el salto, lo inesperado, lo discontinuo, por donde se amoneda la potencia creadora de la imaginación,.. que durante milenios los hombres han imputado a la intervención de un espíritu o un dios.”³⁴

El mito de José, en la Biblia, nos permite entender cómo se socializaba un aprendizaje necesario para un pueblo seminómada: la acumulación de los excedentes como una necesidad para la supervivencia del clan. José, el hijo

³³ *Biblia de Jerusalén*, Génesis 12,1-2, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1976

³⁴ Cornelius Castoriadis, *Ontología de la Creación*, Ensayo y Error – Colección Pensamiento Crítico Contemporáneo, Bogotá, 1997, págs 186, 187

predilecto de Jacob y padre de las doce tribus de Israel, es vendido por sus hermanos a unos mercaderes y esclavizado en Egipto. Allí se vuelve famoso por haber interpretado un sueño al faraón, que hablaba de vacas flacas y vacas gordas, haciendo referencia a la necesidad de ahorrar en los tiempos de “vacas gordas” para sobrevivir cuando llegase las “vacas flacas” y viendo en los sueños una forma de comunicación de Dios y de su voluntad con el mundo real. Aceptar y entender su mensaje era condición de supervivencia. Para un pueblo sedentario era fundamental entender que la supervivencia pasaba por guardar para los periodos de escasez, propios del ciclo de la producción y a merced de las contingencias climáticas. Aún hoy la gente acude a este relato para referirse a la necesidad de ahorrar cuando las condiciones son más favorables. Por supuesto que la cualidad del ahorro ha ido cambiando; en esa historia se hablaba de acumular alimentos, hoy se habla de acumular dinero, pero la necesidad del ahorro bebe en estas fuentes.

De hecho hay quienes aún afirman que la producción de cultura pasa por la producción de excedentes económicos, desligando su sentido original que se encontraba en la conservación de la vida y haciendo del crecimiento económico la condición sine qua non de la supervivencia. Se parte de la premisa de que la relación positiva entre aspiraciones y satisfacciones viene dada por el crecimiento económico. Esto y a excluye, de hecho, la posibilidad de la existencia de aspiraciones y satisfacciones que no pasen por el cauce de la economía.

Para cuestionar, al menos, esta relación mecánica entre felicidad y economía, que responde de alguna forma al “mito de la acumulación” no en su relación con la vida, sino abstraído de este contexto, vale la pena recordar la siguiente anécdota: Una mujer española viajaba en un avión al lado mío. Venía de pasar unas vacaciones en Túnez y me relataba lo siguiente: “Yo vivía en el campo con mi familia, que se dedicaba a cuidar vacas y a lo que tiene que ver con la producción agropecuaria. Al entrar España en la Unión Europea, la planificación económica de la misma hizo que se desestimulara, con subsidios, la actividad a la que nos dedicábamos. Mi familia, con una mayor capacidad económica producto de los mismos subsidios, se vino a vivir a Madrid, ciudad

que yo ni siquiera había tenido la oportunidad de conocer hasta entonces. Gracias a eso, hoy tenemos un piso, que ni lo hubiéramos soñado antes; gracias a esta situación vengo hoy de pasar unas vacaciones en Túnez, lo que era impensable hace poco tiempo. En esta situación, que aparece como ideal, hay un problema: yo ya no sé de qué hablar con mis hijos. Todo lo que sabía, aquello que me permitía conectarme con el mundo, lo que le daba significación a lo que hacía cotidianamente, tenía relación con las vacas. Esa realidad ya no existe, pero ella era la que me conectaba con la vida. La realidad de mis hijos es distinta y yo no tengo elementos que me permitan comprenderla. Está rota la comunicación. Hoy les puedo dejar el dinero que antes no tenía, pero no mi cultura porque ya no les sirve. La comunicación está vaciada de sentidos”³⁵.

En esta historia podemos observar cómo se rompe el universo cultural de las personas en función de una propuesta que no nace de una necesidad profunda suscitada en la continuidad de la vida, sino de una distribución racional de la producción en aras de intereses desconectados de la misma. En este caso, los tránsitos culturales no van acompañados de procesos colectivos asumidos por la misma población, sino que son presionados y obligados por la racionalidad económica que guía las relaciones de la humanidad en este periodo histórico. No podemos, en tonces, hablar de transformaciones, sino de rupturas culturales. Las consecuencias de estas rupturas del imaginario simbólico se expresan en las pérdidas de sentido en la población y su búsqueda en sustitutos como la drogadicción, el alcoholismo, la violencia o el consumismo, por nombrar sólo algunos. Horacio Martínez Herrera lo nombra así:

“Así como hay enfermos en su parte biológica o en su parte síquica, hay enfermos del sentido de la vida: estos no saben qué es lo que deben realizar como personas humanas. La violencia, el sexo y la droga son la señal de la alienación y desesperación de una sociedad que carece de sentido. Cuando la competencia se convierte en un fin, se llega a un ‘sin sentido de la vida’. (...) El consumo de cosas como horizonte vital convierte los medios en fin. De esta forma consumir es destruir, en

³⁵ Testimonio recogido en el mes de diciembre de 1994.

convertir la destrucción en objetivo de la existencia. ¿Es de extrañar que el número de suicidas haya aumentado en un millón al año?”³⁶.

Por su parte, José María Tortosa relaciona claramente estos fenómenos sociales con la ausencia de una cultura que sea capaz de dar sentidos profundos al quehacer humano:

“Los problemas desde el Norte, no eran menos oscuros: la creciente ola de criminalidad, drogadicción, violencia, enfermedades depresivas que azota al Norte se relacionaba con la pérdida de sentido producida en lo cultural”³⁷.

Las sociedades de hoy han pretendido hacer del consumo un mito colectivo, pero no han logrado que éste tenga una conexión con la vida y su protección, razón por la cual no logra dar sentidos profundos a la vida de las personas que las conforman. El testimonio anterior da buena cuenta de ello.

La conexión con la divinidad ha contribuido a comprender el sentido de la vida que está inmerso en la cultura y los imaginarios que la componen, su trascendencia, que no es otra cosa que la construcción humana que se corresponde con la inmanencia de la misma, entendida, como ya se dijo, como esa capacidad de autoprotegerse, de posibilitar su continuidad. En la mayoría de los seres vivos esta inmanencia se encuentra depositada en la memoria genética, mientras que en los seres humanos ésta se encuentra en su memoria cultural. Es importante resaltar que esta distinción no se convierte en una frontera que separa a la humanidad del resto de los seres vivos, por cuanto se pueden evidenciar aprendizajes culturales en los animales, así como aprendizajes genéticos entre los humanos. Es una frontera difusa y móvil. No verlo así nos ha llevado al antropocentrismo³⁸ que, como veremos más adelante, necesita ser deconstruido o, al menos, replanteado en profundidad.

³⁶ Horacio Martínez Herrera, *El marco ético de la responsabilidad social empresarial*, Editorial Pontificia universidad Javeriana, Bogotá, 2005, p. 16

³⁷ José María Tortosa, *El juego global: maldesarrollo y pobreza en el sistema mundial*, Editorial Icaria, Barcelona, 2001, p. 91

³⁸ “El antropocentrismo es el modo de pensar específico de la modernidad, de tal forma que ella se define, al menos bajo un manto esencial, como aquella en la cual el hombre se autocomprende como

La conexión de la trascendencia de la cultura con la inmanencia de la vida está definida históricamente y socialmente por los que hemos llamado *Imaginario Atávicos*, en cuanto que son ellos los que han permitido la continuidad de la vida en momentos en que ella se ha visto amenazada. Al tiempo, ellos se encuentran inmersos en los mitos y creencias de los pueblos, como construcción de universos simbólicos y mundos de significaciones en relación directa con las condiciones concretas de la vida, es decir, con su historia. Al ser la cultura el marco de las interpretaciones, es el universo de lo simbólico lo que le da contenidos a la misma.

No es posible leer la realidad si no existen unas significaciones a través de las cuales entenderla. De alguna forma, son los símbolos socialmente aceptados los que le dan la forma al “cuenco cultural” en el que se han de leer e interpretar los sucesos de la vida misma. Cuando los hechos cambian y los mitos continúan siendo esencialmente los mismos, es decir, sus significaciones no se transforman, terminamos haciendo interpretaciones iguales de circunstancias históricas distintas o, dicho de otra forma, la realidad termina confirmando la bondad de los aprendizajes socialmente aceptados. Como dice Julio César Payán *“No se cree lo que se ve, se ve lo que se cree”*³⁹.

1.5. Hablar de la cultura como cuenco

Es entonces la cultura una especie de cuenco⁴⁰ o vasija cuyas formas están definidas por sus propios límites de terminados por los imaginarios atávicos y

centro de la realidad, como sujeto, como medida de todas las cosas (...) La modernidad se define como aquel período en el cual el hombre se descubre y se afirma como punto de referencia de toda la realidad”. Gabriel Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto: hacia la construcción del sujeto solidario*, Caparrós editores, Madrid, 1998, p. 36.

³⁹ Julio César Payán, *op. cit.*, pág.17

⁴⁰ Es una metáfora que nos permite entender las resistencias al cambio que tienen los imaginarios atávicos que definen y determinan la continuidad de las construcciones culturales. Pretende ser sólo sugestiva. En ocasiones pedimos a las metáforas una capacidad exhaustiva que lo explique todo, que abarque todo tipo de significaciones y que agote en su interior el objeto comparado. No es esa su pretensión. Esta comparación sólo busca suscitar puntos de fuga en la reflexión que nos ocupa. Me adhiero a lo que dice Antonio Elizalde sobre las metáforas.

“Etimológicamente, “metáfora” proviene del griego y significa traslación. Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, una metáfora es un tropo que consiste en trasladar el sentido recto de

construidos, como ya se dijo, en aquellos momentos de la historia de colectivos humanos concretos en que la continuidad de la vida se vio amenazada por la incapacidad de dar respuestas adaptativas, desde las construcciones culturales existentes, a nuevas condiciones. El “cuenco cultural” como realidad delimitada y univocamente significadas, nos da la seguridad que necesitamos, porque sus formas han sido definidas desde verdades que han demostrado su capacidad para proteger la vida y salirse de él puede suponer colocarse al borde del abismo de la incertidumbre.

De alguna manera la cultura es una especie de contenedor en el que se vierte la realidad, determinando sus comprensiones, sus alcances y limitaciones, las interpretaciones que se hacen de la misma y sus niveles de significación. Dicho de otro modo, la cultura es el cuenco y la realidad es el líquido que se deposita en él, adquiriendo ella la forma que define aquel, haciendo que la realidad sea entendida y vista de la misma forma, con pocas posibilidades de transformación, en la medida en que dicha repetición es la que garantiza la continuidad de la vida. Como dice Julio César Payán, la realidad no es otra cosa que “*el producto de nuestras racionalidades, necesidades, fetiches, creaciones y propias lecturas de los fenómenos que ocurren a nuestro alrededor.*”⁴¹

Cuando los cambios no logran transformar los imaginarios atávicos que definen las formas del cuenco, ellos terminan siendo leídos desde las significaciones existentes, construyendo un discurso, en apariencia distinto, pero que no llega más allá de llamar de forma diferente a lo ya existente, lo que podríamos nombrar como “eufemismos culturales”. La mayoría de los cambios están circunscritos al ámbito del cuenco mismo, que está construido en un material que tiene niveles de flexibilidad, pero que no deja de determinarlos desde sus formas,

las voces a otro figurado, en función de una comparación tácita. Un tropo comporta el empleo de las palabras en sentido distinto del que propiamente les corresponde, pero conservando con éste alguna conexión, correspondencia o semejanza. La metáfora recurre particularmente al uso de la semejanza o de la analogía. Las metáforas han jugado y juegan un rol importantísimo en el desarrollo del pensamiento científico puesto que nos ayudan a desplegar nuestras formas de pensamiento analógico. Se constituyen en imágenes que nos prefiguran, evocan y sugieren mecanismos y procesos sobre el modo en que opera la realidad y a veces es posible mediante ellas, acceder a verdades más profundamente, que como lo hace la ciencia”. Antonio Elizalde, Navegar en la incertidumbre, op. cit., p.34

⁴¹ Julio César Payán, op. cit., p.9

“domesticándolos” al ser interpretados desde sus propios límites, pues no logran trascender el universo de las significaciones culturales, Y ello ocurre de forma repetida mientras exista el acuerdo colectivo –legitimación– de que la continuidad de la vida está sujeta a la existencia de los imaginarios atávicos que la sustentan.

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

“La especie humana no tiene ninguna manera natural de organizar su vida ni de pensar y valorar el entorno, a sí misma o las relaciones con sus semejantes. Según como sobreviva en el medio se generará una construcción cultural u otra.”⁴²

Las maneras de hacer que son exitosas y que permiten o facilitan la vida de los grupos humanos, tienen un reconocimiento social que se vuelve aprendizaje transmisible de unas generaciones a otras y que, en muchos casos, se incorporan a la historia en forma de mitos. Lo importante no son sus protagonistas sino las formas a través de las cuales esos protagonistas encontraron soluciones a situaciones límite de la vida. La intervención de la divinidad responde, como decíamos antes, a esa percepción trascendente que ha acompañado la existencia de los “sapiens-sapiens” desde que empezaron a caminar por el planeta. El crisol de estas *formas de hacer* es la vida misma y su demostrada y aceptada capacidad para protegerla y garantizarla.

Muchos de los cambios que hemos tenido a lo largo de la historia de la humanidad han consistido en variaciones de lo que se vierte, pero sin mayor incidencia en las formas del cuenco. Por poner un ejemplo: en la revolución

⁴² Mariano Corbi, *op.cit*, p.12

francesa llegó el discurso de los derechos humanos que pregonaba la igualdad, la libertad y la fraternidad, en un esfuerzo importante por cambiar la cultura que sostenía la lógica de las relaciones entre las personas. Con ella se destruyó la monarquía como forma de gobierno: Luis XVI y todos los que pudieron representar una expresión simbólica del poder monárquico fueron pasados por la guillotina, en un esfuerzo por destruir sus significaciones. Pero esta revolución no llegó a cuestionar la concepción jerarquizante del poder y de la organización social y Francia pasó de tener un rey a tener un emperador coronado; se pasó de matar por la voluntad del absoluto a matar por el respeto al nuevo discurso; se cambiaron los fines, pero los métodos siguieron intactos. A ello hace referencia Milos Forman en su película "Los fantasmas de Goya"⁴³: En la España de los Borbones, la Iglesia Católica enviaba a la hoguera a quienes consideraba por fuera de los límites de la fe; y, sin embargo, cuando llegaron los franceses empezaron a matar por defender una nueva "verdad" que definía de nuevo los límites. Cambiar el cuenco no consistía en reemplazar a quien detentase el poder, sino cuestionar y transformar las estructuras verticales del mismo; no consistía en definir una nueva verdad, sino en deconstruir las fronteras que hacían de ella una interpretación cerrada de la realidad. Por supuesto que evidenciar esto no supone desconocer cambios importantes que siguieron a la Revolución Francesa y sus esfuerzos por transformar la realidad existente⁴⁴. Hemos pretendido ser distintos por que reemplazamos a quien tiene el poder y sus verdades, por otra persona que trae su bolsa de verdades debajo del brazo.

Otro ejemplo: En 1979 los sandinistas se tomaron el poder, derrocando la dictadura de Anastasio Somoza que durante más de 40 años manejó el país como su hacienda y a los nicaragüenses como sus peones. Era indudable la necesidad del cambio y los sucesores de Augusto César Sandino llegaron con un halo de "mesías salvadores". La propuesta de realizar una dirección colectiva parecía darle nuevas connotaciones al manejo del poder, pero no lograron deconstruir la imagen del enemigo que legitimó una nueva guerra, que

⁴³ (Reino Unido – 2006) Dirigida por Milos Forman y protagonizada por Javier Bardem y Natalie Portman. Duración: 118 minutos.

⁴⁴ Su análisis en profundidad no es pertinente para el tema que se está tratando. Se trata de ejemplificar una afirmación, que no desconocer las profundas complejidades de un proceso histórico como éste.

necesitó otra vez de la vida de los más jóvenes para defender la “nueva patria”. Otra vez “la verdad”, ahora en manos de otros, requería del martirio y el sacrificio de los mismos. El número de muertos no cambió, lo que hizo la diferencia fue la razón por la que morían y la revolución no logró la “Tierra Prometida” que “mana leche y miel”, sino un lenguaje distinto que justificaba la continuidad de la miseria. Lamentablemente tenemos que decir que en estos 30 años “todo cambió para que nada cambiara”. Con otro di scurso, pero haciendo las cosas de la misma forma, el “cuenco” siguió siendo el mismo.

En estos dos episodios de la historia podemos evidenciar un esfuerzo de sus protagonistas por transformar la realidad, pero sin afectar los imaginarios culturales que la sustentaban, ni los símbolos ni las significaciones que le daban contenidos; dicho en concordancia con la metáfora propuesta, sin transformar el cuenco. No es un problema de incapacidad o malas intenciones; no podemos concluir que había unas premeditaciones por parte de los revolucionarios franceses o ni caragüenses en aras de beneficiarse del poder conseguido. Todo ello responde a no ser conscientes del libreto cultural que reproducimos aún sin pretenderlo. Ya Gandhi lo avizoraba al finalizar la Marcha de la Sal. Sus compañeros, una vez concluida la gesta, le demandaban una nueva movilización que les diese a los ingleses el golpe de gracia. Gandhi los invitó, contrario a lo que esperaban, a que se fuesen todos a sus casas a meditar sobre lo que habían realizado, arguyendo que no fueron los ingleses los que les arrebataron la India, fueron los indios los que se la entregaron. No comprender esto podría significar entregar de nuevo el país a otros, una vez hubiese terminado la dominación inglesa. Era necesario replantear las lógicas del poder, revisar las causas por las cuales la gente necesita y demanda quién la tutele, la dirija, le dé órdenes, quién le muestre el camino de la Verdad para seguirlo sin cuestionar, quién le garantice la seguridad y el orden, en otras palabras, seguir necesitando de un poder de centro en quien delegar el propio poder, enajenándolo.

De alguna forma, ello responde a la creencia compartida de que la transformación de la realidad es patrimonio de los poderes de centro, de allí que las revoluciones han consistido en tomarse dichos poderes, sin entender

que su ejercicio tiene sus propias lógicas; es, volviendo a la metáfora, un cuenco que le da la misma forma a cualquier intención que se deposite en él. En estos casos, la creencia sobre el sentido del poder es el cuenco, los que detentan el poder son el líquido. A esto se refiere Oscar Useche al analizar la reproducción del poder y la búsqueda de alternativas.

“El gran triunfo de las fuerzas del centro hegemónico es conseguir, mediante pequeños ejercicios cotidianos (que se desenvuelven en el ámbito de los símbolos, de las representaciones y de los imaginarios sociales), que se naturalicen la razón del más fuerte, la validación de cualquier camino para prevalecer, el imperio binario que divide el mundo entre los amigos y los enemigos, la des-sacralización de la vida para convertir en mandamiento el consumir y el poseer, a costa de los demás y de la vida misma del planeta.”⁴⁵

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

“Una revolución personal sin un cambio político que permita exteriorizarla no tiene sentido, pero tampoco es verdadera una revolución política sin un cambio en las estructuras mentales, emocionales y culturales del individuo.”⁴⁶

Cambiar el cuenco de la cultura supone construir “nuevos mitos” que sean capaces de demostrar su capacidad para proteger la vida o llenar de nuevas significaciones los existentes, desde los retos históricos del momento. Pero para ello es necesario que la comunidad humana sienta que los *imaginarios atávicos* que la han sustentado y a no lo gran hacer lo y su legitimación se

⁴⁵ Oscar Useche, “Prólogo” en Antonio Elizalde *Navegar en la incertidumbre*, Uniminuto, Bogotá, 2010, p.10

⁴⁶ Julio César Payán, *op. cit.* p.41

deshaga como sal en el agua. Este proceso no es, al menos no sólo, en lógica racional y acumulativa, sino multicausal y en perspectiva de complejidad. Es un acto profundamente creativo.

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

1.6. La cultura como sistema abierto

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

Francisco Castro nos plantea esa lucha permanente en el nivel de lo social y de la humanidad con el ambiente que le rodea, construyendo permanentemente estabilidad y cambio:

“Tanto las fuerzas sociales como las de la naturaleza están siempre despiertas, compitiendo en su esfera de acción respectiva: algunos actores sociales desean la continuidad de las instituciones, costumbres, tradiciones, pero otros empujan el cambio, la sustitución de las mismas. (...) Sin embargo, la especie no tiene disputas solamente al interior de sus sistemas sociales, sino que también mantiene una interacción y lucha constante con el ambiente que le rodea y con sus elementos bióticos y abióticos; le gana terreno al mar, y luego el mar recupera la superficie arrebatada; altera letalmente el ecosistema, y la incapacidad de éste para sustentarlo lo obliga a emigrar y a cambiar de modo de

*vida. La relación entre sociedad y naturaleza, entre ambiente y cultura, es una relación histórica, dinámica, llena de contradicciones y sujeta a procesos de cambio continuos, que se alteran con instantes de estabilidad, donde hay una interacción permanente que impide separar ambos mundos*⁴⁷.

Para afirmar más adelante que al tiempo se dan autorregulaciones y transformaciones en los sistemas culturales y ambientales:

*“La lógica y dinámica de estas interacciones, y su relación con los factores ambientales externos, permite la autorregulación del ecosistema, pero también su transformación; los ecosistemas son sistemas termodinámicamente abiertos en permanente riesgo de desequilibrio o inestabilidad”*⁴⁸.

La realidad, para los seres humanos, está formada por las percepciones que tienen dichos seres de la misma, y ellas están definidas por el conjunto de significaciones. Las significaciones de las cosas se clausuran y se tornan heterónomas cuando se institucionalizan, perdiendo su flexibilidad su apertura a nuevos significados, su capacidad para crear nuevos mundos.

*“Esta apertura lo ingresa en una nueva clausura: La clausura de las significaciones e instituciones imaginarias que toman la forma de la heteronomía ocultando en la inmensa mayoría de los casos que la institución de la sociedad es creación de ella misma y no por fuentes trascendentes exteriores a ella: ancestros, dioses, naturaleza...”*⁴⁹.

Es entonces cuando la “sacralización” de las expresiones culturales, a la que nos referíamos anteriormente, se puede revertir si dichas expresiones se desconectan del cuidado de la vida y se mantienen sólo con el argumento de haber sido dictadas por una divinidad; su intervención deja de ser consecuente con la vida y se torna fundamentalismo, verdad suprahistórica que se legitima por sí misma y no en función de la conservación vital.

⁴⁷ Francisco Castro Pérez, *Colapsos ambientales, transiciones culturales*, Universidad Autónoma de México, México, 2006, p.78

⁴⁸ Ibid, p.84

⁴⁹ Fabio Giraldo y José Malaver, *op. cit.*, p.27

La cultura se vuelve ideología, entendida ella como una serie de ideas que legitiman el actuar humano en sus niveles personales y sociales y que se conforman como un conjunto cerrado sobre sí mismo y con la supuesta capacidad de dar respuesta adecuada a todo cuestionamiento, dentro de sus propios límites. Así se concibieron a sí mismas las religiones y cuando, en contacto con la ciencia, se fueron rompiendo sus verdades, aparecieron las ideologías científicas, las ideologías políticas, que prescindieron de la divinidad, como legitimadora de las verdades, pero no fueron capaces de prescindir de lo que en el fondo definía socialmente las religiones: el apoyo en verdades incuestionables, el carácter jerárquico de sus formas organizativas, y la imposibilidad de “salvación” por fuera de ellas. Repletaron sus formas y terminaron siendo lo que pretendían negar; acabaron construyendo “religiones sin dios”, método que seguimos repitiendo cuando enajenamos el cambio, construyendo nuevas verdades. De nuevo, cambios en los contenidos, pero no en los contenedores, en el líquido, pero no en el cuenco.

Esta clausura de las significaciones es la que garantiza la reproducción cultural dentro de sus propios límites. De nuevo la imagen del cuenco nos es útil: fuera de él solo existe el caos, entendido como una situación que amenaza por principio toda posible continuidad, el campo amenazante de lo incierto. Y a dicha reproducción contribuyen todos los individuos que forman parte de un universo cultural, en la medida en que todas las instituciones sociales responden a su lógica, no siendo ellas sólo el resultado de sí mismas, sino también la concurrencia de todo tipo de relaciones, desde las más privadas hasta las más públicas, desde lo más cotidiano hasta lo más político. Como lo dice Varela, es esta red intersubjetiva la que le da sentido y consciencia al actuar humano:

“En una gran medida vivimos inmersos en un mundo particular de relaciones con los otros seres humanos. Vivimos en una red intersubjetiva (entre sujetos) de acciones y lenguaje que condicionan qué vemos, cómo lo vemos, qué reconocemos como válido y, en última instancia, lo que nos da sentido como seres humanos. Este nuevo

*círculo intersubjetivo está en la base de lo que entendemos por conciencia, y de nuestra constitución como seres conscientes*⁵⁰.

En esta perspectiva, es un error seguir creyendo que las sociedades sólo son el resultado de los esfuerzos conscientemente realizados desde los “aparatos ideológicos del Estado”. Hay una relación permanente entre una sociedad que fabrica a los individuos que la componen, pero que al tiempo es fabricada por ellos mismos. Es más, sin el beneplácito de los individuos –legitimidad– la sociedad dejaría de ser viable. Sin embargo, como lo afirma Castoriadis, el individuo es una construcción social y por ello asume como propio aquello que se le enseña, interiorizando la verdad colectiva y convirtiéndose, así, en individuos cerrados en una sociedad que ha clausurado el universo de las significaciones:

*“A través de la fabricación social del individuo, la institución somete la imaginación singular del sujeto y sólo le deja, por regla general, manifestarse en y por el sueño, la fantasmización, la transgresión, la enfermedad... Cualquier cosa que él pueda imaginar (a sabiendas o no) y el sujeto sólo pensará y hará lo que está socialmente obligado a pensar y hacer (...) La sociedad, a su turno, se instituye en la casi totalidad de su historia en la clausura. Clausura de su lógica, clausura de sus significaciones imaginarias. Ella fabrica a los individuos imponiéndoles las dos; fabrica, pues, primero y sobretodo – y exclusivamente en la aplastante mayoría de las sociedades –, individuos cerrados, que piensan como se les ha enseñado a pensar, evalúan de la misma manera, dotan de sentido a lo que las sociedad les enseñó que tiene sentido, y para quienes estas maneras de pensar, evaluar, normar, significar, son por construcción síquica, incuestionables*⁵¹.

Y esta clausura necesita de fronteras y límites que la definan. Fuera de ellos está el caos al que se ha de arrojar a quienes se atrevan a transgredirlos. Hay una conciencia colectiva que legitima la cultura, por que el la protege y

⁵⁰ F. Varela, “Cerebro y conciencia”, en J. Aguado *et alii*, *Ciencia y sociedad: la tercera cultura*, Oviedo, Nobel, 2001, p.

⁵¹ Cornelius Castoriadis, *“Ontología de la Creación”*, Ensayo y Error – Colección Pensamiento Crítico Contemporáneo – Bogotá, Colombia 1997, p.184, 185

garantiza la vida individual y social que se organiza en una Cosmovisión que Castro Pérez define así:

“Cosmovisión: representación colectiva y sistematizada que construye cada sociedad para entender el orden cósmico –sui géneris, estructura y finalidad- y para guiar su vida cotidiana con sus congéneres y con los ecosistemas”⁵².

En el terreno de los ejemplos, la amenaza del destierro está presente en todos los espacios de socialización. En la familia se suele repetir “mientras usted viva en esta casa aquí se hace lo que yo ordeno y si no lo quiere así, bien pueda, allí es tál a puerta”. En las instituciones escolares se amenaza permanentemente con la expulsión a quienes se salgan de la normalidad, es decir, a quienes se atreven a transgredir las normas. Las religiones decretan castigos eternos a quienes se atreven a desconocer los límites que imponen sus verdades. Se elaboran manuales de convivencia, reglamentos de trabajo, códigos penales, catecismos que establecen los límites, los parámetros y, en consecuencia, las sanciones sociales que se han de aplicar a quienes osan desconocerlos y que tienen que ver con el destierro temporal o definitivo. Las características hegemónicas de la cultura parecieran condenar o castigar todo lo que no se dé dentro de sus propios límites.

Sin embargo, al tiempo que se dan estas condiciones que garantizan la reproducción cultural de los imaginarios dentro de unos límites aparentemente infranqueables, paradójicamente también podemos evidenciar que el “cuenco cultural” hace aguas por todas las esquinas, posibilitando puntos de fuga que escapan a toda planeación y que sugieren y van conformando (en gerundio) nuevos mundos en una lógica emergente.

Esta capacidad está siempre presente, siempre obrando, pero se manifiesta de manera más evidente cuando hay una crisis de especiales proporciones, como lo dice Ken Wilber:

⁵² Francisco Castro Pérez, *op. cit.*, p.81

“Cada visión del mundo da lugar a las visiones subsiguientes cuando sus limitaciones inherentes resultan patentes. Esta situación genera una gran conmoción y caos del que, si el sistema no termina colapsándose, escapa evolucionando hacia una pauta más organizada. Estas pautas nuevas y superiores resuelven o diluyen los problemas anteriores pero también conllevan sus propias dificultades y sus propias limitaciones intrínsecas”⁵³.

Son estos puntos de fuga los que garantizan el carácter abierto de la cultura, son un efecto de las fuerzas centrífugas, a las que se hacía referencia al inicio de este capítulo y, por ello, se manifiestan especialmente en los espacios de la periferia social. Estos puntos de fuga reciben diferente nombre, según los autores, y aquí se va a hacer referencia a la *Imaginación Moral* (Lederach), a la *Autoalteración o Imaginario Social Instituyente* (Castoriadis), a la *Influencia Sutil* (Briggs y Peat), a la *Natalidad* (Hanna Arendt) y al *Discurso Oculto de los Dominados* (Scott).

Juan Pablo Lederach llama a esta fuerza que presiona el cambio de la realidad cultural “La imaginación Moral” y la define como *“la capacidad de dar a luz algo nuevo que por su mero nacimiento cambia nuestro mundo y la forma en la que observamos las cosas.”⁵⁴*

El cambio suscitado a partir de una situación percibida como *punto de quiebre* tiene siempre unos niveles impredecibles y se mueve en el campo de la incertidumbre. A costumbres como es tamos a las planeaciones y a los marcos lógicos, que intentan hacernos creer que la realidad es manipulable si colocamos los medios racionalmente ordenados en la búsqueda de resultados con sus respectivos indicadores, esta mirada del cambio no logra tener suficiente cabida ni reconocimiento. Seguimos empeñados en creer que los problemas se resuelven en relación directa causa-efecto. Incluso en ocasiones terminamos aceptando que si no se han producido los resultados esperados es

⁵³ Ken Wilber, *Breve historia de todas las cosas*, Editorial Cairós, Barcelona 2000, Pág.97

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

porque no fuimos lo suficientemente torpodoxos en el uso de los medios definidos⁵⁵.

La sociedad humana, guiada por la racionalidad, ha creído no sólo que puede inhibir cualquier posibilidad de cambio que se salga de sus parámetros, sino también que puede planear, decidir, organizar y definir los cambios posibles. Esta lógica o forma de pensar considera absurda o ingenua cualquier posibilidad que trascienda sus propios límites. La esperanza de algo diferente parece afincada en el continuismo del fuerte, del que no le tiembla la mano para arrasar a sus opositores, del que tiene una superioridad manifiesta.

Moverse en el campo de lo incierto necesita un permanente estímulo de la creatividad, porque supone imaginar lo que no existe, o lo que se necesita y se presiente. Los gobiernos de todo tipo tienen como objetivo regularlo todo, reglamentarlo todo, lograr que la ciudadanía interiorice que todo está prohibido menos lo que está permitido y el indicador de logro está dado por el llegar a manejar todos los aspectos de la vida de los ciudadanos. Eso supone un esfuerzo sistemático de regulación de las personas en la cotidianidad. El Estado es ejercido en la familia por los padres y su necesidad de manejar la vida de los hijos. La escuela es otro espacio en el que se repite el esquema. La religión, y los ritos que la acompañan, se introducen incluso en la intimidad de las personas para definir allí lo que está bien y lo que está mal.

Sin embargo, a pesar de este trabajo social tan sistemático, la creatividad no logra ser regulada, porque responde a la *lógica de cambio* de la vida. Los esfuerzos por lograr que los individuos interioricen la obediencia a las normas, establecidas en todos los ámbitos de la vida social, como lo bueno, lo deseable, lo positivamente reconocido, *el bien deseado por Dios*, las personas terminan desobedeciendo y aprendiendo que ello es una de las medidas de la libertad humana, como lo señala Lederach:

⁵⁵ A modo de ejemplo, en Latinoamérica los organismos multilaterales han explicado la incapacidad para acceder al “paraíso neoliberal” como el resultado de no haber seguido al pie de la letra las recomendaciones “sugeridas” por ellos.

“La creatividad se mueve más allá de lo existente hacia algo nuevo e inesperado, surgiendo a partir de y hablando a lo cotidiano. Ese es, de hecho, el papel del artista y la razón por la cual la imaginación y el arte están en los márgenes de la sociedad (...) Como insinúa Brueggemann, “todos los regímenes totalitarios temen al artista. La vocación del profeta es mantener vivo el misterio de la imaginación, seguir conjurando y proponiendo futuros alternativos al único que el rey quiere instar como el único concebible.”⁵⁶

Es la evidencia de lo que Castoriadis llama “autoalteración” o el “Imaginario Social Instituyente”, presente en todas las sociedades, lo que hace que la lógica y la racionalidad sean insuficientes para dar una explicación a los puntos de fuga.

“La sociedad es siempre histórica en el sentido extenso, pero propio, del término. Ella atraviesa siempre un proceso de autoalteración, ella misma es un proceso de autoalteración. Este proceso puede ser, y casi siempre ha sido, suficientemente lento para ser perceptible. Se sabe que en nuestra pequeña provincia social histórica, ha sido, durante los últimos 4000 años demasiado rápido y violento. La cuestión de la identidad diacrónica de una sociedad, la cuestión de saber cuándo una sociedad deja de ser “la misma” y se vuelve “otra” es una cuestión histórica concreta a la cual la lógica habitual no puede dar respuesta⁵⁷”.

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

⁵⁶ Juan Pablo Lederach, *op cit*, p.70

⁵⁷ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p.192

ciegas a las autoridades, sino de realidades inexistentes en el presente que necesitaban del concurso de la gente para ser construidas.

Romper el automatismo de los ciclos límite restrictivos⁵⁸, aquellos que garantizan el carácter cerrado de la cultura, es lo que evidencia y garantiza que el mundo fluya siempre distinto, dirían Briggs y Peat, a través de la “Influencia Sutil”:

“La influencia sutil, en su sentido negativo -la connivencia- mantiene cohesionados los ciclos límite restrictivos; pero en su sentido positivo es vital para mantener los sistemas abiertos renovados y vibrantes. La metáfora del caos nos proporciona un nuevo y sutil modo de pensar en la diferencia entre la influencia maligna y la benigna.... Ese es el poder real de la impotencia. En el acto de darnos cuenta auténticamente de la realidad del momento reside nuestra habilidad para influir, si bien con humildad, incluso en los sistemas más rígidos, construidos en función del automatismo y de las frases vacías.... Pero la teoría del caos nos recuerda que el mundo real fluye permanentemente y cualquier contexto puede cambiar y, de hecho, cambiará. Mañana podemos descubrir un modo de hacer las cosas que hoy nos resulta inconcebible”⁵⁹.

La creatividad no surge sólo en el pensamiento, sino que se expresa también, y de forma definitiva, en formas de hacer. Como resultado de una percepción cultural jerarquizada hemos creído durante mucho tiempo que el cambio sólo es posible producirlo de arriba hacia abajo. En consecuencia, cualquier imaginación revolucionaria de la realidad debía partir de la toma del poder de centro, de pendía de dicha posibilidad afincada en el futuro y paso previo necesario, condición *sine qua non*. Cambiar la mirada de la realidad, y de los imaginarios con los que la leemos, parte también de evidenciar que nuevas formas son posibles porque ya se “hacen” en diferentes espacios de la vida de la gente. Ello ha venido a revalorar la cotidianidad como espacios de poder,

⁵⁸ “Los sistemas de ciclo límite son aquellos que se aíslan del flujo del mundo exterior porque una gran parte de su energía interna está dedicada a resistirse al cambio y a la perpetuación relativamente mecánica de los modelos de conducta”. John Briggs, David Peat, *Las siete leyes del caos, las ventajas de una vida caótica*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1999, p.54

⁵⁹ Ibid, p.56 y ss.

porque de hecho, es el espacio de construcción de cultura por excelencia, es allí donde se aprenden y se interiorizan, tanto la repetición de lo existente, como las nuevas formas de hacer. Briggs y Peat llaman “el poder de los impotentes” a esta nueva mirada del poder, que fue definitiva en las transformaciones de Europa oriental en los años ochenta:

“En un ensayo de indiscutible importancia en la Europa oriental a finales de la década del setenta, el escritor checo Václav Havel desafió a la respuesta tradicional de luchar contra el poder con poder y propuso un tipo de acción radicalmente distinta, a la que llamó ‘el poder de los impotentes’. En aquella época, Havel ignoraba que su ensayo estaba describiendo en términos de acción humana social la teoría de Lorenz sobre el efecto mariposa y el caos”⁶⁰.

A modo de ejemplo, un padre o madre que regulen a sus hijos e hijas a través del amor y no del miedo están construyendo mundos distintos; un espacio escolar en donde los niños, las niñas y los/as adolescentes aporten en la definición de las normas que los regulan están definiendo nuevas formas de poder; una opción religiosa que invite a la libertad que supone un Dios que ama, y no que castiga, está liberando del miedo y de la culpa reguladora. Todo ello supone asumir la incertidumbre, aprender a amar la búsqueda sin certeza de resultados y eso también se aprende. *“Arriesgar es adentrarse en lo desconocido sin ninguna garantía de éxito o, ni siquiera, de seguridad.”⁶¹* Es confiar en la capacidad del acto individual con la única certeza del momento. *“La auténtica verdad está también arraigada en una cierta clase de atención a la incertidumbre y a la duda”⁶².*

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

“Arendt apoya la experiencia viva como fuente del pensamiento y de la acción política. El poder de iniciativa, de comenzar algo nuevo en el

⁶⁰ Ibid, p.51

⁶¹ Juan Pablo Lederach, *op cit*, p.71

⁶² John Briggs, David Peat, *op. cit.*, p.57

*mundo, define la condición humana. Ella denomina esta facultad 'natalidad' que siempre introduce algo nuevo en el mundo*⁶³.

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

*“La creatividad y la imaginación, el artista dando nacimiento a algo nuevo, nos proponen avenidas de interrogación e ideas sobre el cambio que nos obligan a pensar cómo conocemos el mundo, cómo estamos en él y, lo más importante, qué es posible en el mundo... la visión y la creencia de que el futuro no es esclavo del pasado y que el nacimiento de algo nuevo es posible*⁶⁴.

Vivimos en medio de un discurso hegemónico, conformado por imaginarios culturales socialmente aceptados y reproducidos a través de, como hemos visto, pequeñas repeticiones que se hacen sin ninguna reflexión crítica. Este discurso es el que le da la apariencia de “naturalidad” a lo que sucede, evidenciada en el dicho popular “siempre ha sido así”, que da cuenta no sólo de una actitud de sumisión ante la realidad, sino también de una implícita confianza en que el mundo de lo humano ha funcionado dentro de unos parámetros que han permitido la supervivencia. Allí está la esencia del éxito de un discurso: hacer creer que lo que se hace se corresponde con las *condiciones de la naturaleza* y está por encima de la voluntad humana. Es una decisión de la vida que no podemos desobedecer so pena de poner en peligro la vida misma; es la *voluntad de Dios*, en la medida en que se han sacralizado las formas de hacer, que no se puede transgredir sin la consecuencia de la *expulsión del paraíso*.

⁶³ Verena Stolcke, “Lo espantosamente nuevo. Guerra y paz en la obra de Hanna Arendt”, en Enric Prat (ed.), *Pensamiento pacifista*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004, p.115

⁶⁴ Juan Pablo Lederach, *op cit*, p.71

Este discurso hegemónico es también determinado por relaciones de poder jerarquizadas, que James C. Scott llama el “discurso público”, que define las acciones tanto de los que detentan el poder, como de quienes se someten a él.

“Me refiero al comportamiento público que se les exige a aquellos que están sujetos a formas refinadas y sistemáticas de subordinación social: el obrero ante el patrón, el peón o aparcerero ante el terrateniente, el siervo ante el señor, el esclavo ante el amo, el intocable ante el brahmán, el miembro de una raza oprimida ante uno de una raza dominante. Con raras pero significativas excepciones, el subordinado, ya sea por prudencia, por miedo o por el deseo de buscar favores, le dará a su comportamiento público, una forma adecuada a las expectativas del poderoso. Usaré el término “discurso público” como una descripción abreviada de las relaciones explícitas entre los subordinados y los detentadores del poder. El discurso público, cuando no es claramente engañoso, difícilmente da cuenta de todo lo que sucede en las relaciones de poder. A menudo, ambas partes consideran conveniente fraguar de forma tácita una imagen falsa”⁶⁵.

Alternativo a este discurso, es también el “discurso oculto” de los dominados, que hace referencia a esa capacidad de “resistir” no sólo como acto reactivo, sino fundamentalmente como acto creativo y que transcurre u ocurre por fuera de los mecanismos de control del poder hegemónico.

“El “discurso oculto” es secundario en el sentido de que está constituido por las manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan, lo que aparece en el discurso público.”⁶⁶

Tanto el “Imaginario social Instituyente” de Castoriadis, como la “Imaginación Moral” de Lederach, la “influencia sutil” de Briggs y Peat, la “natalidad” de Arendt y el “discurso oculto” de Scott hacen referencia a las condiciones de posibilidad de una cultura emergente, que está construyendo nuevos

⁶⁵ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Editorial Txalaparta, País Vasco, 2003, p. 24, 25

⁶⁶ Ibid, p.27

imaginarios que definen nuevas formas de apprehender la realidad, nuevas valoraciones a la hora de definir las relaciones entre los seres humanos y con la naturaleza, no sólo en el ámbito de lo público, sino también en los espacios privados. Son imaginarios que ya se expresan en acciones, que se construyen desde ellas. Sus reflexiones nos ayudan a visualizarlos en el hacer de grupos humanos concretos, a distinguirlos de los que se repiten desde el discurso hegemónico.

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

Maffesoli nos permite reflexionar cómo esta inmanencia/trascendencia del cambio se sucede en lógica de periferia, es decir, no transcurre por los espacios de los poderes de centro; son puntos de fuga que responden a cuestionamientos profundos de la cultura hegemónica y que se expresan en las acciones y relaciones cotidianas, construyendo alternativas que no tienen pretensión de hegemonía, pero que logran encontrar salidas concretas. Ocurren como en el experimento del “centésimo mono” al que nos referíamos anteriormente, en el que una hembra encuentra una forma distinta de comer las patatas dulces y lo transmite a su círculo más cercano, propuesta que se va legitimando por su capacidad de “dar respuesta” y como onda expansiva va convirtiéndose en una alternativa colectiva. No es una imposición del “mono dominante”, sino un proceso de seducción colectiva desde los espacios del “no poder” o, mejor dicho, de los poderes de periferia; es una construcción silenciosa pero, no por ello, menos definitiva.

“Esa circulación no es consciente en absoluto. Como en toda verdadera revolución, se trata de un fenómeno silencioso, que se manifiesta curiosamente por golpes sucesivos que dan la impresión de una extraña inmovilidad, y en cuyo interior se conjugan sin dificultad revueltas y

*apaciguamientos (...) Todo ello es característico de las situaciones paradójicas que Goethe veía como la marca distintiva de las culturas nacientes.*⁶⁷

Siendo cuidadosos con la tentación de construir un nuevo dualismo, el *discurso oculto de los dominados*, que nos plantea Scott, es el que da condiciones de posibilidad para que los actos de la infrapolítica tengan una incidencia en el cambio de las condiciones hegemónicas; de paso también nos permite entender por qué no siempre ocurre lo esperado por las “directrices” hegemónicas y por qué se suscita un comportamiento “inesperado” que nos evidencia que la vida sucede a pesar de los esfuerzos que se hacen desde los imaginarios hegemónicos para contenerla, canalizarla y determinarla.

*“Si regresamos a la metáfora del agua que hace presión contra una presa, podemos decir que los acontecimientos que debilitan el poder de los grupos dominantes son como el debilitamiento de la pared de la presa, lo cual permite que se cuele aún más el discurso oculto y que aumenten las probabilidades de una completa ruptura. Al mismo tiempo, algunos acontecimientos pueden también aumentar la presión del agua sobre el dique hasta el punto en que pone en peligro su (inalterada) capacidad de contención.”*⁶⁸

De nuevo Maffesoli nos da buena cuenta de este proceso que evidencia la constante existencia de los puntos de fuga que hacen de la cultura también un sistema abierto y dinámico:

“...el imaginario colectivo se satura y, antes de que otro mito logre estructurarse, el pensamiento, las costumbres y el espíritu religioso vagan durante cierto tiempo, siguen vías laberínticas, ingenian nuevas experiencias vitales. En suma, crean una especie de laboratorio en el que, después de una serie de pruebas y errores, se fragua la futura conformación social. Así pues, es durante estos períodos que el tema de la fuga ante un mundo que termina se vuelve de nuevo importante. Lo

⁶⁷ Michel Maffesoli, *El Nomadismo – Vagabundeos iniciáticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 27

⁶⁸ James C. Scott, *op. cit.*, p.303

*que es, ya no satisface. Las revueltas sociales o las pequeñas rebeliones cotidianas se exasperan. La confianza en los valores establecidos desaparece y, a partir de entonces, la sociedad ya no está consciente de sí misma (...) Aunque uno puede lamentar tal efervescencia, o incluso negarla, nada detiene ya su curso, cuya única función es señalar que un súbito cambio está operándose”.*⁶⁹

1.7. Conclusiones

Hemos visto a lo largo de este capítulo cómo la cultura, como construcción viva, se debate permanentemente entre la conservación y el cambio; por ello los seres humanos, que necesitamos de ella para leer e interpretar el entorno y así construir la permanente y necesaria adaptación, nos encontramos con universos simbólicos que nos dan certezas, pero también con el reto y la necesidad de nuevas significaciones que den viabilidad social a igualmente nuevas formas de hacer: la cultura es un sistema cerrado y abierto al mismo tiempo.

Una vez pues tas sobre la mesa estas características generales de esta construcción humana, se hace necesario mirar más de cerca las características concretas de la cultura que mantienen una influencia hegemónica y cuáles son los *imaginarios atávicos* que la definen. Como ya se dijo, ellos son el resultado de un proceso social cuyos protagonistas tenían la seria percepción de la amenaza sobre la continuidad de la vida. Llamamos influencia hegemónica a la capacidad de supeditar formas de hacer y pensar, a lo que le da cuerpo concreto a la lectura de los hechos históricos, a las razones por las cuales el cuenco cultural se rehace y se repite sin permitir que los cambios logren transformar su manera de ocupar el espacio colectivo. En esto se pondrá el empeño en el capítulo dos.

⁶⁹ Michel Maffesoli, *op. cit.*, p.62-63

2. Del nomadismo al sedentarismo: Una revolución cultural que construyó una nueva forma de ver e interpretar la realidad

2.1. Introducción

El objetivo de este capítulo consiste en identificar aquellos elementos culturales que definen aún hoy las relaciones entre los seres humanos y de estos con la naturaleza y que fueron construidos en momentos de la historia en que los que sustentaban la vida hasta entonces dejaron de ser pertinentes o funcionales a la vida. Procuraré mirar cómo el tránsito de la cultura nómada a la cultura sedentaria significó una revolución profunda de los imaginarios que sustentaban el quehacer humano y que los cambios allí construidos son todavía la esencia de los imaginarios atávicos que definen la cultura hegemónica de hoy.

Tendremos que caminar por el terreno de las hipótesis por que, como dice Langaney en “La más bella historia del hombre”, no poseemos más que unos cuantos esqueletos y un número limitado de objetos para con ello hacer el intento de recomponer decenas de miles de años del caminar de nuestros antepasados. Hay todavía muchas preguntas para las que la ciencia no tiene respuestas definitivas. Una de las que más inquietan es por qué la raza de los sapiens-sapiens logró sobrevivir a la extinción, a la que se debió ver al borde en muchas ocasiones, y no lo hicieron homínidos muy cercanos a nosotros y con los que compartimos espacios. Gracias a los estudios y las reflexiones de las distintas ramas de la antropología y la geología, muy especialmente, a la interdisciplinariedad y transdisciplinariedad de las ciencias hemos logrado desprendernos de las hipótesis de la violencia, como casi única interpretación, tan aferrada a la cultura que nos hegemoniza, para aventurarnos en otras interpretaciones más complejas como las que tienen que ver con el universo cultural. Analizaremos también algunos de los mitos que llegaron hasta nosotros, construidos socialmente por los grupos que protagonizaron este tránsito cultural.

En el capítulo primero se centró el esfuerzo en mostrar cómo la cultura es el instrumento por excelencia a través del cual la humanidad crea mecanismos que posibilitan la adaptación, es decir, capacidad colectiva para asumir los retos de la supervivencia. También vimos cómo la cultura es al mismo tiempo

un sistema cerrado y abierto que permite conservar aquellas construcciones que se han legitimado socialmente por su demostrada aptitud para mantener la vida del grupo y cambiar aquellas que la amenazan, una vez se ha instaurado en el colectivo la certeza de dicha amenaza. Corbi nos habla de las dificultades que supone el tránsito de cambiar un modelo que ha mostrado su capacidad para garantizar exitosamente la vida, especialmente en lo que tiene que ver con aquellos elementos que definen la estructura del sistema cultural y que hemos llamado *Imaginario Atávicos*.

“Los sistemas culturales se resisten poderosamente al cambio porque el cambio supone una reestructuración total de la realidad y de la vida. En esa reestructuración no hay ninguna garantía de éxito, y el éxito o el fracaso es la vida o la muerte del grupo. Un modelo cultural vigente es un sistema de valores que se ha acreditado por su capacidad para mantener vivo al grupo; un nuevo modelo supone una incógnita y un riesgo que únicamente se correrá cuando el viejo sistema de valores ya no sea capaz de asegurar la vida del grupo. Se cambia únicamente cuando se está ante la alternativa: o cambiar o morir. Sólo entonces vale la pena correr el riesgo. Los sistemas culturales pueden, sin embargo, sufrir modificaciones, más o menos importantes, con cierta facilidad, con tal de que esas modificaciones no alteren el modelo fundamental responsable de la génesis del sistema global”⁷⁰.

El propósito del capítulo se centrará, entonces, en mirar cómo este tránsito del nomadismo al sedentarismo significó la revolución cultural más profunda de nuestra historia⁷¹ como humanidad en concordancia con el profundo reto que significó *cambiar o morir*, como lo dice Corbi, instaurado en la consciencia colectiva de los protagonistas de estos profundos cambios.

⁷⁰ Mariano Corbí, *Religión sin Religión*, Ediciones Promoción Popular Cristiana, Madrid, 1996, p.28

⁷¹ Entendiendo la historia no como el relato de la cultura sedentaria sino como el esfuerzo por construir todo nuestro camino como especie y como parte del proceso de la vida. Igualmente es importante evidenciar que este proceso no fue sincrónico en todos los pueblos. El momento crítico dependió de las condiciones medioambientales en medio de las cuales se desarrolló cada colectivo humano.

De cara al objetivo de este trabajo, este capítulo nos va a permitir entender el camino en que nos encontramos hoy: de nuevo, como entonces, nos encontramos ante el dilema cada vez más socializado de cambiar o morir, de nuevo nos encontramos en el camino de transformar al gunos de los imaginarios atávicos que entonces lograron construir la certeza de la vida, pero que hoy la amenazan. De la misma forma que en ese momento de la historia se empezaban a dibujar nuevos imaginarios, asumiendo el reto de la incertidumbre que supone cambiar, porque conservar las certezas, que nos han sustentado durante tanto tiempo, puede suponer el camino del no retorno.

Ahora, como entonces, la vida está de nuevo amenazada. Como analizaremos con mayor profundidad en el capítulo siguiente, varios de los referentes de la cultura hegemónica actual, contruidos en ese largo proceso de sedentarización y que vamos a ir dilucidando, han puesto de nuevo a la gran familia humana y a otras muchas especies vivas al borde de una nueva catástrofe, es decir, ante la amenaza de la extinción.

Intentar reflexionar sobre cómo posibilitamos los cambios en las formas de vivir en aquella época crítica, de qué medios nos valimos para legitimarlos, qué tipo de mitos construimos, cómo se transformaron los sistemas de relaciones, cuáles instituciones sociales facilitaron su comprensión y su conveniencia colectiva, nos puede ayudar a avizorar los caminos que hoy buscamos recorrer. Ello supone partir de la hipótesis de que un cambio tan radical en las costumbres de los seres humanos, como el que se dio en aquel momento, fue el resultado de una amenaza seria sobre la continuidad de la vida o, al menos, existía la percepción profunda de que ello estaba por suceder: falta de alimentos y hambre, dificultades para garantizar la descendencia, enfrentamientos permanentes entre los clanes⁷².

Tomar como referencia cultural este proceso largo y ya lejano en el tiempo, en que parte de los seres humanos iniciamos el camino de transformar nuestra relación con el mundo, a través de una mirada distinta o, más bien, desde una

⁷² Es importante resaltar que esta percepción de peligro se restringía al clan o tribu. La "humanidad" era un concepto restringido al espacio conocido.

colocación espacial diferente, nos permitirá rastrear las formas culturales que hoy son hegemónicas, porque, como iremos viendo, muchos de los pretendidos cambios que hemos intentado desde entonces sólo han supuesto la construcción de nuevas formas de legitimación de los mismos imaginarios culturales.

En consecuencia, sólo si la humanidad es capaz de recrear la cultura en consonancia con la vida en esta crisis profunda que vivimos, podríamos decir que aquella, como en aquel entonces, posibilitó nuestra propia continuidad.

2.2. Sobre el nomadismo

El diccionario de la Real Academia de la Lengua define el nomadismo como *“Estado social de las épocas primitivas o de los pueblos poco civilizados, consistente en cambiar de lugar con frecuencia”*⁷³. El diccionario Espasa-Calpe lo nombra como *“Forma de vida opuesta al sedentarismo y que consiste en desplazarse de un lugar a otro sin fijar residencia”*⁷⁴. Es de anotar que las dos definiciones parten de un acercamiento a esta realidad histórica y social desde el imaginario sedentario, es decir, la definen desde “la civilización” y el “sedentarismo”, como una *carencia* de los mismos. Distinta a esta definición, en la que puede haber cierta mirada peyorativa de esta manera de percibir el mundo, Jacques Attali considera que *“el nomadismo labró física y culturalmente al hombre moderno”*⁷⁵. André Langaney se refiere así a este período de la humanidad:

“Se creía que todo se había dicho acerca de nuestros orígenes, creíamos conocer muy bien a nuestros antepasados y los considerábamos con condescendencia, como extraños inconclusos, poco evolucionados. Y no obstante... la ciencia nos revela hoy más de algo de qué asombrarnos: nuestra propia naturaleza –apariencia,

⁷³ http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=nomadismo

⁷⁴ <http://www.wordreference.com/definicion/nomadismo>

⁷⁵ Jacques Attali, *El hombre nómada*, Luna libros Ltda., Bogotá, 2010, p.48

herencia, inteligencia-, pero también nuestra propia cultura – comportamientos, modos de vida, imaginario- fueron selladas, hace varios milenios, por nuestros primerísimos abuelos”⁷⁶.

Hasta hace unos 10.000 años todos los grupos humanos eran nómadas⁷⁷ y vivían de la recolección, la caza y la pesca, desplazándose de forma permanente en busca del alimento necesario para la subsistencia. Su organización social, sus costumbres, sus creencias y sus mitos respondían a dicha necesidad. Durante 90.000 años, es decir, el 90% de la existencia de la especie, las culturas dependieron de las condiciones y los retos propios de esta forma de vivir.

De hecho, podríamos decir que fue gracias a la capacidad del “homo sapiens-sapiens” de construir culturas capaces de estar abiertas a continuos cambios y al movimiento permanente lo que posibilitó su sobrevivencia, lo que no sucedió con el resto de los homínidos que fueron desapareciendo. Su capacidad para “*calcular algunas jugadas con anticipación*”⁷⁸ es quizá una de sus claves para sobrevivir en medio de las difíciles condiciones medio ambientales que se dieron en la última glaciación y que impulsaron migraciones continuas en la búsqueda permanente del alimento.

⁷⁶ André Langaney, *et alii*, *La más bella historia del hombre*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1999, p.9

⁷⁷ El **nomadismo** hace referencia no sólo a los grupos que aún mantienen un desplazamiento permanente y, con ello, la ausencia de un territorio fijo como referente cultural, sino también a una forma de vida que guió la mayor parte de la existencia de nuestra especie. La historia, la antropología, la arqueología, la sociología y la etnografía, son algunas de las ciencias que tienen como parte de su objeto de estudio esta expresión humana. Gracias a esta forma de vida la humanidad logró sobrevivir y adaptarse a situaciones medioambientales como las glaciaciones o los desiertos. Sus construcciones culturales siguen siendo la guía de millones de personas en el Planeta sin las cuales estaría en serio peligro su sobrevivencia.

Según *Mapahumano*, existen en la actualidad 40 millones de nómadas “*que se desplazan en busca de pastos y agua, a veces en larguísimas travesías. Es la única forma de supervivencia de los climas más extremos, la misma que hace 5000 años*”.

<http://mapahumano.fiestras.com/servlet/ContentServer?pagename=R&c=Articulo&cid=993211011965&pubid=982158433476>. Consultado el 12/05/09

⁷⁸ Jacques Attali, *op. cit.*, p.50

Terence McKena hace referencia a esta *anticipación*, pero también a nuestro condicionamiento cultural producto de los símbolos y las significaciones que lo conforman:

“Somos un verdadero Homo Sapiens, el animal pensante; nuestros actos son el producto de una dimensión que sólo pertenece a nosotros: la dimensión de la actividad cognitiva, del pensamiento y la emoción, del recuerdo y la anticipación. (...) Somos los únicos que vivimos en un entorno que no sólo está condicionado por las imposiciones biológicas y físicas a las que están sujetas todas las especies, sino que también se somete a los símbolos y al lenguaje. Nuestro entorno humano está condicionado por el significado. Y el significado mora en la mente colectiva del grupo”⁷⁹.

Gracias a estas migraciones permanentes se pobló el planeta y se multiplicaron los fenotipos humanos, en contacto directo con el entorno, y sobre todo, las culturas, las religiones y las lenguas, como lo resalta Langaney:

“... las poblaciones humanas se parecen genéticamente unas a otras, aun cuando manifiestan una gran diversidad en el aspecto físico. De hecho, la ‘carrocería’ del cuerpo, su aspecto exterior –color, forma, dimensiones-, todo lo que está en contacto directo con el entorno, todo esto es muy inestable y evolucionó rápidamente después de las primeras migraciones. En cambio el ‘motor’ todo lo interior, no cambia (...) o apenas ha variado”⁸⁰.

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

La **lógica hegemónica**, en cuanto de ella dependía la vida, era la **fuerza de cambio**. Había que estar abiertos a situaciones nuevas de forma permanente,

⁷⁹ Terence McKena, *El manjar de los dioses*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1993, p.72

⁸⁰ André Langaney et alii, *op. cit*, p.65

a las que estaban expuestos los grupos en su permanente trasegar por el Planeta. Entendemos por fuerza de cambio aquello que nos posibilita una lógica cultural abierta a la contingencia, a la incertidumbre permanente, al movimiento continuo. En la medida en que los retos eran cambiantes, producto de su movilidad y de las realidades medioambientales con las que se encontraban, se requería una capacidad de adaptación permanente a los retos de la sobrevivencia en situaciones diferentes. Para Patricia Ruiz, el concepto del nomadismo es, por definición, un devenir y una recreación permanentes entre los sujetos y la cultura y, en consecuencia, un universo de significaciones en movimiento capaz de ir construyendo respuestas adecuadas a retos nuevos propios de la movilidad que lo caracteriza.

“El concepto de nomadismo nos parece apropiado para dar cuenta de la relación que se establece entre los sujetos y la cultura, como una relación fluida, en un devenir y recreación permanentes. En esta propuesta el cuerpo ocupa un lugar central pues es en él donde se inscribe la cultura. La cultura, que forma parte de la identidad de las personas, se recrea mientras los(as) actores(as), portadores de la misma, puedan y quieran hacerlo. Se trata de una dimensión que está encarnada en los sujetos pero frente a la cual ellos no están inermes, por el contrario la redefinen permanentemente⁸¹”.

El **concepto del territorio era móvil**, lo definían aquellos espacios por los que se desplazaban los grupos en busca del alimento. En consecuencia, no existía el concepto de los límites o, al menos, no con las significaciones que hoy tienen para la gran mayoría de los seres humanos, entendido como algo fijo y determinado. Era algo que se portaba encarnado en los sujetos, como lo decía Patricia Ruiz en la cita anterior. En consecuencia, la identidad colectiva no se construía con base en fronteras geográficas, sino más bien con base en las pertenencias familiares o de clan, como lo resaltan J. L. García y Beatriz Nates:

⁸¹ Patricia Ruiz Bravo, *Identidades femeninas, cultura y desarrollo*, Universidad Católica de Lovaina, 2003, p.210

“De esta manera el territorio adquiere su significado no en unos límites prefijados sino a través de las relaciones entre grupos y, no sólo entre grupos distintos, también dentro de la más pequeña unidad social, pues todo grupo requiere un espacio para su desarrollo”⁸².

“La migración y la movilidad del nomadismo son procesos que de por sí interpelan el concepto tradicional del territorio –como asentamiento fijo-, para hacer que se defina como un género de territorio ‘portado’; es decir, que llevar consigo para desde allí dar sentido al espacio físico con el que se topan en sus travesías o asentamientos temporales”⁸³.

Los colectivos eran **pequeños clanes familiares**, en desplazamiento permanente⁸⁴. Culminar el ciclo de la reproducción, en lo que tiene que ver con el proceso de gestación y crianza de los hijos, suponía un reto constante para el clan, dadas las condiciones difíciles con las que se veía retado: debía haber una alta mortalidad infantil, como lo señala Langaney en la cita siguiente. En consecuencia, la sobrevivencia pasaba, de forma importante, por la **fertilidad** de las mujeres. No es gratuito que muchas de las piezas artísticas de las percepciones de la divinidad que han logrado llegar hasta nosotros sean femeninas, diosas de la fertilidad, y mitos alrededor de la intervención divina para garantizar la descendencia⁸⁵; no tenerla era percibido como un castigo de los dioses⁸⁶. Es posible, incluso, que se desconociese la participación masculina en la reproducción, lo evidente era que las mujeres parían a los hijos.

⁸² J. L. García, *Antropología del territorio*, Taller J.B., Madrid, 1976, p.29

⁸³ Beatriz Nates Cruz, “Territorios”, en Ascensión Barañano et alii, *Diccionario de relaciones interculturales: diversidad y globalización*, Editorial Complutense, Madrid, 2007, p.344

⁸⁴ “Para llegar a la homogeneidad genética de las poblaciones que hoy se observa es que la cantidad de nuestros antepasados de la prehistoria, en una época no demasiado distante, haya sido débil, en los límites mismos de la extinción. (...) unos treinta millares de personas incluyendo padres e hijos (...) habría bastado con un virus tipo ébola o sida que contaminara a ese grupo de treinta mil personas, o una gran hambruna debido a una sequía y todo habría terminado”. André Langaney et alii, *op. cit.*, Pp.44 y ss.

⁸⁵ “Estas esculturas prehistóricas nos comunican algo importante sobre nosotros mismos, mostrándonos cómo mujeres y hombres veneraron alguna vez los poderes vivificantes del universo”. Riane Eisler, *El cáliz y la espada*, Editorial Pax, México, versión digital, p.19

⁸⁶ El concepto de la divinidad no estaba ligada a expresiones religiosas, en cuanto las religiones son instituciones propias del sedentarismo. Eran más bien expresiones espirituales ligadas a la fuerza de la naturaleza, de la vida, de lo sobrenatural.

“Las tres cuartas partes de los niños mueren antes de haber alcanzado la edad adulta, por enfermedades, malnutrición después del destete o sencillamente de hambre. Los cazadores-recolectores sufren de hambre con frecuencia y están expuestos a los rigores del medio ambiente”⁸⁷.

Poseer fuerza física era importante, pero tanto o más lo era ser sagaz para cazar o pescar, tener memoria para recordar los territorios donde se encontraba la comida según la época del año; en consecuencia, las actividades para la sobrevivencia valoraban colectivamente distintas capacidades que podían ser igualmente desarrolladas por hombres o mujeres. Existió división social en la búsqueda del alimento⁸⁸: las mujeres, los niños y las niñas se dedicaban más a la recolección, que suponía menos peligros y desplazamientos, y los hombres eran los encargados de la caza y la pesca. Sin embargo, tanto recoger, como cazar y pescar eran actividades necesarias para la conservación de la vida. Si además, como veíamos en el párrafo anterior, la sobrevivencia del clan dependía de manera fundamental de la fertilidad femenina, y la fuerza física de los varones no tenía una posición jerarquizante en el grupo, es posible pensar en **sociedades más equitativas en las relaciones de género** o, al menos, con diferentes distribuciones de poder. De hecho, observamos hoy sociedades seminómadas en las que los ancianos y las ancianas, que en nuestra cultura hegemónica son expresión de fragilidad, tienen un reconocimiento colectivo en virtud de su saber acumulado o sabiduría.

El ejercicio del poder, que se desplazaba entre las mujeres y los hombres, entre los más jóvenes y los más ancianos, entre los adultos y los niños y niñas – ellos y ellas eran la prueba fehaciente de las bendiciones divinas – no necesitaba de estructuras excesivamente jerarquizadas. Al ser clanes en los que la identidad colectiva estaba definida por las relaciones de parentesco, la autoridad tenía un fácil reconocimiento, lo que no suponía estructuras demasiado complejas, como lo señala Attali:

⁸⁷ André Langaney et alii, op. cit., p.51

⁸⁸ No se puede hablar aún de división social del trabajo, en cuanto las significaciones sociales de este término son resultado del sedentarismo.

“En principio limitados a un número moderado de individuos – porque la dificultad logística prohíbe la organización de colectivos demasiado amplios- estos grupos se consolidan con el tiempo y dividen el trabajo entre sus miembros cada vez más numerosos: cazadores, recolectores, pastores, artesanos... (...) La familia todavía no constituye una estructura jerárquica; los adultos no alimentan ningún sentimiento de superioridad en relación con los niños. (...) El jefe es primero el más fuerte, el más móvil, el más rápido; luego, el más sabio, el más experimentado... A veces se trata de una mujer, como lo confirmará su preeminencia en sociedades nómadas ulteriores”⁸⁹.

No existían actividades de acumulación. El viaje continuado lo impedía, además de ser una actividad innecesaria mientras existieran suficientes recursos conseguidos en su continuo tránsito. No existía tampoco el concepto del trabajo, al menos tal como lo conocemos hoy, muy ligado a la producción y acumulación de excedentes. De hecho, como lo señala Le Pichon, esta falta del sentido de la acumulación hizo que estos pequeños grupos fueran compuestos por hombres y mujeres polivalentes y autosuficientes.

“El nomadismo limitaba las posesiones a lo que podía ser transportado y exigía en la práctica una notable polivalencia para que cada pequeño grupo pudiera funcionar de manera autárquica”⁹⁰.

La naturaleza provee lo necesario para vivir, hay que tomar de ella sólo lo que se requiere para subsistir. Se da una relación integrada –no separada, aislada o ajena-, entre la tierra con sus bienes y los seres humanos, es decir, **la naturaleza no es una externalidad**. De hecho, podemos ver en sociedades seminómadas, o con un sedentarismo más reciente, un profundo respeto por el entorno natural, una relación de interdependencia, de historia común y compartida, que se expresa en las palabras del jefe Seattle, en su conocida carta al presidente norteamericano, en la que la naturaleza es una expresión

⁸⁹ Jacques Attali, *op. cit.*, pág.62 y ss.

⁹⁰ Xavier Le Pichon, *Las raíces del hombre: de la muerte al amor*, Editorial Sal Terrae, Bilbao, 2000, p.75

más del ser humano. A la tierra se le pide permiso para labrarla porque ella es una expresión de la divinidad.

“Cada pedazo de esta tierra es sagrado para mi pueblo. Cada rama brillante de un pino, cada puñado de arena de las playas, la penumbra de la densa selva, cada rayo de luz y el zumbar de los insectos son sagrados en la memoria y vida de mi pueblo. La savia que recorre el cuerpo de los árboles lleva consigo la historia del piel roja.”⁹¹

El concepto de clan, de colectivo, de ese fuerza conjunto, de esa solidaridad es medular para los pueblos nómadas, en la medida en que “*un nómada sólo puede sobrevivir en grupo*⁹²”, guardando concordancia con las relaciones de poder poco jerarquizadas de las que hablábamos antes. Esta **solidaridad para la supervivencia** se puede evidenciar aún en los pueblos que se mantienen aferrados al nomadismo, como lo certifica Christiane Perregaux al referirse a los pueblos nómadas del desierto:

“Si estudiamos el Corán, vemos la importancia dada a la vida comunitaria, a la solidaridad entre los humanos... Son justamente los valores que la vida nómada desarrolla. Los nómadas no pueden sobrevivir sin aspirar a la vida comunitaria... que preserva y desarrolla la vida”⁹³.

Estas formas de hacer y pensar y la estructura de las relaciones al interior de los grupos nómadas permanecen durantes años, con los cambios adaptativos necesarios, según las condiciones particulares del territorio por el que se trasegaba, sin que éste tuviese una incidencia particular o importante sobre la identidad de los grupos o de las personas. Como vimos, ésta estaba determinada especialmente por la pertenencia al clan. Nos adentramos, entonces, en la hipótesis de la mutua influencia entre población humana y territorio, producto de los profundos cambios que este último tuvo hace unos

⁹¹ Fragmento de la carta del jefe Seattle al presidente de los Estados Unidos en Julio Carreras, *Historia de Icaño*, Comisión Municipal de Icaño, Avellaneda, 2007, p.170

⁹² Jacques Attali, *op. cit.*, pág.61

⁹³ Christiane Perregaux, *Gulili: mujeres del desierto saharauí*, Editorial Txalaparta, Euskadi, 1999, p.62

10.000 años y su incidencia en las transformaciones culturales que surgieron como consecuencia de esta relación.

2.3. En proceso de tránsito

La última de esglaciación, que terminó sobre los territorios que hoy definimos como de existencia y hábitat pleno de la humanidad, supuso cambios importantes en los pueblos nómadas. Con ella llegó el surgimiento de los ríos y de tierras más fértiles, que hicieron menos necesarias las grandes migraciones en la medida en que aumentó la productividad de los recursos que proveía la tierra de forma natural. Es posible que esta explosión de recursos haya sido la fuente de inspiración de algunos de los mitos que hablan del “paraíso terrenal”.

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

Attali considera que *“esta disminución del movimiento desencadena cierta toma de consciencia acerca de la importancia de los niños para la supervivencia del grupo”*⁹⁴; es posible que esta importancia ya fuera una pretensión consciente anterior a este período, pero sí debió incidir de forma directa en el descenso de la mortalidad infantil y, por lo tanto en el aumento importante del número de componentes de cada clan.

Existe un evidente esfuerzo por divulgar y fijar algunos conceptos generales que permitan explicar el por qué de los fenómenos de cambio de este período de tránsito. Tomaré como ejemplo la manera como se interpreta esto para la

⁹⁴ Jacques Attali, *op. cit.*, pág.51

zona de la cuenca del Mediterráneo, porque refuerza las hipótesis que estoy trabajando en este capítulo:

“Se detecta un incremento de la población y se discute la causa de ello, para unos investigadores el aumento podría ser debido a la incorporación de grupos foráneos, para otros, la anterior hipótesis es muy débil y el incremento poblacional respondería al beneficio que reporta para el hombre una mayor adaptación a su entorno físico, que por otra parte era mucho más favorable para la vida humana que los anteriores periodos de glaciación.”⁹⁵

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

Pasar, en relativamente poco tiempo, de la abundancia a la necesidad, de las bondades del aumento poblacional - recordemos que la vida dependía de la fertilidad y, por ende, de la descendencia - a la carencia de alimentos para sobrevivir, presionó la búsqueda de alternativas, impulsando profundas transformaciones culturales, como lo señala Pierre Lévêque:

“El paso a la producción programada de alimentos pudo ser consecuencia de una ineludible necesidad: el crecimiento demográfico hacía cada vez más difícil a los grupos humanos conseguir comida a través de la depredación”⁹⁶.

Es bastante difundida la idea de que el tránsito del nomadismo al sedentarismo se dio casi que de forma natural y sin ningún tipo de traumatismo cultural. Por supuesto que no se trata de desconocer acercamientos procesuales entre una cultura y otra. A hora bien, las visiones de mundo son tan distintas que no

⁹⁵ <http://parqueculturalnerpio.com/historia/prehistoria.pdf>, p.5, 6

⁹⁶ Pierre Lévêque, Las primeras civilizaciones, De los despotismos orientales a la ciudad griega, Tomo 1, Ediciones Akal, Madrid, 1991, p.10

hubiese podido haber una transformación de los imaginarios culturales sin una presión externa e interna tan profunda como el peligro de la continuidad de la vida misma. Corbi señala el profundo traumatismo que debió suponer este tránsito:

“El tránsito de la cultura cazadora a la agrícola es uno de los momentos más traumáticos de la historia de la humanidad.”⁹⁷

Es muy posible que la agricultura haya surgido como alternativa a la necesidad que surgió de la escasez de la caza, la pesca y la recolección, producto del aumento de la población y su consecuente presión sobre la limitada producción de alimentos que, además, dependía de los ciclos de la naturaleza. Sólo así se puede comprender que una vida relativamente fácil, como la de vivir de lo que la naturaleza provee, se haya cambiado por una actividad tan dura como la del agricultor.

El primer territorio en el que se presenta esta situación es el del cercano y medio oriente, una zona ecológicamente frágil y cuya producción de alimentos dependía de los márgenes de los ríos, además de ser una zona casi obligada del tránsito de las oleadas migratorias que se dieron desde África.

“Hacia 9500 A.C., como su número crece, las praderas y rebaños del valle del Jordán, ya no son suficiente para alimentarlos... En el gran bosque templado de Europa, nada incita a la misma evolución: los animales de caza son abundantes, las llanuras son más escasas, allí la agricultura no es necesaria ni posible”⁹⁸

Adentrarnos en la percepción de este cambio en la población de estos territorios nos puede dar pistas de interpretación. De hecho, el mito fundante de un pueblo de esta región es el “mito del paraiso”, en el que aparece el nomadismo como situación ideal, un lugar que todo lo provee, una naturaleza que es pródiga con sus huéspedes, una divinidad que protege; la relación entre la naturaleza, la divinidad y los seres humanos es profundamente armónica. El

⁹⁷ Mariano Corbi, op. cit, p.14

⁹⁸ Jacques Attali, op. cit. pág.57

cambio es percibido como un castigo, la consecuencia de un “pecado original”, una traición. De alguna forma, el cambio es el producto de un error cometido, no puede existir una causa o explicación que permita entender lo sucedido por fuera de una ruptura provocada por algún comportamiento del grupo o de alguno de sus miembros, lo que nos permite entender el cambio, no como un proceso natural, sino como una realidad percibida como traumática.

Es en los momentos traumáticos cuando se dan mayores y más profundas transformaciones culturales. Este “mito del paraíso”, narrado en la Biblia, nos habla de este tránsito. El abandono de una realidad nómada, sentida como ideal, en la que la naturaleza proveía de todo lo necesario, se percibe como un castigo de la divinidad, que se expresa en la expulsión de este espacio “ideal” y en la obligación de “ganarse el pan con el sudor de la frente”. Es un mito que habla de este difícil tránsito de una cultura nómada a una cultura sedentaria, construido por un pueblo que ve la nueva realidad como un designio de la divinidad, pero también como un castigo. De hecho, en la predilección que Dios tiene de las ofrendas de Abel, que era pastor, podemos ver que se trataba de un colectivo que valoraba de forma especial lo que quedaba de las actividades del nomadismo; sin embargo, las ofrendas realizadas por Caín, producto del cultivo de la tierra, no eran bien recibidas, en concordancia con la percepción de que esta actividad era el resultado de un castigo.

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

“Los aborígenes de Australia piensan que sus ancestros crearon a los hombres durante el Tiempo del sueño, a partir de plantas y animales; los ríos lo fueron por la Serpiente Arco Iris, para ahogar a los hombres culpables de transgredir los tabúes... Otros pueblos primitivos todavía creen que los hombres son expulsados de un universo a otro a consecuencia de catástrofes o de faltas; así los primeros indios de América piensan que la humanidad ha vivido en tres universos, en los cuales ha fracasado cada vez; que algunos hombres lograron huir hacia un nuevo universo donde una nueva oportunidad les fue brindada...”

Según algunos de estos relatos, la condición de la humanidad está mancillada por un pecado original, resultado de una violación de las reglas del viaje, y la finalidad de la historia es brindarle una oportunidad para hacerse perdonar⁹⁹.

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

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

Es tan difícil el tránsito entre estas dos culturas que esto se puede evidenciar hoy en lo que le cuesta a los pueblos nómadas que aún existen –los gitanos o algunas tribus indígenas en América, por no mencionar solo al gungo– asumir costumbres sedentarias, a pesar de las múltiples presiones sociales y políticas que los mismos han tenido por siglos, pasando por el desconocimiento y la desaprobación de sus formas de vivir.

Es un cambio radical en las formas de ver la vida y de relacionarse con el entorno. Tanto es así, que han sido sostenidas en el tiempo muchas confrontaciones entre estas dos formas de ver el mundo. Para los sedentarios, el nómada es perezoso, no le gusta trabajar, hay que tenerle desconfianza¹⁰⁰.

⁹⁹ Jacques Attali, op. cit. pág.72

¹⁰⁰ Son los comentarios que normalmente hace la gente en una ciudad colombiana a donde han llegado, producto de la violencia y la ocupación de su entorno, comunidades indígenas que conservan elementos

Sin ir demasiado lejos en el tiempo, la historia reciente de la humanidad, aún en la etapa capitalista, llega a reflejar la dificultad de convivencia entre una forma de explotación de los recursos de los pastores nómadas o seminómadas y los agricultores sedentarios. Lo vemos en la colonización de la Pampa Argentina, en el *Far West* norteamericano, durante sus luchas por el control de la tierra, en el centro de África entre hutus y tutsis, que vienen a concretar la diferencia de culturas entre pastores y agricultores. La integración en otros paradigmas culturales se hace más difícil cuando se parte del rechazo y la imposición, lo que sólo consigue la afirmación de lo que se pretende cambiar. En varias oportunidades la solución al nomadismo que aún existe ha sido el exterminio.

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

Al respecto dice Corbí

“El cambio de un paradigma de interpretación, valoración y actuación es siempre un riesgo grave. Un modelo que ha estado vigente por largo tiempo, ha acreditado su eficacia para garantizar la vida del grupo; nunca se sabe si un modelo nuevo será capaz de garantizar lo que el viejo aseguraba. No se corre ese riesgo más que cuando resulta

culturales del nomadismo. “Viven de la limosna y la caridad pública y en vez de trabajar el campo, están pendientes de la cosecha de los mangos de la plaza y las calles de la ciudad, para venir a recogerlos”, sin descubrir que esa actitud responde a su cultura; el trabajo no es sembrar la tierra, sino recoger sus frutos. La llamada “mendicidad” responde a esta misma lógica recolectora.

*totalmente evidente la muerte del grupo si se mantiene el viejo sistema*¹⁰¹.

A pesar del rechazo, se fueron imponiendo las nuevas “verdades”. La evidencia de que la vida y a no era posible sostenerla sino a partir del cambio en las maneras de hacer y de pensar, fueron posibilitando que unos elementos culturales nuevos y emergentes, se fueran convirtiendo en hegemónicos. Y la nueva propuesta no era una realidad acabada que, simplemente, había que asumir o no. No era una ideología. Era un conjunto de propuestas sueltas, de alternativas a varios niveles, que fueron adquiriendo niveles de “verdad” en la medida en que fueron asumidas por los colectivos. La cultura se fue transformando “haciendo” y se fue legitimando socialmente a partir de evidenciar en el tiempo su conexión con la protección de la vida. Ahora bien, los cambios culturales no se dan a partir de rupturas absolutas del modelo anterior. Hay percepciones que se trasladan de un paradigma a otro, percepciones que son releídas o reinterpretadas y otras que son superadas. Fue, como lo dice Drot, un éxodo cultural, una migración de significaciones en la búsqueda de una nueva oportunidad para la vida:

*“Acaso no anuncian un éxodo, una de esas migraciones imprevisibles y repentinas cuyo misterio yace en el interior de todas las especies que desean salvarse de la muerte?”*¹⁰².

No está de más recalcar, como ya lo veíamos en el capítulo primero, que no todos los imaginarios que componen una cultura determinada tienen una relación de dependencia con la sobrevivencia. La vida cotidiana se desenvuelve en medio de creencias de muchos tipos y son los *Imaginario Atávicos* los que le dan la forma concreta al *cuenco cultural*. Y son algunos de estos imaginarios los que se transforman de manera importante en este proceso de sedentarización.

¹⁰¹ Mariano Corbi, *op. cit.*, p.14

¹⁰² J.M. Drot, *Les temps de desillusions*, Stock, París, 1971, p.64

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

¿Por qué es tan importante este momento histórico para la humanidad? La transformación de una cultura que tenía miles de años de aprendizajes incorporados a creencias e imaginarios consolidados no fue tarea sencilla. De hecho, este proceso pudo durar entre cinco y seis mil años, en el caso de la cultura sumeria¹⁰³, la primera sedentarización importante hasta ahora conocida y que comenzó hacia el año 8.000 A.C. Sólo una sensación generalizada de amenaza de la vida pudo haber suscitado cambios culturales tan profundos que, con algunas transformaciones de forma, subsisten y sustentan aún nuestras sociedades y nuestras relaciones. Fernando Martínez Juez nos define así la trascendencia de este largo y definitivo proceso:

“La gran mutación humana ocurre con la sedentarización hace diez mil años. Se trata de una evolución gradual que ocurrió durante dos o tres milenios (...) La sedentarización desencadenará los engranajes de la sociedad compleja, de la civilización, del poder; de todas las cosas que definen el marco de vida de hoy. (...) Los seres humanos domesticarán el mundo salvaje, lo convertirán en artificial, lo ‘humanizarán’. Y al hacerlo se transformarán a sí mismos, modificarán completamente sus conductas, sus hábitos, las relaciones con sus semejantes. (...) Allí los objetos y las ideas se multiplicaron e hicieron sedentarios, voluminosos, inamovibles; lo humano, como las habitaciones, dejó de ser portátil, contingente, perecedero”¹⁰⁴.

En este proceso se decantaron nuevas formas de percibir el territorio, se establecieron otras relaciones con la naturaleza y el entorno, adquirió importancia fundamental y prioritaria la fuerza física como condición *sine qua non* de la supervivencia, nacieron las religiones como institucionalización de las espiritualidades nómadas y, en varios casos, los monoteísmos, se interiorizó la acumulación de los excedentes como necesidad, entre otros muchos cambios

¹⁰³ Primera cultura sedentaria conocida.

¹⁰⁴ Fernando Martínez Juez, “El lugar de la bifurcación”, en Rafael Pérez-Taylor, Miguel Olmos Aguilera, Hernán Salas Quintanal (eds), *Antropología del desierto: paisaje, naturaleza y sociedad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, pp. 19, 20

que hoy hacen parte de la cultura hegemónica que todavía rige el devenir humano. Maffesoli ubica estas transformaciones en este proceso de sedentarización.

“Lo que queda por analizar es el origen remoto de tal domesticación. Todos estos términos, en su sentido más amplio, se puede decir que tal origen se encuentra en el deslizamiento del nomadismo a la sedentarización.”¹⁰⁵

No es una casualidad que el primer sedentarismo se haya decantado en este espacio físico del planeta. Sus frágiles condiciones medioambientales que hacían depender la existencia de alimentos de las márgenes de los ríos, el ser paso obligado de las muchas migraciones que se dieron a través del tiempo desde África y hacia el resto de la geografía, el aumento de la población de los clanes nómadas fueron, entre otras, condiciones importantes para la ruptura del equilibrio ecológico y la primera crisis del paradigma hegemónico de entonces.

“El oriente Medio es la cuna de nuestros orígenes, pero no de los orígenes de todas las civilizaciones. Occidente, Europa y América del Norte, que es su proyección, así como de algún modo el África, son indiscutiblemente deudores del Oriente Medio, que nos ha dado nuestras raíces. Pero las otras regiones del mundo han efectuado por sí mismas su gran mutación”¹⁰⁶.

En otros lugares de la Tierra los procesos de sedentarización son posteriores y responden, también en muchos casos, a una crisis de sobrevivencia provocada por la relación negativa entre las condiciones medioambientales y el crecimiento poblacional.

Mariano Corbí nos sugiere acercarnos a los complejos míticos para entender las transformaciones sociales y culturales que se gestaron al interior de estos

¹⁰⁵ Michel Maffesoli, *El Nomadismo – Vagabundeos iniciáticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pág.22

¹⁰⁶ André Langaney *et alii*, *op. cit.*, p.139

colectivos humanos que poblaban esta región. Los mitos que se narran en La Biblia, un libro con pretensiones éticas y religiosas de un colectivo humano que realizó este tránsito cultural, nos pueden ayudar a comprender este profundo cambio cultural¹⁰⁷.

“Un adecuado análisis semántico de esas narraciones nos permite constatar que las mitologías pertenecientes a un mismo modo de vida poseen estructuras semánticas profundas idénticas, aunque las narraciones sean muy diferentes superficialmente, (diferentes personajes míticos, diferentes historias de esos personajes, etc.)”¹⁰⁸.

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

“Dios los bendijo, diciéndoles: «Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra.”¹⁰⁹

Con el asentamiento cambia fundamentalmente el concepto del territorio. Para los pueblos nómadas el territorio era el espacio físico por el que se iban desplazando, mientras que para los pueblos sedentarios **el territorio está definido a partir de los límites**. Como veíamos anteriormente, para los primeros el sentido de pertenencia se construía en relación con el grupo,

¹⁰⁷ Un proceso particular nos puede ayudar a comprender fenómenos más generalizados. Es un libro que nos relata algunos mitos contruidos en este tránsito de tiempo y en la ubicación geográfica de este proceso.

¹⁰⁸ Mariano Corbí, *op.cit.*, p.9

¹⁰⁹ *Biblia de Jerusalén*, Génesis 1,28, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1976.

mientras que para los segundos la pertenencia empieza a ser observada desde el espacio ocupado. Son las fronteras las que determinan quiénes son los “nuestros”, “los iguales”, “los amigos”. Empezamos a necesitar de ellas para definir la realidad, las identidades personales y colectivas, las creencias, los sentidos de pertenencia, lo masculino y lo femenino, la separación entre el bien y el mal y, de forma particular, la soberanía, entendiendo por ella el espacio en el que rigen unas normas, unas formas de vivir, unas formas de creer y de pensar. El universo de la sobrevivencia está circunscrito al grupo de personas y relaciones que se encuentran dentro de estos límites. Las fronteras comenzaron a configurar el **pensamiento dicotómico o dualista**, como una forma característica de leer la realidad de la cultura sedentaria. Para Jonathan Schell las fronteras son la semilla de los odios y las guerras:

“Y en este acto de separación, que nos divide entre un Nosotros y unos Otros, se hallan con frecuencia las semillas de un odio asesino y de la guerra”¹¹⁰.

Analicemos otro mito: la historia de Abraham, conocido como el padre de la cultura judía, puede ubicarse sobre el año 2.000 A.C. Cuenta la historia que él era de Ur de Caldea, ciudad situada al sur de lo que fue el territorio de la cultura sumeria, entre los ríos Tigris y Éufrates. Nótese que a pesar de haber transcurrido 6.000 años desde que se dieron esas primeras experiencias sedentarias en su territorio, el protagonista de esta historia se desplazaba por la zona en busca de alimento para su familia y sus animales.

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

¹¹⁰ Jonathan Schell, *El mundo inconquistable*, Círculo de lectores, Barcelona, 2005, pág.346

sobrevivencia, dónde poder multiplicar su familia -un clan que aparecía disminuido por la falta de descendencia. Ésta era una manera de evidenciar una fragilidad colectiva para sobrevivir¹¹¹.

Y era fundamental que la descendencia fuese de varones, porque **la fuerza física pasó a ser la característica individual y social más importante**. Ya el mito aparece en cabeza de un hombre y tener hijos varones garantizaba la disponibilidad de mayor fuerza física para el trabajo de la tierra y para la defensa del territorio. Tanto es así, que los seres humanos empezamos a construir una imagen masculina de la divinidad a través de un razonamiento inconsciente y profundamente simple: si los varones es tan genéticamente dispuestos a desarrollar más fuerza física que las mujeres, si la fuerza física es la característica fundamental para sostener la vida, si la divinidad es la fuerza de la vida, la divinidad tiene que ser varón. Es una época en que desaparecen las diosas, expresión de las características femeninas de la divinidad o, en las sociedades politeístas, son diosas supeditadas a los dioses varones. Las continuas luchas por la posesión de las tierras más fértiles presionaron la necesidad de hacer de la fuerza física una característica determinante en el objetivo de la subsistencia. Los grupos más frágiles, por el número de hombres-fuerza disponibles, se vieron en la necesidad de desplazarse hacia otros espacios en la búsqueda de nuevas posibilidades.

Ken Wilber señala cómo la estructura de las sociedades agrícolas son profundamente dicotomizadas y precedidas por divinidades masculinas:

“Las sociedades agrícolas han tenido la estructura más dicotomizada de toda sociedad conocida. Pero en ningún modo se trataba de una conspiración masculina, sino que era simplemente lo mejor que esas sociedades podían hacer.... Las figuras de las deidades de esas culturas

¹¹¹ Esta falta de descendencia puede ser una construcción mítica que hace referencia a la amenaza de la extinción. “Pues bien, toda la tierra que ves te la daré a ti y a tu descendencia por siempre. 16. Haré tu descendencia como el polvo de la tierra: tal que si alguien puede contar el polvo de la tierra, también podrá contar tu descendencia.” “Y sacándole afuera, le dijo: «Mira al cielo, y cuenta las estrellas, si puedes contarlas.» Y le dijo: «Así será tu descendencia.» 6. Y creyó él en Yahveh, el cual se lo reputó por justicia. 7. Y le dijo: «Yo soy Yahveh que te saqué de Ur de los caldeos, para darte esta tierra en propiedad.» Biblia de Jerusalén, Génesis 13,16 y Génesis 15,5, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1976.

*pasaron de ser femeninas a ser casi exclusivamente masculinas. Aparecieron donde aparecieran, un asombroso 90% de las sociedades agrícolas tienen únicamente deidades masculinas.*¹¹²

En estas nacientes sociedades sedentarias, a lo tiempo que se imponía la connotación necesaria y positiva de la fuerza física, se fue perdiendo el valor que colectivamente se le daba a todo lo que se expresase como frágil o que su significación se definiese desde allí. Los varones empezaron a intentar eliminar en sus actitudes todo atisbo de fragilidad para del egarla a las expresiones femeninas¹¹³.

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

*“Los hombres producían ahora prácticamente todos los alimentos. No es que el hombre quisiera hacerlo y para conseguirlo sometiera u oprimiera a la mano de obra femenina, es decir que tanto los hombres como las mujeres decidieron, de uno u otro modo, que la dura labor del arado era cosa de hombres... El patriarcado fue una cocreación consciente de los hombres y las mujeres frente a circunstancias realmente duras”.*¹¹⁴

El nacimiento del monoteísmo, construido a partir de una percepción masculina de la divinidad, es también un signo de este tránsito. Responde a la necesidad de concentrar la autoridad, del paso de “muchas verdades”, que posibilitaba la apertura al reto de nuevas condiciones propias del nomadismo, a la necesidad

¹¹² Ken Wilber, Op.cit., p.82

¹¹³ “Siempre que las sociedades agrícolas han necesitado del trabajo físico humano para la subsistencia han recompensado inevitablemente a la fortaleza y a la movilidad del varón. Ninguna sociedad agrícola conocida ha tenido nada que se asemejase – ni remotamente – a los derechos de la mujer”. Ken Wilber, op. cit. pág.85

¹¹⁴ Ken Wilber, Breve historia de todas las cosas –Editorial Kairós – Barcelona 2000, p.81

de **“una sola verdad” supeditadora**, respondiendo al requerimiento de conducir a una población creciente en un mismo territorio.

Otra consecuencia directa del sedentarismo es la **necesidad de la acumulación de excedentes**, que es un aprendizaje nuevo para poblaciones nómadas que ni necesitaban, ni podían hacerlo. Empezar a depender de los tiempos de la naturaleza, de las estaciones, de los períodos secos o lluviosos necesitó incorporar a las necesidades colectivas el aprendizaje del ahorro de excedentes.

Me permito recurrir una vez más a uno de los pasajes de la Biblia, al que ya hice referencia en el capítulo primero, para ejemplificar este aprendizaje. La historia de José se sitúa en el Antiguo Egipto, ejemplo por excelencia de civilización sedentaria, acumulativa, de poder centralizado y agrícola; en ella José interpreta la voluntad de Dios, que se expresa a través de los sueños, para transmitir un aprendizaje importante para la sobrevivencia: la acumulación de los excedentes¹¹⁵.

En el libro editado por Rais Buson y Jorge Sánchez se afirma que este aprendizaje destinado a liberar a la humanidad de los ciclos ecosistémicos se transformó en el mito de la opulencia que hoy sostiene la codicia:

“El Neolítico, en el que aún vivimos, no es la Era de las nuevas tecnologías sino –ante todo- el período del mito opulento, aquel en el cual la libertad de cazadores y recolectores nómadas se abandonó en función de graneros rebosantes y cuentas bancarias en crecimiento ininterrumpido. El pensamiento tecno-instrumental, hasta hace unos pocos siglos, estuvo al servicio de la mitología neolítica: liberar a la humanidad de las servidumbres del ecosistema. Fuese en el gran Norte o en el luminoso Sur, los neolíticos optaron decididamente por la seguridad, por el excedente, por la pesadez de tecnologías que los paleolíticos nunca crearon (...) Por eso los neolíticos han inventado la

¹¹⁵ Necesidad de ahorrar en el período de las “vacas gordas” para sobrevivir en el período de las “vacas flacas”.

idea de escasez, adjudicada a culturas paleolíticas, justificando así sus propias autolimitaciones con el fantasma de la carestía”¹¹⁶.

Con el sedentarismo surgen también los mitos que **valoran la obediencia y satanizan la desobediencia**. La expulsión del territorio como castigo para quien desobedece lo podemos ver en el ya nombrado pasaje bíblico del *paraíso terrenal* que, de paso, habla de la imposibilidad de volver a una forma de vida ideal basada en la recolección de los frutos gratuitos de la tierra. “Con el sudor de tu rostro comerás el pan” es el precio pagado por la desobediencia, la cual empieza a percibirse como el preludio y la semilla de todo mal. Paradójicamente¹¹⁷, este mito, al tiempo que presenta el trabajo como una condena, lo instituye como única forma de sobrevivencia. La nueva forma de vida se observa como un castigo, pero sugiere la intervención divina, señalando ella las nuevas formas necesarias para la permanencia de la vida.

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

¹¹⁶ Rais Busom Zabala, Jorge Sánchez López (eds.), *Dunas en la playa: Reflexiones en torno al poder*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 1996, p.127

¹¹⁷ “La paradoja es la marca esencial de los momentos cruciales en los cuales, lo que está por nacer puede afirmarse a duras penas frente a los valores establecidos”. Michel Maffesoli, *El Nomadismo – Vagabundeos iniciáticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p.19

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

*“Para este tipo de sociedad, la estructura autoritaria es un instrumento de supervivencia. Sin ese tipo de organización social no hay cultivo y sin cultivo no hay comida (...) Puesto que sin la autoridad no es posible el cultivo, la autoridad es fuente de vida para el pueblo. La vida y prosperidad del pueblo proceden de la autoridad. Por tanto, la vida se concibe como sumisión: quien obedece tiene vida, quien desobedece se cierra a la vida. Someterse es participar en la existencia cuya cualidad suma la posee la autoridad suprema. (...) El trabajo es sumisión a los que mandan. La moral es sumisión a lo que está establecido. La verdad es aceptación -sumisión- de lo revelado. La totalidad de la realidad está concebida como una pirámide; de la cúspide -el dios y la autoridad civil- procede y desciende el mandato y con el mandato, la vida y la existencia”.*¹¹⁸

Las instituciones que surgieron de esta concepción fueron, entonces, jerarquizadas, patriarcales y autoritarias (definidas desde la verdad única, la fuerza física del varón y la obediencia). La naciente cultura sedentaria necesitaba este tipo de estructuras institucionales que facilitarían el tránsito difícil hacia un paradigma tan distinto; se trataba de pasar de características culturales definidas y leídas desde una lógica de cambio¹¹⁹, hacia las características que priorizaran la lógica de conservación¹²⁰; se trataba de pasar de una cultura con capacidad de adaptación al cambio permanente, que durante milenios había sido la expresión de los cazadores y recolectores, a una cultura que valorara lo estable. El reconocimiento natural que se daba a los

¹¹⁸ Mariano Corbí, *op. cit.*, p.13

¹¹⁹ Capacidad de adaptación permanente a lo incierto, a nuevas condiciones, abierta a lo nuevo y a lo imprevisible, en constante movimiento.

¹²⁰ Hace referencia a lo estable, a lo seguro, a lo previsto, a lo que da sensación de seguridad, a echar raíces y establecerse, a la permanencia.

ancianos y ancianas en los clanes familiares nómadas¹²¹ se extrapoló hacia las nuevas formas de autoridad, construyendo un sincretismo entre las dos culturas al representar la divinidad con un hombre anciano. Las fuentes de la autoridad evolucionaron de unas expresiones más colectivas y plurales (politeísmo, politeísmo) hacia la concentración del poder en quien pudiera prometer y asegurar la vida del colectivo (una sola expresión de la divinidad imaginada con apariencia de varón).

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

“El problema del control y el reparto de los bienes en el seno de una población suficientemente densa se planteó y se resolvió con la instauración de la sociedad mucho más compleja, que se acompañó de la implantación de una organización política. Por primera vez el hombre debía obedecer a otros hombres a los que era posible que no conociera, así como unas normas de vida que le imponían desde el exterior”¹²².

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

¹²¹ Diferentes tipos de autoridad que se compartía y complementaba. Los conocimientos en torno a la caza y a la pesca, como actividad delegada a los varones, se complementaba con el conocimiento sobre la recolección, actividad a la que se dedicaban las mujeres y las niñas y los niños.

¹²² Xavier Le Pichon, *op. cit.*, p.76

“La autoridad agraria o se identifica con la autoridad religiosa, o la subordina o se alía con ella. La autoridad no podría ejercer su función si no fuera aceptada por todos. Por consiguiente, para que se pueda cultivar y comer, la autoridad debe hacerse con el total control de la mitología y de la religión. La libertad de pensamiento o de religión resulta ser un atentado al poder y a su sistema de control ideológico y coercitivo¹²³”.

La violencia y su uso adquirieron niveles de aceptación social y se vinculó como práctica legítima al quehacer cotidiano. Ella fue **útil y buena** para imponer el orden naciente y para defender el territorio, para fortalecer todo tipo de límites, ya fueran los territoriales o los límites de lo permitido socialmente. No es que la violencia naciera con este tipo de sociedad, pero sí nace con ella una aceptación colectiva de la misma, una legitimación de la violencia ejercida desde todo tipo de poder, desde la fuente de la autoridad, y desde la necesidad de organizarla para la defensa colectiva.

Los ejércitos, como institución centrada en la obediencia incuestionable a quien tiene mayor autoridad y con el objetivo de hacer uso sistemático de *la violencia de los buenos*, son hijos de este momento histórico. El “dios de los ejércitos” es el único dios verdadero, que se pone de parte de los buenos para acabar y destruir a los enemigos, legitimando la violencia como el mecanismo ideal para destruir el mal. El imaginario del mal se construye a partir de las características de *los otros, los ellos*, los que amenazan nuestro territorio; sus creencias, sus costumbres, que aunque sean similares a las que se profesan al interior del grupo, son percibidas y deslegitimadas por principio, como carentes de cualquier posibilidad de verdad y, en consecuencia, deben ser combatidas y destruidas¹²⁴.

¹²³ Mariano Corbí, *op. cit.* p.13

¹²⁴ No comparto con Corbí que toda cultura enclaustra, cuando dice *“Debido a la hipoteca biológica de la cultura, la cultura enclaustra. Para un grupo humano, cualquier cultura que no sea la propia es equivalente a error, falsedad, es algo sentido como incomprendible incapaz de proporcionar una verdadera visión de la realidad, de los valores y de la misma condición de hombre”*. Mariano Corbí, *op. cit.* pág.6. La construcción de la cultura basada en límites y fronteras no es una condición inmanente de toda construcción cultural. Esto es cierto para una forma particular de cultura, es una característica de la cultura sedentaria.

La violencia también se sacralizó, es decir, fue legitimada por la divinidad. De nuevo el ejemplo de la historia de Abraham nos da cuenta de ello. El pasaje conocido como el sacrificio de Isaac relata que Dios exige la violencia como prueba de fidelidad y *si la divinidad lo hace, ella debe ser buena*. Luego, cuenta la historia, una vez demostrada la fidelidad absoluta, Dios envía un ángel para que evitar que sacrifique a su hijo y, en cambio, use un chivo como objeto sacrificial. Con esto nace el concepto del *chivo expiatorio*, con una carga simbólica importante para el trámite de los conflictos en nuestras sociedades. El chivo es una víctima propiciatoria¹²⁵, a través de la cual se repara un daño causado; en ella se deposita todo el mal infringido y con su sacrificio se recompone de nuevo la justicia, de la misma forma en que se utilizó, a partir de este relato, para restablecer la relación con la divinidad. Con esta mediación la persona o el colectivo quedan libres del error cometido.

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

“Vivimos en una sociedad hetero-patriarcal de género. Su construcción parece que se remonta al principio de los tiempos cuando el ser humano se convirtió en sedentario, pero muchos siglos nos va a costar su deconstrucción. Se basa en el principio dogmático de la debilidad intrínseca de las mujeres y del correspondiente papel de protección y tutelaje de quienes poseen como atributos naturales el poder, la fuerza y

¹²⁵ Favorable para hacer expiación, o lograr reconciliación

la agresividad. Los hombres se atribuyen el derecho a ejercer la violencia y las mujeres deben padecerla con obediencia y resignación”¹²⁶

Y desde la violencia, como columna vertebral de esta cultura naciente, se legitima también **el miedo como regulador social**, empezando por el llamado “santo temor de Dios” que aún hoy busca la autocontención por miedo al castigo eterno. La autoridad se constituye desde esa imagen de la divinidad omnisciente y omnipresente, ya sea la paterna, la religiosa, la de la empresa, la del Estado u otra cualquiera de sus expresiones, que crean normas y códigos que deben cumplirse so pena de un claro castigo y que vigilan desde un panóptico, logrando que los subordinados sientan su presencia y su amenaza de forma permanente. Las instituciones que se crean, cualquiera que sea su función social, reproducen esta jerarquización incuestionable que, de alguna forma, parte de creer que las personas necesitan de una regulación externa, porque su tendencia natural es “el pecado” y necesitan sentirse amenazadas en función del bien común.

El ***ojo por ojo y diente por diente*** de la ley del Talión¹²⁷, que coincide con este proceso de decantación de la cultura sedentaria, es la fuente inspiradora de toda la justicia retributiva, que procura imponer un castigo proporcional al mal cometido. Y ésta es la lógica imperante que sobrevive *con muy buena salud* en las sociedades humanas *más avanzadas* del siglo XXI. La ley mosaica intentó plantear una alternativa, pero el “no matarás” quedó restringido a evitar quitarle la vida a los *iguales*, porque siguió y sigue siendo legítimo quitarle la vida a los *distintos*, a los *otros*, a los *sometidos*, a los *frágiles*, a los *enemigos* o, lo que es un eufemismo cultural, restringirle la vida al máximo que, en lenguaje actual, sería negarle o cancelarle sus derechos. Por supuesto que la ley de Jesús, que pretendió el amor como regulador social, no ha tenido aún ningún asidero histórico, ni siquiera en las instituciones que se han creado bajo su supuesta inspiración.

¹²⁶ Margarita Pintos, “Violencia contra las mujeres”, en Universidad de Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía, *I jornadas de estudio, reflexión y opinión sobre violencia*, Padilla libros editores & librerías, Sevilla, 2005, p.72

¹²⁷ Del 1800 A.C.

Sin embargo, esta nueva forma de justicia fue muy importante en su momento, regulando la venganza. Una situación similar se observó en las tribus seminómadas de la Guajira colombiana. La venganza de *la sangre se paga con sangre* llegó a amenazar seriamente la sobrevivencia de los clanes y se vieron en la necesidad de mutar esta creencia, manteniéndola. Llegaron al acuerdo de pagar sangre con sangre, pero podía ser con la sangre de una cabra. Una nueva y actual versión del *chivo expiatorio*.

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

Los dualismos son, por esencia, una tendencia al unanimismo, en la medida en que sólo es posible superarlo a partir de la imposición de uno de los polos, situación que se ve como socialmente deseable.

Los dualismos necesitan de las fronteras rígidas, diáfanas e infranqueables y aunque no existan en la realidad, las vemos porque, como decíamos atrás, las personas vemos lo que creemos. Así construimos fronteras entre la obediencia y la desobediencia, premiando y haciéndole un reconocimiento social positivo a la primera y castigando la segunda, porque al ser dos polos de un dualismo, una debe ser buena y la otra, por una consecuencia que no se discute, mala. Construimos fronteras entre lo masculino y lo femenino y fácilmente hacemos el mismo juicio de valor. Sin fronteras se nos deshace la ética, como la sal en el agua.

Y, de nuevo, la violencia es el mecanismo idóneo para la destrucción del mal. Ello permea todo tipo de relación, desde las más privadas a las más colectivas (otro dualismo). Se aprende a usar cotidianamente y se sacraliza, porque todas las guerras son de los *buenos* contra los *malos*, son guerras santas porque son cruzadas del bien contra el mal y pretenden el triunfo definitivo del bien. Esta lógica tan simple es la que legitima todo tipo de violencia, sea ella directa, cultural o estructural y si está disfrazada de bien, deja de ser percibida¹²⁸.

Un ejemplo. Si percibimos que el bien está de parte de los fuertes, las acciones que protagonicen los frágiles serán percibidas como violentas, porque la que ejerza el poder será *fuerza legítima*. Un palo o una piedra en una manifestación justificarán socialmente el uso de esta última.

La legitimidad de la violencia se construye *evidenciando un malo que amenaza a los buenos*, por tanto, el miedo se ha de exacerbar colectivamente. Había que repetir, hasta que pareciese verdad, que Saddam Hussein tenían armas de destrucción masiva en Irak, pero muy poca gente se preguntó y cuestionó que EEUU, Inglaterra o España las tuvieran y fabricaran.

Por último, toda *guerra santa* necesita de los héroes y los mártires. A través de ellos se construyen causas por las que vale la pena morir y, por tanto, razones por las que se justifica matar.

2.5. A modo de conclusión y resumen

Tomo las palabras de Antonio Elizalde y su definición de paradigma para evidenciar que lo que los seres humanos construimos en nuestro tránsito hacia sociedades sedentarias fue precisamente una forma particular de ver el mundo, de interpretar la realidad, de construir el poder y determinar las formas de relacionarnos entre nosotros y nos otras y con la naturaleza; el aboramos nuevas simbologías y, con ellas, otro mundo de las significaciones; sacralizamos con otras percepciones religiosas esta nueva creación cultural y

¹²⁸ Ver Johan Galtung, *Sobre la paz*, Fontanara, Barcelona, 1985

cuando el racionalismo las cuestionó, nos inventamos nuevas medidas de la verdad, nuevas formas de del egar l a l ibertad, otros eufemismos que la mantuviesen incólume y única, como la ciencia o el totalitarismo político y económico, que nos permitiesen seguir trasegando por caminos ciertos, por una ruta previsible con metas y objetivos diáfanos.

*“En la epistemología se llama paradigma a esa visión de la realidad internalizada por nosotros y que se expresa en nuestros conceptos; son nuestros supuestos más generales y al mismo tiempo más recónditos, a menudo inconscientes. Ellos determinan nuestros métodos, recortan nuestros problemas, guían nuestras hipótesis. Nos hablan de cómo es la realidad que nos rodea, quiénes somos los seres humanos, cuáles son nuestros móviles, nuestras posibilidades y nuestros límites. Nos hablan poderosamente, pero sin dejarse ver, no son explícitos, son la tierra que nutre nuestras teorías; no podemos dejar de tener una; pero podemos volver la vista hacia ellos, examinarlos, hacerlos explícitos y ver si aún responden a nuestras necesidades, a nuestras expectativas, a nuestras emociones”.*¹²⁹

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

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

¹²⁹ Antonio Elizalde, *Navegar en la incertidumbre*, Uniminuto, Bogotá, 2010, p.16

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

Se ha hecho énfasis en varios de los elementos que definen y siguen definiendo esta cultura. Se han separado para poderlos ver, para evidenciarlos, pero en la realidad se entrecruzan y potencian, son a la vez causa y consecuencia. La domesticación y el sometimiento se hacen desde los más fuertes, fragilizando al resto, pero la fuerza se demuestra en la competencia permanente hasta construir un poder único y centralizado, que impone fronteras, que define lo que está bien y lo que está mal, que legitima el uso de la violencia, que desdibuja su propia violencia en el imaginario social hasta “normalizar” y “naturalizar”, a través de la intervención de la divinidad, esta cultura instituyente que pretende el bien de todos y todas, que no puede ser otra cosa que la sobrevivencia social. Pero también podríamos decir que la supervivencia ha suscitado mecanismos culturales que, a lo largo de su proceso instituyente, han sido leídos como la intervención de una voluntad divina que procura la vida. Y así podríamos construir múltiples y distintos acercamientos. Con esto pretendo decir que no hay una relación lógica, racional y jerarquizada de estos “imaginarios atávicos” que, parafraseando a Elizalde, *“nos hablan poderosamente, pero sin dejarse ver, no son explícitos, son la tierra que nutre nuestras teorías”*.

Todo ello fue el resultado de una amenaza definitiva sobre la continuidad de la vida en un momento histórico determinado, pero distinto para cada colectivo humano. Esta amenaza nos llevó a sembrar la vida, a amarrar su continuidad a un territorio concreto, a delimitar el horizonte, a objetivar la naturaleza para poder dominarla, a externalizar la divinidad para poder percibirla lo más parecida a nosotros y nosotras mismas y así legitimar muchos de nuestros propios hechos. Los cambios no fueron el producto de una conspiración para imponer esta forma de ver el mundo, fueron el resultado social e histórico de una lucha colectiva por la supervivencia. Y ello es fundamental para entender

que nos encontramos de nuevo en un momento en que el camino andado se agotó en su incapacidad para proteger y garantizar la vida y en su potencialidad para destruirla. A ver esto dedicaremos el esfuerzo en el capítulo tres.

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

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

La construcción de fronteras, que cambia el concepto del territorio. Entre las sociedades nómadas era móvil y se reemplaza por un territorio estable, fijo, definido por unos límites reconocidos. Un territorio no es posible concebirse de forma distinta mientras subsista la idea de que lo que define son las fronteras, es decir, lo que separa, no culturalmente, sino territorialmente. Con ello cambia también el concepto de la sobrevivencia al pasar al pasar de los límites del clan a los límites del territorio.

La supremacía de la fuerza física: Las relaciones de género y los roles asignados a los hombres y las mujeres pasan a ser definidos por la posesión natural de la fuerza física, no sólo necesaria sino fundamental para la producción de los alimentos. La memoria, la agilidad y la destreza, que entre los pueblos nómadas no dependían de la pertenencia a determinado sexo, son reemplazadas por la posesión o no de dicha fuerza necesaria para labrar la tierra y someter a los animales. Por otro lado, la fuerza física se torna esencial para la defensa de los límites territoriales contra los *extraños*, contra los *otros*, contra los *ellos*. La solución de los conflictos es mediada por la posesión o ausencia de esta fuerza física: Es evidente que gana quien más fuerza tiene. Con ello empieza a consolidarse el imaginario de que “sólo sobreviven los fuertes”. La presión permanente por ser el mejor destruye la confianza y el tejido social. No existen relaciones entre pares, sino relaciones asimétricas.

La Verdad sólo puede ser una, lo que lleva a construir un concepto de autoridad jerarquizado, patriarcal, centralizado y autoritario. Se empiezan a

consolidar las sociedades patriarcales, como la forma “natural” de organización social. La espiritualidad, entendida como la relación con la trascendencia, que incide y ayuda a la conservación de la vida, se institucionaliza como legitimadora de quienes tienen la fuerza. Los seres humanos empiezan a percibir la divinidad como hombre: Esta espiritualidad se institucionaliza y surgen las religiones que legitiman este nuevo *orden natural* de las cosas y facilitan la aceptación social de las nuevas condiciones, no como imposición de unos intereses, sino como condición de sobrevivencia.

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

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

Se instituye la **obediencia como virtud reconocida socialmente**, que supone la delegación del poder a los que se muestren más fuertes. Se sigue repitiendo el esquema jerarquizado como el único que puede garantizar el orden y la permanencia de la vida. El poder único e indivisible, de alguna forma, hace referencia a la figura única e incontestable del patriarca. Si la autoridad se divide llega el caos: El poder unanimista y absolutista sobrevive con base en el miedo al desastre colectivo.

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

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

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

La construcción de **dualismos como método para percibir la realidad** y, por ende, la división de la misma entre el bien y el mal. La equiparación entre el bien y los nuestros, los amigos, los iguales, mientras el mal está presente en los *ellos*, los enemigos, los diferentes. La violencia como el mecanismo que debe utilizar el bien, y quienes lo encarnan, para acabar con el mal y quienes lo representan. El inicio de las *guerras santas*: todas las guerras, hasta las de nuestros días, se legitiman en el propósito de destruir el mal.

En resumen, esta cultura **prioriza la lógica de la conservación** por encima de la *lógica de cambio*, sacraliza las características de la primera – la estabilidad, la seguridad, la construcción de normas que deben ser aceptadas socialmente, la obediencia, la autoridad, entre otras – y sataniza las que definen la segunda – movimiento, inestabilidad, desobediencia, caos, libertad. La estabilidad y el equilibrio son definidos como falta o ausencia de movimiento y como situación ideal y pretendida.

Las palabras de Jonathan Schell cierran este capítulo dedicado a entender las razones por las que nos aferramos a lo que nos da seguridad y tememos con verdadero horror a la desprotección y al cambio:

*“Si el poder legislativo es lo que entendemos por soberanía, forzarlo sería tanto como abortar su milagro: poner en peligro el estado civil, destruir la protección que proporciona al ciudadano y condenar a la sociedad a la anarquía, una perspectiva que horroriza al liberal tanto como al conservador.”*¹³⁰

¹³⁰ Jonathan Schell, *op. cit.*, p.348-349

3. Viviendo en medio de una crisis civilizatoria

3.1. Introducción

En este capítulo vamos a intentar analizar los elementos de la cultura hegemónica que van en contra de la vida. Hemos visto en los anteriores, que las culturas y los imaginarios que las componen nacen y se legitiman por su consonancia con la vida y, en consecuencia, cuando crecen las evidencias de que su utilización sistemática la amenazan, entran en un proceso de deslegitimación social que plantea una crisis civilizatoria. Crisis porque muchas de nuestras formas de hacer y pensar se empiezan a percibir como suicidas, sin que aún hayamos construido las alternativas. Y no podemos pensarnos sin cultura. Ella es el espejo que nos devuelve la realidad, sin ella no seríamos capaces de leerla, entenderla, interpretarla. De alguna forma la realidad dejaría de existir para nosotros y nos otras, pues ella lo es en cuanto puede ser comprendida. Y la crisis es un tránsito: sabemos que muchos de los imaginarios que guían nuestro actuar ya no se sostienen, pero nos cuesta dejar de usarlos mientras no existan otros que le den un nuevo sentido a nuestras relaciones. Estos imaginarios emergentes ya se insinúan, pero deben realizar un proceso de educación colectiva a través de demostrar, en lógica de persistencia, su capacidad para garantizarnos de nuevo la supervivencia. En ello nos encontramos.

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

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

“La resiliencia cultural frente al medio es frágil. Puede desmoronarse, porque el hombre no encuentra los medios

tecnológicos o las formas organizativas y los instrumentos teóricos para superar la crisis. Lo que diferencia el peligro actual de los anteriores es que éste se ha hecho planetario y se extiende a la totalidad del sistema vivo. Como en el pasado, la exigencia consiste en encontrar los instrumentos culturales adecuados para la supervivencia de la vida. Ello no está garantizado. La crisis ambiental consiste en que no necesariamente está garantizado el éxito. La incertidumbre es la raíz de la creatividad cultural”¹³¹.

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

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

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

3.2. Las evidencias de la crisis: La amenaza de una destrucción nuclear y la ruptura de los equilibrios ecológicos que protegen y garantizan la vida

Un minuto después de la última explosión, más de la mitad de los seres humanos habrá muerto, el polvo y el humo de los continentes en llamas

¹³¹ Augusto Ángel Maya, *La fragilidad ambiental de la cultura*, Editorial Universidad Nacional. IDEA, Bogotá, 1995, p.3

derrotarán a la luz solar, y las tinieblas absolutas volverán a reinar en el mundo.

Un invierno de lluvias anaranjadas y huracanes helados invertirá el tiempo de los océanos y volteará el curso de los ríos, cuyos peces habrán muerto de sed en las aguas ardientes, y cuyos pájaros no encontrarán el cielo. Las nieves perpetuas cubrirán el desierto del Sahara, la vasta Amazonía desaparecerá de la faz del planeta destruida por el granizo, y la era del rock y de los corazones transplantados estará de regreso a su infancia glacial. Los pocos seres humanos que sobrevivan al primer espanto, y los que hubieran tenido el privilegio de un refugio seguro a las tres de la tarde del lunes aciago de la catástrofe magna, sólo habrán salvado la vida para morir después por el horror de sus recuerdos. La Creación habrá terminado. En el caos final de la humedad y las noches eternas, el único vestigio de lo que fue la vida serán las cucarachas.

Desde la aparición de la vida visible en la Tierra debieron transcurrir 380 millones de años para que una mariposa aprendiera a volar, otros 180 millones de años para fabricar una rosa sin otro compromiso que el de ser hermosa, y cuatro eras geológicas para que los seres humanos a diferencia del bisabuelo pitecántropo, fueran capaces de cantar mejor que los pájaros y de morirse de amor. No es nada honroso para el talento humano, en la edad de oro de la ciencia, haber concebido el modo de que un proceso milenarío tan dispendioso y colosal, pueda regresar a la nada de donde vino por el arte simple de oprimir un botón. Para tratar de impedir que eso ocurra estamos aquí, sumando nuestras voces a las innumerables que claman por un mundo sin armas y una paz con justicia. Pero aún si ocurre -y más aún si ocurre-, no será del todo inútil que estemos aquí. Dentro de millones de millones de milenios después de la explosión, una salamandra triunfal que habrá vuelto a recorrer la escala completa de las especies, será quizás coronada como la mujer más hermosa de la nueva creación. De nosotros depende, hombres y mujeres de ciencia, hombres y mujeres de las artes y las letras, hombres y mujeres de la inteligencia y la paz, de todos nosotros depende que los invitados a esa coronación quimérica no vayan a su fiesta con nuestros mismos terrores de hoy. Con toda modestia, pero también con toda la determinación del espíritu,

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

Apartes del Cataclismo de Damocles. Gabriel García Márquez

Conferencia de Ixtapa. México, 1986.¹³²

Este fragmento del texto de García Márquez, llamado “El cataclismo de Damocles”, nos introduce de forma poética, pero no por el lo menos angustiosa, en el sentimiento de crisis cada vez más compartido por un mayor número de ciudadanos y ciudadanas, que nos ha correspondido transitar por la vida en los últimos cien años. La amenaza nuclear¹³³ es sólo una dimensión de esta crisis. Los frágiles equilibrios construidos en la historia del planeta, y de los que somos uno de sus resultados, es tan cada vez más amenazados y deteriorados, sin que alcancemos a vislumbrar si la capacidad de adaptación de las diferentes expresiones de la vida responderá a unas nuevas

¹³² <http://www.sololiteratura.com/ggm/marquezcataclismo.htm>

¹³³ En 1959, el filósofo vienés Günther Anders inicia una fluida correspondencia con Claude R. Eatherly, el hombre que piloteaba el avión que tiró la primera bomba atómica sobre la ciudad de Hiroshima. Ante la monstruosidad de lo sucedido Eatherly decide hacerse pacifista y dedicar su vida contra las armas nucleares, no sin antes pasar varios años recluido en hospitales psiquiátricos. Anders construye en su libro una reflexión sobre los límites de la propia consciencia en un mundo tecnificado que nos impide medir las verdaderas proporciones de las acciones individuales y la necesidad de llevar a cabo una labor de concienciación, utilizando para ello el caso Eatherly. Günther Anders, *Más allá de los límites de la conciencia*, Editorial Paidós, Barcelona, 2002.

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

condiciones. Lo que más angustia produce es el saber que la intervención de los seres humanos es la responsable directa de muchas de estas rupturas. Nos hemos creído dueños del planeta, hemos arrinconado o desaparecido a todos nuestros depredadores naturales, sin entender cuánto dependíamos de ellos. Hemos supeditado la vida a intereses de poder político, militar o económico, sacralizándolos con filiaciones divinas, guerras santas o manos invisibles y, bajo su manto, hemos destruido, arrebatado, esquilado, y sometido cuantas expresiones de vida y recursos hemos encontrado, creyendo hacer lo correcto. Y tal vez aquí está la clave de una nueva reflexión. La cultura humana se ha ido labrando como mecanismo de sobrevivencia y, en la medida en que la hemos escindido de la vida, ella se ha convertido en la justificación para atacarla, amenazarla, destruirla. Hemos creído estar haciendo lo justo y lo correcto y, sin embargo, los resultados negativos son cada vez más evidentes.

Para poder ver las dimensiones de la “crisis civilizatoria” hemos de referirnos al siglo XX y lo que llevamos del XXI, con el fin de concatenar diferentes hechos históricos que nos permitan observar los aspectos que la definen.

Y la llamada “crisis civilizatoria” hace referencia a un cuestionamiento profundo de la cultura que hasta ahora ha soportado las relaciones entre los seres humanos y de los mismos con la naturaleza, basada ésta en la violencia, entendida como el aprendizaje cultural a través del cual resolvemos los conflictos. Jonathan Schell nos dice hasta qué punto nos ha conducido la utilización de este aprendizaje.

“Si un dios maligno hubiera convertido la sociedad humana en un laboratorio infernal para explorar los extremos más radicales de la violencia, con el único límite de la extinción de la especie humana, difícilmente podría haber superado la historia del siglo XX”¹³⁴.

La crisis ya es innegable, lo que puede existir son dos lecturas de la misma que nos llevan a la búsqueda de distintas salidas: Un momento de readaptación de los patrones culturales hegemónicos o un espacio de ruptura de los mismos o,

¹³⁴ Jonathan Schell, *El mundo inconquistable – Poder, no violencia y voluntad popular*, Círculo de lectores S.A., Barcelona 2005, p. 23, 24

al menos, de algunos de ellos¹³⁵. La primera salida, que se construye sobre la idea de que la capacidad humana para innovar y avanzar tecnológicamente será capaz de resolver la crisis coyuntural, sólo ha de llevarnos a un aplazamiento temporal de la misma. La segunda, supone develar aquellos imaginarios que han de ser transformados y trabajar en los puntos de fuga que lo posibiliten.

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

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

“Para llegar a tal conclusión se toman como eje las variables desarrollo sostenible y conservación de la biodiversidad. Los datos que arroja esta ecuación son más que preocupantes: los seres humanos estamos consumiendo un 20% más de recursos naturales de los que la Tierra puede producir. Eso significa que los altos niveles de consumo planetario no dan tiempo a la naturaleza para que se regenere. Otros datos que mide este estudio son las tendencias poblacionales de más de mil especies. Desde 1970 a 2000, las poblaciones de especies terrestres han descendido un 30%, mientras que las de agua dulce han sufrido una

¹³⁵ Para no caer en la construcción de un nuevo dualismo entre adaptación y ruptura, habrá que admitir que no es posible plantearse un proceso creativo sin entender que el mismo es una construcción que no se elabora en el aire, sino a partir de lo existente; que no sucede de un momento a otro, como el resultado de la imposición de una idea brillante de individuos particulares, sino como la decantación social de necesidades sentidas en ámbitos privados y públicos que van abriéndose camino y concretándose en alternativas culturales.

*sustancial caída del 50%. La mitad de los bosques originales han desaparecido y otro 30% está degradado o fragmentado; las flotas industriales han acabado con el 90% de los grandes peces depredadores en sólo medio siglo*¹³⁶.

A modo de ejemplo, cada vez es mayor la certeza de que si seguimos incrementando la explotación pesquera, puede darse la desaparición de especies marinas, pues el desarrollo de esta industria está llevando a pescar más rápido de lo que necesitan las propias especies para reproducirse, afectando el frágil equilibrio de la biodiversidad y, como dice Jordi Bascompte, estamos entendiendo que existe una relación directa entre biodiversidad y supervivencia de la especie:

*“La gran característica del planeta Tierra es precisamente su rica biodiversidad y es precisamente ésta la que proporciona una serie de servicios imprescindibles para que nuestra especie pueda mantener su calidad de vida: desde la provisión de agua, a la polinización o al aprovechamiento de alimentos. Los ciudadanos ya han entendido la importancia de esta característica, pero también es necesario que afrontemos que en estos momentos nos encontramos en el umbral de transición de la destrucción de la biodiversidad. Eso significa que nos acercamos a un punto de no retorno*¹³⁷.

El cambio climático, provocado por efectos de una industrialización asociada al capitalismo como sistema de producción, cuya fuente de energía fundamental ha sido la utilización de combustibles fósiles, es otra campanada de la crisis, sobre la que se habla mucho pero se actúa poco. Ya es habitual escuchar de los “fracasos” de las cumbres que pretenden controlar la emisión de gases a la atmósfera, por las consecuencias que esto puede tener sobre el crecimiento

¹³⁶ Juan Carlos Pérez Jiménez, *Los hijos de Marte y la cultura del miedo*, Editora Regional de Murcia, 2007, p.41, 42

¹³⁷ Jordi Bascompte, profesor de investigación en la Estación Biológica de Doñana del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)
<http://nuestra-tierra.laverdad.es/medio-ambiente/biologia/1452-la-tierra-esta-llegando-ya-a-un-punto-de-no-retorno>

Jordi Bascompte, *Ordre i caos en ecología*, Universidad de Barcelona, 1995.

económico de los países y la necesidad de plantearse nuevos paradigmas del desarrollo que no dependan de un aumento progresivo en los niveles de consumo. Y estas decisiones no hay quién las tome, porque se pretende que lo hagan los gobiernos de los países implicados y estos no están dispuestos a asumir las consecuencias de las mismas sobre las prácticas de consumo de sus ciudadanos y sobre las empresas que financian sus campañas.

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

El informe “Cambio Climático 2007: Evidencia Científica”, elaborado por más de 800 autores y revisado por 2500 científicos de 130 países y dado a conocer en la Reunión Internacional del Panel Intergubernamental de Cambio Climático concluyó que “*existen suficientes evidencias científicas para establecer una relación entre las emisiones contaminantes del ser humano durante los pasados 250 años y los dramáticos cambios en el clima de la Tierra, los cuales son una amenaza a su civilización y al futuro de nuestro planeta*”¹³⁸.

Pese a lo anterior, como ya decíamos, los dirigentes del mundo siguen apoyando unas relaciones económicas que responden a los intereses particulares de las multinacionales y de los centros financieros sin tomar medidas efectivas que conduzcan a aminorar los riesgos que se ciernen sobre la vida en el Planeta. La pasividad de los centros del poder político y económico y, tal vez, precisamente por ello, ha acrecentado la preocupación sobre el sistema civilizatorio que nos sustenta y es tá y a insertada en un sentimiento de humanidad.

La segunda situación que evidencia la crisis de la sociedad humana responde al imaginario atávico que legitima la violencia como método para dominar y destruir al mal, encarnado en la figura del enemigo. La llamada “guerra fría” respondió a este imaginario profundamente simple. La percepción del enemigo

¹³⁸http://www.portaldelmedioambiente.com/articulos/535/468_anos_del_petroleo_del_remedio_para_la_gota_al_calentamiento_global/ Consultada el 2-03-11

ubicado en oriente u occidente, dependiendo del lugar de sus protagonistas, potenció a niveles inimaginables la industria de la guerra¹³⁹, con el fin de inhibir en el enemigo cualquier intención de avanzar más allá de las fronteras establecidas al finalizar la segunda guerra mundial.

“La bomba atómica que destruyó Hiroshima reverberó en todos los ámbitos de la existencia humana. Situó a nuestra especie ante el riesgo de la extinción por su propia mano. Marcó un punto de inflexión en el equilibrio de poder entre la humanidad y la naturaleza, poniendo a la segunda en peligro a causa de la depredación humana. Cuestionó una de las bases morales de toda civilización que los esfuerzos colectivos de los seres humanos servirán para lograr una vida mejor. Pero en nuestro contexto, su consecuencia más importante fue que volvió impracticable – y de manera irreversible – el sistema de guerra global”¹⁴⁰.

E. P. Thompson, importante pacifista inglés, trabajó su tesis del *Exterminismo* afirmando que esta tendencia de la humanidad se mantiene y consolida en el sustento permanente de este imaginario del enemigo:

“El análisis basado en la peor hipótesis posible de que el otro pueda ser un enemigo es lo que justifica la disuasión. Es natural que los Estados, en tiempo de guerra, adquieran poderes de emergencia. Lo que distingue la era de la Guerra Fría es que la hipótesis de la ‘emergencia’ se construye en la rutina de la vida diaria de un Estado en tiempo de paz. Esto suple, mediante la autoridad del Estado moderno, lo que suponía la hipótesis de Satán en la iglesia medieval”¹⁴¹.

Su esfuerzo consistió en demostrar cómo esta tesis pretendía enmascarar los intereses económicos y militares de las potencias enfrentadas, haciendo de esta competencia el impulso de sus economías y sus sociedades con base en

¹³⁹ La guerra fría cambia con el uso potencial de la guerra nuclear porque ya no permite la dominación de unos sobre otros, sino la destrucción de todos, luego rompe el ejercicio para el que sirve la guerra como máxima expresión de la violencia.

¹⁴⁰ Jonathan Schell, *op. cit.*, Círculo de lectores S.A., Barcelona 2005, p. 73

¹⁴¹ E.P. Thompson, *Double Exposure*, Merlin Press, Londres, 1985, p.147

la construcción de este enemigo permanente y poniendo cercana, de paso, la posibilidad de la destrucción de la vida en el Planeta.

“La Guerra fría se ha convertido en un hábito, en una adicción, Se trata, no obstante, de un hábito sostenido por intereses materiales muy importantes en ambos bloques: sus complejos militar-industriales y de investigación, sus servicios de seguridad e inteligencia y los servidores políticos de esos intereses. Tales intereses dirigen una gran parte de los recursos y habilidades de cada sociedad, influyen la orientación de sus economías y desarrollo social, y es precisamente en interés de estos intereses por lo que aumentan cada día más esas cuotas de recursos y esa influencia¹⁴²”.

Detrás de la amenaza constante se legitimó la idea de un Estado de la seguridad que aún hoy justifica todo tipo de acciones totalitarias y represivas a cuyo interés debe supeditarse cualquier otra responsabilidad del poder.

“Es la confrontación militar de los dos bloques lo que refresca continuamente las fuentes del totalitarismo, lo que legitima las actividades de los servicios de seguridad, lo que impone definiciones de la realidad de ideología militar, lo que define cualquier tipo de disensión como traición o como contrarrevolucionario, lo que consolida Estados burocráticos represivos, lo que limita el espacio de los derechos humanos, y lo que descarta cualquier transición social esperanzadora”¹⁴³.

La sensación de “callejón sin salida” nacida de estas situaciones requiere un análisis que trascienda la política real, que es táctica en aquello que es posible hacer en unas circunstancias concretas y que adolece de miradas inmediatistas. Esta perspectiva no puede más que ser cómplice de lo que a corto plazo pareciera inevitable. Sus análisis llegan siempre a la conclusión de que cualquier planteamiento alternativo -como los que sugieren los ecologistas,

¹⁴² E.P. Thompson, *The heavy dancers*, Merlin Press, Londres, 1985, p.138

¹⁴³ E.P. Thompson y Ken Coates (eds.) *Human Rights and Disarmament. An Exchange of Letters Between E. P. Thompson and Vaclav Racek*, Spokesman/CND, Londres, 1981, p.20

los pacifistas, o la no violencia-, rondan la utopía y el romanticismo; califican de “idealismo” todo lo que no sea aceptar que sólo es posible seguir hacia adelante, en la misma ruta, aunque ella conduzca a la humanidad y a la vida en el Planeta a su propia destrucción.

Los cambios culturales suponen esfuerzos conscientes y sostenidos de mediano y largo plazo, porque ellos pretenden transformar las formas de pensar de las personas y plantear miradas alternativas que cuestionen los modelos culturales que hasta ahora han sostenido la humanidad, así como los imaginarios que sustentan sus creencias. Y para ello es necesario ser profundamente creativos en la construcción de nuevas simbologías y/o en nuevas significaciones de las existentes. Ya hay un esfuerzo sostenido en ello, aunque no haya aún el suficiente reconocimiento explícito y consciente de su importancia. La cultura se constituye a partir de los símbolos que permiten leer la realidad; son ellos su mediación por excelencia. Sin embargo, los nuevos movimientos son también aún muy sensibles a una mirada inmediatista que no permite apurar estas a mediano y largo plazo y la construcción de nuevas simbologías responde a esta dimensión en el tiempo, como lo afirma Schell:

“Recordemos que el uso de tan solo unas pocas decenas de las aproximadamente treinta mil armas nucleares del mundo podría matar a más personas en una única tarde inimaginable que las que murieron en las dos guerras mundiales juntas. Esta tenebrosa perspectiva nos exige que nos distanciamos de las emergencias inmediatas y nos preguntemos si hay otra posible vía a seguir”¹⁴⁴.

Será importante, entonces, analizar de qué forma la realidad está cuestionando los imaginarios atávicos que sustentan la cultura hegemónica, cómo y por qué hay una crisis profunda de aquellos que se decantaron en este proceso de sedentarización, tratada en el capítulo anterior. De nuevo es importante recalcar que se hace una división de estos imaginarios, pero ninguno de ellos actúa solo ni es independiente del resto, se alimentan mutuamente. Por decirlo de otra forma, se obedece porque hay un poder jerarquizado que regula a

¹⁴⁴ Jonathan Schell, *op. cit.*, p.27

través del miedo, hay un poder jerarquizado por que creemos en verdades únicas que, a su vez se imponen a partir de construir un enemigo, que no es otra cosa que la encarnación del mal. Y el mal está llamado a ser destruido a través de la violencia que ejerzan los buenos, por lo tanto, quien ejerce el poder en nombre de la verdad y del bien, tiene el derecho a hacer uso de la violencia para someter a las fuerzas del mal, por lo que debe ser obedecido.

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

Ya decíamos en el capítulo primero que estas elaboraciones históricas y sociales se afianzaron por su demostrada capacidad de proteger la vida en aquellos momentos en que la continuidad de la vida se vio seriamente amenazada y sólo pueden ser transformados o cambiados en unas circunstancias similares y en la medida en que haya un proceso de deslegitimación social por su incapacidad de destruirla. La humanidad se encuentra en medio de este proceso.

La realidad de los últimos cien años está cuestionando o, al menos, poniendo en entredicho los referentes culturales que nos siguen sustentando. Estamos descubriendo que la *obediencia*, como virtud por antonomasia, nos ha llevado a situaciones que nos avergüenzan como especie, que las *fronteras* físicas e ideológicas nos han conducido a construir enemigos multiplicados a nuestro alrededor, porque hemos terminado levantando muros de discriminación allí donde hemos observado diferencias religiosas, políticas, de color de piel, de orientación sexual, por nombrar sólo algunas. Nos estamos dando cuenta que los *unanimismos* empobrecen las culturas y amenazan la necesaria diversidad de la vida y que detrás de la *verdad única* hemos legitimado despotismos capaces de cometer los peores crímenes. Cada vez tiene menos fuerza el método de construir *chivos expiatorios*, por su incapacidad para plantear soluciones y transformar los conflictos. El *miedo*, como regulador social por

excelencia, ha ido perdiendo terreno y, con él, la esencia de la justicia retributiva como única forma de inhibir comportamientos considerados socialmente inadecuados. El dualismo del *bien* y el *mal* y el predominio de la *fuerza física*, que han construido éticas acomodaticias a los intereses particulares de los más poderosos, se está desmoronando en el crisol de la vida por su incapacidad para destruirla, sugiriendo la necesidad de nuevas éticas. Y la columna vertebral de la cultura sedentaria, la *violencia* en todas sus formas, ha ido perdiendo terreno no sólo al develar sus consecuencias, sino también su incapacidad para construir mundos mejores. Procuraremos adentrarnos en los síntomas de la crisis de estos imaginarios aún hoy hegemónicos, pero cada vez más cuestionados.

3.3. Crisis de la Obediencia

Durante milenios la obediencia ha sido una virtud social fundamental para garantizar la continuidad de los aprendizajes colectivos. Ella es el sustento de las instituciones jerarquizadas¹⁴⁵; de hecho el funcionamiento de las mismas depende de su aprendizaje y no es gratuito que sea una de las características culturales que se interioriza desde la más tierna infancia.

La crisis de este aprendizaje colectivo bebe en las fuentes de los cuestionamientos elaborados hace ya varios siglos por Etienne de la Boetie en “La servidumbre voluntaria” y Henry David Thoreau en “Sobre la desobediencia civil”, sobre cuyos planteamientos profundizaré en el capítulo cuatro.

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

¹⁴⁵ Puede parecer una redundancia porque tenemos interiorizada la idea de la estructura vertical como condición de organización.

El “súbdito” que obedece en base a tal concepción del deber de obediencia es generalmente un sujeto en el que la identificación con el poder (de turno) tiende a ser muy profunda. Es un tipo de persona dotada de ese carácter autoritario por el cual su disposición a someterse y obedecer es automáticamente activada allí donde él, o ella, ven a una persona, a un grupo o a una institución potente¹⁴⁶.

En la misma perspectiva Foucault ha desarrollado sus reflexiones sobre la *microfísica del poder*¹⁴⁷ o la *domesticación de los cuerpos*, haciendo referencia a cómo se consigue que la gente obedezca hasta su propia muerte o hasta matar por ello. La microfísica es el lugar o el espacio donde el poder de centro no tiene ni que llegar porque ya llega el propio individuo que interioriza en su conciencia que ha de obedecer. Maximiliano Sánchez, analizando los planteamientos de Foucault, afirma que el poder fluye por todos los intersticios de la sociedad, y con él la obediencia debida al mismo, y se manifiesta de forma multipuntual:

“El poder no es aplicado, como obligación o como prohibición, a los que no lo tienen. (...) El poder fluye entre los intersticios, incluso dentro de una clase, incluso dentro de una subclase dentro de la clase. No existe univocidad en las relaciones de poder, sino multipuntualidad”¹⁴⁸.

Las investigaciones sobre la personalidad autoritaria realizadas por el grupo de Theodor Adorno¹⁴⁹ y los experimentos de Stanley Milgram¹⁵⁰ sobre la tendencia a la obediencia nos están permitiendo entender mejor los procesos que se gestan en la obediencia autoritaria.

¹⁴⁶ Giuliano Pontara, *La Antibarbarie – La concepción ético política de Gandhi en el siglo XXI*, Libro en proceso de publicación, capítulo I, p.22

¹⁴⁷ Michel Foucault, *La microfísica del poder*, Editorial La Piqueta, Madrid, 1992

¹⁴⁸ Maximiliano Sánchez, *Foucault, la revolución imposible*, Servicio de publicaciones de la FFHA, Universidad Nacional de San Juan, 1997, p.56

¹⁴⁹ T. W. Adorno, Else Frenken-Brunswick, D. J. Levinson, R. Nevitt, *The Authoritarian Personality*, New York, 1950.

¹⁵⁰ Stanley Milgram, *Obedience to Authority*, London, 1974.

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

“Según Milgram, lo que sucedió fue que los sujetos entraron en lo que él llamó "estado de agente", caracterizado por el hecho de que el individuo se ve a sí mismo como un agente ejecutivo de una autoridad que considera legítima. Aunque la mayoría de las personas se consideran autónomas, independientes e iniciadoras de sus actos en muchas situaciones, cuando entran en una estructura jerárquica pueden dejar de verse de ese modo y descargar la responsabilidad de sus actos en la persona que tiene el rango superior o el poder. Recordemos que los individuos del experimento accedían voluntariamente a realizarlo, aunque en ningún momento les dijeron que estarían en una situación en la que tendrían que obedecer órdenes. Tampoco era necesario. La estructura social del experimento activaba con fuerza una norma social que todos hemos aprendido desde niños: "Debes obedecer a una autoridad legítima", entre ellos los representantes de instituciones universitarias y científicas (o los profesores en los colegios), policías, bomberos, oficiales de mayor rango en el ejército, etc. Cuando el sujeto entra libremente en una organización social jerárquica, acepta, en mayor o menor medida, que su pensamiento y sus actos sean regulados por la ideología de su institución”¹⁵¹.

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

“Comparando la situación con variados elementos de la vida real, Milgram logró demostrar que un alto porcentaje de gente “normal”

¹⁵¹ Ana Muñoz, *La obediencia a la autoridad*, <http://es.scribd.com/doc/6764072/La-Obediencia-a-La-Autoridad-Ana-Munoz-Analisis-de-Milgram>, p.5,6

obedece a una figura de autoridad, aun cuando los efectos destructivos de su obediencia estén a la vista. Las conclusiones que él sacó de su trabajo fueron ciertamente escalofriantes: Una explicación que se da comúnmente es que los que aplicaron a la víctima los niveles máximos de shock son monstruos, la franja sádica de la sociedad. Pero si se considera que casi los dos tercios de los participantes caían en la categoría de sujetos 'obedientes', y que eran personas comunes, trabajadores, empleados y profesionales, la explicación se torna muy estremecedora. Después de ver a cientos de personas comunes someterse a la autoridad en nuestros propios experimentos, no puedo sino concluir que la concepción de (Hannah) Arendt sobre la banalidad del mal se aproxima a la verdad más de lo que uno se atrevería a imaginar. La gente normal que aplicó electricidad a la víctima lo hizo por un sentido de obligación -un concepto de sus deberes como sujeto- y no movido por determinadas tendencias agresivas”¹⁵².

Pontara nos confirma cómo esta tendencia no es exclusiva de la cosmovisión nazi, sino de la cultura occidental y yo sostengo que de la cultura sedentaria, porque no es exclusiva de occidente: la barbarie de la guerra entre China y Japón, los millones de muertos de la revolución Cambodiana, por nombrar sólo dos, fueron ejecutados también por individuos que obraron por obediencia y sentido del deber. No es un problema de locura colectiva, es la expresión de estructuras mentales culturalmente determinadas por la obediencia irrestricta al poder.

“Mucho hace pensar que los componentes que juntos constituyen la weltanschauung¹⁵³ nazi sean la expresión extrema de estructuras mentales, tesis, normas, valores presentes y cultivados durante mucho tiempo no sólo en la cultura alemana, sino, más en general, en la cultura occidental.”¹⁵⁴ Ni se trata de un fenómeno circunscrito al contexto

¹⁵² Renato Hevia, *Torturar obedeciendo órdenes*,
<http://www.ced.cl/ap/wp-content/uploads/2001/03/32.pdf>, p.4

¹⁵³ Visión de mundo, cosmovisión.

¹⁵⁴ El historiador Enzo Traverso argumenta muy bien esta tesis en su trabajo *La violencia nazista. Una genealogía*, Il Mulino, Bologna, 2002.

específico de los doce años de dictadura hitleriana en Alemania. En determinadas condiciones, los componentes que conjuntamente constituyen el núcleo duro de la ideología nazi se pueden verificar, singularmente o todos juntos, en otros contextos”¹⁵⁵.

Como dijo Levi, *“Y si sucedió una vez, puede suceder de nuevo... y en cualquier parte”¹⁵⁶.*

Una frase similar, pero en pregunta, hace el profesor protagonista de la película *“La ola”¹⁵⁷* a sus alumnos, a la que todos responden que no es posible que se repita una experiencia histórica como la del fascismo alemán. Este filme está basado en la novela de Morton Rhue (1981), que a su vez se inspira en un experimento realizado por un profesor de Palo Alto (California) en 1967. Con el ánimo de enseñarles a sus alumnos lo que era la autocracia, el profesor recrea con ellos una experiencia autoritaria, reproduciendo en una semana y con una facilidad asombrosa las consecuencias sociales que trae consigo una estructura de poder vertical: la satisfacción social que produce del egar la autonomía, el gusto por los uniformes, la obediencia ciega al poder, los sentidos de pertenencia que generan las causas comunes, la desaparición de la individualidad. La película logra jugar con los imaginarios ocultos de quienes la ven¹⁵⁸, pues se evidencian sentimientos de simpatía hacia la experiencia, que maneja un discurso de avanzada y que podremos definir como *políticamente correcto*, develando que el problema no está en las palabras sino en las estructuras culturales que soportan las experiencias históricas autoritarias. Las palabras de Ana Muñoz, referidas al sistema nazi, pueden perfectamente acompañar un análisis de esta película:

“Si volvemos de nuevo al régimen nazi, nos encontramos con una estructura marcadamente jerárquica donde predomina la norma de la obediencia por encima de todas, eliminando la responsabilidad del sujeto

¹⁵⁵ Giuliano Pontara, *op. cit.*, capítulo I, p.3

¹⁵⁶ P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1986, p. 164.

¹⁵⁷ (Alemania – 2008). Dirigida por Dennis Gansel y protagonizada por Jürgen Vogel y Frederick Lau. Duración 110 minutos.

¹⁵⁸ He podido evidenciarlo en todas las oportunidades en que he realizado cineforos de esta película con estudiantes universitarios en Bogotá – Colombia.

en sus propios actos. Los uniformes que todos vestían y que lograban que todos parecieran iguales contribuía a que no se viesen como individuos autónomos e independientes, disminuyendo así la percepción de sí mismos; aspectos necesarios, como hemos visto, para que una persona se considere responsable de sus actos. El malestar psicológico que podría aparecer al principio y su tendencia a reducirlo, el castigo a la desobediencia (junto con la exaltación de la obediencia y la fidelidad al régimen) y el racismo que se respiraba en Alemania ya antes de la llegada de los nazis al poder, logró que un gran número de personas inocentes fueran consideradas como seres cada vez más despreciables y merecedores de tantas atrocidades”¹⁵⁹.

De nuevo la reflexión de Pontara nos pone sobre aviso con respecto a las estructuras autoritarias que acompañan cotidianamente nuestras sociedades civilizadas, que pueden repetir lecciones históricas supuestamente aprendidas.

“De hecho, mucho deja pensar que vuelva a suceder, que diversos componentes esenciales del nazismo todavía estén ampliamente presentes en el mundo, tanto al norte como al sur, en occidente como en oriente. No pienso tanto aquí en los varios grupos y grupillos neonazis activos en diversos países y que se inspiran directamente en las enseñanzas de Hitler, refiriéndose más o menos abiertamente a su nombre. Pienso más bien en la difusión de modos de pensar, de concebir al hombre y al mundo en muchos sentidos similares a los propios del nazismo, en las estructuras autoritarias y opresivas no muy diferentes de las nazis aún hoy imperantes en mundo, en las formas siempre más brutales y destructivas asumidas por la violencia armada después de la caída del nazismo en Alemania y que parecen ramificarse, justamente, de la violencia dominante en la Alemania de Hitler”¹⁶⁰.

Y es con la evidencia de los hechos sucedidos en la Segunda Guerra Mundial, con sus setenta millones de muertos, con sus campos de concentración, con

¹⁵⁹ Ana Muñoz, *op. cit.*, p.8

¹⁶⁰ Giuliano Pontara, *op. cit.*, capítulo I, p.4

las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, con el dolor producido y continuado de sus sobrevivientes que se plantea la *crisis de la obediencia*.

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

Para Arendt fue muy importante profundizar en las razones que llevaron al nazismo a cometer sus crímenes, tras descubrir que detrás de Eichmann sólo había un hombre que creía obrar bien, obedeciendo las órdenes de sus superiores, como lo hicieron los que, de parte de los aliados, bombardearon Dresde¹⁶¹, o Hiroshima.

¿Qué diferencia hay entre el testimonio de Eichmann, que manifestó su disposición absoluta a obedecer, “...y dejó bien sentado que hubiera matado a su propio padre si se lo hubiesen ordenado”¹⁶², con las del militar británico Robert Saundby, que participó en el bombardeo sobre Dresde, que escribió que “ni él ni su superior Arthur Harris eran responsables de la masacre, ya que su deber era, justamente, “ejecutar del mejor modo posible” las instrucciones recibidas del Ministerio de la Aeronáutica que, a su vez, lo único que hacía era transmitir las órdenes recibidas de quien, aún más arriba en la jerarquía del poder, era el responsable último de la conducta de la guerra”¹⁶³?

¹⁶¹ El bombardeo de Dresde se llevó a cabo hacia el final de la Segunda Guerra Mundial por parte de la Royal Air Force (Gran Bretaña) y la Fuerza Aérea de los Estados Unidos. Con este nombre se suele hacer referencia a los cuatro ataques aéreos consecutivos que se realizaron entre el 13 y el 15 de febrero de 1945, apenas doce semanas antes de la capitulación de la Alemania nazi. Durante los mismos, entraron en acción más de mil bombarderos pesados, que dejaron caer sobre la "Florescia del Elba" cerca de 4.000 toneladas de bombas altamente explosivas y dispositivos incendiarios, arrasando gran parte de la ciudad y desencadenando una tormenta de fuego que consumió el centro histórico de la misma. El número de víctimas varía enormemente en función de la fuente; la línea mayoritaria en la historiografía actual lo cifra entre 18.000 y 35.000 muertos, cantidad inferior a las de otros bombardeos de ciudades del Eje, como Tokio (100.000) o Hamburgo (40.000). El bombardeo de Dresde sigue siendo uno de los episodios más polémicos de la Segunda Guerra Mundial. En la actualidad persiste aún el debate sobre si la capital sajona era un objetivo de interés estratégico tal y como aseguran fuentes militares aliadas, si por el contrario el bombardeo fue una represalia desproporcionada e indiscriminada, o incluso si pudo tratarse de un crimen de guerra. http://es.wikipedia.org/wiki/Bombardeo_de_Dresde marzo de 2009

¹⁶² Hanna Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Ediciones de bolsillo, Barcelona, 2009, p.41

¹⁶³ Robert Saundby, “Prólogo” a D. Irving, *The Destruction of Dresden*, London, 1963.

Estos dos testimonios nos plantean el problema moral que tiene la humanidad. Eichmann fue condenado a muerte por obedecer órdenes que supusieron la muerte de miles de inocentes. Saurby fue condecorado por lo mismo. El mismo Eichmann expresó este dilema moral con sus propias palabras:

“... estaba obligado a obedecer las órdenes que se le daban y que había realizado hechos que son recompensados con condecoraciones, cuando se consigue la victoria, y conducen a la horca, en el momento de la derrota. (En 1943, Goebbels había dicho: Pasaremos a la historia como los más grandes estadistas de todos los tiempos, o como los mayores criminales)”¹⁶⁴.

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

Lo que sí podemos concluir es que la identidad moral, de la que habla Glover en su relato de los crímenes cometidos en el siglo XX¹⁶⁵, se ve supeditada, en lamentablemente muchos casos, a la obediencia a la autoridad y al poder establecido. Esta obediencia, que inhibe la responsabilidad moral individual, es un aprendizaje cultural previo a cualquier sentimiento de empatía con el sufrimiento ajeno, en unas sociedades que priorizan la personalidad sumisa, como lo recalca Verena Stolcke:

“Arendt retrata a Eichmann como la encarnación de la banalidad del mal. Su tesis de la banalidad del mal causa espanto, pues en lugar de tratar el holocausto como episodio aislado de irracionalidad, enjuiciaba a la humanidad como tal. La amenaza que personificaba Eichmann

¹⁶⁴ Hanna Arendt, *op. cit.*, p.40

¹⁶⁵ J. Glover, *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Ed. Cátedra, Madrid, 2001

trascendía la singularidad política del Tercer Reich, pues sus condiciones de posibilidad residían en la propia sociedad moderna burocrática de masas por la falta de empatía por el sufrimiento ajeno, que propiciaba un tipo de personalidad sumisa al orden establecido que ésta había generado”¹⁶⁶.

La banalización del mal no es exclusiva del siglo XX, pero los niveles de horror infringido en este siglo nos están exigiendo a dentro y en sus causas, desenmascarando esas motivaciones atávicas¹⁶⁷.

Nos cuesta trabajo admitir que este tipo de personajes son hijos legítimos de una sociedad que enseña a obedecer por principio, que amenaza a los niños y las niñas que desobedecen con castigos celestiales (“la desobediencia es castigada”), que premia a los alumnos obedientes, a los trabajadores sumisos, a los creyentes que no dudan. Vivimos en sociedades en las que los subalternos deben obedecer las órdenes recibidas, así intuyan en ellas trazas de injusticia. No nos es fácil develar la violencia que esconde un despido injusto, si responde a la orden de un jefe, cuando se ha interiorizado desde la niñez la obediencia a los superiores como una virtud pretendida, cuando se enseña a obedecer sin cuestionar, depositando en los padres, el cura, el profesor, el gerente, el político o el superior militar una dosis de bondad infusa, de sabiduría superior. Es fácil encontrar en nuestras instituciones aduladores del poder, áulicos cuya única preocupación es de mostrar su fidelidad incondicional y facilitando con ello la tentación del totalitarismo. En palabras de Pontara:

“Aquí juega un rol importante la idea, ampliamente aceptada en la cultura política alemana, pero ciertamente no sólo en ésta, que hay algo como una autoridad suprema y legítima de jure, es decir personas de

¹⁶⁶ Verena Stolcke, “Lo espantosamente nuevo. Guerra y paz en la obra de Hanna Arendt” en Enric Prat (ed.), *Pensamiento pacifista*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004, p.111

¹⁶⁷ Los que han tenido la posibilidad de contar la historia oficial han banalizado los crímenes de lesa humanidad cometido en aras de la pretendida evangelización de América, o la esclavitud de los pueblos africanos, o los miles de desaparecidos en aras de la Razón de Estado en América Latina, o los millones de muertos en la Revolución Cultural en la China de Mao, o la masacre de Tiananmen, o la de Sabra y Chatila. La lista podría ser interminable.

alguna manera investidas (por Dios, la Historia, Por un espíritu del mundo, por la ciencia o simplemente y brutalmente por el poder que poseen) de un derecho absoluto de mandar y exigir obediencia a quien está sujeto a sus órdenes”¹⁶⁸.

Como en el caso de los participantes en el experimento de Milgram, Eichmann era un hombre normal y hasta ejemplar:

“Seis siquiátras habían certificado que Eichmann era un hombre normal... Y otro consideró que los rasgos psicológicos de Eichmann, su actitud hacia su esposa, hijos, padre y madre, hermanos, hermanas y amigos, era no sólo normal sino ejemplar. Y por último, el religioso que le visitó regularmente en la prisión... declaró que Eichmann era un hombre con ideas muy positivas.”¹⁶⁹

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

“Arendt revela las claves estremecedoras imprescindibles de la conducta de quienes hicieron posible “la solución final”. Ni sus ejecutores fueron monstruos singulares, ni sus actos fueron excepcionales en la sociedad moderna. Lejos de haber sido el resultado de una larga y sistemática planificación política, consistió en realidad en una sucesión de acontecimientos en sí triviales, singularmente difusos, automatizados y terriblemente rutinarios, que obviaron cualquier reacción significativa de índole moral (...) Arendt desafía la concepción convencional de Eichmann como la quintaesencia diabólica del fanatismo ideológico

¹⁶⁸ Giuliano Pontara, *op. cit.*, capítulo 1, p.23

¹⁶⁹ Hanna Arendt, *op. cit.*, p.46

antisemita (...) virtudes subsidiarias como la obediencia, la jerarquía y el orden se transformaron en instrumentos del crimen. Lo angustiante de la personalidad de Eichmann es precisamente que, al igual que muchos otros, lejos de ser un sádico, fuera inquietantemente normal... Como Zygmunt Baumann concordaría más tarde: "El holocausto no fue simplemente un problema judío y tampoco un hecho exclusivo de la historia judía. El holocausto nació y fue ejecutado en nuestra sociedad racional moderna, en un punto álgido de nuestra civilización y en la culminación de los logros culturales humanos, y por esta razón es un problema de esa sociedad, civilización y cultura".¹⁷⁰

No fueron suficientes las reflexiones de Arendt sobre el caso de Eichmann para lograr que éste fuera enjuiciado por crímenes contra la humanidad y no sólo por antisemitismo. Lo segundo, existía de una reflexión profunda que no se llevaba al enjuiciamiento de una "civilización" de la que se siente orgullosa la humanidad. Su crimen trascendía la muerte de población civil inocente porque atentaba, de forma importante, contra la necesaria diversidad de la vida, como lo enfatiza Stolcke:

"Su exterminio constituía un crimen contra la humanidad en la medida en que, en cambio, atentaba contra la pluralidad que era un rasgo inherente a la condición humana, sin el cual la especie humana era inconcebible"¹⁷¹.

A menudo este tipo de análisis es interpretado como un esfuerzo por eximir las responsabilidades individuales. No se trata de eso. Es indiscutible que la "obediencia debida", como tampoco las condiciones psicológicas, sociales o económicas liberan de responsabilidad, porque siempre está también presente la posibilidad de la desobediencia sobre la que habló Thoreau, como deber moral; pero también es imprescindible, si queremos entender lo que sucede y,

¹⁷⁰ Verena Stolcke, *op. cit.*, p.112

¹⁷¹ *Ibid*, p.113

principalmente, buscar alternativas, saber analizar los imaginarios culturales que también están determinando los comportamientos humanos¹⁷².

Particularizar un crimen como el holocausto es seguir creyendo que las condiciones que lo posibilitaron fueron excepcionales y así seguimos sin aprender: Creemos que el muro de Berlín nada tiene que ver con el muro en Palestina, Ceuta o México; que el exterminio a que es sometido el pueblo Palestino no tiene ninguna relación con las prácticas del holocausto; que Hitler fue un caso excepcional. Me atrevo a afirmar que si Hitler hubiese ganado la guerra hoy todos y todas saludaríamos con el brazo en alto, renegaríamos de los *malvados* aliados y pasaríamos, sin sentir vergüenza, por encima del hecho del holocausto, como hoy lo hacemos con la destrucción de Hiroshima y Nagasaki. El expresidente Bush se retiró a su rancho sin que nadie lo llevara a juicio por las guerras que aún persisten, los miles de muertos y los cientos de torturados. Estos hechos no nos producen suficiente vergüenza de especie como para inspirar una condena internacional. Seguimos sin aprender.

Afortunadamente, tanto entonces como ahora, no ha faltado quien le tire un “zapatazo” a Bush¹⁷³, ni grupos de personas que llevan ante los tribunales a los dirigentes judíos, aun que eso no tenga más connotación que la fuerza del símbolo. Lo que no terminamos por entender es que tejer en el campo de lo simbólico es la única posibilidad de garantizar que las cosas puedan ser distintas. Hoy, miles de personas, cuando quieren rechazar actos del poder, caminan con un zapato ensartado en un palo. La detención de Pinochet en Londres fue tanto o más importante que haberlo condenado a muchos años de

¹⁷² “Del mismo modo, los experimentos de Milgram pueden ayudarnos a entender la masacre de My Lai, ordenada por mandos norteamericanos durante la guerra del Vietnam, o las torturas y desapariciones durante la dictadura chilena. E incluso una excesiva obediencia a la autoridad podría llevar a errores médicos, debido a que los enfermeros pueden hacer algo que saben que perjudicará a un paciente simplemente porque el médico se lo ha ordenado. Algo semejante puede suceder también en un avión. En ambas situaciones es muy difícil, tanto para el enfermero como para el miembro de la tripulación, convencer a su superior de que está en un error, y la persona que sustenta la autoridad no suele permitir que sus órdenes sean cuestionadas. Según una revisión de los datos realizada en Estados Unidos, un 25% de los accidentes de avión pueden deberse a una obediencia excesiva”. Ana Muñoz, *op. cit.*, p.8

¹⁷³ Un periodista iraquí tiró sus dos zapatos a Bush, llamándole “perro”, en diciembre de 2008, haciéndose vocero de la profunda indignación que produce la inmunidad que tienen los crímenes cometidos desde el poder.

cárcel, porque ayudaron a la humanidad a deconstruir el símbolo que estaba montado sobre el “éxito económico” de Chile, sin importar el precio pagado.

Como conclusión, habrá que repensar la obediencia y enseñar a discernir para que no se convierta en el sustento ciego del autoritarismo. El problema no es ésta, pues hay circunstancias en que ella sigue siendo importante, pero ha de ser, en palabras de Pontara, una obediencia constructiva, crítica, selectiva y nunca absoluta. En los capítulos siguientes veremos cómo estamos y aprendiendo a obedecer/desobedecer en la lógica de una nueva cultura que emerge de la mano de la protección de la vida.

“Por un lado se encuentra la obediencia ciega, absoluta, como lo es en general la que se funda en una concepción autoritaria del deber de obedecer (...) Por otro lado tenemos la obediencia constructiva, crítica, selectiva, basada en una conciencia moral atenta, como por ejemplo la obediencia (no necesariamente absoluta) a las leyes democráticas por parte de los ciudadanos democráticos, o, para dar otro ejemplo, la requerida a los voluntarios que participaban en las luchas no violentas guiadas por Gandhi en Sudáfrica y en India”¹⁷⁴.

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

Como vimos en el capítulo segundo, la revolución cultural del sedentarismo supuso un cambio profundo en la concepción del territorio, no sólo en el aspecto físico de las fronteras espaciales, sino también en los sentidos de pertenencia de los grupos y en el concepto de las identidades colectivas, personales, de géneros, de especie. Los límites empezaron a ser el punto de referencia a partir de lo cual la humanidad pudo entenderse; dicho de otra manera, las personas y los colectivos construyeron los elementos que los definían por similitud y diferencia: el adentro fue el espacio de los iguales y el afuera el lugar de los distintos. Los *nuestros* fueron los que tenían la misma

¹⁷⁴ Giuliano Pontara, *op. cit.*, capítulo 1, p.24

procedencia, el mismo color de piel, las mismas creencias, el mismo pedazo de tierra, la misma lengua; a los *otros* les correspondió el lugar de las diferencias. Esta naciente percepción del mundo fue apoderándose de todos los espacios, incluidos los más personales e íntimos: se construyeron los lugares perfectamente diferenciados entre los hombres y las mujeres y, también, fronteras que separaron el mundo de los humanos del mundo del resto de los seres vivos: la naturaleza empezó a ser una externalidad. Las fronteras y los muros empezaron a apropiarse del mundo cultural, permeando transversalmente todo tipo de relaciones: la realidad se escindió a todos los niveles, se dividió en dos. Las religiones, los racismos, los sexismos, los Estados, el antropocentrismo, el machismo son hijos legítimos de esta forma cultural de entender la vida. En estos diez mil años nos hemos dedicado a crear y fortalecer fronteras y a levantar muros que nos separan y, en consecuencia, nos definen y dividen a los amigos de los enemigos.

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

La historia, a partir de entonces, se volvió el relato de la caída y recomposición de las fronteras, en una reelaboración permanente del territorio y, por ende, de los amigos y los enemigos. La llamada “Guerra fría” respondió al mismo concepto y cuando se cayó la Cortina de Hierro empezamos a reconocer en las fronteras culturales una nueva forma de recomponer el dualismo amigo/enemigo y a definir las nuevas características del muro que no s

separaba: de nuevo había cambiado todo para que nada cambiara, porque nos es muy difícil imaginar un mundo sin fronteras que nos legitimen la necesaria confrontación. Para Fukuyama¹⁷⁵, no sólo para él, la historia está de finida desde la lucha por el dominio absoluto, por eso cuando se derrumbó el socialismo real creyó que la historia había llegado a su fin.

Fukuyama se equivocó, no porque no fue capaz de intuir un nuevo enemigo, sino porque estaba imposibilitado culturalmente para reconocer que la competencia no ha sido la finalidad de la historia, al menos no la única; desconoce otras historias basadas, por ejemplo, en la colaboración. Y se equivocó, también, porque terminó de acuerdo con Huntington¹⁷⁶: ambos conciben la existencia del enemigo como parte fundamental de la historia, en concordancia con lo planteado por Carl Schmitt, que construyó el criterio de lo político a partir de una clara diferenciación entre los amigos y los enemigos¹⁷⁷. El primero consideró que estaba derrotado y el segundo compuso uno nuevo. Para los dos es el enemigo el que la define. Como dice Pontara:

“En el “mundo cristiano”, teóricos del “choque entre civilizaciones”, como Samuel Huntington, alaban la guerra como medio de renovación de la “original identidad cristiana” - basada en “valores anglo-protestantes”- de la sociedad americana; una identidad creada a través de la violencia de la revolución americana, de la segunda guerra mundial, pero puesta en peligro después de la guerra fría por la ausencia de un preciso enemigo externo. Para Huntington, con el ataque del 11 de septiembre la nación americana ha encontrado un “preciso y peligroso enemigo”: no el fundamentalismo islámico, sino el islam; un enemigo que ha llenado el vacío que se había creado después de Gorbachov; y la “nueva” guerra es el cemento de la recuperada identidad cristiana de la nación americana¹⁷⁸.”¹⁷⁹

¹⁷⁵ Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1995.

¹⁷⁶ Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1997.

¹⁷⁷ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza editorial, Madrid, 1998.

¹⁷⁸ S. P. Huntington, *Who Are We?* Thre Free Press/Simon & Schuster, London, 2004, p. 263, p. 358

¹⁷⁹ Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo 1, p.20

Y lo que está entrando en crisis, por insostenibilidad, es una historia basada en la confrontación, en la competencia¹⁸⁰, en la necesidad de derrotar a un otro, en la necesidad de *un otro* opuesto. A la pregunta que se hace Pepa Roma, sobre quién de los dos tiene la razón, la respuesta es *ninguno de los dos*, porque comparten la misma mirada del mundo:

“¿Quién tiene razón, Huntington o Fukuyama? ¿No será un poco exagerada la idea de que la historia ha muerto?” Francis Fukuyama se refería a que tras la muerte de la Unión Soviética el futuro estará dominado por un sistema único de economía de mercado y democracia liberal. Al mismo tiempo se echaba mano de la teoría de otro economista norteamericano, Samuel Huntington, para señalar que el fin de la guerra fría no significaba el inicio de un sistema político-económico unificado con capital en Washington, sino una guerra entre civilizaciones, entre el norte y el sur”¹⁸¹

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

Lo cierto es que las características de la cultura hegemónica basadas, en parte, en la construcción de nuevos muros y fronteras y en la búsqueda de la dominación sólo se han desplazado hacia nuevos sujetos: mientras el modelo económico imperante busca tumbar muros que limiten el libre flujo de las mercancías y los capitales, hoy se levantan nuevas barreras que impidan el libre flujo de las poblaciones entre el sur y el norte; la estrategia de la

¹⁸⁰ Hanna Arendt, *La condición humana*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2003.

¹⁸¹ Pepa Roma, *Jaque a la globalización, Cómo crean su red los nuevos movimientos sociales y alternativos*, Círculo de lectores, Barcelona, 2001, p.189

geopolítica de los Estados, componiendo nuevas formas de imperios, ha sido reemplazada por la geopolítica de las transnacionales y los sistemas financieros que han sometido a sus intereses a los gobiernos de todas las latitudes. De nuevo sólo está cambiando el sujeto de la dominación, sólo se está reeditando el imaginario de dos mundos fuertemente separados por un muro cultural, donde la ideología ya no es política sino económica.

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

“El capitalismo se ha vuelto obsoleto como cultura precisamente porque, en las nuevas condiciones tecnológicas, el principio de la maximalización de ganancias no puede sostenerse sin producir un definitivo desastre ecológico mundial y hacer ingobernable el sistema geopolítico transnacionalizado en que se asienta. El crecimiento económico permanente, como condición de supervivencia en mercados cada vez más competitivos, ha encontrado ya su límite ecológico y social. El principio de maximalización de ganancias de las culturas que operan sobre el mito del mercado pudo ser asimilada por la naturaleza y la sociedad humana durante siglos; pero la realidad tecnológica y política actual no permitirá por mucho más tiempo ese curso histórico, sin que ocurra una auténtica catástrofe”¹⁸².

El modelo civilizatorio occidental sugerido como único, sólo puede sobrevivir garantizando los muros de la desigualdad, como bien los señala Clive Ponting:

“Los Estados Unidos, con un 5% de la población mundial consumen el 30% de la energía del Planeta, y el 40% de todo sus otros recursos. Cerca de la mitad de la población mundial (dos mil millones y medio) están desnutridos; el 20% (cerca de mil millones) vive en absoluta pobreza. Si el 80% de la población subdesarrollada del Planeta alcanzara al 20% que vive en países ricos a partir del modelo civilizatorio

¹⁸² Juan Antonio Blanco, *Tercer milenio: una alternativa de la posmodernidad*, Editorial Txalaparta, Nafarroa, 1999, p.140

occidental el ecosistema colapsaría abriéndose el eclipse definitivo de la historia humana”¹⁸³.

Esta aparente contradicción entre implementar un mismo modelo civilizatorio basado en la globalización económica y, al tiempo, necesitar los muros que garanticen la imagen del enemigo, con la supuesta guerra de civilizaciones, es necesaria para la sobrevivencia de la cultura. Por esta razón, al tiempo que se realizan cumbres económicas que promuevan el libre comercio y la desaparición de cualquier frontera que lo impida, se levantan barreras que promuevan nuevas expresiones de racismo, se elaboran leyes que dificulten las migraciones y se construyen barreras físicas como nuevos símbolos de división.

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

Las dificultades para señalar un culpable -¿eran las grandes fortunas?, ¿las empresas?, ¿la Casa Blanca?, ¿el Pentágono?, ¿nuestros gobiernos?, ¿nuestros políticos?, ¿y cuáles?, ¿qué empresas?, ¿qué políticos?- hacían tan difícil saber cuál era ahora el enemigo a combatir como la evidencia de que la teoría de la conspiración universal ya no servía para luchar contra el nuevo capitalismo. En la llamada nueva economía todos compiten con todos. No impera más ley que la del mercado.¹⁸⁴

Una de las tentaciones más frecuentes tiene que ver con las preguntas que se hace Pepa Roma en la cita anterior y consiste en reconstruir la imagen de un enemigo que, de alguna manera, sea el culpable del estado de cosas. Y no es que no existan responsabilidades ubicables en determinados protagonistas. El

¹⁸³ Clive Ponting, *A green history of the world*, Editorial Penguin, EEUU, 1993, p.403

¹⁸⁴ Pepa Roma, *op. cit.*, p.17

problema está cuando de nuevo identificamos al culpable de todas las tragedias, simplificando el análisis, particularizándolo, y definiendo las estrategias de lucha desde el propósito de destruir al enemigo y a quien lo encarna. Sería una repetición de la historia: los revolucionarios rusos, los bolcheviques, identificaron al zarismo como el depositario de la autocracia y creyeron que matando y desapareciendo todo vestigio del zar y su familia acababan con esta forma de gobierno y con su poder simbólico. No habían pasado demasiados años y, en la defensa del proletariado, remontaron el autoritarismo, remozado en Stalin¹⁸⁵ que, como los zares, gobernó con mano férrea hasta el fin de sus días, y que habría de utilizar luego las mismas armas del desaparecido zar para imponer la “nueva verdad” surgida de la revolución. Esto por citar sólo un ejemplo que se ha repetido y se repite hasta nuestros días, pasando por Pol Pot, Pinochet, Hitler, Bush, y otros muchos que, sin la carga de negatividad histórica, han imitado su proceder. Todas las dictaduras, y en ocasiones también las llamadas democracias, beben de la misma fuente: una verdad salvadora que se inscribe en unos límites determinados y que ha de derrotar al enemigo sin ningún tipo de consideración.

La caída del Muro de Berlín, en noviembre de 1989, se convirtió en una evidencia de la crisis de las fronteras. Sucedió cuando no se lo esperaban ni siquiera los que más se empeñaban en ello y, por supuesto, por fuera de todo análisis “realista”; no lo tumbó nadie, se derrumbó, convirtiéndose así en un signo del cambio de los imaginarios culturales que soportan esta cultura hegemónica.

Pero las fronteras no son sólo aquellas que ocupan un espacio geográfico o los muros normativos. También han entrado en crisis los límites que hemos establecido entre la especie humana y el resto de los seres vivos. Ello nos ha llevado a creernos no sólo con el derecho, sino con el deber moral, de poner los recursos de la Tierra al servicio de nuestra especie, sin importar las consecuencias. Al objetivar la naturaleza hemos perdido la posibilidad de la

¹⁸⁵ Stéphane Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panne, *El libro negro del comunismo*, Ediciones B, Barcelona, 2010

solidaridad que existe entre los iguales, la necesaria solidaridad de la vida. En palabras de Leonardo Boff:

“Estos modelos de sociedad han roto con la Tierra. La han reducido a una reserva de “materias primas” y “recursos naturales”. Las personas han sido cosificadas como “recursos humanos” o “capital humano”. (...) Gaia es considerado como una máquina inerte, compuesta por 100 elementos físico-químicos, sujeto a ser desmantelados por la avidez del proyecto de la tecnociencia. Ningún ser de la naturaleza es respetado en su valor intrínseco, en su autonomía relativa y su antigüedad, mucho más elevada que la de los seres humanos, toda vez que éstos son los últimos que han llegado en la cadena de los seres”¹⁸⁶.

Clive Ponting cita a Edward Wilson para señalar la tragedia de la vida en la Tierra, como resultado de esta objetivación del resto de los seres vivos al servicio de los intereses de un pequeño porcentaje de los seres humanos, pero que se ha generalizado a partir de la internalización de una cultura que lo permite y lo promueve:

El biólogo de Harvard, Edward O. Wilson, estima que, como mínimo cincuenta mil especies de invertebrados por año –ciento cuarenta diarias- se extinguen por la erosión de sus hábitat, así como una especie de pájaros, mamíferos y plantas corre igual suerte cada día. A este ritmo en la presente década se extinguirán un millón de especies (el 20% del total que habita hoy la Tierra)”¹⁸⁷.

La sedentarización necesitaba desarrollar al máximo las capacidades de dominación del entorno para permitir y facilitar la supervivencia. Entenderlo, racionalizar sus métodos, comprender sus claves requirió objetivarlo; volverlo “un otro” supuso establecer fronteras entre la humanidad y la naturaleza, construyendo, de paso, la percepción antropocéntrica. Hoy, como dice Boff, dicha percepción la entendemos como arrogancia. La crisis ambiental es una

¹⁸⁶ Leonardo Boff, *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*, Editorial Trotta, Valladolid, España, 1997, p.91

¹⁸⁷ Clive Ponting, *op. cit.*, p.193

muestra de que hemos desconectado este aprendizaje de la necesidad de sobrevivir, convirtiendo dicho aprendizaje en un fin en sí mismo. La capacidad pedagógica del mito la desconectamos del evento que le daba contenidos y significaciones, es decir, desconectamos el imaginario cultural de la necesaria protección de la vida.

“El antropocentrismo es el resultado de esta lectura arrogante del ser humano. El texto bíblico es taxativo al afirmar: “sed fecundos, multiplicaos, llenad la Tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo...” (Gn 1,28). (...) “Sed fecundos, multiplicaos, poblad la Tierra y dominadla” (Gn 9,7). Y ya antes se detalla esta dominación: “sed el miedo y el pavor de todos los animales de la Tierra... ellos están en vuestras manos” (Gn 9,2). (...) para que domine sobre las obras de tus manos, todo lo colocaste bajo sus pies, ovejas y bueyes, las aves del cielo y los peces del océano...” (Sal 8, 6-8). No hay manera de eludir el sentido de estos textos. No vale la exégesis erudita de tantos como intentan situar y resituar esos textos en el contexto de la antropología del oriente medio para anular su tono antiecológico. A pesar de todo el empeño apologético, su contenido literal se mantiene”¹⁸⁸.

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

¹⁸⁸ Leonardo Boff, *op. cit.*, p.104-105

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

También financió al grupo de cabildeo industrial llamado Alianza Científica, que se dedicó a convencer a gobiernos como el de Gran Bretaña para que no suscribieran acuerdos encaminados a combatir el cambio climático. En Estados Unidos, esta Alianza solicitó al gobierno de George Bush en 2003 que despidiera funcionarios ambientales que comenzaban a reconocer el riesgo del cambio climático...

Otro beneficiado con la chequera de ExxonMobil fue el Heartland Institute, que se encargaba de organizar reuniones “científicas” para negar la existencia del cambio climático y atacar a quienes alertaran sobre este problema global, como Al Gore.

En vez de invertir en investigación y desarrollo de energías renovables, ExxonMobil ha preferido pagar a estas organizaciones para que promuevan su “escepticismo”. Durante una década les ha entregado 23 millones de dólares, una minucia comparada con sus ganancias de 2007: 39,500 millones de dólares”¹⁸⁹.

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

¹⁸⁹ http://elpoderdelconsumidor.org/el_lado_oscuro_de_exxonmobil.html 09/03/2011

*“... cómo garantizar la sustentabilidad no de un tipo de desarrollo sino del planeta Tierra a corto, medio y largo plazo, mediante un tipo de práctica cultural no consumista, respetuosa de los ritmos de los ecosistemas, que inaugure una economía de lo suficiente para todos y propicie el bien común, no sólo a los humanos sino también a los demás seres de la creación.”*¹⁹⁰

Encontrar alternativas para ir componiendo esa ruptura con la naturaleza y deconstruir los límites, que hemos aprendido a percibir como reales.

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

¹⁹¹

También están siendo profundamente cuestionados los límites que definieron, hasta hace poco, la construcción de los géneros, entendidos como las formas socialmente aceptadas y los comportamientos adecuados que se esperan de las mujeres y los hombres en sociedades determinadas. La organización GWA (Gender and Water Alliance) define así el concepto de Género:

“Género” se refiere a los roles, derechos y responsabilidades diferentes de los hombres y las mujeres, y a la relación entre ellos. Género no se refiere simplemente a las mujeres o los hombres, sino a la forma en que sus cualidades, conductas e identidades se encuentran determinadas por el proceso de socialización... Las mujeres y los hombres son definidos de maneras diferentes en distintas sociedades; las relaciones que comparten constituyen lo que se conoce como relaciones de género. Las relaciones de género constituyen y son construidas por un abanico de instituciones, tales como: la familia, los sistemas legales o el mercado. Las relaciones de género son relaciones de poder jerárquicas entre las mujeres y los hombres y tienden a poner a la mujer en

¹⁹⁰ Leonardo Boff, *op. cit.*, p.146

¹⁹¹ *Ibid*, p.154

desventaja. Estas jerarquías a menudo son aceptadas como “naturales”, pero constituyen relaciones socialmente determinadas, basadas en factores culturales y sujetas a cambios a través del tiempo”¹⁹².

Los géneros estaban determinados desde la división entre la fuerza física y la fragilidad. Hasta hace poco es tuvo claro que las características relacionadas con la fuerza física eran patrimonio exclusivo de los hombres y , en consecuencia, todo lo relacionado con la fragilidad era para las mujeres. Proveer y cuidar, dominar y someterse, son algunos de los dualismos que se desprenden de aquella división.

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

La Asociación Americana de Psicología (APA) nos define la *orientación sexual* como un acto que no puede ser cambiado a voluntad:

“La orientación sexual es una atracción constante hacia otra persona en el plano emotivo, romántico, sexual o afectivo. Es fácil diferenciarla de otros componentes de la sexualidad, incluso del sexo biológico, la identidad del género (el sentimiento psicológico de ser hombre o mujer) y el papel social que conllevan los géneros (tales como adhesión a ciertas normas culturales relacionadas con el comportamiento femenino o masculino).

¹⁹² <http://www.es.genderandwater.org/page/3500> - 05/03/2011

Los seres humanos no pueden escoger ser homosexuales o heterosexuales. Para la mayoría de las personas, la orientación sexual se define al comienzo de la adolescencia, sin necesariamente pasar por una experiencia sexual. Si bien tenemos la opción de actuar, o no, en relación a esos sentimientos, los psicólogos no consideran que la orientación sexual sea un acto consciente que podamos cambiar a voluntad”¹⁹³.

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

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

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

¹⁹³ <http://www.apa.org/topics/sexuality/orientacion.aspx# 09/03/2011>

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

Como ya se ha dicho, la cultura hegemónica se constituye desde la seguridad, y la incertidumbre exacerba de forma inconsciente todos los mecanismos defensivos. Ya se han dado pasos importantes en el *deber ser* de muchas sociedades, pero las acciones siguen aún muy aferradas a los esquemas más tradicionales. Las identidades de los niños y las niñas se siguen construyendo adheridas, por decirlo de una manera metafórica, a los balones y las muñecas, al guerrero y la princesa indefensa, al protector y la protegida, a los deportes de fuerza y las cocinitas de plástico, al campo de la racionalidad y los afectos. Ello hace que el tránsito hacia relaciones más abiertas suponga rupturas en la adultez, que no son fáciles, que producen confrontaciones, que complican seriamente las relaciones de pareja, no sólo entre las que son heterosexuales, sino también entre las que se concretan entre dos personas del mismo sexo¹⁹⁴.

Como vemos, las fronteras construyen sociedades que se han estructurado desde la existencia cultural de los dualismos: amigo/enemigo, especie humana/naturaleza, masculino/femenino. La dificultad no está sólo en que se perciban realidades opuestas sino en la relación de dominación/subordinación que se establece entre ellas, casi que de forma “natural”, sin que lo sea. Y ello hace que las relaciones parezcan, por principio, antagonicas. Estamos transitando hacia la complementariedad de los opuestos, hacia una realidad que no se defina desde las fronteras, pero todavía no sabemos cómo se hace, e intentamos aprender de lo que sucede, para irlo decantando e incorporando. Por decirlo de otro modo, cada que tenemos un territorio necesitamos levantar muros que los separen de los otros y que delimiten la posesión. De hecho,

¹⁹⁴ A modo de ejemplo, “el síndrome de John Wayne es un código de conducta explícito aunque no escrito, un conjunto de rasgos masculinos que hemos aprendido a venerar desde la infancia. Estos rasgos incluyen ser duro, racional, insensible y competitivo”. Myriam Miedzian, *Chicos son hombres serán. Cómo romper los lazos entre masculinidad y violencia*, Hora y Horas ediciones, Madrid, 1995.

cuando alguien compra un terreno, lo primero que hace son los muros y las cercas. Esto permea todos los ámbitos, desde lo más privado hasta lo más público. Sin embargo, los muros se caen – Berlín, 1989 –, las fronteras son ignoradas por las poblaciones que las ocupan – miskitos entre Honduras y Nicaragua, wayú entre Venezuela y Colombia –, la teoría *queer*¹⁹⁵, trata de leer en la realidad cómo la sexualidad se construye en tránsito, la teoría de *Gaia*¹⁹⁶ evidencia que las fronteras que le hemos construido a la vida son

¹⁹⁵ “¿Qué es la teoría queer? En primer lugar, lo “queer” es una respuesta. Una reacción de un sector de la población gai, lesbiana, transexual y transgénero de Estados Unidos ante el camino que había tomado el movimiento homosexual más influyente. A principios de los 90, ese frente más visible se había convertido en defensor de un status quo conservador. Parecía que el movimiento de liberación sexual lo constituían solamente hombres homosexuales, blancos, de clase media alta, sanos... Super divinos. Todos iguales. El resto (bolleras, maricas, drag kings, drag queens, sados, seropositivos, transexuales, no-blancos, etc.) apenas existía en las agendas de los lobbys homosexuales.

Pero hubo gente que se hartó de esa situación y empezó a reunirse, a reflexionar sobre la lucha, la identidad y la diversidad. Y de ahí surgió el pensamiento queer. Se tomaron ideas de Michel Foucault y de Monique Wittig, y pensadores como Judith Butler, Eve K. Sedgwick, Donna Haraway y Teresa de Lauretis publicaron textos que cuestionaban diversos aspectos de la teoría feminista y de los estudios gais y lesbianos, un proceso que sigue aún en marcha.

En su sentido original, “queer” significa “raro” en inglés. Se usaba como un insulto contra aquellos que estaban relegados a los márgenes de la sexualidad dominante (como “bollera” o “marica”) pero ha sido reapropiado por quienes recibían ese insulto.

Uno de los valores más importantes del término es no ser algo estanco, esencial. Sino estar en permanente evolución, como las personas. Y esa es, también, una de las ideas en las que están de acuerdo los que usan la teoría queer: la identidad no es una esencia sino un continuo... Que todo es mucho más complicado de lo que nos dicen, que podría ser lo siguiente: Un ser humano nace. Y en función de sus genitales (especialmente) y de sus cromosomas, se le pone en una de las dos casillas posibles. En ellas les espera un pack que le acompañará el resto de su vida y que contiene desde una categoría de ropa hasta un set de valores (que son diferentes para cada grupo). (...) Pero resulta que las cosas no son tan simples, que ese planteamiento se cumple en algunas personas pero no en todas. Lo cual hace que algo considerado esencial, lo esperable, lo evidente, se demuestre como una construcción. Nos dicen que las cosas siempre han sido así, pero es mentira. Se van moviendo, sin que los de cada época se den cuenta de los cambios. (...) Así pues, la teoría queer plantea que tanto el género como el sexo son una construcción, un planteamiento que está en permanente contestación. Lo importante es que la teoría queer ha tirado una bomba a diversos campos teóricos y eso está aportando un debate muy enriquecedor”. Carmen Hernández Ojeda, “¿Qué es eso de la teoría queer?”, en Molotov, periódico de contrainformación, No.34, Madrid, abril de 2003.

¹⁹⁶ “Nuestro planeta es una especie de superorganismo en el que, a través de procesos fisicoquímicos, toda la materia viva interactúa para mantener unas condiciones de vida ideales. La hipótesis Gaia no solo contradecía la mayor parte de los postulados científicos precedentes y ponía patas arriba los modelos teóricos sostenidos como válidos. Suponía sobretodo poner en tela de juicio la intocable y sacrosanta teoría de la evolución de Darwin: a lo largo de la historia la vida se ha ido adecuando a las condiciones del entorno fisicoquímico. Lovelock proclamaba justamente lo contrario: la biósfera es la encargada de generar, mantener y regular sus propias condiciones medioambientales, en otras palabras la vida no está influenciada por el entorno, es ella misma la que ejerce un influjo sobre el mundo de lo inorgánico, de forma que se produce una coevolución entre lo biológico y lo inerte”.

http://orbita.starmedia.com/~dalai591/teoria_gaia.htm 09/03/2011

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

artificiales; estos hechos, junto a muchos otros, muestran formas de hacer que nos pueden sugerir cómo transformar nuestras maneras de pensar.

Este mundo dividido, esta realidad escindida, están haciendo crisis, ya no se sostienen y, de nuevo, por que terminaron desmoronando una capacidad de destrucción capaz de amenazar la vida en su conjunto. Es lo que hay que terminar por deconstruir para poder dar inicio a otra historia, es decir, a otros modelos culturales, a otro cuento en el que los seres humanos nos concibamos y nos percibamos en unas relaciones distintas con nuestros pares y con la naturaleza, sin necesidad de muros y fronteras para construir y elaborar nuestras identidades personales y colectivas. Es lo que parece que estamos empezando, ante el reto de la supervivencia, como bien lo señala Juan Antonio Blanco:

“Definitivamente, estamos en el umbral de una nueva era histórica. En esta transición lo viejo se resiste a fenecer mientras lo nuevo no se ha impuesto aún. Si la frase de que ‘nunca es tan oscuro como cuando va a amanecer’ parece apropiada a la situación, resulta cierto también que, de no franquearse el umbral del Tercer Milenio con una nueva ética y actitud mental, podríamos estar asistiendo, más bien, al crepúsculo de la humanidad”¹⁹⁷.

3.5. Crisis del paradigma de los iguales

Las fronteras definieron los espacios, los territorios en los cuales reunir a los iguales: al interior de ellas una sola fe, una sola autoridad, un solo gobierno, una sola verdad, una sola cultura, una sola lengua, un único modelo de producción, una única constitución, una sola historia, una sola raza¹⁹⁸. Es innegable que al respecto, algunos pasos se han dado, pero el *unanimismo* no ha dejado de ser una pretensión, que se explicita en los momentos de crisis. A

¹⁹⁷ Juan Antonio Blanco, *op. cit.*, p.41, 42

¹⁹⁸ Joseph Gobineau, (1856) *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*.

este respecto, la Cruz Roja señala –a través del investigador Nicolae Gheorghe- que:

“Los sentimientos nacionalistas exacerbados al final de la guerra fría han vuelto a despertar el desprecio por los romà, que siempre estuvo latente pero era controlado durante el régimen comunista. Las tesis de pureza étnica, la agravación de los problemas económicos y la creciente inseguridad tras la caída del comunismo han convertido a los romà en el chivo expiatorio de todo ese deterioro. Las agresiones racistas perpetradas por grupos neonazis se han multiplicado en toda Europa.

‘En el período comunista, solamente la policía era agresiva. Hoy en día puede ser toda la población’, explica Nicolae Gheorghe, respetado líder de la comunidad romaní. De ahí que algunos roms traten de reafirmar su identidad y hacer valer sus derechos de minoría y que otros opten por asimilarse a los grupos dominantes”¹⁹⁹.

Este territorio, entendido como el espacio por el que circulan los “iguales”, ofrece sensaciones de seguridad, que no expresa o traiciona la desconfianza que suscitan los “distintos”.

Las grandes migraciones²⁰⁰ que se han dado en los últimos cien años, producto de las guerras, de las crisis económicas y políticas, han multiplicado este sentimiento que se manifiesta en una xenofobia creciente. Es un error creer que ella es una situación nueva, resultante de las últimas circunstancias; simplemente construimos sociedades en las que las diferencias eran más de carácter “folclórico”, no amenazantes, en la medida en que los acuerdos sobre lo fundamental estaban garantizados por la aceptación implícita de las mayorías: las “patrias”, o sus inónimo, los “Estados modernos”, lograron establecer con relativa claridad las fronteras, que definieron los sentimientos de pertenencia desde aquellos elementos comunes que disolvieron cualquier diversidad²⁰¹: Una bandera, un himno, un gobierno, una lengua, unas mismas

¹⁹⁹ http://www.redcross.int/es/mag/magazine2002_3/roma.html 10/03/2011

²⁰⁰ Le Monde Diplomatique, *Atlas de las migraciones, las rutas de la humanidad*.

²⁰¹ Como lo señala Charles Tilly en *Coerción, capital y Estados europeos 900-1990*, Alianza, Madrid, 1992.

creencias, una constitución, unas mismas leyes, un reconocimiento colectivo de los grupos que tienen el monopolio de la dominación y, como conclusión evidente, la paz como el resultado de este proceso de unificación y unanimismo. Para las pequeñas colectividades de “diferentes” que pudiesen quedar, se establecieron políticas claras con el fin de lograr progresivamente su integración, con un sentimiento social de rechazo, como presión adicional, hacia quienes no las aceptasen, o un sustituto eufemista del mismo: su folclorización.

Y cuando parecía que en el norte del planeta “había es tallado la paz”, parafraseando a Gironella, las poblaciones del mundo vuelven a permear las fronteras y los muros²⁰², mezclando de nuevo colores de piel, percepciones de Dios, formas de vestir, de cantar y de bailar, creencias sociales, que no encuentran cabida en el espacio restringido de las constituciones nacionales, sobre las que había costado tanto llegar a un acuerdo. Chinos que rompen las convenciones colectivas del trabajo, musulmanes que rezan distinto y cuyas mujeres se cubren la cabeza de forma voluntaria, hombres y mujeres del África negra y que se perciben como “silenciosos a menazantes”, gracias a las películas y medios de comunicación de los Estados Unidos. Latinoamericanos que construyen un “Hueco” en cuanto frontera encuentran a su paso.

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

La destrucción sistemática de lo diverso no sólo se expresa en el campo de las relaciones humanas (diversidad política, diversidad sexual, diversidad económica), sino también en la forma de relacionarnos con la naturaleza, multiplicando los monocultivos y la producción agrícola industrializada²⁰³.

²⁰² Javier De Lucas, *El desafío de las fronteras*, Plaza Edición, Madrid, 1994

²⁰³ John Bellamy Foster, Brett Clark, *Imperialismo ecológico, la maldición del capitalismo*, The Merlin Press Ltd., 2004.

Una de sus expresiones más prototípicas de este largo proceso, es la denominada “revolución verde”, que basó el incremento de la producción de alimentos en la producción extensiva y el deterioro de la biodiversidad. La FAO la define y analiza así, recalcando su influencia en la pérdida de la diversidad genética y la exclusión de los campesinos más pobres:

“Revolución verde se llama un período que abarca más o menos de 1960 a 1990, cuando hubo un gran auge en la productividad agrícola en el mundo en desarrollo.

Al principio se consideró un éxito enorme la revolución. Con el crecimiento demográfico y de la demanda de alimentos, aumentó el suministro de alimentos y sus precios se mantuvieron estables... Pero desde el decenio de 1990 se ha observado que el auge de la revolución verde en la productividad tuvo un alto precio: Por una parte, se ha perdido una gran parte de la biodiversidad agrícola. Cuando los agricultores decidieron producir las variedades mejoradas de cultivos y de ganado, se abandonaron muchas variedades tradicionales, locales, que se extinguieron... Además, en muchos países el gran uso de plaguicidas y otras sustancias agroquímicas causó un grave deterioro del medio ambiente y puso en peligro la salud pública... Los sistemas agrícolas de la revolución verde también requieren una abundante irrigación, lo que ejerce una presión enorme en los recursos hídricos del mundo.

Por último, a pesar de que aumentó la productividad agrícola, sigue habiendo hambre. Para aprovechar los adelantos de la revolución verde, los agricultores necesitan tener dinero y acceso a recursos como la tierra y el agua. Los agricultores pobres que no tenían estos recursos quedaron excluidos de la revolución verde. Muchos se hicieron todavía más pobres...

Pero la revolución verde mostró que no basta incrementar la productividad. Para poner fin al hambre de una vez por todas, es necesario que la producción sea sostenible. Esto significa asegurar que

*nadie quede excluido de sentarse a la mesa y que las generaciones futuras no corran el peligro de pasar hambre*²⁰⁴.

La pérdida de la biodiversidad en los alimentos que consumimos no sólo aumentó la dependencia de los agricultores de las transnacionales productoras de semillas, sino que está incidiendo de forma importante en la salud humana, pues la diversidad genética de lo que consumimos aumenta nuestra capacidad de sobrevivencia. Como dicen los autores de *“Desarrollo sostenible”, “a medida que crece la uniformidad, crece la vulnerabilidad”*²⁰⁵.

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

*“La pérdida actual de la biodiversidad tiene una magnitud sin precedentes en la historia. Los científicos ya hablan de una sexta extinción masiva, provocada, por primera vez en la historia del planeta, por una de las especies que componen la biodiversidad”*²⁰⁶.

Aplicar las lógicas y criterios de la industria a la agricultura trajo consigo *producir más para consumir más*, una lógica que ya estaba implícita en la denominada fisiocracia, y que luego fue el corazón del capitalismo agrario y del desarrollismo. En el momento de mayor productividad tecnológica hay un profundo cuestionamiento de muchos de los logros conseguidos a este nivel²⁰⁷. No sabemos las consecuencias de los alimentos modificados genéticamente sobre la salud humana; la industria de los piensos para los animales produjo la enfermedad de las “vacas locas” en los años 90, al incorporar residuos animales en el alimento de animales herbívoros; las plantaciones de grandes extensiones con un solo cultivo han fortalecido las plagas, destruido la diversidad, contaminado las aguas y agotado las tierras; y cuando hemos

²⁰⁴ <http://www.fao.org/kids/es/revolution.html> 10/03/2011

²⁰⁵ Josep Xercavins, Diana Cayuela, Gemma Cervantes Torres, Assumpta Sabater, *Desarrollo sostenible*, Ediciones UPC, Barcelona, 2005, p.64

²⁰⁶ Ibidem

²⁰⁷ John Ruskin con su crítica al industrialismo en el siglo XIX se convirtió en precursor de estos cuestionamientos

intentado hacer control biológico, hemos desconocido las leyes que rigen los equilibrios de la vida²⁰⁸. Sobre este tema, en el año 2004, Hubert Sauper filmó el documental “La pesadilla de Darwin”²⁰⁹ en el que narró cómo la introducción de la perca del Nilo en el lago Victoria, con fines económicos, acabó con todas las especies autóctonas del lago y trajo consigo el contrabando de armas rusas para las innumerables guerras del corazón de África. De nuevo una desconexión de los medios con el fin fundamental de la protección de la Vida. Lo que mueve la investigación es fundamentalmente el aumento de los excedentes económicos que, como decíamos antes, nació como un medio necesario para la supervivencia y hoy es el fin de las sociedades sedentarias capitalistas.

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

Las nuevas tecnologías de la comunicación también contribuyen de forma importante al deterioro de las fronteras mentales. Ya no sólo circulan los mensajes producidos en los monopolios de la información, en su intento de uniformar las percepciones sobre lo que sucede, sino que también empiezan a circular con fuerza otras miradas de la realidad, que se montan en las redes sociales y compiten con aquellos.

²⁰⁸ A los llanos orientales de Colombia se importó una langosta para destruir los cultivos de coca; se comió todo menos las hojas de coca y se volvió plaga al no tener, en el medio, un depredador natural. Testimonio de un campesino e la zona.

²⁰⁹ (Francia – 2004). Dirigido por Hubert Sauper. Duración 107 minutos.

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

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

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

La estructura del poder se construyó centralizada y jerarquizada y en relación directa con la verdad. Dicho de otro modo, el poder así percibido se convirtió en depositario de la verdad y en la medida de la misma y así, la historia terminó siendo el relato consecutivo de una verdad tras otra y de un líder tras otro, definiendo el interés general. Pontara nos cita tres testimonios de ello:

“Es la lección de Maquiavelo, para quien un estado no se puede gobernar con padrenuestros, repetida por Churchill cuando subraya que no es en base al Sermón de la montaña que los ministros asumen la responsabilidad de dirigir las naciones.”²¹⁰ Del mismo modo, Hans J. Morgenthau, un influyente politólogo estadounidense, sostenía hace ya muchos años que EUA, como cualquier otro país, cuando persigue el

²¹⁰ Cit. en C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003 (1991), p. 420.

propio 'interés nacional', no está vinculado por principios morales abstractos y universales^{211,212}.

La verdad ha pasado de Dios y la religión, al monarca, al Estado, a la ley, a la ciencia, a la ideología política. Cada una de ellas como verdad absoluta y a la que hay que supeditar la voluntad colectiva. Pertenece a una cultura que necesita de la certeza y estamos siempre dispuestos a depositar la verdad en *un afuera* que, por definición es infalible. Se vuelve una relación de doble vía: tiene el poder aquel que tiene la verdad y, por lo tanto, tiene la verdad aquel que tiene el poder. Podríamos hacer una reconstrucción histórica a partir de las *verdades únicas* sucesivas y de las guerras que las han acompañado porque detrás de toda verdad terminan construyéndose causas por las que matar y por las que morir.

Gérard Fourez nos habla de esas verdades absolutas que han determinado el mundo pero, a mi parecer, mucho antes del período medieval:

*“En las ciencias y en la vida corriente se utiliza la noción de verdad. Pero, ¿qué queremos decir con ello? La utilización de la palabra ‘verdadero’ en ciencias puede ir mucho más lejos, queriendo expresar una verdad absoluta, que coincida con las ‘ideas’ que determinan el mundo. Para la mayoría, la noción espontánea de ‘verdadero’ va unida a una definición medieval: adecuación entre la inteligencia y lo real”*²¹³.

Esto ha sido posible y sigue siéndolo porque la socialización básica de los humanos sedentarios se da en medio de instituciones que reproducen esta forma de ver el mundo. A modo de ejemplo, en la institución familiar se aprende a no poner en tela de juicio el nivel de verdad de los padres, en la escuela el de los maestros, en las iglesias el de sus ministros, en las empresas el de sus gerentes. Y la realidad política y social termina siendo esta realidad ampliada, porque en todas estas instituciones la verdad y, en consecuencia, el poder son

²¹¹ H. J. Morgenthau, *The Mainsprings of American Foreign Policy: The National Interest versus Moral Abstractions*, "The American Political Science Review", vol. XLIV, 4, 1950.

²¹² Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo 1, p.11

²¹³ Gérard Fourez, *La construcción del conocimiento científico: sociología y ética de la ciencia*, Narcea Ediciones, Madrid, 2000, p.172

un monopolio al que se le conceden características de infalibilidad, como dice Pontara:

“El dogmatismo es la expresión de una voluntad de creer, fundada en la sed de certezas, no en un deseo de entender y conocer abierto a la duda, a la puesta en discusión de las propias creencias como resultado de un estudio crítico, por argumentos, de la verdad. (...) La fe dogmática es esencialmente maniquea: de este lado toda la verdad, del otro todo el error, de este lado todo el pueblo de Dios, del otro todos los infieles, de este lado todo el “Bien”, del otro el “Mal” -“el imperio del mal” (Reagan), “el eje del mal” (Bush), “el reino de Satanás” (Bin Laden y Kohmeini)”²¹⁴.

Leonardo Boff hace referencia a esta forma de poder que se instala en el inconsciente colectivo, como un imaginario atávico:

“Este tipo de intencionalidad de dominación mundial está sepultada en el inconsciente colectivo de la cultura occidental, hoy difundida a nivel mundial, ya se presente en nombre de Dios, de la cultura cristiana, de la racionalidad iluminista, de la ciencia y de la técnica, de la sociedad del conocimiento o de la democracia. Se trata siempre de dominar y de encuadrar dentro de los dictámenes del paradigma occidental de poder – dominación a todos, especialmente a los que son diferentes”²¹⁵.

En consecuencia, se observa que las acciones de la cotidianidad es tan atravesadas por esta forma de poder, especialmente aquellas que tienen que ver con momentos importantes de la socialización humana, como son las vivencias de la infancia. El Gran Hermano de Orwell es, de alguna forma, el mismo ojo de la divinidad vigilante que sigue presente en la educación de muchos de los niños y las niñas. Todavía los representantes de la autoridad hacen uso del poder, con características de omnipresencia, para regular los comportamientos. No es gratuito que la autoridad ocupe espacios semejantes a panópticos en los pisos más altos de las instituciones. Mucho no ha cambiado la pedagogía social, cuando la acción del control se ha desplazado hacia

²¹⁴ Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo 1, pp.25, 26

²¹⁵ Leonardo Boff, *op. cit.* p.93

nuevos sujetos, sofisticando los mecanismos de vigilancia permanente con cámaras, tarjetas de crédito o teléfonos móviles, por nombrar sólo algunos.

“George Orwell imaginó para 1984 una sociedad futura hecha de “grandes hermanos” vigilantes y de gente común vigilada. Si viviera hoy, en 2007, es probable que quedara boquiabierto y escandalizado, viendo cómo se instala aquella realidad distópica (anti-utópica) en el mundo en que vivimos. Porque lo que él había descrito no era una profecía: era más bien como un conjuro que lograra evitar algo semejante...”

Hace tiempo que estamos entrando en una “sociedad vigilada”. En algunas ciudades británicas, las andanzas diarias de un ciudadano pueden ser grabadas por más de un centenar de cámaras. Razones de seguridad ciudadana, de control de la violencia, de prevención de delitos, de manifestaciones cívicas, de problemas raciales, o lo que sea: el caso es que esta realidad de nuestros días –para bien y para mal- no se aleja mucho de la que encontramos en la pluma de Orwell cuando describe el mundo imaginado para su 1984...

Y en muchas zonas, las cámaras –además de vigilar y grabar- tienen al lado unos altavoces que las convierten en talking cameras, que recriminan en público a la gente que han hecho algo mal, y qué es lo que tienen que hacer en su lugar”²¹⁶.

Y son esta construcción de la verdad y esta visión centralizada y jerarquizada del poder las que han entrado en crisis a partir de sus propias consecuencias en los últimos cien años y a todos los niveles. Sólo nombrar algunos casos es suficiente para entender el cuestionamiento: Pol Pot en Camboya, Hitler en Alemania, Pinochet en Chile, Videla en Argentina, Stalin en la ex Unión Soviética, Mao y su revolución cultural en China, Pérez Jiménez en Venezuela, Idi Amin en Uganda, Franco en España, Mussolini en Italia, por no hacer mención a los que hoy hacen esos esfuerzos por hacer parte de esta lista de

²¹⁶ Cit. Juan José García-Noblejas, “El Gran Hermano de George Orwell, hoy: una sociedad vigilada en Gran Bretaña, y controlada en España”, Pistas y comentarios sobre cultura y comunicación pública, *Scriptor.org* 14-04-2001

“mesías”, llamados salvadores, montados en una verdad indiscutible.

Como alternativa estamos descubriendo los liderazgos colectivos, los líderes que saben ponerse a un lado para no supeditar la historia a su existencia. Gandhi supo hacer de la verdad una construcción colectiva e histórica para no volverse él la medida de la misma. Ya lo veremos adelante con mayor detalle. A pesar de ello, la India no logró superar la supeditación que supone un imaginario cultural que no logra ser transformado. Mandela hace lo propio al retirarse del poder al cumplirse su período, sin la pretensión de transformar la constitución para perpetuarse, a pesar de que le hubiera sido bastante fácil conseguirlo, por el reconocimiento social de su liderazgo. El Foro Social Mundial no tiene cabeza visible, resistiéndose sus organizadores, hasta ahora, a todas las suspicacias que despierta una organización no jerarquizada.

La filosofía de Gandhi desplazó el poder de centro hacia el poder de las personas, al observar que la verdad está en la gente, en cada persona, y su poder consiste en obedecer sólo su propia verdad. En consecuencia, sin la voluntaria cooperación de la gente no es posible la existencia de ningún poder. Jonathan Schell se refiere a la Satyagraha de Gandhi y su relación con los planteamientos de Etienne de la Boétie:

“Satyagraha, en el que combinaba la palabra sánscrita sat, que significa “eso que es” o “ser” o “verdad” con graha, que significa “mantenerse firme” o “perseverar en”. Se suele traducir como “fuerza de la verdad” o “fuerza del alma”, términos que, sin más elucidación, resultan tan misteriosos para el lector occidental como “satyagraha”. En una descripción concreta, la satyagraha es acción directa sin violencia en apoyo de las propias creencias; la ‘verdad’ en la persona. La filosofía de la satyagraha prescribe la acción no violenta en la que los participantes se niegan a colaborar con las leyes que consideran injustas u ofensivas en

algún sentido para sus conciencias, y va acompañada de la disposición a sufrir las consecuencias.”²¹⁷

“Todo gobierno, creía Gandhi firmemente, depende para su existencia de la cooperación de los gobernados. Si estos le retiran su cooperación, el gobierno será impotente... Esta idea ya la habían planteado otros pensadores políticos en el pasado. Por ejemplo, el escritor francés del siglo XVI Étienne de la Boétie había comentado que los tiranos cuanto más se les da, cuanto más se les obedece, tanto más se fortalecen y, por tanto, si no se les da nada, si no se les obedece, sin luchar, sin dar un golpe siquiera, se quedan desnudos, desarmados y no son nada”²¹⁸

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

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

También hace parte de esta lógica emergente, lo que suscitó todas las movilizaciones en contra de la guerra en Irak, bajo el lema de “No en mi nombre”. Nacieron de una carta que unas cuantas personas, artistas e intelectuales norteamericanos, le enviaron al presidente Bush cuando decidió invadir Afganistán²¹⁹. En ella le decían que él tenía el poder para hacerlo, pero que quedara claro que no lo hacía a nombre de ellos. Este pequeño esfuerzo fue la semilla de la movilización de millones de ciudadanos y ciudadanas que cuestionaron la relación entre verdad y poder de centro, evidenciando, como se comprobó posteriormente, que este poder no ha tenido, ni tiene, ni ningún

²¹⁷ Jonathan Schell, *op. cit.*, p.153

²¹⁸ *Ibid*, p.163

²¹⁹ <http://www.nion.us/nion LAT10-4.pdf>

impedimento para mentir. No se impidió la invasión, pero se le dio un golpe al símbolo que sostiene al poder y su supuesta relación con la verdad.

La teoría del caos está contribuyendo con su reflexión a la visualización de ese otro poder oculto, no fácilmente visible, que es el poder que se encuentra en la periferia de las sociedades. Es más, afirma que el poder centralizado sólo se puede sostener sobre la delegación voluntaria del propio poder. Si empezamos a percibir el poder de la influencia sutil, el poder que da cohesión social, el poder de la periferia, empezamos al tiempo a descubrir que la verdad es una construcción colectiva, en consonancia con lo planteado por Gandhi. Es una alternativa que se construye en lógica de “influencia sutil”, como lo dicen Briggs y Peat, que no es otra cosa que el despliegue del poder de cada cual, y que parte de romper con la “retroalimentación” del sistema que se hace fuerte gracias a nuestra connivencia, aquiescencia, aceptación. Dicen ellos:

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

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

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

Pero si es verdad que los sistemas repetitivos y obsesionados por el poder se mantienen cohesionados con nuestra connivencia con la retroalimentación del ciclo límite, eso quiere decir que nuestra influencia debe ser enorme. Lo cual sugiere, a su vez, que nuestra influencia

*podría ser usada de un modo positivo para atraer hacia nosotros un medio, un contexto más abierto y creativo*²²⁰.

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

*“Ustedes (británicos) tienen grandes recursos militares. Su poder naval es incomparable. Por más que quisiéramos enfrentarnos a ustedes en su propio terreno, nos veríamos impotentes, pero si las peticiones arriba citadas no le parecen aceptables, dejaremos de desempeñar el papel de gobernados. Pueden, si les place, cortarnos en pedazos. Pueden destrozarnos ante la boca de un cañón. Si toman medidas que no se ajusten a nuestra voluntad, no les ayudaremos; y, sin nuestra ayuda, sabemos que no pueden dar un solo paso”.*²²¹

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

3.7. Crisis del chivo expiatorio

Como lo señala Girard²²², el chivo expiatorio fue una construcción cultural que tuvo por objeto purgar una situación social inadecuada a través de la escogencia de una víctima propiciatoria en quien se depositaba la culpa colectiva que se expiaba con el sacrificio de dicha víctima, consiguiendo así de nuevo el equilibrio social.

²²⁰ John Briggs y David Peat, *Las Siete Leyes del Caos*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1999, Págs. 43, 51, 55

²²¹ Gandhi, Mahatma K., *Hind Swaraj and other writings*, Anthony Parel (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p.114.

²²² René Girard, *El chivo expiatorio*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1986.

“La tradición del Levítico muestra el rito del sacrificio del chivo expiatorio entre los antiguos hebreos, una vez que el ser humano ha sido sustituido por un animal: éste era paseado por toda la comunidad para que recibiera todos los pecados; con el sacrificio, estos serían remitidos”²²³.

Juan José Prat señala que son tres las ideas fundamentales de la reflexión de Girard: el deseo mimético, que hace referencia al aprendizaje cultural de los seres humanos, a través de la imitación colectiva; el origen violento del orden social y el equilibrio cultural a través del sacrificio; y la trascendencia que el cristianismo ha hecho de este mito del chivo expiatorio. En este apartado me referiré fundamentalmente a las dos primeras ideas, pero me atrevo a afirmar que no es cierto que el cristianismo haya logrado superar esta percepción cultural, pues ella sigue siendo la guía de las exégesis y de muchas de las reflexiones teológicas que aún imperan.

“Las ideas fundamentales de Girard son tres; que los seres humanos copian sus deseos de los de sus semejantes, a lo cual llama el ‘deseo mimético’; que el orden social y el equilibrio cultural se origina en actos de violencia comunitaria concebidos como sacrificios de un chivo expiatorio, que el recuerdo de este sacrificio se expresa en muchos mitos, y que el cristianismo ha logrado trascender estos mitos basados en el chivo expiatorio”²²⁴.

Aunque en muchas de las sociedades el sacrificio humano ha sido superado, el sentido profundo de encontrar un semejante que cargue con la culpa colectiva, sigue siendo una práctica en nuestras sociedades más común de lo que nos atreveríamos a admitir. Incluso, afirmaría que la pena de muerte, que permanece como una práctica en muchos países que se llaman civilizados, (varios Estados de EEUU la tienen), no es otra cosa que una expresión de este imaginario atávico sedentario.

Girard ha estudiado cómo el sacrificio, que parece servir para clamar la agresividad de los dioses, en realidad tiene la función de dirigir la

²²³ Juan José Prat Ferrer, *Bajo el árbol del paraíso*, CSIC, Valladolid, 2008, p.329

²²⁴ *Ibidem*

agresividad humana hacia una víctima para que los miembros de la comunidad no sufran daños. Girard se pregunta cómo un acto tan brutal como el sacrificio humano es el núcleo creador de formas culturales que se transmiten de generación en generación en forma de complicados rituales. Girard considera que es la violencia el elemento que más peligro tiene para la comunidad, puesto que crea un círculo vicioso de venganzas. Gracias al sacrificio, la violencia de todos contra todos acaba transformándose en la de todos contra uno. El crimen compartido, además de una función catárquica, sirve como elemento de solidaridad”²²⁵.

El tema es tan actual que su presencia es recurrente en muchas películas que retoman casos recientes de la vida real para evidenciar la continuidad de su práctica: “En el nombre del padre”²²⁶ se basó en la autobiografía de Gerry Conlon, quien fue condenado injustamente por un atentado terrorista del IRA; la película “Salvador”²²⁷ recreó la condena a muerte de Salvador Puig Antich por parte del régimen franquista con el objeto de dar una lección a la sociedad española en los últimos años de la dictadura; “The Hurricane”²²⁸, basada en la historia de Huracán Carter, un boxeador negro que en 1966, en medio de la lucha por los derechos civiles, fue acusado injustamente de un crimen que no cometió y por el que pasó 22 años en la cárcel; “Milagros inesperados”²²⁹ (The Green Mile) que sin ser histórica busca cuestionar una concepción de la justicia basada en encontrar a un culpable, aunque sea inocente, como sucede con el chivo expiatorio. Y la lista es bastante larga.

De nuevo Juan José Prat, refiriéndose al planteamiento de Girard, afirma que las sociedades creen que exorcizan la violencia a través de esta práctica que

²²⁵ Ibidem

²²⁶ (Irlanda – 1993). Dirigida por Jim Sheridan y protagonizada por Daniel Day-Lewis y Emma Thompson. Duración 125 minutos.

²²⁷ (España – 2006). Dirigida por Manuel Hueriga y protagonizada por Daniel Brühl y Leonardo Sbaraglia. Duración 134 minutos.

²²⁸ (EEUU – 1999). Dirigida por Norman Jewison y protagonizada por Denzel Washington y Vicellous Reon Shannon. Duración 125 minutos.

²²⁹ (EEUU – 1999). Dirigida por Frank Darabont y protagonizada por Tom Hanks y Michael Clarke Duncan. Duración 180 minutos.

hace uso de los más débiles socialmente para ejercer de víctimas propiciatorias.

“La víctima propiciatoria terminó por adquirir proporciones sobrenaturales, ya que gracias a ella se acababa la violencia. Esto llevó a que su sacrificio se convirtiera en un ritual cíclico para mantener la paz en la comunidad. Girard encontró que el sacrificio del chivo expiatorio se repite en muchas culturas, ya sea en los mitos que los narran o en la historia de las persecuciones. Las características que Girard encuentra que se repiten son: crisis, crímenes que amenazan el orden social, ciertas características que marcan a un individuo como diferente o como débil y, finalmente, la violencia que se ejerce sobre este individuo, que se convierte en víctima. (...) Según Girard, los individuos que más probabilidades tienen de convertirse en chivos expiatorios son los prisioneros de guerra, los esclavos, los niños deformes y los mendigos”²³⁰.

Estamos acostumbrados a mirar los acontecimientos de forma aislada, a analizarlos sin establecer las relaciones que nos permiten trascender la sintomatología. La lógica del “chivo expiatorio” sigue presidiendo las reflexiones sociales sobre los acontecimientos que nos preocupan, eximiéndonos de analizar profundamente los patrones culturales que nos mueven y, por lo tanto, seguimos aplazando indefinidamente la posibilidad de suscitar unos nuevos que nos abran caminos como especie. Con esta utilización del “chivo expiatorio” la sociedad sigue acusando y señalando con el dedo a la reencarnación del mal, quedando, de paso, como justa; es decir, de parte del bien.

Es más fácil enjuiciar a los criminales nazis o a Milosevic, especialmente y sólo cuando pasaron a engrosar las huestes de los perdedores, que preguntarnos por aquellas cosas que dan siempre margen de posibilidad a otras situaciones similares. Y esto permea toda la realidad social, por eso mis

²³⁰ Juan José Prat Ferrer, *op. cit.*, p.329

ejemplos incluyen situaciones de la vida cotidiana, porque es allí donde se interiorizan estos imaginarios.

Toda situación anómala, tiene un culpable. El encontrarlo y condenarlo ejerce en la comunidad una sensación de seguridad. Cuando un padre de familia se encuentra con una situación difícil con su hijo adolescente, la culpa la suelen tener los amigos. Esto impide que haya un análisis adecuado de la situación de cambio por la que está pasando el muchacho, o que se revisen las relaciones familiares como posible causa.

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

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

Hace poco tiempo, las directivas de un colegio en Bogotá acudieron a la Escuela de Paz de la universidad en la que trabajo, como director de la misma. Estaban muy preocupados porque un estudiante de los últimos grados había

amenazado de muerte a una profesora y al elaborar el manual de convivencia, que regula y normatiza las relaciones en la institución, no incluyeron la amenaza de muerte como causal de expulsión. El estudiante y su familia, que cayeron en cuenta de esta situación, no estaban dispuestos a dejarse sancionar con una norma inexistente. Por supuesto que todos coincidíamos en la gravedad de la falta y el peligro que significaba para la comunidad educativa que un delito de estas características quedase sin una “sanción ejemplarizante”, es decir, de ejemplo para toda la comunidad educativa. La lógica del chivo expiatorio rondaba el análisis. La preocupación giraba en torno a qué hacer en este caso y cómo reformar el manual de convivencia, de forma que incluyera esta situación como falta grave y causal de expulsión. En medio de la discusión, una profesora de los primeros grados solicitó la palabra para contarnos la siguiente experiencia vivida por ella en los días recientes. Había organizado una actividad con sus niñas y niños y solicitó que le colaboraran estudiantes de cursos superiores. Al concluir la actividad quiso hacer un reconocimiento al aporte de quienes le habían acompañado, pero especialmente a un muchacho que había sido especialmente proactivo, respetuoso y colaborador con los niños y las niñas. Cuando estaba haciéndolo, otro estudiante se acercó por la espalda y en voz baja le señaló que ése era el estudiante que había amenazado de muerte a la profesora.

Un silencio se hizo en la sala en que nos encontrábamos, analizando la situación. Esta intervención nos rompía la esencia del objetivo que se pretendía, porque esta sociedad necesita demostrar que aquel que comete un error es, de alguna forma, la quinta esencia del mal, legitimando así la violencia que se ejerce sobre él. Las palabras de esta profesora llevó la reflexión hacia espacios que no habían sido explorados hasta el momento, y que tuvieron en común el análisis de las circunstancias que pudieron llevar al acusado a la situación límite que había que condenar. Sin ella se habría cumplido el objetivo inicial de la reunión, que era encontrar un camino para imponerle la peor pena, la expulsión no sólo del plantel educativo, sino de todo el sistema, por la imposibilidad que suponía encontrar otro centro que lo quisiese recibir; de paso, legitimar en el estudiante una reacción violenta, que hubiera podido

terminar con el cumplimiento de la amenaza, aunque esto no hubiera sido pensado en el momento de hacerla. Hay muchas frases y dichos sociales que legitiman la condena: “una manzana podrida termina por podrir a las demás”, “es mejor cortar por lo sano”, o como una famosa frase de un militar en Colombia que dijo “es mejor condenar a un inocente, que soltar a un culpable, tan contrario, incluso, al espíritu del derecho positivo, pero que, lamentablemente, está demasiado incorporada al imaginario de las sociedades.

Este ejemplo de la vida cotidiana nos sirve para corroborar lo fácil que es caer en esta lógica y de qué manera responde a una actitud que es más normal de lo que se quisiera. Hannah Arendt, como lo veíamos antes, planteó la crisis cultural de este modelo, al evidenciar lo que ella llamó la “banalidad del mal”²³¹. No logra aprender una sociedad que no es capaz de entender que muchos de los comportamientos que condena, sólo son la consecuencia de unos imaginarios culturales que reproduce y legitima y que, de alguna forma, el evento particular es, muchas veces, expresión de la totalidad.

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

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

El chivo expiatorio no sólo es un mito que permite evadir un análisis más a fondo de los problemas sociales que se presentan, sino que también es un instrumento de control social, en cuanto tiene pretensiones ejemplarizantes, es decir, intenta inhibir un comportamiento similar en otras personas por miedo a que les suceda una cosa similar. Supone además un manejo jerarquizado de la justicia, pues el señalamiento de la víctima propiciatoria está en manos de una persona o un grupo que se considera moralmente superior. En el caso del

²³¹ **banal** *adj.* Que tiene poco valor o importancia por su naturaleza o por su falta de contenido. Diccionario Manual de la Lengua Española Vox. © 2007 Larousse Editorial, S.L.

estudiante que amenazó de muerte a su profesora, la preocupación de los educadores no estaba sólo en sancionar al sujeto, sino en inhibir un posible comportamiento similar en el resto de los estudiantes. Y esto nos introduce en la reflexión sobre el miedo²³² como mecanismo de control social y el castigo como el instrumento por excelencia para suscitarlo. Belén Vásquez nos habla del miedo como mecanismo del poder autoritario, sea éste institucionalizado o no, y que pretende hacer del mismo miedo un sentimiento colectivo:

“Durante las dictaduras, el castigo impuesto a los contrarios al régimen autoritario debía ser mostrado al resto, para imponer una lección a todos. Por un lado era una demostración de poder y por otro un mecanismo de control. Según informes de organizaciones de la sociedad civil de Colombia, éste es un recurso cotidianamente utilizado por los grupos paramilitares, quienes generalmente colocan los cadáveres mutilados en el centro de las plazas o en otros lugares públicos (...) El manejo de la información, los estados de sitio, la militarización, las amenazas directas o indirectas, los métodos de investigación, el toque de queda, etc., todos los recursos utilizados para ‘advertir’ a la población, son tentáculos de miedo entregados a la gente para que ésta se apropie de un mismo sentimiento, de una misma verdad, de las mismas mordazas”²³³.

Durante la existencia de la cultura sedentaria, el miedo siempre ha estado omnipresente en estas sociedades, como dice Bauman, difuso, disperso, inubicable:

“El miedo es más temible cuando es difuso, disperso, poco claro; cuando flota libre, sin vínculos, sin anclas, sin hogar ni causa nítidos; cuando nos ronda sin ton ni son; cuando la amenaza que deberíamos temer puede

²³² Jean Delumeau *El miedo: reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Corporación Región, 2002

²³³ Belén Vásquez Rodríguez, *La construcción social del miedo: Caso Sucumbíos*, Editorial Abya Yala, Ecuador, 2005, p.36

*ser entrevista en todas partes, pero resulta imposible de ver en un lugar concreto*²³⁴.

Tal vez por eso, los seres humanos atribuimos que el sujeto del miedo era una divinidad, un ojo grande que todo lo veía, que estaba siempre pendiente de lo que hacías, a quien nada se le podía ocultar, que podía auscultar hasta tus pensamientos más íntimos y secretos y que no iba a tener misericordia para castigar cualquier intento de desobediencia a las normas sociales establecidas. Es a partir de esta imagen del poder controlador, omnisciente y omnipresente, que se prefiguraron los diferentes sujetos del poder que han sucedido a la imagen divina, ya sea atribuyéndose sus características o apoyándose en ella, para manipular los naturales miedos, temores y ansiedades humanas en la perspectiva del control social, como lo señala Bodei:

*“Cada hombre es diverso según la combinación y la intensidad de las pasiones por las que es movido; la existencia en la sociedad de un orgánico aparato de coerción y de obediencia que la religión y la política han gradualmente elaborado y perfeccionado en el curso de milenios, utilizando las pasiones y la imaginación, la violencia y el miedo, la esperanza y las promesas, el espectro de una condición peor y el espejismo de una vida dichosa*²³⁵.

Este miedo a ser sorprendidos por ese ser difuso en una *anormalidad* es el mejor regulador, pues consigue que una cosa llamada conciencia, un lugar donde la sociedad deposita sus prejuicios, acompañe todos los actos, logrando así que cada persona sea, para sí misma, la primera enjuiciadora social de sus propias acciones.

Pero el miedo no responde solamente a una externalidad vigilante, también es un mecanismo de protección de la vida que inhibe conductas que la puedan poner en peligro. Ahora bien, muchos peligros son construcciones sociales que producen grandes dividendos a quienes ofrecen una sensación de seguridad:

²³⁴ Zygmunt Bauman, *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*, Editorial Paidós, Barcelona, 2007, p.10

²³⁵ Remo Bodei, *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p.131

para el miedo a que te roben el salario, acudes a los bancos; las compañías de seguros viven del miedo colectivo a los accidentes, a los ladrones, a la falta en la palabra empeñada, a los incendios, a la muerte, en resumen, a cualquier expresión de la incertidumbre en la vida social. Así lo afirma Diego Torrente:

“La vida cotidiana está llena de peligros y riesgos. Uno de los signos del desarrollo es el mito de una vida segura, asegurada y reasegurada. Numerosos expertos trabajan en situaciones de alarma y excepcionales. Existe una industria poderosa de la seguridad que produce objetos y servicios seguros, vende protección, asegura riesgos y comercia con el miedo”²³⁶.

Una buena parte del miedo que se siente y se interioriza socialmente proviene de compartir una cultura que es tá hegemonizada por la lógica de la conservación que, como ya veíamos, se expresa en lo seguro, lo diáfano, lo previsible, lo estable. En ese sentido, Bauman señala el miedo a la oscuridad, como una reacción que responde al rechazo social a la incertidumbre:

“La oscuridad no es la causa del peligro, pero sí el hábitat natural de la incertidumbre y, por tanto, del miedo”²³⁷.

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

“El control social se basa en la necesidad que tenemos los individuos de vivir en grupo. (...) La necesidad de vivir en grupo, de ser aceptado por éste le da al grupo un gran poder de sujeción del individuo (...) El miedo al ‘qué dirán’ o el miedo a ser etiquetado como ‘raro’ han funcionado históricamente como mecanismos de integración (...) La coerción física no es eficaz si hay que ejercerla constantemente, por lo que se necesitan otro tipo de mecanismos que favorezcan que los individuos no quieran apartarse de la norma, es decir, que su identidad se aproxime a

²³⁶ Diego Torrente Robles, La sociedad policial: poder, trabajo y cultura en una organización local de policía, Edicions Universitat Barcelona, 1997, p.96

²³⁷ Zigmunt Bauman, op. cit., p.10

*la identidad media, que quieran por su voluntad pertenecer al grupo porque comparte sus valores, los símbolos, las señas de identidad del grupo. Hay mucha gente que asocia identidad a una dimensión innata o natural de los individuos*²³⁸.

Dicho en palabras de Bauman:

*“Están aquellos peligros que amenazan el lugar de la persona en el mundo: su posición en la jerarquía social, su identidad (de clase, de género, étnica, religiosa) y, en líneas generales, su inmunidad a la degradación y a la exclusión social”*²³⁹.

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

*“Oponerse al miedo quiere decir, en términos políticos, rechazar el absolutismo y la razón de Estado; en términos religiosos, repudiar el precepto bíblico del temor Domini, initium sapientiae, la razón de Iglesia; en términos filosóficos, abolir la distinción pascaliana entre temor malo y temor bueno. Ni el Estado, ni la fe –ni mucho menos- la filosofía y la sabiduría deben apoyarse en el temor”*²⁴⁰.

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

²³⁸ Rafael Merino, p.52

²³⁹ Zigmunt Bauman, *op. cit.*, p.12

²⁴⁰ Remo Bodei, *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p.78

“Algunos autores han hablado de una apropiación autoritaria de los miedos, es decir, cuando el miedo de la población no es solamente protegido sino incentivado por grupos de poder interesados en mantener control sobre ella. Estos grupos pueden o no ser parte del gobierno. Durante la época de las dictaduras en América Latina, los gobiernos de facto mantuvieron un régimen de terror que no solamente terminaba con sus adversarios políticos, sino que mantenía a la población en un estado de parálisis y sin capacidad de respuesta. (...) Mientras exista el miedo, es posible que éste domine el cuerpo y la mente de las personas, los deje a merced de la incertidumbre y los vuelva seres pasivos, no libres para tomar sus propias decisiones o acciones”²⁴¹.

Hemos creído que los asesinos, los terroristas, los violadores, los criminales de guerra son individuos que han encarnado el mal, seres “anormales” – incapaces de interiorizar las normas sociales – que deben ser tratados y castigados como tales. A pesar de los miles de años que ya tienen las civilizaciones humanas, a pesar de los avances del derecho positivo y del Estado de Derecho del que nos enorgullecemos y al que apelamos como un logro civilizatorio, la verdad es que su fuente de inspiración fundamental sigue siendo el “Ojo por ojo y diente por diente”. Es, en esencia, la utilización de un castigo proporcional a la falta cometida, como medio para inhibir los comportamientos “anormales”, es decir, toda violación a las normas aceptadas y asumidas socialmente.

La verdad es que el miedo al castigo no ha sido suficiente para evitar el delito, a pesar de que las sociedades siguen solicitando el endurecimiento de las penas cada vez que hay una situación que las escandaliza, y los parlamentos y los congresos de los países siguen actuando en consonancia con este clamor.

Verena Stolcke lo dice así:

“Es propio de la historia de los asuntos humanos que todo acto, una vez ejecutado e inscrito en los anales de la humanidad, siga siendo una

²⁴¹ Belén Vásquez Rodríguez, *La construcción social del miedo: Caso Sucumbíos*, Editorial Abya Yala, Ecuador, 2005, p.35

*posibilidad mucho después de que su actualidad haya pasado a formar parte de la historia. Jamás ha habido castigo dotado del suficiente poder de disuasión para impedir la comisión de delitos”.*²⁴²

La mundialización del siglo XX ha evidenciado también que los delitos son relativos a los marcos jurídicos de los Estados y estos, en demasiadas ocasiones, han legitimado los atropellos del poder de turno, ante el silencio cómplice de los otros Estados, que se justifican amparados en el concepto de soberanía. ¿Acaso eran desconocidos los delitos de Idi Amín contra su gente en Uganda? ¿No supo Pío XII de los campos de concentración de los nazis? El Estado de Israel ¿no bombardea, cada vez que lo considera, a la población civil en Gaza o en el Líbano, no asesinó en Sabra y Chatila en la más absoluta impunidad? ¿No era vox populi la violación de los derechos humanos en Argentina y Chile, durante las dictaduras militares? La mentablemente lista podría ser tan incontable, como extenuante.

Y es tal axitud del derecho positivo, unido a su incapacidad para construir mejores sociedades, ha puesto en entredicho a la justicia retributiva y está planteando la necesidad de encontrar alternativas. Hoy los gobiernos de la civilizada Europa ponen en entredicho la legitimidad de Gadafi, al que le vendieron las armas con las que asesina a su pueblo en aras de mantenerse en el poder, mientras mantiene relaciones con los gobiernos de Israel, Arabia Saudita o Costa de Marfil, por poner sólo unos ejemplos, y también les venden armas.

No se trata de desconocer la importancia de la justicia retributiva, sino de buscar alternativas que la complementen y la trasciendan. El Estatuto de Roma²⁴³, que le da vía a la Corte Penal Internacional, empieza a ser una búsqueda, en lógica retributiva, que permita trascender las fronteras en lo que

²⁴² Verena Stolcke, *op. cit.*, p.101

²⁴³ Se instituye por el presente una Corte Penal Internacional ("la Corte"). La Corte será una institución permanente, estará facultada para ejercer su jurisdicción sobre personas respecto de los crímenes más graves de trascendencia internacional de conformidad con el presente Estatuto y tendrá carácter complementario de las jurisdicciones penales nacionales. La competencia y el funcionamiento de la Corte se regirán por las disposiciones del presente Estatuto. <http://www.derechos.net/doc/tpi.html> 12/03/2011

tiene que ver con los crímenes de lesa humanidad. Es un caminar lento, tiene autolimitaciones que dificultan su acción, está aún demasiado dependiente de la coyuntura política, aún o se atreve a cuestionar las acciones de los más poderosos, pero empieza a abrir caminos nuevos. A este camino aportaron de forma significativa los esfuerzos por extraditar a Pinochet a España y su detención en Londres y las luchas persistentes de las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo en Argentina, entre muchas otras, dándole a la Corte no sólo un valor en esta lógica retributiva, sino también de profundo contenido simbólico, que es donde realmente se juegan las viejas y las nuevas significaciones y, por lo tanto, las transformaciones culturales.

La búsqueda y puesta en marcha de mecanismos alternativos para la solución de los conflictos (MASC),²⁴⁴ es otro esfuerzo que incorpora una mirada que trasciende la lógica del castigo y se centra más en la construcción de acuerdos entre las partes.

No es nuevo el tema de la justicia restaurativa. Ella pretende encontrar un camino para la transformación de quien ha infringido un dolor o ha cometido un acto de injusticia. Martin Luther King la insinuaba al decir que su objetivo no era vencer a su opositor, sino convencerlo. Es ir más allá del castigo, porque éste no ha logrado que el asesino transforme su comportamiento; en muchos casos sólo ha conseguido que se empeñe en su error. El tratado de Versalles, con el que se dio fin a la primera guerra mundial, pretendió infringirle a los alemanes tal nivel de humillación, que sólo consiguió preparar las condiciones para la segunda guerra mundial²⁴⁵. La experiencia de Sudáfrica, una vez caído el sistema del apartheid, sigue haciendo importantes aportes a esta reflexión, que todavía está abierta.

Para la justicia restaurativa es más importante transformar y garantizar condiciones para que el delito no vuelva a ocurrir, que castigar al culpable. Su fuerza no está en el miedo que pueda provocar, sino en su capacidad para

²⁴⁴ Negociación, mediación, conciliación y arbitraje

²⁴⁵ Debórah Dwork, Robert Jan Van Pelt, *Holocausto: una historia*, Algaba Ediciones, Madrid, 2004.

transformar a quien delinque, garantizando así la no repetición de los hechos. El Centro para la Justicia y la Reconciliación define así la justicia restaurativa:

“La justicia restaurativa es un nuevo movimiento en el campo de la victimología y criminología. Reconociendo que el crimen causa daños a las personas y comunidades, se insiste en que la justicia repara esos daños y que a las partes se les permita participar en ese proceso. Los programas de justicia restaurativa, por consiguiente, habilitan a la víctima, al infractor y a los miembros afectados de la comunidad para que estén directamente involucrados en dar una respuesta al crimen. Ellos llegan a ser el centro del proceso de justicia penal, con profesionales del Gobierno y del Derecho que sirven como facilitadores de un sistema que apunta a la responsabilidad del infractor, la reparación a la víctima, y la total participación de ésta, el infractor y la comunidad. El proceso restaurador debe involucrar a todas las partes – frecuentemente en careos – y es una forma poderosa de afrontar no solo los daños materiales y físicos causados por el crimen, sino además los daños sociales, psicológicos y relacionales”²⁴⁶.

No particulariza el delito, sino que pretende una visión más holística de los hechos, por que entenderlos es una condición importante para prevenirlos, supera la relación autoritaria de la justicia retributiva, vinculando como sujetos a todas las partes implicadas y su éxito se mide más en daños reparados y prevenidos que en cantidad de castigo infringido.

“La justicia restaurativa es diferente de la justicia penal contemporánea en muchas maneras. Primero, ve los actos criminales en forma más amplia – en vez de defender el crimen como simple transgresión de las leyes, reconoce que los infractores dañan a las víctimas, comunidades y aún a ellos mismos. Segundo, involucra más partes en respuesta al crimen – en vez de dar papeles clave solamente al gobierno y al infractor, incluye también víctimas y comunidades. Finalmente, mide en

²⁴⁶ Centro para la justicia y la reconciliación, *Qué es la justicia restaurativa*, Confraternidad carcelaria, Washington, mayo 2005, p.1

*forma diferente el éxito – en vez de medir cuanto castigo fue infringido, mide cuánto daño es reparado o prevenido*²⁴⁷.

Estas búsquedas de nuevas formas de justicia evidencian que las utilizadas hasta ahora, al menos sólo ellas, siguen reproduciendo el mundo que han pretendido cambiar y hacen que la crisis sea un círculo vicioso.

Estas nuevas formas se encuentran permeadas y atravesadas por lo que estamos empezando a nombrar como la “humanización” del opositor, en contravía de la “satanización” a la que estamos habituados por la cultura.

La experiencia de un amigo, soldado del ejército sandinista, nos ayuda a entender estas nuevas lógicas de la justicia. Cuenta él: “Al terminar la guerra, se organizaron unos espacios de encuentro, en los que compartíamos con los llamados contrarrevolucionarios. Las primeras noches dormíamos con un ojo abierto y con la pistola debajo de la almohada, pensando a qué horas, estos que para nosotros eran la encarnación del mal, se levantaban a matarnos. Luego supe que ellos hacían lo mismo. Hasta que un día, en una de las actividades programadas, uno de los contras se levantó a dar su testimonio y dijo: a mí me ha hecho mucho daño la guerra porque no he podido ver crecer a mis hijos; a mí me ha hecho mucho daño la guerra porque me quitó a la mujer que amaba, que se cansó de esperarme; a mí me ha dolido mucho esta guerra porque todos los días pensaba en mi mamá y en su sufrimiento, ante la posibilidad de que cualquier día me mataran. Y cuando descubrí que ése, que era la encarnación de Satán, estaba diciendo lo mismo que yo quería decir, se dio una transformación en la percepción que yo tenía de él, lo humanicé, lo descubrí como una persona igual a mí. A partir de ese día empezaron a desaparecer las pistolas debajo de las almohadas y pudimos dormir tranquilos”²⁴⁸.

Este testimonio nos habla de lo que buscan las nuevas formas de hacer justicia, de la necesidad de encontrar en ese *otro* aquellos elementos que nos unen, como una manera de interpretar distinto lo que nos separa. Con ello no

²⁴⁷ Ibidem

²⁴⁸ Testimonio de un participante en el encuentro de noviolencia en Rovereto – Italia, en mayo de 2006

se pretende desconocer aquellas acciones que deben ser sancionadas, y que son del tenor de la justicia retributiva, sino el encuentro que posibilite la reparación del daño y, principalmente, la transformación mutua que impida que los hechos se puedan repetir. Es sólo un ejemplo que nos sugiere introducir elementos nuevos en la concepción de la justicia que busca no sólo castigar, sino transformar las situaciones que se repiten en este círculo vicioso del que nos sentimos apresados.

La lógica del castigo tiene un problema que no es sencillo dilucidar: en nuestras sociedades sólo castigan los fuertes y, desde allí, se reencarna la lucha porque ello es necesario que sea demostrado. La preponderancia del más fuerte vuelve a ser la esencia de cualquier posibilidad de justicia y esto nos introduce en la reflexión siguiente.

3.9. Crisis de la división de la realidad entre el bien y el mal y de la preponderancia de la fuerza física

La percepción que el soldado sandinista tenía del soldado contrarrevolucionario era la misma que este último tenía de aquel. Ambos dividían el mundo entre buenos y malos y, por supuesto, el bueno era cada uno de ellos con respecto al otro.

La existencia del dualismo del bien y del mal como realidades excluyentes es, tal vez, el imaginario atávico más aferrado a la cultura hegemónica. Con él se han legitimado todas las guerras y las mayores atrocidades: Osama Ben Laden destruye las torres gemelas de Nueva York como una acción a nombre del bien, así como Bush invade Afganistán e Irak con el mismo argumento. De hecho, este último invoca al Dios de Jesús para que proteja la vida de sus soldados. Hitler no era un loco de pravado y encarnación de Satán, era un hombre que se percibía a sí mismo como bueno y obró en consecuencia con sus percepciones del bien. El golpe de Estado que dio Franco a la República fue hecho a nombre de la cristiandad, como una nueva cruzada en defensa de los valores de la fe. Pinochet celebraba con una misa cada año su golpe de

Estado en Chile. Stalin asesinó sistemáticamente a todos los disidentes a nombre de la revolución y la dictadura del proletariado. Mubarak en Egipto, antes de ser derrocado, se dirigía a su pueblo como padre bondadoso que sólo quería el bien para sus hijos. Gadafi se niega a abandonar el poder porque él es el líder de una revolución que le devolvió la dignidad a los libios. Las Farc²⁴⁹, en Colombia, hacen la guerra a nombre de la equidad y la justicia social, mientras el Estado hace la guerra contra las Farc para combatir el narcoterrorismo. El Estado de Israel bombardea población civil, monta muros, convierte la Franja de Gaza en un campo de concentración e invade tierras palestinas con base en su propia percepción del bien. Los Khmer rojos, en Cambodia, asesinan a una cuarta parte de la población a nombre de la revolución, entre 1975 y 1979.

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

Albert Jacquard, en *Pequeña filosofía para no filósofos*, dice:

“El ‘problema del mal’ se ha de buscar, pues, en la capacidad de las personas para imaginar una moral. Para los demás seres vivos, el mal

²⁴⁹ Fuerzas armadas revolucionarias de Colombia: guerrilla que argumenta luchar por imponer la justicia social en Colombia.

no tiene definición. Los procesos naturales se desarrollan ciegamente, sin otro objetivo aparente para cada ser que el de continuar su existencia o la de su especie. No obstante, la invención de una moral no es un acto gratuito que podría no haber sido. Fluye directamente de nuestra capacidad para pensar el futuro. A diferencia de los demás animales, sabemos que el mañana existirá; y comprobamos que podemos intervenir en los acontecimientos que creen ese mañana (...) Debemos elegir, por tanto, entre los actos posibles y, para elegir, referirnos a criterios que permitan considerar un acto determinado como 'bien', y otro como 'mal'. Moisés subió al Sinaí para obtener estos criterios de otra parte. ¿Cuál será la montaña a la que asciendan los hombres de hoy en día?"²⁵⁰.

Necesitamos construir nuevas ideas de bien, pero no logramos acordar nuevos parámetros. Lo que sí intuimos es que deben estar conectados con la protección de la vida amenazada; las mismas circunstancias que estamos viviendo están rompiendo las fronteras físicas y culturales, porque la amenaza las trasciende. La cultura sedentaria se legitimó sobre su capacidad para salvar el clan; hoy una nueva cultura se podrá legitimar desde su capacidad para salvar el Planeta, porque la amenaza que hoy se cierne sobre la vida ha trascendido los límites de los grupos independientemente considerados. El bien estaba circunscrito a las fronteras del grupo y el mal era todo lo que lo amenazara. Hoy las fronteras son las del Planeta, y desde allí deben ser definidos los nuevos conceptos que enriquezcan esa construcción del bien y del mal, al menos mientras aprendemos a deconstruir esta relación dualista, sabemos vivir sin ella y entendemos más en profundidad las paradojas de la vida.

No nos es fácil imaginar un mundo en el que el bien y el mal se funden²⁵¹. O, ¿no será que su existencia es cultural, que no existen como tales, que habría

²⁵⁰ Albert Jacquard, *Pequeña filosofía para no filósofos*, Debolsillo, Barcelona, 2003, p.88

²⁵¹ Johan Galtung, *Hacia una epistemología taoísta de la ciencia social*, Investigaciones teóricas, Sociedad y Cultura contemporáneas, Madrid, 1995.

que dejar de imaginarlos? Tal vez lo que nos dice Leonardo Boff sobre la complementariedad de los contrarios, nos sugieran nuevas búsquedas.

“Existe la lógica de la complementariedad/reciprocidad. Ella prolonga la lógica dialéctica. Haciendo abstracción de la antropología cultural, esta lógica fue elaborada modernamente por los físicos cuánticos de la escuela de Copenhague (Bohr, Heisenberg) cuando se dieron cuenta de la extrema complejidad del mundo subatómico. En ella aparecen articulados, formando un campo de fuerzas, materia y antimateria, partícula y onda, materia y energía, carga positiva y negativa de las partículas primordiales, etc. Más que ver las oposiciones, como en la lógica dialéctica, importa ver las complementariedades/reciprocidades en el sentido de la formación de campos de relaciones cada vez más dinámicos, complejos y unificados. Fue en este contexto en el que Niels Bohr formuló la famosa frase: ‘Una verdad superficial es un enunciado cuyo opuesto es falso; una verdad profunda es un enunciado cuyo opuesto también es una verdad profunda’²⁵².

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

²⁵² Leonardo Boff, *op. cit.* p.40

Cuando Erich Fromm analiza la psicología del nazismo cita palabras de Hitler que bien podrían ser dichas en el contexto de hoy por parte de quienes se abrogan el poder. *“Su justificación del dominio como una defensa frente a los ataques ajenos lo presenta a él y al pueblo alemán como los ‘inocentes’ y los enemigos son los otros, los brutos sádicos”*²⁵³. Cualquier parecido con lo que hoy se llama guerra preventiva no es mera coincidencia. Este argumento, con palabras similares, fue el argumento principal para justificar la invasión a Afganistán o Irak y responde al imaginario del poder que se equipara con el bien.

Para Hitler la paz era un bien pretendido, pero supeditado a la dominación del más fuerte. Dice en *“Mi Lucha”*: *“En verdad la idea humanitaria pacifista es completamente buena siempre que el hombre de más valor haya previamente conquistado y sostenido el mundo hasta el punto de haberse transformado en el único dueño del globo”*²⁵⁴. Para él la dominación y el bien es tan correlacionados. Recordando estas palabras es difícil no establecer un paralelismo con el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas²⁵⁵ en el que sus cinco miembros permanentes, EEUU, Francia, Rusia, China y Reino Unido, tienen derecho al veto. Dicho en otras palabras, el bien pretendido de la paz ha de pasar necesariamente por la opinión del poder efectivo de estos Estados y sus intereses. Otra vez el bien en relación de dependencia con el poder.

De nuevo estas otras palabras de Hitler podían haber sido dichas o pensadas por quienes, depreciando las movilizaciones mundiales, decidieron iniciar la guerra en Irak. *“Una paz apoyada no ya en la rama del olivo de llorosas mujeres pacifistas, sino fundada en la espada victoriosa de los señores, que coloca al mundo al servicio de una cultura superior”*²⁵⁶. La defensa de la cultura cristiana y occidental fue una de las razones que se argumentaron, en un a

²⁵³ Erich Fromm, Psicología nazi: Hitler, dominación de masas y sadismo en el poder. Citado en <http://psicologiahumanizada.blogspot.com/2010/01/erich-fromm-psicologia-nazi-parte-3.html> 19/03/2011

²⁵⁴ Ibidem

²⁵⁵ El Consejo de Seguridad es el órgano de las Naciones Unidas cuya responsabilidad primordial es el mantenimiento de la paz y la seguridad. Conforme a la "Carta de las Naciones Unidas", los Estados Miembros están obligados a aceptar y cumplir las decisiones del Consejo, mientras que los otros órganos sólo pueden hacer recomendaciones.

²⁵⁶ Erich Fromm, *op. cit.*

guerra llamada pr eventiva²⁵⁷, ante la posibilidad de que una cultura, considerada inferior, pudiese atreverse a atacarla. Por otro lado, vale la pena destacar la concepción machista del honor y valor, que sigue siendo exclusividad de los guerreros y no particularidad del nazismo.

El problema se simplifica si consideramos que la diferencia estaba, como podría ser una interpretación de lo que dice Fromm, en que el poder nazi era un poder sádico. A no ser que concluyamos que la fuerza que emana de todo ejercicio del poder de los más fuertes tiene esta misma connotación, más consecuente con el título de su reflexión en la que habla de nazismo y sadismo del poder.

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

“El fuerte, el vencedor, el potente adquiere, en cuanto tal, un supremo y absoluto derecho de ejercer la fuerza y el poder como más le agrade. La fuerza bruta es el único factor que da legitimidad de jure, el derecho absoluto de mandar y exigir obediencia. (...) Del principio del derecho absoluto del más fuerte deriva, como corolario, la desvinculación de toda exigencia o límite moral, la “derogación” permanente de la moral. De hecho, si el árbitro final de lo que está bien y lo que está mal, de lo que es justo y lo que es injusto, el criterio último de quien tiene razón y quien está equivocado, es la fuerza, y en última instancia la fuerza bruta, todo asesinato, toda masacre, toda tortura utilizada durante la lucha por la supremacía se vuelven justas y legítimas cuando son usadas por el vencedor, ilegítimas y criminales cuando son usadas por el perdedor”²⁵⁸.

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

²⁵⁷ Michael Walzer, *Reflexiones sobre la guerra*. Barcelona, Paidós, 2004.

²⁵⁸ Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo 1, p.7, 8

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

“Lo que diferencia el peligro actual de los anteriores es que éste se ha hecho planetario y se extiende a la totalidad del sistema vivo. Como en el pasado, la exigencia consiste en encontrar los instrumentos culturales adecuados para la supervivencia de la vida. Ello no está garantizado. La crisis ambiental consiste en que no necesariamente está garantizado el éxito. La incertidumbre es la raíz de la creatividad cultural.”²⁵⁹

En consonancia con lo anterior, el Manifiesto por la Vida²⁶⁰ define la crisis como el producto de una visión de mundo y la evidencia de la crisis de un modelo cultural, que soporta las relaciones entre los seres humanos y de estos con la naturaleza, degradando el medio ambiente, desconociendo sistemáticamente al otro – diferente – frágil, en aras de un modelo de desarrollo que no es sustentable. Afirma que no es una crisis ecológica sino social, en la medida en que es producto directo de las actuaciones de los seres humanos y no el resultado de una evolución natural del Planeta.

“La crisis ambiental es la crisis de nuestro tiempo. No es una crisis ecológica, sino social. Es el resultado de una visión mecanicista del mundo que, ignorando los límites biofísicos de la naturaleza y los estilos de vida de las diferentes culturas, está acelerando el calentamiento global del planeta. Este es un hecho antrópico y no natural. La crisis

²⁵⁹ Augusto Maya, *La fragilidad ambiental de la cultura*, Editorial Universidad Nacional. IDEA, Bogotá, 1995, p.3

²⁶⁰ Este Manifiesto fue elaborado por personas que participaron en el Simposio sobre Ética y Desarrollo sustentable, celebrado en Bogotá, Colombia, los días 2-4 de mayo de 2002. Una primera versión del mismo fue presentada ante la Séptima Reunión del Comité Intersesional del Foro de Ministros de Medio Ambiente de América Latina y el Caribe, celebrada en San Pablo, Brasil, los días 15-17 de mayo de 2002. La versión original se ha venido enriqueciendo con el aporte de personas e instituciones que trabajan la temática.

*ambiental es una crisis moral de instituciones políticas, de aparatos jurídicos de dominación, de relaciones sociales injustas y de una racionalidad instrumental en conflicto con la trama de la vida.*²⁶¹

Cuestiona la hegemonía de la acumulación capitalista, como reencarnación del imaginario del bien unido al de la fuerza para la dominación, que se expresa en la ética de una sociedad en la que el éxito económico es la medida del bien y de la fuerza, supeditando, sin cuestionamientos, las relaciones sociales y las relaciones con la naturaleza. Propone como alternativa una ética de la sustentabilidad, que reconecte de nuevo estas relaciones con la vida, que reconstruya la solidaridad entre los seres humanos y con la naturaleza y que sea ello la nueva medida de lo justo y de lo bueno. Así la define:

*“La ética para la sustentabilidad es una ética de la diversidad donde se conjuga el ethos de diversas culturas. Esta ética alimenta una política de la diferencia. Es una ética radical porque va hasta la raíz de la crisis ambiental para remover todos los cimientos filosóficos, culturales, políticos y sociales de esta civilización hegemónica, homogeneizante, jerárquica, despilfarradora, sojuzgadora y excluyente. La ética de la sustentabilidad es la ética de la vida y para la vida. Es una ética para el reencantamiento y la reerotización del mundo, donde el deseo de vida reafirme el poder de la imaginación, la creatividad y la capacidad del ser humano para transgredir irracionalidades represivas, para indagar por lo desconocido, para pensar lo impensado, para construir el por-venir de una sociedad convivencial y sustentable, y para avanzar hacia estilos de vida inspirados en la frugalidad, el pluralismo y la armonía en la diversidad”*²⁶².

Habla de estilos de vida frugales, lo que es en sí una profunda crítica al modelo económico hegemónico, que necesita crear necesidades²⁶³ para estimular el

²⁶¹ Varios Autores, “Una ética para la sustentabilidad: Manifiesto por la Vida”, Simposio sobre ética ambiental y desarrollo sustentable. En Riechmann, Jorge, *Ética ecológica: Propuestas para una reorientación*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004.

²⁶² Ibidem

²⁶³ David Anisi, *Creadores de escasez: del bienestar al miedo*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

consumo. Ser capaces otra vez de aprender a vivir con lo necesario no es otra cosa que reconectar de nuevo necesidad y vida, cultura y supervivencia.

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

3.10. Crisis de la violencia como método

Ha sido siempre relativamente fácil identificar y condenar la violencia de los otros, de los enemigos, y particularmente difícil identificar la violencia propia, que se ha confundido con defensa legítima, con métodos de corrección, con preservación del orden establecido, con daños colaterales, con causas justas. Al respecto dice Pontara:

“La realidad terrible de la violencia es indefectiblemente escondida y tergiversada usando un lenguaje asfíctico y mistificador, una jerga trillada, carente de vida y emociones: (...) las masacres étnicas son “limpieza”, las violencias de masa planificadas son “operaciones”, a menudo asimiladas a fenómenos naturales: “operación trueno”, “operación tormenta en el desierto”, o bien otros fenómenos menos naturales, como “Operación Gomorra”. (...) Un ulterior y más reciente ejemplo de esta tendencia nazi a un lenguaje mistificador es la expresión “guerra humanitaria” con la que se tergiversa una realidad en la que, en nombre de una presunta salvaguardia de derechos fundamentales de inocentes, se realizan estragos y masacres de inocentes justificándolas como “colaterales” y “proporcionales”²⁶⁴.

²⁶⁴ Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo 1, p.21

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

Estos estudios para la paz están girando en torno a tres ejes: la paz misma, la violencia y los conflictos. Gracias a ellos hemos entendido que la consecución de la paz no consiste solamente en evitar o solucionar los conflictos armados y las guerras (Paz Negativa); estamos aprendiendo que es necesario develar también otras violencias que se esconden detrás de las culturas (violencia cultural) y de las estructuras sociales, políticas y económicas (violencia estructural), que vienen a legitimar muchas expresiones de la violencia que se explicita (violencia directa). La superación de todos estos tipos de violencia (Paz Positiva), ha sido un aporte de la reflexión de Johan Galtung²⁶⁵. Los movimientos feministas han llevado la reflexión sobre la paz a los espacios cotidianos, ayudándonos a entender que es allí donde se reproduce y legitima la violencia y a descubrir muchas de sus causas en la cultura patriarcal y machista (Paz Femenina)²⁶⁶. Para entender la paz como un proceso en construcción y no sólo como un fin, han sido muy importantes las reflexiones del Instituto para la Paz y los Conflictos de la U. de Granada y, particularmente las propuestas de análisis de Francisco Muñoz (Paz Imperfecta)²⁶⁷, Francisco

²⁶⁵ Johan Galtung, *Paz por medios pacíficos*, Centro de documentación de estudios para la paz, Bakeaz, 2003.

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

²⁶⁶ Vicenç Fisas *El sexo de la violencia: género y cultura de la violencia*, Icaria Editorial, Barcelona, 1998.

²⁶⁷ Francisco Muñoz (ed.), *La paz imperfecta*, Univ. de Granada, Granada, 2001.

Rodríguez (Paz Neutra)²⁶⁸, la necesaria investigación para la paz de Javier Rodríguez²⁶⁹ y la reflexión sistemática sobre los aportes de la no violencia y las dimensiones de la reconciliación de Mario López²⁷⁰. Los movimientos y organizaciones ecologistas y medio ambientalistas han incorporado sus propias reflexiones a una paz que necesariamente pasa por cambiar nuestra forma de relacionarnos con la naturaleza (Paz con Gaia)²⁷¹. Para entender que los conflictos forman parte de las relaciones humanas y que hay que construir una reflexión positiva de los mismos, han sido muy importantes los aportes de Juan Pablo Lederach y Vicenç Fisas²⁷². En la construcción de una filosofía para la paz han sido muy valiosos los aportes del Vicent Martínez Guzmán²⁷³ de la U. de Castellón.

Afortunadamente hay una explosión de reflexiones, institutos y organizaciones, - algunas de ellas adscritas a universidades o a instituciones internacionales como Naciones Unidas, otras del tenor de la iniciativa ciudadana, en América Latina, Europa, EEUU, Asia, África -, que dan cuenta de la preocupación de la llamada ciudadanía global en torno a lo que tiene que ver con hacer la paz, construir la paz e investigar la paz. Este recuento, que no tiene pretensiones de ser exhaustivo, nos permite evidenciar que hay un intento global por responder a la crisis de la violencia, cada vez más importante. La Enciclopedia de Paz y Conflictos lo expresa así:

“... Era necesario averiguar las causas por las cuales, a pesar de que la mayoría de la población era contraria a las guerras, éstas se producían.

²⁶⁸ Francisco Jiménez Bautista, *Saber pacífico: la paz neutra*, Instituto iberoamericano de educación para la paz y la no violencia, Ecuador, 2009.

²⁶⁹ Javier Rodríguez (ed.), *Ciencia, tecnología y sociedad: contribuciones para una cultura de la paz*, Universidad de Granada, Granada, 1997.

²⁷⁰ Mario López Martínez, “Transiciones y reconciliaciones en la agenda global”, en Varios Autores, *Reconciliación y justicia en la construcción de la paz*, Universidad Central, Bogotá, 2003.

²⁷¹ Arne Naess, *The selected works of Arne Naess*, Springer, The Netherlands, 2005
Lovelock, James, *Gaia, una nueva visión de la vida en la Tierra*, Orbis, Barcelona, 1982.

²⁷² Juan Pablo Lederach y Marcos Chupp, *Conflicto y Violencia?*. Semilla, Guatemala. Manual de Conciliación; y Ediciones Clara, Bogota, Colombia, 1995.

Fisas, Vicenç, *Cultura de Paz y Gestión de Conflictos*, Icaria Editorial, Barcelona, 1998.

²⁷³ Vicent Martínez Guzmán, “La Filosofía de la Paz y el Compromiso Público de la Filosofía” en Martínez Guzmán, Vicent (ed.): *Teoría de la Paz*, Nau Llibres, Valencia, 1995.

Esta preocupación, unida, probablemente, al progreso de las Ciencias Sociales en los siglos XIX y XX, favoreció la aparición de grupos de científicos e investigadores que creían necesario abordar tales problemáticas con el máximo rigor y con la mayor parte de recursos intelectuales disponibles. Es precisamente en esta fase cuando se comienza a construir una teoría de la paz mucho más profunda, coherente y compleja: y nace la Investigación para la Paz (Peace Research), que ha supuesto la incorporación de tales perspectivas e intereses a los ámbitos y foros científicos y de investigación (universidades, centros de investigación y comunidad científica en general).

La ventaja de este campo de estudio es que la paz puede ser sentida, percibida y pensada desde múltiples puntos, espacios y ámbitos. Efectivamente, desde las personas religiosas a los activistas de la política, pasando por todo tipo de altruistas y filántropos, voluntarios de ONG's, investigadores de la paz, gobernantes, etc., grupos y personas, culturas, etc., casi todos tienen una "idea de paz" basada en diversas experiencias y adquirida por diferentes vías. Este puede ser un buen punto de partida para estudiar la Paz".²⁷⁴

La sensación de que las violencias ha puesto a la humanidad en un punto de inflexión em pieza, en tonces, a cuestionarla como método para conseguir objetivos pretendibles. En palabras de Jonathan Schell:

“La disuasión nuclear y la guerra popular señalaron dos puntos extremos de violencia física, dos apogeos de la guerra total. La disuasión prometía la paz sólo al precio de amenazar al mundo entero con la aniquilación. La guerra popular buscaba defender los intereses del pueblo, pero sólo convirtiendo a todos sus componentes, incluidos mujeres y niños, en combatientes y víctimas.... Por más que nos complazca la paz que la disuasión tiene como objetivo, nos repugna la

²⁷⁴ López Martínez, Mario (dir), *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2004.

*masacre ilimitada con la que amenaza. Por más que nos admire la épica del valor humano que representa la guerra popular y la nobleza de servir a los intereses de los menos afortunados, nos asquea su frecuente uso del terror y los gobiernos totalitarios a los que a menudo ha dado lugar*²⁷⁵.

La repulsión y el asco, a los que hace referencia Jonathan Schell, dan cuenta de cómo esta crisis no es un asunto exclusivamente racional, sino también afectivo y visceral. Y esto es importante, porque no es suficiente con entender las dimensiones de la violencia, ya que no siempre la razón lleva a la acción consecuente; es necesario rodearla también de motivos, en lo que ellos tienen que ver con la vinculación de emociones. El corazón es fundamental para establecer un vínculo entre las manos y el pensamiento.

De la mano con este rechazo a la barbarie han surgido los movimientos de objeción de conciencia que recogen esta deslegitimación de la violencia y que han derrotado las leyes del servicio militar obligatorio en muchos países, manteniendo una lucha permanente allí donde todavía no lo han conseguido. Esto ya es una expresión del deterioro de la violencia legítima en la cultura. Hace cien años era cuestión de honor defender la patria y los hombres se vinculaban masivamente y de forma voluntaria a las guerras. La cobardía y el miedo tenían una sanción no sólo legal, sino también social. La legitimidad de las guerras se alimentaba de los héroes y de los mártires, que eran la prueba de que existían causas por las que valía la pena morir y, por lo tanto, causas por las que se justificaba el matar. Hoy muchos países han tenido que recurrir a la profesionalización de sus ejércitos, convertirlos en formas de empleo, para poder mantenerlos. Los hombres y las mujeres, que se manifiestan ya por miles contra las guerras, tienen ya visibilidad y reconocimiento social sin ser, por ello, tildados de cobardes o miedosos.

También ya hay caminos abiertos en la deslegitimación de las violencias de género y de las violencias contra las niñas, los niños y las personas adultas

²⁷⁵ Jonathan Schell, *op. cit.* p.131

mayores. Ya existen leyes que velan por ello y, lo más importante, una sanción social cada vez más fuerte.

Sin embargo, hay que reconocer que la aprobación al uso de la violencia sigue siendo la columna vertebral de la cultura hegemónica. Estos discursos y acciones emergentes no logran permear aún a los poderes de centro o, lo que es lo mismo, los centros del poder. Se sigue pensando que lo realmente serio es lo que tiene que ver con la violencia y no con la paz, que sigue viéndose como el resultado de una competencia violenta por la hegemonía, - que pretende a partir de la fuerza el sometimiento de todo aquello que el poder de centro considera inapropiado -, como la aceptación, por sometimiento, de unas jerarquías establecidas. Pensar en la paz como camino sigue viéndose como un asunto de mentes ingenuas a las que, como máximo, se les trata con condescendencia, cuando no con burla socarrona. Schell no se refiere al pensamiento que sobre ello tenían en su momento actores de la política y la sociología:

“Las voces que discrepaban de este amplio consenso –las de un puñado de anarquistas, unos pocos marxistas moderados y otros socialistas, así como algunos escritores entre los que se destaca el novelista y pacifista León Tolstói- raramente las tomaban en serio quienes ocupaban el poder ni quienes pensaban en ocuparlo. Lenin se burló del “sermoneo imbécil sobre no resistirse al mal con la fuerza” de Tolstói. Y Max Weber, que había afirmado que “el medio decisivo para la política es la violencia”, añadió que “cualquiera que sea incapaz de verlo así es un párvulo político”... Y cuando la derecha, al hacerse revolucionaria, dio lugar al fascismo, no sólo justificó la violencia sino que se regocijó en ella”²⁷⁶.

Como vemos, la posición de Hitler sobre este tema, al referirse a él como “la rama del olivo de llorosas mujeres pacifistas” no es de su exclusividad. Lo que realmente tiene importancia es la violencia, la demostración y comprobación de

²⁷⁶ Jonathan Schell, *op. cit.*, p.137

la fuerza; “cosa de machos” se diría en el lenguaje popular. De alguna manera, la paz es demasiado femenina para ser tenida en cuenta.

En consonancia con lo planteado en los aportes de las reflexiones de las mujeres en torno a la paz, la violencia se sigue aprendiendo en los espacios cotidianos, ya que son ellos los que definen los comportamientos sociales. Los niños son educados más en la competencia que en la colaboración. La mayoría de los juegos necesitan un ganador para ser interesantes. Ello sigue siendo medida de hombría y los perdedores son sinónimo de apocados. Y, en muchas ocasiones, la equidad de géneros pasa por enseñarles a las niñas a ser competitivas, pues se cree que el éxito depende de ello. No hemos logrado feminizar el ejercicio del poder, más bien hemos masculinizado el comportamiento femenino, en consecuencia, una mujer accede a posiciones de poder si sabe manejarlo como lo hacen los hombres.

La violencia se aprende a través de las relaciones que se establecen en la cotidianidad. El uso de la violencia al interior de los hogares responde más al concepto de bien, que a la intención de hacer un mal. *Es por su bien*, argumentan los padres para explicar el maltrato físico. Incluso hay algunos que autorizan a los profesores en el colegio a que hagan uso de este método cuando lo consideren necesario. Está tan internalizado que se cree que eximirse del maltrato significa renunciar a educar, *dejarlos crecer salvajes*, que no es otra cosa que afirmar que es útil para domesticar. Es bastante común escuchar decir frases como *gracias a que mi papá me pegó yo salí derecho*, que se complementa con otro dicho que afirma que *árbol que crece torcido nunca su rama endereza*. Incluso, la mayoría de la gente no identifica el maltrato con violencia, por eso puede rechazar contundentemente esta última, adoptando al tiempo el método del maltrato. En un contexto como éste, los niños y las niñas crecen interiorizando la *bondad* de la violencia para conseguir hombres y mujeres de bien.

En el contexto de las relaciones de géneros sucede algo similar. Es fácil escuchar que el ideal de mujer para los hijos hombres es una mujer sumisa, hacendosa. Se ridiculiza públicamente al hombre que se deja manejar por su

compañera. Frases como *el hombre tiene que imponerse* son bastante normales. Esto está complementado por una educación sexual que habla del hombre como el que *posee* y de la mujer como la *poseída*. A los hombres se les educa para que demuestren su hombría *poseyendo* la mayor cantidad de mujeres y a estas con la idea de encontrar ese único hombre ideal que las *posea*. Es fácil así que las mujeres se conviertan en el trofeo que se muestra para evidenciar públicamente la hombría. De estos estereotipos están plagadas las canciones, los cuentos infantiles, los programas televisivos, la publicidad, los dichos populares que, supuestamente, expresan la sabiduría de los pueblos.

Estamos dando pasos importantes en la construcción de leyes que protejan a las mujeres, los niños y las niñas de la violencia al interior del hogar, pero esto no es suficiente si los patrones de socialización siguen repitiéndose iguales. La violencia sigue siendo el método para castigar a los desobedientes, para someter a los frágiles, para integrar a los diferentes, es decir, para inhibir el mal en todas sus expresiones.

A modo de ejemplo. Hace unos años apareció en la prensa nacional en Colombia la imagen de una mujer joven casi desfigurada por su esposo. Todos los medios de comunicación se hicieron eco del rechazo social a este hecho. Los primeros días se recibía una real indignación en toda la gente, que lo comentaba y condenaba en las conversaciones cotidianas, pidiendo una sanción ejemplar para el maltratador. No habían pasado demasiados días cuando empezó a hablarse de las circunstancias en que se habían dado los hechos. Se empezó a hablar de que el hombre estaba borracho y que la mujer estaba bailando de forma *muy coqueta* con sus amigos, intentando decir que todo había sido el resultado de una *provocación* por parte de la mujer, a un hombre que no estaba en sus cabales porque había bebido demasiado. Al cabo de un tiempo, la misma mujer maltratada retiró la demanda porque *lo amaba mucho*.²⁷⁷

²⁷⁷ <http://www.caracol.com.co/noticias/judicial/a-indagatoria-el-hombre-que-golpeo-brutalmente-a-su-esposa-en-barranquilla/20060805/nota/316659.aspx>

Este ejemplo nos permite mirar que como sociedad estamos caminando hacia la deslegitimación de la violencia, pero todavía demasiado desde el *deber ser*. No deja de ser importante, porque no hace demasiado tiempo estas situaciones no recibían ningún tipo de condena, pero también nos hace un llamado a que ello no es suficiente, mientras los imaginarios que definen el cuenco cultural sigan siendo los mismos; a través de ellos, la violencia, como método *bueno y útil*, ocupa un lugar que vertebrará las relaciones sociales. Es necesario cuestionar sus simbolismos y sus significaciones en todos los espacios que componen la realidad social. No hay mucha distancia entre una vara de castigo que se pone en un lugar visible del hogar y una base militar cercana a un país cuyo comportamiento no se corresponde con lo esperado desde la cultura hegemónica. La capacidad simbólica de cada una de ellas se retroalimentan mutuamente.

Otro ejemplo. Un reconocido alcalde de Bogotá, Antanas Mockus, se distinguió por sus campañas en contra del maltrato infantil. Se hicieron jornadas de vacunación contra la violencia como una forma creativa de incidir en su simbología. En el mismo período y con ocasión de las marchas que se realizaron en muchas ciudades del mundo contra la guerra en Irak, en el año 2003, los estudiantes universitarios decidieron hacer una caminata con sus cuerpos desnudos, como una forma de manifestar cómo nos encontramos los ciudadanos y las ciudadanas ante la violencia de las armas. La alcaldía les concedió el permiso y les fijó el espacio en que la podían realizar. Al llegar a los límites previstos, los estudiantes decidieron franquearlo y continuar con su marcha hasta la plaza central de la ciudad, siendo entonces reprimidos, golpeados y apresados por la policía. El mismo alcalde que pregona la necesidad de otros métodos, distintos a la violencia, para sancionar los comportamientos socialmente inadecuados, dio el mensaje opuesto al utilizar la violencia para castigar a quienes se habían atrevido a desobedecer sus directrices²⁷⁸.

<http://www.caracol.com.co/noticias/actualidad/la-mujer-golpeada-en-barranquilla-desistio-de-la-demanda-civil-contra-su-esposo/20061130/nota/363021.aspx>

²⁷⁸ http://news.bbc.co.uk/1/hi/spanish/latin_america/newsid_2897000/2897693.stm

Lo peor es que creemos que son cosas distintas. En el fondo lo que hay es el mensaje de que existen dimensiones de la autoridad que deben ser obedecidas por principio, porque son ellas las llamadas a fijar los límites, y la violencia como el método *legítimo* para castigar a quienes se atreven a cuestionar o desconocer la autoridad. Seguimos reproduciendo la idea de que el *padre-Estado*, y quienes ocupen su lugar en la organización social, tiene incorporado como uno de sus derechos el uso de la mal llamada *violencia legítima*. Y si lo hace el Estado, ¿por qué no lo voy a hacer yo? se preguntarán quienes se creen con este mismo derecho en el espacio del hogar o de la institución educativa. El mundo de lo privado y el mundo de lo público no son cosas distintas, no existen fronteras entre el uno y el otro, lo que existe es un continuo de mutua afectación: transformaciones en lo privado inciden en los comportamientos públicos y esfuerzos que se realizan en lo público terminan incidiendo en el espacio de lo privado.

La legitimación de la violencia tiene su expresión política en la máxima de Marx “*La violencia es la partera de toda vieja sociedad preñada con una nueva*”²⁷⁹. Esta percepción nos ha llevado a construir una historia basada en el recuento de las guerras. Nos acercamos a la historia como el camino recorrido por la humanidad de guerra en guerra y de batalla en batalla y nos hemos olvidado de dar cuenta de las experiencias pacíficas y colaborativas que han sido fundamentales para salir adelante como especie.

Sin desconocer que la violencia ha sido una variable importante en el transcurrir de la humanidad, “*es necesario desvelar con igual o mayor intensidad aquellos comportamientos y actitudes que favorecen la colaboración, la solidaridad, el diálogo, la negociación, la convivencia, en definitiva todas aquellas virtudes que podríamos enmarcar en el campo de la paz y que hacen posible la continuidad de la especie humana*”²⁸⁰.

Esta búsqueda hace parte integral de la crisis de la violencia, es un intento por descentrarla como única mirada de la realidad, como única fuerza centrípeta

²⁷⁹ Karl Marx, *El Capital*, Nueva York, Modern Library, 1959, Pág.824

²⁸⁰ Francisco A. Muñoz, Mario López Martínez (eds), *Historia de la Paz: tiempos, espacios y actores*, Eirene, Instituto de la Paz y los Conflictos, Granada, 2000, p.10

que regula todos los comportamientos humanos. Su deslegitimación también depende de ser capaces de darle espacios y visibilidad social a los puntos de fuga que ocurren en las historias periféricas de la cotidianidad, en el universo de las relaciones sociales que no se agotan en el pequeño mundo de las relaciones del poder centralizado, cuya influencia cultural está determinada por su excesiva y exclusiva visualización. Abrirle cauces sociales a las experiencias de la paz es potenciar su profunda capacidad de pedagogía social.

Concluyo con otra reflexión de Jonathan Schell que nos abre las posibilidades de otras historias, porque ya ellas están sucediendo.

*“Sólo después del desmoronamiento soviético se dieron quizá las condiciones para abrirnos a la posibilidad de que algún otro tipo de poder aparte de la fuerza pueda predominar en la revolución y en la guerra. Ése fue el logro completamente inesperado de los activistas de la Europa del Este y la Unión Soviética; pero el hombre que primero sometió ese planteamiento a la prueba de la historia fue Mohandas Karamchand Gandhi”.*²⁸¹

3.11. Conclusiones

A pesar del esfuerzo que supone realizar una división de la realidad para entender las dimensiones de la crisis de civilización en que nos encontramos, es evidente que todas ellas se entrecruzan, se retroalimentan, son interdependientes. La realidad no es sólo la sumatoria de sus partes, sino fundamentalmente sus relaciones.

No es posible entender la crisis de la obediencia sin comprender las lógicas jerarquizadas del poder y los cuestionamientos que las mismas provocan. Así también, el deterioro de la obediencia responde a la relativización de las verdades únicas sobre las que se asientan y legitiman los poderes,

²⁸¹ Jonathan Schell, *op. cit.*, p.138

deconstruyendo, de paso, las fronteras establecidas entre el bien y el mal, por poner sólo unos ejemplos.

Con ocasión de la intervención en Libia, en 2011, se debatía en el congreso español sobre dicha intervención militar. Varios de los diputados reclaman la necesidad de ser consecuentes con el “No a la guerra” del que fue adalid el partido de gobierno cuando se decidió invadir Irak, porque una posición ética de defensa de la vida no se debe llegar a intereses geoestratégicos y económicos, porque éste es el mundo que reclamamos cambiar. Las intervenciones militares sólo han conseguido aumentar la muerte de los civiles que se pretendían defender y dilatar en el tiempo la llegada de la paz. Esos mismos diputados que consideran que es hipócrita el argumento de los derechos humanos, porque pretende esconder el verdadero motivo, que no es otro que el intento de intervenir en el futuro de un país importante para los países del norte por sus recursos energéticos, reclaman acciones de presión no armadas que han sido efectivas en circunstancias similares, como lo fue en Sudáfrica: bloqueos económicos, embargo de cuentas, suspensión efectiva del suministro de armas.

Y esta situación particular y presente nos permite de nuevo traer a colación un cuestionamiento que se encuentra en el fondo de la reflexión y que reclama de forma persistente la búsqueda de alternativas: La profunda capacidad de hacer el mal que tienen los que se creen buenos y construyen un entorno de interpretación que legitime sus actos, en los que el dolor y la destrucción que provocan parecieran sólo efectos colaterales del bien. Y de nuevo la legitimación de la violencia de la *guerra santa* protagonizada por quienes se llaman a sí mismos defensores de la paz y los derechos humanos, acudiendo de forma explícita o no a esa lucha mítica entre el bien y el mal.

Esta división ha sostenido la reflexión de los seres humanos, pero también ha sido la causa y motivación profunda de las guerras, de la dominación, del desconocimiento del otro, de la “inconveniencia” de la diversidad, de las religiones excluyentes, de todos los totalitarismos y/fascismos que se legitiman desde la posesión de la verdad buena.

Las palabras de Tolstói, con ocasión de la guerra entre Rusia y Japón, vuelven a tener fuerza presente:

“Si yo fuera emperador, ministro, periodista, soldado, yo me diría: ¿tienes tú el derecho de ordenar la guerra, o de seguirla, o de aconsejarla, o de impulsarla, o de aceptarla y servirla?... No; ocurra lo que ocurra, bajo ningún pretexto y por la causa que sea, tú no tienes ese derecho, pues no existe una guerra, una tan sola, que valga el sacrificio de una sola vida humana ni el gasto de un solo kopék... Y cuando yo digo esto, aunque fuese emperador, ministro, periodista o soldado; antes que aceptar la más pequeña parte de responsabilidad, por ínfima que fuese, en el hecho de la guerra, yo me rebelaría, guardando con la consciencia de mi deber, la voluntad para cumplirlo”²⁸²

El debate sigue abierto en un mundo en crisis de sus imaginarios atávicos. En medio de posiciones por una continuidad que se esconde detrás de nuevos eufemismos, y de rupturas culturales definitivas como las que propone Tolstói, los interrogantes siguen abiertos, a falta de respuestas. El tema de los límites nos plantea muchas preguntas. ¿Quién, cómo y con qué criterios puede definir el lugar de los límites? ¿Sería posible imaginarnos una cultura sin límites definidos? ¿Tendrá que ser responsabilidad colectiva y en lógica de construcción permanente? Los planteamientos alrededor de los límites porosos pretenden, de alguna manera, deconstruir los dualismos y abrir la posibilidad de relaciones de complemento entre los opuestos.

Lo cierto es que los poderes centrales están deslegitimados por sus propias acciones, que han pretendido esconder la defensa de intereses económicos particulares. Cada día son más evidentes los intereses que defienden, a pesar de su intento por construir unas argumentaciones engañosas. La ciudadanía del mundo o, sería mejor decir, parte de ella ha dejado de repetir el dicho de que *el que manda, manda, aunque mande mal o la ley es dura, pero es la ley.*

²⁸² León Tolstói, *Objeciones contra la guerra y el militarismo*, Lípari Ediciones, Murcia, 1998, p.26

Pero también crece la conciencia de que las circunstancias que vivimos no son una construcción de unos pocos, como lo plantea la teoría de la conspiración²⁸³ y que hay un sustrato cultural legítimador del mundo que vivimos. La primera interpretación sigue otorgándole todo el poder al centro, la segunda le da juego a los poderes de periferia, pues los cambios culturales responden más a nuevas y distintas formas de hacer en los espacios de puntos de fuga, que a disposiciones normativas construidas desde el centro.

La cumbre de Copenhague²⁸⁴, que creó una sensación de frustración y fracaso, hace pensar que la solución no va a ser posible desde los poderes de centro, que están abocados al inmediatismo; sus decisiones deben mostrar resultados en el corto tiempo, ya que sus períodos de gobierno no les permiten asumir salidas de mediano y largo plazo y esa es la temporalidad de los cambios requeridos. La solución va a ser más producto de la presión que la ciudadanía logre hacer sobre las empresas que no es tan dispuestas a asumir las consecuencias económicas de un cambio, como se vio en la campaña que invitaba a no comprar productos de Nike, mientras usan mano de obra infantil en el sudeste asiático. Trabajar en la conciencia del poder de los consumidores²⁸⁵ de cara a los intereses económicos es una alternativa que ya muestra resultados interesantes.

Intuimos también que la solución no pasa, como pensábamos hace poco tiempo, por la toma del poder para promover más rápidamente los cambios necesarios. El objeto del poder de centro es la conservación, no el cambio, por ello cuando fuerzas revolucionarias se tomaron el poder, se tornaron fuerzas conservadoras. La dinámica del cambio se encuentra en la periferia y tendremos que aprender cómo ejercer el poder desde allí, comprender mejor

²⁸³ “La teoría conspirativa de la sociedad es la creencia ampliamente compartida pero, sin lugar a dudas, mítica, de que si algo malo ocurre en nuestra sociedad tiene que deberse a las malas intenciones de poderes malignos, de genios malignos o de hombres malvados. (...) Una variante de la teoría de la conspiración consiste en culpar a la vileza moral de la sociedad, de aquello que denominan ‘sistema social’. (...) Ahora me parece claro que, a menos que la institución social haya sido establecida con intenciones moralmente malas, no se puede hablar de mal moral, o de vileza moral de la sociedad, aunque sí quepa hablar de consecuencias morales involuntarias y desafortunadas de condiciones o instituciones sociales”. Karl. S. Popper, *Después de la sociedad abierta: escritos sociales y políticos escogidos*, Editorial Paidós, Barcelona, 2010, p.363

²⁸⁴ Cumbre sobre el clima realizada en Copenhague, en diciembre de 2009.

²⁸⁵ Naomi Klein, *No logos: el poder de las marcas*. Paidós, Buenos Aires, 2001.

sus lógicas, sus motivaciones, lo que la potencia. De alguna forma, lo que Boff nombra como las *emergencias localizadas* como fuente del salto adelante.

“A causa de la evolución se debe tener en cuenta la universalidad del movimiento pero también la singularidad del evento particular, del mismo modo que las emergencias localizadas, ya que ellas pueden ser el punto de condensación del sentido entero del universo y portadoras del salto adelante.”²⁸⁶

Podemos observar que el problema no es sólo de crisis de los imaginarios, sino también el resultado de haberlos desconectado de su significación fundamental: la permanencia de la vida. Esta desconexión los tornó fines en sí mismos, objetivos a conseguir con su propia dinámica. El concepto del ahorro surgió de la necesidad de guardar los excedentes necesarios para sobrevivir en medio de la carencia propia de las contingencias climáticas. Al separarlo de su relación con la Vida, se empezó a percibir socialmente importante el acumular excedentes per se, como una manera de demostrar fuerza y capacidad de dominación, tornándose en la fuente de toda codicia.

Entender, para controlar las fuerzas de la naturaleza, fue un imaginario legitimado desde su probada capacidad para producir el alimento necesario. Al volverse un fin, la dominación de la naturaleza terminó por romper los propios límites de la Vida, fortaleciendo la idea de superioridad de los seres humanos y alimentando, de paso, nuestra soberbia como especie.

En los momentos de cambios se exacerban las paradojas²⁸⁷, que se tornan confusiones por la incapacidad cultural que tenemos para observar los opuestos en una lógica distinta a la dualista. La coexistencia del cambio y la conservación necesita ser comprendido desde la perspectiva de la conservación de la vida: cambiar para conservarnos, con la urgencia que nos

²⁸⁶ Leonardo Boff, *op. cit.*, p.42

²⁸⁷ Una paradoja, del latín *paradoxus*, es una figura retórica que consiste en la utilización de expresiones que envuelven una contradicción. Esto quiere decir que, más allá de las condiciones contradictorias, los factores presentados resultan válidos, reales o verosímiles. Las paradojas también son ideas opuestas al sentir habitual de las personas. Las aseveraciones absurdas que se presentan con apariencias de verdaderas pueden recibir la denominación de paradoja. <http://definicion.de/paradoja/> 21/03/2011

plantea la situación límite que estamos viviendo los seres vivos que habitamos el Planeta, como nos dice Boff:

“Se trata de un desafío inconmensurable, de proporciones nunca vistas en la historia de la humanidad. Las urgencias no permiten tergiversaciones o mecanismos de demora y de disculpa. El tiempo urge. Sabemos hasta qué punto nuestro modo de hablar, nuestras instituciones, nuestro sistema jurídico, nuestros sueños espirituales, nuestras religiones e iglesias, nuestros métodos de socialización y la alimentación de nuestro imaginario están infiltrados por elementos de poder, de autoritarismo, de machismo y de antropocentrismo. (...) Desafío para el que la educación sea una práctica creadora de libertad participativa y la convivencia un ejercicio permanente de solidaridad, sinergia y amorización universales.”²⁸⁸

²⁸⁸ Leonardo Boff, op. cit., 99

4. Algunos precursores de un “mundo distinto”

4.1. Introducción

La historia de la humanidad sedentaria ha estado precedida por sus imaginarios hegemónicos, pero también en todas sus épocas podemos evidenciar preguntas profundas sobre la conveniencia de la continuidad de muchos de ellos, jalonados por la fuerza de cambio que surge ante las muchas evidencias de su inconveniencia, especialmente cuando la vida se ha visto amenazada. Han sido voces que se han decantado en historias particulares, en muchos casos, y sin el reconocimiento de la historia oficial; pero si aceptamos que la identidad es una construcción social, si admitimos que toda expresión individual es un espejo de lo que se vive, se siente y se sueña colectivamente, tenemos también que concluir que cualquier expresión individual es el reflejo de un sentir común, un signo de sus tiempos.

Para una realidad construida y socializada desde la preponderancia de la lógica de la conservación, estas propuestas de cambio han sido leídas como el resultado de esos fuerzas de personas incapaces de adaptarse socialmente, iluminados que han rozado la locura, profetas en desuso, mesías ingenuos²⁸⁹ o casos tan individuales que, por principio, no pueden ser imitados, porque su genialidad es el resultado de condiciones excepcionales que no comparte el resto de la humanidad. Una propuesta que rompe los parámetros de interpretación, que trasciende los niveles de flexibilidad del cuenco cultural, que va más allá de los imaginarios culturales predominantes tiene tres posibilidades: la primera, es ser satanizada y perseguida, la segunda, es ser ignorada por su incapacidad de resonancia social, y la tercera, es ser tolerada por considerarse un exotismo histórico, porque sus condiciones son tan particulares que no tiene ninguna posibilidad de ser replicada.

En el primer caso, las sociedades han realizado procedimientos quirúrgicos, extirpando el organismo extraño, por que rompe el equilibrio social, el orden

²⁸⁹ Juan Pablo Lederach, Breve historia del pacifismo y la no violencia, Sal Terrae, 1983.

Constantino González Quintana, Dos siglos de lucha por la vida, XIII-XIV: una contribución a la historia de la bioética, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

establecido, el statu quo y es una manzana podrida²⁹⁰ que debe ser retirada del resto para así evitar el contagio social, per siguiendo, anatematizando, condenando; esto se hace argumentando el bien de todos.

La segunda alternativa ha consistido en ignorar los planteamientos novedosos, tratándolos como voces que claman en el desierto. León Tolstói se preguntaba en su momento porqué las reflexiones y actitudes importantes de pacifistas del siglo XIX, i nspiradas desde una opción religiosa, no merecían ni ninguna reacción.

“Parecería que trabajos... que afirman y demuestran mediante el Evangelio que nuestro mundo interpreta de forma errónea la doctrina de Cristo, tendrían que suscitar interés, generar revuelo, polémica y discusión... Obras como estas tendrían que ser estudiadas y reconocidas como justas, o bien ser repudiadas y rebatidas. Pero nada de esto ha ocurrido, y con todas ellas de repite lo mismo: todo el mundo... guarda absoluto silencio sobre el tema”²⁹¹

En el tercer caso, el tratamiento ha consistido en aislar el cuerpo extraño, particularizarlo y, de paso, cercenar cualquier posibilidad de contacto con el resto de la sociedad²⁹².

Sin detenerse en el tratamiento utilizado, lo importante a resaltar es que la sociedad humana siempre ha tenido puntos de fuga, expresados en personas y experiencias sociales que han asumido formas distintas y posibles de vivir y relacionarse con el entorno, e n reflexiones que han partido de cuestionar nuestras formas de acercarnos y ver la realidad, en pequeñas manifestaciones que han sido capaces de resistir el paso del tiempo por su alto contenido profético. Y cuando digo pequeñas, es toy hablando de acciones emergentes que no han podido construir un consenso histórico para transformarse en alternativas hegemónicas, pero sin las cuales no hubiera sido posible, como se

²⁹⁰ Ver “Pacifismo religioso” en Mario López (dir), *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Universidad de Granada, 2004.

²⁹¹ León Tolstói, *El Reino de Dios está en vosotros*, Editorial Kairós, Barcelona, 2010, p.39

²⁹² A Francisco de Asís le sucedió algo similar. Aún en vida, algunos de sus seguidores empezaron a hablar de su propuesta como algo imposible de seguir. Esta percepción ayudó a que la institución eclesial lo “tolerara” en vez de perseguirlo, como solía suceder con casos parecidos.

evidencia históricamente, una revisión y reacomodo permanente de la cultura que rige las relaciones entre los seres humanos.

Manfred Max Neef, en su conferencia llamada “Del saber al comprender: navegaciones y regresos” plantea que la sociedad ha estado muchas veces ante la posibilidad de la bifurcación y la decisión ha sido determinante para el mundo que hoy tenemos²⁹³.

“La vida es una interminable secuencia de bifurcaciones. La decisión que yo tomo, implica todas las decisiones que no he tomado. La ruta que escojo es parte de todas las rutas que no escogí. Nuestra vida es inevitablemente una permanente opción entre una infinidad de posibilidades ontológicas.”²⁹⁴

Plantea Max Neef que, en el Medioevo avanzado, la humanidad se debatió entre Francisco de Asís y su propuesta de amor universal y Maquiavelo, que planteó que era mejor ser temido que ser amado, escogiendo la propuesta del segundo. A finales del siglo XV, Giovanni Francesco Pico della Mirandola planteó la concordia entre diferentes religiones y filosofías que pudiera reconciliar a la humanidad, pero ésta prefirió a Francis Bacon y su defensa de la verdad única y absoluta y su invitación a torturar la naturaleza para extraerle la verdad. A comienzos del siglo XVII Giordano Bruno ardió en la hoguera por atreverse a plantear que la tierra es vida y tiene alma y nos quedamos con la propuesta de Descartes, de develar las máquinas que hay detrás de todo organismo, con su consecuente mecanicismo y reduccionismo. Para Newton y Galileo sólo era ciencia lo que pudiese ser medido y Goethe propuso incluir también el sentimiento, la imaginación y la intuición para sintonizarnos con la dimensión espiritual de todas las cosas, incentivando la capacidad de asombro. De nuevo, dice Max Neef, es cogimos a los primeros, desdeñando cualquier

²⁹³ Ray Bradburry en su cuento “El ruido de un trueno” plantea este tema de las bifurcaciones, permitiendo que su cuento encuentre eco en “El efecto mariposa” de la teoría del caos.

Ray Bradburry, “El ruido de un trueno”, en *Las doradas manzanas del sol*, Ediciones Minotauro, Barcelona, 1982.

²⁹⁴ Manfred Max Neef, “Del saber al comprender, navegaciones y regresos”, *Revista Palimpsesto*, No.5, Facultad de Ciencias humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2005, p.93

posibilidad de darle una dimensión espiritual a la ciencia, como planteaba Goethe²⁹⁵.

Esta situación no ha sido exclusiva de occidente. En la China del primer emperador Qin Shi Huang, en el siglo III A.C., escogimos la unificación del territorio y las culturas, por encima de la profunda riqueza que planteaba la diversidad; preferimos el dualismo de la lucha de contrarios que la relación de complemento entre los opuestos, el Yin y el Yang²⁹⁶ de la filosofía taoísta. La Gran Muralla China se convirtió en el símbolo de las fronteras del nuevo territorio y aún hoy este emperador es recordado más por su gesta unificadora que por los desmanes de su poder autocrático.

La pregunta interesante no está en la búsqueda de entender por qué se impuso Maquiavelo y no Francisco de Asís; el primero planteaba el miedo como regulador social, en perfecta concordancia con una cultura aferrada a los imaginarios colectivos referidos al manejo del poder, mientras Francisco proponía el amor. La propuesta de Francis Bacon era la continuidad de la necesidad socialmente sentida de poseer una verdad única, que diese la sensación de seguridad y determinase los límites del bien y del mal, mientras que Giovanni della Mirandola hablaba de verdades, en plural, que se complementasen y enriqueciesen mutuamente. La propuesta de Descartes

²⁹⁵ Con el paso del tiempo y a medida que se toman más decisiones o cadena de decisiones: Maquiavelo, Bacon, Descartes, Newton, etc., nos alejamos de la posibilidad de obtener ciertos objetivos. Digamos que Fausto frente a Gandhi. Vivir en el mundo por una eternidad implicaría una cadena de decisiones impredecibles. Y estos serían "efectos mariposa".

²⁹⁶ *"El Yi Jing o Libro de las Mutaciones es donde por vez primera se mencionan el Yin y el Yang. Yin y Yang se representan en el Tai Ji Tu (vocablos que pudieran traducirse como "el esquema de lo manifestado") que en su conjunto simboliza, en un nivel elevado de generalización, el modo en que discurren y se suceden los acontecimientos en el universo. Pero ese universo ya no corresponde de manera absoluta con el Dao eternamente real. El Tai Ji Tu ha restringido la realidad en una representación, que no es otra cosa que la expresión gráfica de un concepto. Yin y Yang representan cualidades generales del Universo. Son, como "Ser" y "No Ser", un par que representa lo más general después del Dao.*

No son una fuerza ni una energía ni una manifestación, en fin, no son particularidades, sino cualidades comunes a todos los fenómenos del universo. Por consiguiente, no es posible identificarlas con nada concreto y específico sin hacerlas perder su condición fundamental: su carácter universal. A pesar de no coincidir con algo concreto, están presentes y se manifiestan en todos los fenómenos.

Yin y Yang son dos principios o fundamentos que son tan diferentes que casi son opuestos, pero que no son antagónicos, pues son capaces de intertransformarse, de generarse mutuamente. Por esta razón, quizá la expresión más apropiada sea decir que son inversos. Lo inverso se parece a lo opuesto y, a la vez, no lo es".

<http://www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/mednat/yinyang1.pdf> 20/03/2011

estaba en sintonía con una realidad objetivada, susceptible de ser dominada y al servicio de los seres humanos y Giordano Bruno abrió las puertas de las relaciones de mutua dependencia entre las diferentes formas de vida. Newton y Galileo hablaron de reforzar las certezas a través de una ciencia basada en la medición de todos los fenómenos, mientras Goethe proponía un método que posibilitase una mirada comprensiva, inacabada y holística de una realidad compleja. El emperador Qin Shi Huang respondió a la necesidad de ampliar el territorio que definiese la identidad desde el unanimismo, mientras el taoísmo le seguía apostando a la lógica de complementos entre los diversos. Los primeros propusieron continuidad, mientras los segundos sugirieron rupturas. Los primeros se ajustaron a los imaginarios atávicos de la cultura, interpretaciones en el universo del cuenco; los segundos le apostaron a la transformación.

La pregunta no es, entonces, por qué respondemos dentro de los límites culturales establecidos, que se compadecen de las lógicas predominantes, sino por qué se dan expresiones que rompen los moldes predeterminados, puntos de quiebre y natalidades que nos sugieren nuevas formas de relación. Max Neef concluye que esta vitalidad permanente y alternativa surge de nuestra sensación de intuitivos incompletos, que no hace otra cosa que evidenciar la incapacidad de los rumbos escogidos para dar respuestas satisfactorias a una supervivencia plena. Y es a profunda insatisfacción, que propone puntos de fuga, también es una expresión de un sentimiento colectivo, que hoy se expresa en una polifonía de voces. El objetivo de esta tesis está, de alguna forma, intentando escuchar, afinar el oído, sensibilizar el olfato, la vista y los sentidos para identificar lo que ya ha nacido, lo que da nuevos sentidos, pero que se pierde en medio de las zarzas evidentes.

“Hemos logrado ser seres exitosos, pero incompletos Es muy probable que sea precisamente esa incompletitud la responsable de las desazones y ansiedades que alteran nuestra existencia cotidiana en el mundo de hoy. Quizás ha llegado el momento de hacer una pausa y reflexionar. Tenemos ahora la oportunidad de analizar, con acabada honestidad, el mapa de nuestra navegación, con todos sus logros y azares, con todas sus glorias y tragedias. Completado lo cual, podría

resultar apropiado desenterrar el mapa alternativo de la ruta que optamos por no navegar, y buscar allí orientaciones pertinentes capaces de rescatarnos de nuestra confusión existencial.

Quizás tendría sentido que comenzáramos a ver hermanos y hermanas a nuestro alrededor. Quizás sería positivo intentar creer en las posibilidades de armonía entre distintas verdades. Quizás nos beneficiaría atrevernos a creer que la tierra sí tiene alma y que todo es vida. Quizás sería bueno aceptar que no hay razón alguna para desterrar la intuición, la espiritualidad y la conciencia del reino de la ciencia. O, para decirlo con las palabras de Goethe: “Si buscamos solaz en el todo, debemos aprender a descubrir el todo en la parte más pequeña, porque nada es más consonante con la Naturaleza que el hecho de que pone en operación en el detalle más pequeño aquello que pretende como un todo”: comprender...

Ninguna sustentabilidad (que por cierto requiere del comprender) acabará por lograrse sin un profundo cambio de lenguaje. Un nuevo lenguaje que abra las puertas del comprender; ello es, no un lenguaje de poder y de dominación, sino un lenguaje que emerja desde lo más profundo de nuestro auto-descubrimiento como partes inseparables de un todo que es la cuna del milagro de la vida. De lograr provocar dicho cambio, quizás alcancemos a experimentar la satisfacción de haber generado un siglo en el que valga la pena vivir.²⁹⁷

Esta posibilidad de nuevos rumbos ha estado siempre presente en nuestra historia como humanidad. Ya Platón (427-347 a.c.) en sus “Diálogos” recrea una discusión alrededor de si es justo devolver el mal por el mal, que muchos siglos después se habría de convertir en el centro del pensamiento pacifista de León Tolstói, de los cuáqueros y los menonitas, e entre muchos otros que, inspirados en el mandamiento de Jesús de Nazareth de la no resistencia al mal con violencia, plantearon la necesidad de desobedecer a las leyes que obligaban al servicio militar y el derecho a la objeción de conciencia.

²⁹⁷ Manfred Max Neef, *op. cit.*, p.97-98

“Sócrates.- ¿Pero es justo volver el mal por el mal, como lo quiere el pueblo, o es injusto.

Critón.- Muy injusto

Sócrates.- ¿Es cierto que no hay diferencia entre hacer el mal y ser injusto?

Critón.- Lo confieso.

Sócrates.- Es preciso, por consiguiente, no hacer jamás injusticia ni volver el mal por el mal, cualquiera que haya sido el que hayamos recibido. Pero ten presente, Critón, que confesando esto, acaso hables contra su propio juicio, porque sé muy bien que hay pocas personas que lo admitan y siempre sucederá lo mismo. Desde el momento en que están discordes sobre este punto, es imposible entenderse sobre los demás y la diferencia de opiniones conduce necesariamente a un desprecio recíproco. Reflexiona bien y mira si realmente estás de acuerdo conmigo y si podemos discutir partiendo de este principio: que en ninguna circunstancia es permitido ser injusto ni volver injusticia por injusticia, mal por mal.”²⁹⁸

Es importante resaltar el esfuerzo de Francisco de Asís por deconstruir la idea del enemigo y acabar con las guerras de las llamadas cruzadas. Eloi Leclerc en su libro “Exilio y Ternura” nos narra cómo Francisco se fue hasta el frente de guerra a solicitar que le dejaran hablar directamente con el sultán Melik el-Kamil. Los cruzados, después de considerar la propuesta una locura decidieron permitirselo, eximiéndose de cualquier responsabilidad sobre lo que le pudiese suceder. Francisco consiguió entrevistarse con el sultán y regresó al campamento de los cruzados a comunicarles que había alternativas a la guerra; estos no lograron entender el gesto y decidieron aprovechar que Francisco le había bajado la guardia al sultán, para atacarlo y vencerlo. De nuevo un camino alternativo que no logró ser transitado por quienes no llegaron a cuestionar la motivación cultural de sus actuaciones.

²⁹⁸Platón, *Diálogos Tomo II*, Ediciones Universales, Bogotá, 2005, p.33, 34

Este capítulo de precursores se va a concentrar en el pensamiento de Jesús de Nazareth, de Henry David Thoreau y de León Tolstói, relacionados en orden cronológico, no por ser los únicos que han planteado alternativas al modelo cultural hegemónico, sino por su importancia de cara a la propuesta de la no violencia en el siglo XX y lo que llevamos del XXI y, de forma particular, en Mohandas Gandhi y su experiencia social y política en Sudáfrica y la India, que logra convertirse en un ejemplo paradigmático de unas nuevas relaciones culturales.

No sobra hacer de nuevo énfasis, como lo veíamos a nivel de ejemplo con las reflexiones de Max Neef, que los puntos de fuga creativos han estado tan presentes y actuantes como aquellos que han determinado la hegemonía de unas formas de hacer y pensar las relaciones humanas. Las investigaciones para la paz han avanzado de forma importante en el esfuerzo de contar la historia desde aquellos puntos de fuga.

Tampoco sobra enfatizar que las personas que aquí nombramos no responden a un esfuerzo exhaustivo de las manifestaciones humanas en lógica creativa, pretenden ser sólo ejemplos de dichas manifestaciones. Y también son hijos de su tiempo. Dicho de otro modo, no son expresiones aisladas de la cultura, como excepciones que se escapan a la misma por una capacidad especial que no puede ser, por definición, compartida por el resto de la humanidad. Aprendieron de su tiempo esa capacidad para descubrir nuevas bifurcaciones. Estamos, en ocasiones, condicionados a creer que fueron espíritus privilegiados, inspirados por una fuerza no humana y lo que hacemos con eso es hacerle el juego a una cultura que pretende individualizar su propuesta hasta el punto de convertirlas en utopías, en el peor significado de la palabra. Son hijos de la paradoja de la vida, que se expresa de forma permanente. La vida está siempre suscitando capacidad de adaptación en las dos lógicas en que se mueve: conservación y cambio, al margen de que determinada hegemonía esté facilitando o entorpeciendo el desarrollo de una de las dos fuerzas. La visibilidad social de una u otra dependerá de su funcionalidad con la supervivencia.

Jesús de Nazareth, al margen de su condición divina, lo que es una creencia que no me corresponde discutir, fue también una persona que aprendió a leer su propuesta de la vida. Y el análisis de su mensaje es pertinente en la medida en que tenga algo que decir al mundo de hoy, en la medida en que aporta a la deconstrucción de algunos de los imaginarios atávicos que hoy amenazan la vida. En la misma lógica pretendo mirar las propuestas de Tolstói y Thoreau.

4.2. Jesús de Nazareth

También conocido como Cristo o Jesucristo, es una de las figuras más influyentes de la cultura occidental y es el referente fundante de las diferentes religiones cristianas. También es reconocido como profeta importante en el Islam. Jesús, hijo de una familia pobre campesina y artesana, fue un predicador judío que vivió en el siglo I en las regiones Galilea y Judea y que murió crucificado sobre el año 30, bajo el gobierno del gobernador romano Poncio Pilato.

Es de resaltar la influencia importante del Sermón de la Montaña para varias de las personas que por sus acciones, sus escritos y sus reflexiones mantienen un protagonismo importante en esta búsqueda de nuevos referentes, simbolismos y significantes culturales. Para muchas de ellas aquí está la esencia del mensaje de Jesús y apoyan en dicho mensaje sus posiciones, convicciones y propuestas. Tolstói y Gandhi son un ejemplo de ello. Para Martin Luther King, hijo del sincretismo religioso que realizó la población afro en América del Norte, el mensaje de Jesús, en su conjunto, tiene un peso mayor que incluye las dimensiones de la fe.

Sin embargo, con base en lo planteado en la introducción de este capítulo, pretendo mirar de una manera más comprensiva cómo el Jesús histórico, haciendo con ello referencia a lo que ha llegado hasta nosotros de lo que hizo y dijo, es expresión de una forma de pensar alternativa a la cultura hegemónica y, por lo tanto, expresión también de una sociedad humana que buscó y busca cuestionar y trascender los imaginarios atávicos sedentarios. En concordancia con esto, me interesa analizar los elementos contraculturales de la propuesta,

como un ejemplo más de esa continua expresión en la historia de la búsqueda de puntos de fuga, de nuevas bifurcaciones que le den también nuevas oportunidades a la vida. Voy a apoyar mis afirmaciones de manera especial en el libro de José Antonio Pagola, “ Jesús, aproximación histórica”, por su esfuerzo especial en hacer énfasis en el mensaje que nos llegó de Jesús, como persona que vivió en unas condiciones históricas concretas, que aprendió y se interrelacionó con ellas, por encima de las dimensiones de fe que hablan de su filiación divina, que las trata porque es un teólogo creyente, pero no son la esencia de su análisis.

Hago énfasis en que me interesa revisar aquellos elementos que considero contraculturales, para resaltar cómo Jesús fue un hombre que, desde la sencillez profunda y su contacto con el dolor humano, supo plantear salidas alternativas que aún hoy, en medio de la sensación de crisis más generalizada que hemos vivido como humanidad, seguimos intuyendo y buscando; es la crisis nos lleva a releer su historia, así como la de muchas otras personas, con otros ojos, con los ojos de quienes buscan con ansiedad y premura claves que nos permitan reencontrarnos con la vida.

Gandhi se vio seducido por las propuestas de Jesús en el Sermón de la Montaña. Lo dijo así:

“Conocí la Biblia hace alrededor de 45 años. No podía encontrar un gran interés en el Antiguo Testamento, pero cuando llegué al Nuevo Testamento y al Sermón de la Montaña, empecé a comprender la enseñanza de Cristo, y el mensaje de este sermón hizo eco con algo aprendido en mi infancia. Esta enseñanza era no vengarse y no devolver mal por mal.”²⁹⁹

El Sermón de la Montaña coloca tres situaciones que han sido muy debatidas y que provocan todo tipo de reacciones: “ si te dan en una mejilla, presenta también la otra”, “si te quieren quitar la túnica, regala también el manto”, “si te

²⁹⁹ Fuentes: www.sipaz.org 24/03/2011

obligan a acompañar un kilómetro, acompañalo dos” como ejemplos de no devolver al mal con mal.

“Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pues yo os digo: no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra: al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica déjale también el manto; y al que te obligue a andar una milla vete con él dos. A quien te pida da, y al que desee que le prestes algo no le vuelvas la espalda. (Mateo 5, 38-42).

Las lecturas e interpretaciones más comunes giran en torno a la pretensión de ir más allá de lo humano, llegando a requerir, desde esta perspectiva, un autocontrol y una bondad que se sale de los parámetros de la mayoría de las personas, casi como la consecuencia de un máximo nivel de perfección. Por el contrario, estas palabras proponen, a mi juicio, un método distinto para confrontar la violencia. Es algo así como si te atacan con violencia, reacciona de una forma que tu agresor no espera, produciendo en él una sensación de desconcierto tal, que el efecto de dicho desconcierto te proteja de su agresión y, de paso, transforme y reduzca su violencia, sintiendo profunda vergüenza de la misma. La estrategia del desconcierto, que no es otra cosa que reaccionar de forma no esperada a quien pretende imponerse a través de la violencia, ha sido la fuente de muchas acciones políticas transformadoras.

Algunos ejemplos: Mandela desconcertó a los representantes del gobierno racista del apartheid cuando, al salir de la cárcel, los invitó a construir un nuevo país, el país del arco iris; su temor era que invitase a la violencia para vengar sus 28 años de cárcel y más de 40 años de discriminación, asesinatos y torturas para su gente. Posiblemente estaban preparados para responder con violencia a la violencia que esperaban, pero no para entender esta actitud, que fue definitiva para el desmoronamiento del sistema del apartheid. Los manifestantes de la Plaza Tahrir en Egipto fueron siempre muy enfáticos en demostrar que no estaban armados. De hecho, Mubarak pretendió provocar la violencia de los manifestantes, que justificase una intervención armada de los organismos del Estado. Es posible que la decisión de la ciudadanía de no presionar con la violencia haya sido definitiva para la actitud neutral que asumió

el ejército del régimen. Millones de personas desarmadas lograron desconcertar la llamada violencia legítima del Estado. No ha sido lo mismo en Libia, donde los manifestantes demasiado pronto acudieron a las armas para confrontar el gobierno de Gadaffi. La no resistencia al mal con violencia, de la que habló Jesús, tiene una cada vez más demostrada eficacia como mecanismo para deconstruir la violencia como método.

Normalmente hemos construido un dualismo entre los procesos de transformación individual y los procesos de transformación colectiva o social. Al observarlos como dos situaciones distintas pretendemos construir métodos diferenciados. Gandhi construye un continuo entre estas dos realidades, mostrando que los mismos métodos pueden ser útiles en ambas circunstancias y así como la estrategia del desconcerto funciona en las relaciones interpersonales, funciona también como estrategia política para reducir y manejar la violencia de los “fuertes”. Y este método de dos mil años, planteado por Jesús, es recuperado, con una nueva mirada, del baúl de los imposibles.

El episodio de la mujer sorprendida en adulterio es otro ejemplo del poder del desconcerto. Quienes trajeron ante Jesús a esta mujer venían con piedras y con palos dispuestos a ejercer la violencia como mediación legal para quien transgrede las normas establecidas y pretendían poner a Jesús en el dilema entre lo que dice la norma y lo que invita la misericordia. Las piedras eran para la mujer quien, según la ley, debía morir lapidada. Los palos eran para Jesús y sus amigos; quien hace uso de la violencia espera que su contendiente responda de la misma forma; se imaginaban que Jesús iba a convocar a quienes le rodeaban a defender a la mujer, violentando a sus agresores. Sin embargo, éste les responde con algo que ninguno esperaba como salida “el que esté libre de pecado que tire la primera piedra” y el desconcerto producido le salva la vida a la mujer que, de paso, no es conminada al arrepentimiento como condición para ser salvada. Y este es un elemento de libertad que forma parte del Dios del que habla Jesús, porque el perdón no depende del arrepentimiento, sino que éste es suscitado por la generosidad de quien te acoge sin condiciones, eliminando, de paso, la regulación social a través del miedo, como lo veremos en otros ejemplos más adelante.

Esta intervención de Jesús no hace sólo referencia a un problema de eficacia política, fácilmente observable cuando el enfrentar la violencia con violencia supone un suicidio colectivo o la pérdida de muchas vidas humanas y casi sin ninguna posibilidad de triunfar, sino también a un problema ético, a lo que le dedicó parte de sus reflexiones como humanista, es crítico y pensador el novelista ruso León Tolstói, y a lo que se refiere el arzobispo Desmond Tutu, premio nobel de la paz, al argumentar a los luchadores sudafricanos “ cómo podemos utilizar armas que condenaríamos si fueran utilizadas contra nosotros?”³⁰⁰ A continuación de la cita anterior, Jesús dice:

“Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa vais a tener? ¿No hacen eso mismo también los publicanos? Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de particular? ¿No hacen eso mismo también los gentiles?” (Mateo 5, 43-48)

Jesús propone la deconstrucción de la relación dualista amigo/enemigo que, como veíamos en los capítulos anteriores, es un imaginario fundamental de la cultura y legítima y ha legitimado las guerras y todo tipo de violencias. Propone como alternativa el método del amor, no como un gesto de bondad de quien lo siente, como se interpretó normalmente, sino como un método de transformación del opositor, coincidiendo con la conversión del adversario, de la que habla Gandhi. Ejemplo de ello fue su metodología con Mateo, el recaudador de impuestos y percibido socialmente como aquel que no merecía más que el desprecio, el odio y el rechazo social. Contrario a lo esperado, se sienta a comer con él, ejemplificando cómo las relaciones entre pares son las que realmente transforman.

De estas fuentes aprende Martin Luther King que al enemigo no hay que vencerlo, sino convencerlo. Para los luchadores por los derechos civiles en

³⁰⁰ (Documental), “Sudáfrica, libertad durante nuestra vida”, *Una fuerza más poderosa, Episodio 1*, , dirigido por Steve York, York Zimmerman inc, 2000, DVD

Nashville era muy importante lograr que el alcalde reconociese que no era justa la segregación en las cafeterías y lo hicieron a través de una presión que no lo agredía, para no fortalecer sus concepciones racistas. Cuando lo vences, provocas en él la necesidad y el deseo de la revancha, la afirmación en sus propias razones, con la posibilidad de perpetuar ad infinitum la lógica de la confrontación nacida, entre otras cosas, de la humillación infringida. El esfuerzo por convencer pretende transformar al otro a través de la humanización, que no es otra cosa que reconocerlo como un igual distinto, prescindiendo de lo que Elizalde llama “la superioridad moral” que reproduce relaciones asimétricas, pues todos creemos que nuestras verdades son superiores ética y moralmente a las de los demás.

“Es tan parecida en su conducta, en sus argumentos, en sus discursos, y en sus emociones mi superioridad moral, de las de aquellos que siempre consideré moralmente inferiores, que cada día estoy más dubitativo. Está tan llena mi supuesta superioridad moral de flaquezas y debilidades, de pequeños y grandes renuncios, de cobardías, de exabruptos, de injusticias, de arbitrariedades, de ocultamientos, que me es difícil discernir en qué es superior.”³⁰¹

Quien hace el mal alimenta sus razones en el odio que provoca, garantizando el círculo de la violencia. Los estudiantes de Nashville se prepararon para no resistir al mal con mal; en este propósito se necesita hacer gala de una mayor valentía y, sin responder con violencia a la violencia que les infringían, convirtieron esta actitud en una acción transformadora de su realidad.

Hace unos años, mientras realizaba un taller de no violencia en la ciudad de Santa Marta – Colombia, un campesino desplazado por la violencia quiso compartir su testimonio. Dijo él: “Vivía con mi familia en una pequeña vereda. Una noche llegaron unos hombres armados y con lista en mano fueron llamando a varias de las personas que allí vivíamos. Entre ellas se encontraban mi hijo mayor y el esposo de mi hija y, sin mediar palabra, allí mismo los

³⁰¹ Antonio Elizalde, “Mi superioridad moral”. Publicado en *Uno Mismo*, N° 137, Santiago de Chile, Mayo 2001.

asesinaron. Al otro día, temprano en la mañana, recogimos con el resto de la familia lo poquito que teníamos y que podíamos traernos a la ciudad y nunca quise saber quiénes fueron aquellos hombres, porque yo no podía permitir de que además de llevarse a mi hijo y a mi yerno, se me llevaran también el alma". Él sólo permaneció en silencio varios minutos. Este hombre había tomado la decisión de romper la cadena de la violencia por el eslabón que a él le correspondía, haciendo uso de su único poder, no permitir que el odio se alojara en su corazón, porque éste, además de ser un sentimiento inútil de cara a la posibilidad de justicia, le mataba también el alma que necesitaba para seguir viviendo.

En una sociedad regulada por el odio a los enemigos, no sabemos muy bien qué puede significar la propuesta del amor a los enemigos. Los estudiantes de Nashville y el campesino colombiano nos pueden sugerir caminos para empezar a imaginar lo que esto puede ser y llegar a representar. Caminamos intuitivamente en un camino que poco se ha transitado, pero lo que sí sabemos es que ello no significa aceptación paciente de la injusticia y de la violencia. Igualmente sabemos que no se trata sólo de superar la violencia directa, sino también otros tipos de violencia que suscitan en el adversario el deseo de la venganza. Hemos constatado que la lógica del odio y la violencia no ha conseguido mundos mejores; ella lleva a la confrontación en la que, casi siempre, ganan los que más fuerza tienen, con la consiguiente derrota y humillación de uno de los bandos. Y demostrar fuerza ha supuesto actos de guerra que han terminado por pervertir los mejores fines y por reproducir las mismas opresiones que pretendían ser superadas. En palabras de José Antonio Pagola:

“Pero, si no ha de venir un Mesías guerrero a derrotar a los romanos y si Dios no va a intervenir violentamente vengando al pueblo de sus enemigos y haciendo justicia a sus pobres, ¿qué se puede hacer? ¿Someterse con resignación a los opresores de Roma? ¿Aceptar la injusticia de los grandes terratenientes? ¿Callarse ante los abusos del templo? ¿Abandonar para siempre la esperanza de un mundo justo? ¿Cómo se puede ir haciendo realidad el reino de Dios frente a tanta

injusticia? Desde su experiencia de un Dios no violento, Jesús propone una práctica de resistencia no violenta a la injusticia. Lo que hay que hacer es vivir unidos a ese Dios cuyo corazón no es violento, sino compasivo. Sus hijos e hijas han de parecerse a él incluso cuando luchan contra abusos e injusticias. Su lenguaje resulta todavía hoy escandaloso...

Jesús anima a reaccionar con dignidad creando una situación nueva que haga más patente la injusticia y obligue al violento a reflexionar y, tal vez, a deponer su actitud. No se trata de adoptar una postura victimista, sino de seguir una estrategia amistosa que corte toda posible escalada de violencia.”³⁰²

El Sermón de la Montaña también es una oda a la fragilidad: Bienaventurados los pobres, los que lloran, los perseguidos, los que sienten misericordia o son capaces de sentir el dolor de los demás como propio, los que trabajan por la paz, los que sufren, los que tienen el corazón limpio y, a renglón seguido, dice que de ellos es el Reino de los Cielos, que era la manera de llamar a la utopía en aquellas circunstancias de tiempo y lugar. Si Jesús hubiera vivido en estos tiempos hablaría de “Otros mundos son posibles”. Y hablar de los frágiles como los sujetos de otros mundos supone una ruptura con la idea de que los fuertes son los gestores por excelencia del mundo de lo humano y, de paso, con el predominio de la fuerza física como la mediadora fundamental en todo tipo de relación.

Es recurrente en las historias que se narran de Jesús su reconocimiento de otro mundo posible construido desde la aparente fragilidad. Hace mención a los niños y las niñas, a las mujeres, a los y las pecadoras, a los y las enfermas, a los publicanos y extranjeros, es decir, a hombres y mujeres considerados en aquella época como la escoria social. Y a cude a parábolas como la de la piedra desechada por los arquitectos que se vuelve la piedra angular, o la semilla de mostaza que, siendo la más pequeña, se transforma en un árbol frondoso. Podemos observar que lo anterior tiene relación con la Ley de la

³⁰² José Antonio Pagola, *Jesús, aproximación histórica*, libro versión digital, p. 231-232
<http://www.quedelibros.com/libro/67238/Jesus-Aproximacion-historica.html> 24/03/2011

Influencia Sutil o el Efecto Mariposa que aparece en “Las siete leyes del caos” en donde se habla del poder de la fragilidad, del poder de la periferia para transformar la realidad, de la posible relación existente entre el aleteo de una mariposa con una tormenta tropical, o de la fuerza de transformación que tienen actos de mujeres y hombres que sin un evidente poder real – basado en las armas, en el dinero o en el poder político – ejercen una influencia definitiva sobre la construcción de nuevas realidades. Las experiencias históricas de la noviolencia, de las que estamos aprendiendo otras maneras de construir mundos distintos, nos hablan de esas semillas de mostaza y de esas piedras desechadas, fragilidades que expresan otro tipo de fuerzas y que se exigen de su capacidad de dominación. Pagola los asimila a los mensajeros de la Buena Noticia.

“Pero nada me alegraría más que saber que su Buena Noticia llega, por caminos que ni yo mismo puedo sospechar, hasta los últimos. Ellos eran y son también hoy sus preferidos: los enfermos que sufren sin esperanza, las gentes que desfallecen de hambre, los que caminan por la vida sin amor, hogar ni amistad; las mujeres maltratadas por sus esposos o compañeros, los que están condenados a pasar toda su vida en la cárcel, los que viven hundidos en su culpabilidad, las prostitutas esclavizadas por tantos intereses turbios, los niños que no conocen el cariño de sus padres, los olvidados o postergados por la Iglesia, los que mueren solos y son enterrados sin cruz ni oración alguna, los que son amados solo por Dios”³⁰³.

Para Jesús sólo es posible imaginar un mundo distinto desde quienes tienen necesidad de él. De alguna manera, los fuertes tienen el mundo a la medida de como lo quieren e imaginan. La soberbia, resultado del espíritu depredador del antropocentrismo, y la codicia, como acumulación sin límites de excedentes económicos, son la guía del mundo que vivimos. Cuando dice que “es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que un rico entre en el Reino de los cielos” (Mateo 19,24) se está refiriendo a la dificultad que tiene el querer e

³⁰³ José Antonio Pagola, *op. cit.*, p.7-8

imaginar mundos mejores desde quienes se sienten satisfechos con el existente. No es gratuita la imposibilidad de acuerdos en las cumbres de la Tierra, pues en ellas se pretende que los fuertes sean capaces de promover cambios fundamentales en los estilos de vida que están lesionando seriamente el planeta, cuando son la base de su acumulación. El sujeto del poder de la transformación se desplaza, entonces, del centro a la periferia. No es una cuestión de bondad, es un asunto de necesidad. Y es una acción del sujeto en la periferia que se define desde la inhibición del poder de la fuerza física, y sea ella militar, política o económica. Otra vez Pagola nos ayuda en la reflexión:

“Una antigua fuente cristiana ha conservado una “bendición” que brotó espontáneamente de su corazón al ver que su mensaje era acogido por los pequeños: “Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a los pequeños” (Fuente Q (Lucas 10,21 / I Mateo 11,25)).”³⁰⁴

“¿Había que abandonar la tradición que hablaba de un Dios grande y poderoso? ¿Había que olvidarse de sus grandes hazañas del pasado y estar atentos a un Dios que está ya actuando en lo pequeño e insignificante?”³⁰⁵

“Nadie sabe muy bien cómo, pero algo se produce misteriosamente bajo la tierra. Lo mismo sucede con el reino de Dios. Está ya actuando de manera oculta y secreta. Solo hay que esperar a que llegue la cosecha.”³⁰⁶

“Con el reino de Dios sucede como con la levadura que tomó una mujer y la escondió en tres medidas de harina, hasta que todo quedó fermentado.... ¿Será así la fuerza de Dios escondida en la vida? ¿Como la de la levadura que actúa secretamente en la masa y la transforma por

³⁰⁴ José Antonio Pagola, *op.cit.*, p.42

³⁰⁵ *Ibid*, p.102

³⁰⁶ *Ibid*, p.103

entero? ¿Estará Dios llegando de manera casi imperceptible, pero con fuerza poderosa como para transformarlo todo?”³⁰⁷

De nuevo, como lo observábamos en el capítulo 1, aparece esa percepción de la divinidad que se esconde y manifiesta en la vida, en la fuerza que impele a la comunidad humana a encontrar los caminos que posibiliten la supervivencia. Jesús aprende y construye su percepción de Dios, leyendo en la vida que le rodea y sugiere, a través de sus ejemplos y parábolas, seguir el mismo camino.

La película “De dioses y hombres”³⁰⁸, cuenta la historia, ocurrida en Argelia entre 1993 y 1996, de una pequeña comunidad de monjes, casi todos ellos mayores de edad, que vive en perfecta armonía con la comunidad musulmana que puebla una pequeña ciudad en las montañas argelinas, sin pretensiones de convertirla, sólo en una actitud de servicio y de amor por la gente. La guerra que enfrenta al gobierno de Argelia con grupos extremistas amenaza la vida de los monjes, quienes se debaten entre salir del país o seguir acompañando la comunidad. En la búsqueda de saber qué hacer el abad sale a caminar, a mirar la naturaleza, intentando leer en ella y en la vida que expresa, el deseo de Dios. La gente les dice “nosotros somos los pájaros y ustedes son las ramas; si ustedes se van, ¿en dónde podremos posarnos?”. Los árboles milenarios, que acogen las bandas de pájaros, no se cambian de lugar según la conveniencia, porque ellos son la referencia de las aves. Otro tanto hacen los otros monjes en sus labores diarias y deciden quedarse. En 1996, siete de ellos son secuestrados y posteriormente asesinados. Su pretensión no fue nunca convertirse en mártires y dar su vida como prueba de la verdad de su fe. Se quedaron porque optaron por seguir acompañando la vida allí donde la vida los había llevado y devolviendo su decisión del antiguo método humano que consiste en leer lo que la vida expresa y dice en el mensaje sencillo de la cotidianidad. Hombres mayores, todos ellos muy frágiles, cuya fuerza no está en cómo murieron, sino en cómo vivieron, desconstruyendo así las posturas fanáticas del martirio.

³⁰⁷ Ibid, p.105

³⁰⁸ (Francia – 2010). Dirigida por Xavier Beauvois. Protagonizada por Lambert Wilson y Michael Lonsdale. Duración 120 minutos.

Jesús también plantea la ruptura de los límites y fronteras, transformando una imagen del Dios de Israel - protector de su pueblo escogido en exclusiva, que se pone de parte de él para que sus ejércitos violenten y destruyan a sus enemigos -, en el Dios Padre de todas y todos. De aquí surge de forma creativa la idea de la fraternidad universal. Y lo aprende de la mujer que le tira de la túnica para que le ayude con su hija enferma. Muy posiblemente su molestia inicial es derrotada en la lógica de desconcierto por esta mujer que casi le impedía caminar cuando, desde su perspectiva cultural, le dice que su misión se restringe a los hijos de Israel, porque “no se le puede echar la comida de los hijos a los perros” y ella le dice que también los perros comen de las migajas que se caen de la mesa, ayudándole a entender que un Dios amoroso no distingue las fronteras con las que hemos dividido la realidad y aprende de la fe de esta mujer que la vida desconoce los límites, que ellos son construcciones culturales propias del concepto de territorio. Con este episodio nos introduce también en la búsqueda permanente de una verdad abierta siempre a nuevos aprendizajes, que necesita prescindir de categorías o verdades inamovibles.

Pagola lo describe así:

“La mujer no se ofende; lo que pide no es injusto; no está buscando nada para sí misma. Lo único que desea es ver a su hija liberada de tanto tormento. Retomando la imagen empleada por Jesús, le replica de manera inteligente y confiada: “Sí, Señor; pero también los perritos comen bajo la mesa migajas de los niños”. Su hija se contentaría con las migajas y desperdicios caídos de la mesa. De pronto Jesús ha comprendido todo: la voluntad de esta mujer coincide con la de Dios, que no quiere ver sufrir a nadie. Conmovido y admirado por su confianza, le dice así: “Mujer, grande es tu fe; que suceda como tú quieres”. Esta es la respuesta de Jesús según Mateo 15,28. La fe grande de esta mujer es un ejemplo para los discípulos de “fe pequeña”. Pero lo sorprendente es que el mismo Jesús se deja enseñar y convencer por ella. La mujer tiene razón: el sufrimiento humano no conoce fronteras, pues está presente en todos los pueblos y religiones. Aunque su misión se limite a Israel, la compasión de Dios ha de ser experimentada por

*todos sus hijos e hijas. En contra de todo lo imaginable, según el relato, esta mujer pagana ha ayudado a Jesús a comprender mejor su misión. Esta es la única ocasión en que Jesús renuncia a su posición y acepta la de su interlocutor (Patterson). Jesús se deja convencer por una mujer pagana.*³⁰⁹

Esa ruptura de fronteras pasa por transformar las relaciones de poder jerarquizado, a partir de proponer la fraternidad universal y las dimensiones horizontales del mismo poder. Dice: “El que quiera ser el primero, que sea el que más sirva” (Mateo 20, 26), transmutando las relaciones de obediencia y dependencia en relaciones de solidaridad. “Ya no los llamo siervos, sino amigos” (Juan 15,15), sugiriendo con ello la construcción de relaciones sociales entre pares, basadas en el reconocimiento del otro y la otra como iguales.

Jesús también cuestiona el miedo como regulador social por excelencia. Para una sociedad regulada desde el temor a Dios, desde la sacralización de la vida social (intervención directa de Dios en todo tipo de norma), desde la autoridad incuestionable por ser de procedencia divina, prescindir del miedo a Dios, como regulador social, era casi que caer en la anomia social, en el caos colectivo. Desde esta perspectiva era normal que los dueños del poder político y religioso leyeran a Jesús como una especie de anarquista que ponía en peligro los acuerdos colectivos que posibilitaban la vida en sociedad. ¿Qué podría pasar si dejase de existir el “santo temor de Dios”? ¿Cómo prescindir socialmente de una imagen omnipotente y omnipresente, a través de la cual se legitimaba la autoridad, las normas, las relaciones sociales, la justicia?

El miedo ha sido un regulador social desde que empezamos a organizarnos como sociedades sedentarias. No es que hayamos empezado a sentir miedo desde entonces. En principio el miedo es un mecanismo de defensa de los seres vivos y, por lo tanto, de los humanos. Gracias a él cuidamos nuestras vidas de forma individual y colectiva. Lo nuevo fue la manipulación del miedo como mecanismo para conseguir la interiorización de las normas sociales, su aceptación. De esta necesidad surgieron los mitos que castigaban la

³⁰⁹ José Antonio Pagola, *op. cit.*, p.193-194

desobediencia a las normas. El mito del Paraíso es una expresión clara de ello: la desobediencia obtiene un castigo definitivo porque es el pecado originario de toda anomia social. Desde entonces, según el mito religioso, toda la humanidad carga con las consecuencias de dicha desobediencia, resultado de poner en entredicho la autoridad de Dios, la fuente de toda autoridad. Desde entonces los mitos han ido cambiando en sus protagonistas, pero no en el mensaje de la autoridad que debe ser obedecida sin cuestionamiento alguno, so pena de un castigo de expulsión de la sociedad, de exclusión social. Hemos pasado del temor a Dios, al temor al rey, al temor al Estado; del Dios que se pasea de forma omnipresente entre los seres humanos al Gran Hermano que todo lo vigila. Pocas cosas han cambiado en realidad. El imponer temores es una característica inherente al poder porque hace creer que todo lo ve, que todo lo sabe, que es capaz de imaginar aún lo que no te has atrevido a pensar y porque tiene el poder y la autoridad para castigarte sin sentir misericordia.

De nuevo, Pagola dice:

“Pero, sin duda, el medio más eficaz para mantenerlos sometidos era utilizar el castigo y el terror. Roma no se permitía el mínimo signo de debilidad ante los levantamientos o la rebelión. Las legiones podían tardar más o menos tiempo, pero llegaban siempre. La práctica de la crucifixión, los degüellos masivos, la captura de esclavos, los incendios de las aldeas y las masacres de las ciudades no tenían otro propósito que aterrorizar a las gentes. Era la mejor manera de obtener la fides o lealtad de los pueblos.”³¹⁰

Hemos construido sociedades donde la obediencia es una virtud fundante y no puedo dejar de pensar en la protagonista de la película de “El lector”³¹¹, que no entendía por qué la acusaban de crímenes de esa humanidad – no había abierto la puerta de la Iglesia llena de presos, que se incendiaba, porque si lo

³¹⁰ José Antonio Pagola, *op. cit.*, p.11

³¹¹ Película basada en la novela del alemán Bernhard Schlink, que tiene como protagonista a una mujer que es juzgada por crímenes de guerra sin entender lo que ello significa, cuando ella lo que había hecho era “cumplir con su deber” como funcionaria. “Hay en el alma de la película una idea controvertida, discutible” dice el comentarista de cine del diario ABC, E. Rodríguez Marchante. (EEUU – 2008). Dirigida por Stephen Daldry. Protagonizada por Kate Winslet y Ralph Fiennes. Duración 123 minutos.

hacia se le escapaban - cuando ella lo único que había hecho era cumplir con su deber, obedecer, que es previo a la misericordia en nuestra cultura; total Dios no tuvo ni ningún tipo de compasión con quien había desobedecido sus preceptos en el Génesis. Y no dejan de conmovernos los programas en Rusia, ni los campos de concentración y de exterminio de la Alemania nazi, o de la Cambodia de Pol Pot, o de Serbia en la guerra de los Balcanes, o la matanza de los niños de Soweto en Sudáfrica, o las desapariciones en el Cono Sur Latinoamericano, por nombrar sólo algunos hechos que nos avergüenzan como humanidad, pero no lo logramos cuestionar la “obediencia debida” que se esconde detrás de todos ellos. Y entonces, para no juzgar lo que multiplica el horror, porque no sabríamos vivir en sociedad sin la obediencia, preferimos particularizar el crimen, crear un “chivo expiatorio” que cargue con todas las culpas y, de paso, nos libre de ellas a toda la sociedad.

Y eso fue lo que le pasó a Jesús. Puso en entredicho la obediencia basada en el miedo al castigo y pretendió cambiar la percepción de Dios construida con base en una autoridad vertical que supe dita sin cuestionamientos. La disposición a Abraham a obedecer, es la obediencia que se espera, que no duda, entendida como la máxima expresión de fe y, de paso, de sometimiento. Y es tan importante esta relación del pueblo de Israel con su Dios que todo lo malo que le sucede lo interpreta como consecuencia directa de un acto de desobediencia e infidelidad.

Y a Jesús le da por decir que Dios es un padre amoroso que está siempre dispuesto a perdonar, que no exige ni pone condiciones para ello y cuenta la parábola del hijo pródigo para dar a entender cómo debemos percibir a Dios. Y habla de un papá que cuando se entera que el hijo equivocado vuelve, sale a recibirlo de nuevo como si nada hubiese pasado. No averigua cuáles son las intenciones que el hijo trae al regresar, no necesita saber si viene arrepentido o en busca de lo que no logró llevarse la vez que se fue, sólo necesita expresar su amor con la seguridad de que el amor es un método que puede transformar, pero para ello hay que prescindir incluso de la pretensión de hacerlo.

En palabras de Pagola:

“Dios no viene como juez airado, sino como padre de amor desbordante. La gente lo escucha asombrada, pues todos se estaban preparando para recibirlo como juez terrible.”³¹²

Consecuencia directa del miedo al castigo, como regulador social, es la justicia retributiva que tiene como objetivo infringir una pena proporcional al daño cometido, como método para prevenir el delito. La obediencia a la norma está regida por el temor a la sanción. Como veíamos antes, el espíritu del “ojo por ojo y diente por diente” de la Ley del Talión, que aparece en el Código de Hammurabi (1792 A.C.) sigue culturalmente vigente a pesar de los avances y sofisticaciones del llamado derecho positivo. Las normas y sus penas anexas siguen pretendiendo el mismo objetivo.

De hecho, en la vida cotidiana es muy común que los padres piensen en castigos “que duelen” para conducir a sus hijos, por que confían en que causar dolor es el mecanismo idóneo para conseguir comportamientos adecuados. Los manuales de convivencia de las organizaciones educativas terminan siendo códigos de castigo y es socialmente bien visto el maestro o el padre de familia que sabe castigar “ejemplarmente”, así como no se consideran efectivos los métodos de quienes son benévolos o comprensivos. De hecho, cada que se presenta una situación “anómala”, quienes tienen el poder se sienten en la obligación de regular con un castigo posibles actitudes similares, como forma ideal de prevenirlas. La mediación de la violencia - directa, cultural o estructural – sigue estando presente como mecanismo ideal para inhibir la desobediencia, para someter la diversidad y la divergencia, para dominar a los frágiles y supeditar lo llamado femenino.

En lógica de no violencia, y más consecuente con el planteamiento de Jesús, viene desarrollándose y encontrando camino la justicia restaurativa o reparativa. Ella responde a la determinación colectiva de dar a quien se equivoca la posibilidad de enmendar su error. La diferencia fundamental está en que no pretende infringir dolor ni violencia, sino crear las condiciones para que sea posible reparar y/o restaurar, estableciendo una relación directa y

³¹² José Antonio Pagola, *op. cit.*, p.82

consecuente entre el error cometido y la sanción establecida por el grupo social afectado. A ello se refiere Jesús cuando habla de perdonar “setenta y siete” (Mateo 18, 21-22) como una manera de decir “siempre”, consciente de que la generosidad transforma más el error, que el castigo. De esta forma se propone el perdón no como una virtud individual, como tradicionalmente se enseña, sino como un mecanismo de transformación de las sociedades.

El miedo y la manipulación del castigo, por parte de quienes ejercen el poder, sólo ha conseguido legitimar su barbarie en aras del bien colectivo. No hemos llegado a cuestionar ni a deslegitimar los métodos. A ello hace referencia Gandhi cuando se empeña en poner el énfasis en los medios y no en los fines. Lo que determina el cambio es la búsqueda creativa de nuevos medios y no la redefinición de los fines. Tenemos poder sobre los primeros, son de nuestra incumbencia qué métodos utilizar y son ellos los que terminan definiendo, a mediano y largo plazo, la concreción de los objetivos. En este sentido, el castigo o el perdón son medios distintos para llegar a construir mejores sociedades. Es evidente que el primero no las ha conseguido, ni siquiera con la amenaza de la condenación eterna. La justicia restaurativa, que es tá en proceso de construcción, puede ser un método que nos lleve a sociedades más humanas sin que, por supuesto, elaboremos un nuevo dualismo con la justicia retributiva, en el que tengamos que escoger entre las dos, que pueden llegar a complementarse.

El proceso de Sudáfrica³¹³, liderado por Mandela, nos ejemplifica esta búsqueda. Era evidente que la sola justicia retributiva no iba a permitir salidas posibles que se apartasen de la violencia y la venganza, condenando al país a una nueva guerra. Y un hombre que se pasó 28 años preso decide no reclamar el castigo para la injusticia de la que fue víctima en la búsqueda de un método que restaure tanto dolor multiplicado. Es una búsqueda en medio de la incertidumbre, en medio de una sociedad humana que profiere el caminado, que da apariencias de certeza, aunque hay a de mostrado su

³¹³ El proceso de Sudáfrica es también muy interesante porque pretende conocer la verdad, siendo ese conocimiento parte del proceso de justicia, no es la verdad judicial tan importante, sino la verdad ontológica y/o existencial de personas embebidas por la violencia, ¿por qué el ser humano se descarna, se desalma, cuando cae en la vorágine de la violencia? Se supone que conociendo el proceso uno consigue varias cosas: cómo actúa el mal en nosotros y cómo lo desterramos o alejamos de nosotros.

incapacidad para romper el círculo vicioso de las violencias. Es una propuesta que nos lanza al vacío de lo desconocido. No sabemos si logrará curar las heridas infringidas, pero sí esperamos que no las reproduzca y multiplique.

Jesús también plantea la deconstrucción de los dualismos, proponiendo paradojas. El maniqueísmo³¹⁴ del bien y del mal queda cuestionado en su parábola del fariseo y el publicano en el templo, en la que salió justificado aquel que la sociedad podría considerar como el malo y no el que veía sus obras como justas.

“Dos hombres subieron al templo a orar: uno era fariseo, el otro publicano. El fariseo, de pie, oraba en su interior de esta manera: “¡Oh Dios! Te doy gracias porque no soy como los demás hombres, rapaces, injustos, adúlteros, ni tampoco como este publicano. Ayuno dos veces por semana, doy el diezmo de todas mis ganancias”. En cambio, el publicano, manteniéndose a distancia, no se atrevía ni a alzar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho diciendo: “¡Oh Dios! ¡Ten compasión de mí, que soy pecador!”. Os digo que este bajó a su casa justificado, y aquel no.” (Lucas 18,10-14)

Por último, es fundamental deconstruir la legitimación de la violencia que se esconde detrás de los héroes y los mártires, porque ellos terminan convirtiéndose en símbolos que nos hablan de que hay causas por las que vale la pena morir y las sociedades humanas las convertimos en razones por las que vale la pena matar. La idea de Jesús, como chivo expiatorio que acepta la muerte violenta al saberse la víctima propiciatoria que permitirá la reconciliación entre Dios y la humanidad tiene implícita una enseñanza: tan buena es la violencia, que hasta Dios la usa. De hecho todavía se repite en la liturgia de las religiones de inspiración cristiana que por amor al mundo Dios entregó a su hijo para que redimiera nuestros pecados en la cruz. El mensaje implícito es claro: la violencia salva. De hecho cuando un creyente ve una cruz piensa en salvación. Al respecto dice Pagola:

³¹⁴ Doctrina fundada por el filósofo persa Manes que se basa en la existencia de dos principios eternos, absolutos y contrarios, el bien y el mal.

P. ext. Cualquier actitud que mantiene posturas extremas sin puntos intermedios.

<http://www.wordreference.com/definicion/manique%C3%ADsmo> 24/03/2011

“Dios no aparece como alguien que exige previamente de Jesús sufrimiento y destrucción para que su honor y su justicia queden satisfechos y pueda así “perdonar” a los hombres. Jesús, por su parte, no aparece tratando de influir en Dios con su sufrimiento para obtener de él una actitud más benevolente hacia el mundo. A nadie se le ha ocurrido decir algo parecido en las primeras comunidades cristianas. Si Dios fuera alguien que exige previamente la sangre de un inocente para salvar a la humanidad, la imagen que Jesús había dado del Padre hubiera quedado totalmente desmentida. Dios sería un ser “justiciero” que no sabe perdonar gratuitamente, un acreedor implacable que no sabe salvar a nadie si antes no se salda la deuda que se ha contraído con él. Si Dios fuera así, ¿quién podría amarlo con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas? Lo mejor que uno podría hacer ante un Dios tan riguroso y amenazador sería actuar con cautela y defenderse de él teniéndolo satisfecho con toda clase de ritos y sacrificios.”³¹⁵

Consideramos que es fanatismo religioso cuando un musulmán decide autoinmolarse por una causa que considera buena y justa, porque ello lo llevará directamente al cielo, pero nos parece que es otra cosa cuando hablamos de nuestros héroes como aquellos que están dispuestos a morir por la patria, por defender nuestra civilización y los ponemos como ejemplo máximo de entrega y sacrificio, y a los que hay que imitar. ¿Por qué es fundamentalismo lo primero y no lo segundo? Tanto los unos como los otros beben en un simbolismo social de la violencia, que da sentido a comportamientos regidos por esta cultura. Cuando, en los desfiles militares, se pasea públicamente a los soldados en sillas de ruedas sin brazos o sin piernas, hay una invitación explícita al sacrificio generoso por la patria y, de paso, al derecho a la violencia para acabar con el mal que lo produce.

Por eso es importante deconstruir la relación entre cruz y salvación. De hecho, Jesús no se entregó. La historia que se cuenta lo niega. En realidad tuvieron que chantajear a uno de sus amigos para poder encontrarlo, porque estaba escondido. Esa no es la actitud de quien se entrega. Por otro lado, sus

³¹⁵ José Antonio Pagola, *op. cit.*, p.399

palabras en la cruz reclamando el abandono de Dios, no se corresponden con quien ya sabía que ésa era su misión. Esta teología ha convertido la forma en que murió Jesús en el centro de la reflexión y poniendo en segundo lugar de importancia la forma como vivió, que es donde se encuentra la esencia de su mensaje. Sí es cierto que no se rebeló contra la violencia, que no respondió al mal con mal, que pretendió con su método desconcertar a quienes lo agredieron³¹⁶, que asumió las consecuencias de sus actos, que cuestionaban profundamente la cultura de su tiempo, lo que no significa querer ni buscar la muerte a través del martirio. A Jesús, como consecuencia de lo anterior, lo mataron, no se entregó a la muerte.

En sociedades en las que aún son muy importantes las sacralizaciones, a pesar del camino andado por las miradas seculares, es fundamental deconstruir este tipo de símbolos, elaborando reflexiones desde la vida y no desde la muerte.

Hemos realizado un recorrido por esos aspectos que son alternativos en la historia de Jesús. Partimos de la no resistencia al mal con violencia, vimos cómo cuestionaba la violencia de los fuertes, proponía la fuerza del desconcierto, la deconstrucción del enemigo y de las fronteras, sugería la verdad como un aprendizaje permanente, transformaba las relaciones jerarquizadas en relaciones entre pares, cuestionaba el miedo como regulador social, enseñaba sobre el poder de la periferia y la valoración de la fragilidad, planteaba la paradoja del bien y del mal y hacía un cuestionamiento profundo a la violencia y a todas sus legitimaciones.

Por qué un mensaje tan profundamente contracultural se vuelve sustentador de la cultura que se pretendía cambiar? No considero que haya sido el resultado de una manipulación consciente y perversa, simplemente su vida fue leída desde los imaginarios existentes, porque no había otros. La cultura hegemónica logró domesticar sus propuestas de transformación del mundo, como ha sucedido de forma permanente con los miles de esfuerzos históricos por cambiar la realidad. ¿En dónde puede estar hoy la diferencia fundamental?

³¹⁶ De hecho desconcertó de tal forma a Pilatos, que hizo lo posible por liberarlo.

En el número de personas que cada día sienten que esta cultura ya no se sostiene, y su sentir no está motivado por intereses distintos a la preservación de la vida.

4.3. Henry David Thoreau

Acercarse a H.D.Thoreau³¹⁷ supone, necesariamente acercarse también al tema de la desobediencia en general y de la desobediencia civil en particular. La primera es tan antigua como la vida humana, si tenemos en cuenta, como decíamos en el capítulo uno, que responde a la lógica de cambio que, junto con la lógica de conservación, son las fuerzas de la misma.

En el nomadismo la supervivencia necesitaba de la lógica de cambio jalando la cultura. Nuestra capacidad de adaptación pasaba por una apertura permanente a nuevas situaciones. Al volvernos sedentarios la hegemonía la toma la lógica de la conservación y, por tanto, la obediencia como práctica social fundamental. Pero esto es en el terreno de la cultura. En el terreno de la vida lo que observamos es la complementariedad permanente entre estas dos fuerzas. Por lo tanto, aunque la obediencia haya tenido la preponderancia, la desobediencia ha sido la protagonista de los avances y cambios permanentes que ha registrado la historia, aunque haya sido y siga siendo tratada como un comportamiento inadecuado en el ámbito de lo social.

Los mitos de los pueblos están llenos de protagonistas que deciden desobedecer el poder de los dioses, el poder de las autoridades, el poder de los fuertes en todas las dimensiones de la vida. Desobedeció Prometeo a los dioses, en la tragedia de Esquilo, con el fin de entregarle el fuego a los seres humanos. Fue castigado con un suplicio eterno, pero su figura representa a un héroe que desafió el poder. Desobedeció Antígona a Creonte, en la tragedia de Sófocles, pues consideró que era su deber darle sepultura a su hermano Polinices, anteponiendo la ley natural sobre la ley humana. También pagó con

³¹⁷ (1817-1862), escritor, pedagogo, filósofo, anarquista que centró sus escritos y reflexiones en la libertad del individuo. Él y su familia participaron de forma activa en la lucha contra la esclavitud en EEUU. Fue también naturalista y por ello se le considera pionero del movimiento ecologista.

la muerte su desacato, optando por el suicidio como una forma de escapar y denunciar la injusticia del rey. Desobedeció Jesús a muchas de las normas de su religión y de su tiempo, cuestionando las leyes que no estaban al servicio de las personas; también pagó con la muerte. Estamos llenos de historias que, en una primera mirada, pueden pretender desaconsejar e inhibir la desobediencia, pero también tienen el ejemplo del valor que se necesita para no aceptar la injusticia, cuestionando, de paso, la supuesta virtud que se da por sentada en el acto de obedecer.

Étienne de la Boétie, sobre 1548, escribió “Sobre la servidumbre voluntaria”, intentando analizar las razones por las cuales las personas aceptan obedecer al poder, sin cuestionar sus actos. Dice que es inexplicable cómo las personas estamos dispuestas a someternos bajo la dominación de una sola persona:

“De lo que aquí se trata es de averiguar cómo tantos hombres, tantas ciudades y tantas naciones se sujetan a veces al yugo de un solo tirano, que no tiene más poder que el que le quieren dar; que sólo puede molestarles mientras quieran soportarlo; que sólo sabe dañarles cuando prefieren sufrirlo que contradecirle. Cosa admirable y dolorosa es, aunque harto común, ver a un millón de millones de hombres servir miserablemente y doblar la cerviz bajo el yugo, sin que una gran fuerza se lo imponga, y si solo alucinados al parecer por el nombre Uno, cuyo poder ni debería ser temible por ser de uno solo, ni apreciables sus cualidades por ser inhumano y cruel³¹⁸”.

Mario López lo explica, entre otras razones, a través de la identificación política, social y psicológica con el gobernante, nacida, de alguna manera, como una proyección del padre protector que se merece como respuesta esperada la fidelidad de los hijos.

“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,

³¹⁸ Étienne de la Boétie, *Sobre la servidumbre voluntaria*, versión digital, p.1
<http://www.kclibertaria.comyr.com/lpdf/l120.pdf> 31/03/2011

*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... Los ejemplos de los fascismos, los totalitarismos y las dictaduras son suficientemente notables para ver que no son esporádicos y remotos estos comportamientos».*³¹⁹

De la Bótie intenta adentrarse en las explicaciones que pueden permitir entender el servilismo y hace referencia a la *alucinación por el Uno*, que coloca con mayúsculas, que guarda relación con la construcción cultural del unanimismo, con nuestra predilección por verdades absolutas y la estructura jerarquizada del poder que, juntas, producen esa tal alucinación. Hay quien podría decir que es tarreflexión se corresponde con el siglo XVI y las autocracias monárquicas. Sin embargo, cuando uno observa la reverencia con que se sirve al superior en todas las instituciones, el silencio respetuoso que se produce a su paso, la supeditación de las conciencias a cualesquiera que sean sus decisiones, y a sea en el espacioso, lo político, lo religioso, lo económico o lo militar, se descubre como un texto que pareciera es crítico en nuestra historia y en nuestras circunstancias. Sus reflexiones, paradójicamente, son una invitación constante a la desobediencia en aras de recuperar la libertad como un don de derecho natural, que rescata la dignidad humana.

“Es el pueblo quien se esclaviza y suicida cuando, pudiendo escoger entre la servidumbre y la libertad, prefiere abandonar los derechos que recibió de la naturaleza para cargar con un yugo que causa su daño y le embrutece. A ser necesario un gran esfuerzo para recobrar la libertad, no fueran tan vivas y justas mis reconvenciones. No hay cosa más dulce

³¹⁹ Mario López, *Política sin violencia: La no violencia como humanización de la política*, Ediciones Uniminuto, Bogotá, 2009, p.82

*para el hombre que reponerse en su derecho natural, o por decirlo mejor, de bruto pasar a ser hombre.*³²⁰

Desobediencia y libertad van de la mano en una cultura con las características arriba mencionadas. La medida de la libertad tiene una relación directa con la posibilidad de la desobediencia. No es sólo una discusión académica entre ley natural y ley positiva. Como dice Óscar Wilde “la desobediencia, a los ojos de cualquiera que haya leído la historia, es la virtud original del hombre”³²¹.

Para John Briggs y David Peat, los autores de “Las 7 leyes del caos” la servidumbre voluntaria, que ellos llaman *sistemas de ciclo límite*, se explica por una actitud pasiva de las personas, que responde a la necesidad de sentirse aceptadas por quienes detentan el poder. No es gratuito que estos suelen rodearse de aduladores, de áulicos, cuya misión es el continuo reconocimiento de la superioridad de quien los dirige y guía. De esta manera, el poder se reproduce de forma automática y mecánica, inhibiendo cualquier posibilidad de cambio, en decir, cercenando cualquier manifestación de desobediencia.

*“Los sistemas de ciclo límite son aquellos que se aíslan del flujo del mundo exterior porque una gran parte de su energía interna está dedicada a resistirse al cambio y a la perpetuación relativamente mecánica de los modelos de conducta. Para sobrevivir en sistemas tan rígidos y cerrados, todos deben ceder un poco -o a veces mucho de su individualidad subsumiéndose en un automatismo. Aquellos que llegan «a la cumbre» en tales sistemas son generalmente los que usan frases vacías, esas fórmulas sin contenido que mantienen engrasado y cohesionado el mecanismo de la connivencia”.*³²²

La influencia sutil, que para ellos es el conjunto de pequeñas acciones aparentemente inocuas, puede fortalecer los *sistemas de ciclos límite* – pequeñas y sostenidas acciones de sometimiento y obediencia - o aportar a su

³²⁰ Étienne de la Boétie, *op. cit.*, p.2

³²¹ Citado por Antonio Casado da Rocha, “Introducción, traducción y notas”, H. D. Thoreau, *Sobre el deber de la desobediencia civil*, Editorial Iralka, San Sebastián, 1995, p.VI

³²² John Briggs y David Peat, *Las siete leyes del caos*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1999, p.54

apertura y transformación en sistemas abiertos y renovados – acciones pequeñas de ruptura y desobediencia.

*“En términos del caos, los sistemas que operan mediante la connivencia y el automatismo no son, obviamente, sistemas creativos abiertos. Por el contrario, su acción está dominada por un número relativamente pequeño de rizados retroalimentadores negativos. La influencia sutil, en su sentido negativo -la connivencia- mantiene cohesionados los ciclos límite restrictivos; pero en su sentido positivo es vital para mantener los sistemas abiertos renovados y vibrantes”.*³²³

La desobediencia civil, para estos autores, se correspondería con esos niveles de libertad que pudiesen expresarse en la lógica de la influencia sutil, a partir de entender el poder que esos pequeños actos pueden tener sobre la creación de realidades más abiertas y dispuestas al cambio creativo; e incluso, sociedades con una apertura sostenida a la aparición permanente de puntos de fuga.

*“Cada uno de nosotros constituye un grado oculto de libertad, un ángulo de la inexpresada creatividad del sistema. Tanto por «dentro» como por «fuera» (entrecorramos las palabras porque en la teoría del caos, «dentro» y «fuera» son términos relativos), el sistema es susceptible de ser amplificado por el impacto del efecto mariposa. Pero ¿a quién debe atribuirse el ejercicio de ese poder? ... el efecto mariposa requiere la adopción de una nueva actitud hacia el significado del poder y el de la influencia.”*³²⁴

La desobediencia en la lógica de la teoría del caos, entonces, se constituye en la acción fundamental de todo acto creativo.

Muchas son las acciones que han ocurrido en la historia de estos últimos cien años, que no podrían ser comprendidas sin acercarnos a la significación de la desobediencia civil y que le dan nuevas interpretaciones, haciendo aún más

³²³ Ibid, p.53

³²⁴ Ibid, p.58

importantes las aportaciones que dieron relevancia a la figura, las acciones y las reflexiones de H. D. Thoreau. Acercarnos a ellas supone ir más allá del análisis conceptual y aceptar enriquecernos con lo que han hecho los desobedientes civiles.

Antonio Casado da Rocha hace un acercamiento al concepto, que me parece importante resaltar.

“La noción de desobediencia presupone una norma a la que desobedecer. Esta norma es, por lo general, una ley: una norma legal o jurídica. Pero también puede darse un acto de desobediencia a cualquier otra norma (moral, religiosa, estética) investida de obligatoriedad por el poder. Este carácter de obligado cumplimiento viene garantizado, generalmente, por una coacción física o castigo para los que la transgreden”³²⁵

Considera que para que esta desobediencia sea civil debe ser activa, es decir, pública, pues es una pretensión importante, aunque no necesaria, e l convertirse en ejemplo a imitar. Se ejerce desde la conciencia de su legitimidad, pero no es condición sine qua non que sea ilegal. La decisión de los habitantes de Montgomery de no utilizar el servicio público mientras los buses estuviesen segregados, no era ilegal, en cuanto con su actitud no estaban violando ninguna ley. Para ser civil ha de ser no militar, civilizada en cuanto al comportamiento, protagonizada por la ciudadanía y trascender el espacio de lo privado. Debe de ser ética, pues en ello basa su legitimidad, y plantear una necesaria coherencia entre medio y fines.

En cuanto a la condición de ser no violenta y a la aceptación del castigo cree que la discusión es tábil. Para que sea estrictamente no violenta tendremos que definir el concepto de violencia, pues hay quienes consideran que cualquier acción que pretende persuadir a otros a través de la coacción tiene ya unos niveles de violencia. Sin embargo, esta discusión puede estar zanjada, al menos parcialmente, si definimos la violencia como un acción en

³²⁵ Antonio Casado da Rocha, “Introducción, traducción y notas”, H. D. Thoreau, *Sobre el deber de la desobediencia civil*, Editorial Iralka, San Sebastián, 1995, p.XIII

contra de la voluntad de los otros, que utiliza instrumentos físicos para provocarla y tiene el objetivo de causar daño y dolor al adversario. A este respecto, la propuesta de la No violencia ha avanzado, incorporando dos principios a la hora de definir los medios a utilizar: el principio de falibilidad y el de reversibilidad, que Mario López define así:

“La búsqueda es camino por la indagación y la investigación, salteado de incertezas, posibles errores y bastantes riesgos, de ahí la importancia de estar en consonancia con otros principios de la no violencia como es el sentido de falibilidad: saber que nuestras verdades lo son dentro de una lógica, un sistema de pensamiento, un contexto, unos criterios; y, que, por tanto, tales verdades pueden cambiar, esto es, que podría estar equivocado o que mi conocimiento es parcial y limitado, que necesito conocer más y mejor, teniendo el derecho a rectificar, a cambiar. Pero este principio de falibilidad no es suficiente si no hacemos referencia a otra regla, la de la reversibilidad, que significa actuar de tal manera que nuestras acciones puedan ser reversibles, alterables, variables, transformables, que podamos dar marcha atrás de nuestros posibles errores, pudiéramos rectificar, corregir o enmendar (especialmente si hacemos referencia al daño que pudiéramos causar en otro ser humano o en un ser viviente)”³²⁶.

Por último, Casado de Rocha considera que el es fuerza académica puede transgredir los límites de lo descriptivo y volverse normativo, es decir, terminar definiendo desde la teoría cuáles son las condiciones sine qua non de la desobediencia civil.

“En toda teoría los aspectos descriptivos y normativos a menudo se solapan. En nuestro caso, esto quiere decir que en anteriores definiciones de la desobediencia civil no queda claro si eso es lo que los desobedientes civiles de carne y hueso son, o si sólo es aquello que debe ser para que el teórico les otorgue la bendición desde su cátedra... ¿No podría ser desobediencia civil sencillamente lo que hacen los

³²⁶ Mario López, *op. cit.*, p.48

desobedientes civiles? ¿De qué nos sirve una elaborada y compleja clasificación de las desobediencias si, a fin de cuentas, resulta que no ha existido en la historia de la humanidad ningún desobediente civil en estado químicamente puro?”³²⁷

Tenemos la insostenible necesidad de dominar todo lo que nos encontramos, incluido aquello que es manifestación de la lógica de cambio, que por definición no puede ser aprehendido sino sólo parcialmente. Habrá que estar con los ojos abiertos y las mentes dispuestas a seguir aprendiendo de lo que se hace en las historias concretas para enriquecer nuestra comprensión y no para pretender que la realidad se comporte desde los parámetros definidos por quienes pretendemos estudiarlos.

Cierra el tema diciendo:

“Ejemplo de la actitud opuesta puede ser un estudio que, a la luz de la teoría ortodoxa, llega a la conclusión de que ante dos paradigmas de la desobediencia civil como Thoreau o Gandhi “existen serias y razonables dudas acerca de si los autores mencionados pueden ser considerados como ‘genuinos desobedientes civiles’ a menos que se hagan importantes precisiones y correcciones”³²⁸

Lo cierto es que si queremos profundizar sobre este tema de la desobediencia civil hemos de acercarnos a Henry David Thoreau, pues supo influir, con su práctica y su reflexión, en personas como León Tolstói, Mohandas Gandhi y Martin Luther King, Bertrand Russell, César Chaves, Petra Kelly, Aung San Suu Kyi, entre otras muchas otras personas del pensamiento y la acción en el sigloXX, y en las experiencias que a partir de ellos se han venido y se vienen sucediendo.

No fue Thoreau un precursor de las grandes gestas en cuanto que no lideró en su tiempo movilizaciones sociales semejantes a las que inspiró. Paradójicamente, más bien fue un hombre solitario, de pocos amigos, pero

³²⁷ Antonio Casado da Rocha, *op. cit.*, p.XVIII

³²⁸ José Francisco Malem Seña, *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, editorial Ariel, Barcelona, 1988, p.79. Citado por Antonio Casado da Rocha, *op. cit.*, p.XIX

profundamente consciente de la necesidad personal de desplegar todo su poder individual; Tal vez allí reside uno de sus aportes más importantes, en cuanto es él una evidencia del poder de la influencia sutil. Esta ley de la influencia sutil la definen así los autores de *Las Siete leyes del caos*:

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

¿Qué es la influencia sutil?

*En un ensayo de indiscutible importancia para muchos que vivieron en la Europa oriental a finales de la década de los setenta, el escritor checo Václav Havel desafió a la respuesta tradicional de luchar contra el poder con poder y propuso un tipo de acción radicalmente distinta, a la que llamó «el poder de los impotentes». En aquella época, Havel ignoraba que su ensayo estaba describiendo en términos de acción humana social la teoría de Lorenz sobre el efecto mariposa y el caos”.*³²⁹

Tampoco fue Thoreau, precisamente, un militante orgánico de las luchas de su tiempo, en cuanto que nunca hizo parte de ninguno de los grupos organizados contra el esclavismo o contra las guerras, tal vez dos de sus causas más importantes; pero sí fue un hombre muy comprometido: la abolición de la esclavitud³³⁰ fue el centro de reflexión de varios de sus escritos y la ilegitimidad de las guerras³³¹ fue una de las motivaciones más importantes en su texto *Sobre el deber de la Desobediencia Civil*. Ahora bien, sus motivaciones no pasaron por la certeza de una lucha colectiva, sino por el convencimiento personal e individual de obrar en consecuencia con sus convicciones, sin necesitar para ello de un reconocimiento social previo. Sólo necesitó dejarse

³²⁹ John Briggs y David Peat, *op. cit.*, p.51

³³⁰ Su acentuado odio hacia la esclavitud le llevó a participar activamente en el funcionamiento del llamado *tren subterráneo* por medio del cual se transportaba a los esclavos hacia su libertad: el Canadá. Chantal López y Omar Cortés, “Nota editorial”, Henry David Thoreau, *Desobediencia civil*, versión digital, p.6 <http://www.kclibertaria.comyr.com/lpdf/l017.pdf> 30/03/2011

³³¹ Se opuso a la guerra que EEUU le declaró a México en mayo de 1846, por decisión del entonces presidente norteamericano James Polk.

llevar por su profundo amor hacia la verdad y la justicia. Así se describiría su acción en lógica del caos:

*“Quizás por esa razón muchas de las más sabias tradiciones del mundo enseñan que una acción no sólo debe mirar por el bienestar de los otros para el futuro, sino que debe basarse en la autenticidad del momento, ser verdadera en sí misma y ejercitar los valores de la compasión, el amor y la amabilidad básica. El poder positivo del efecto mariposa implica el reconocimiento de que cada individuo es un aspecto indivisible del todo, y que cada momento caótico del presente es un espejo del caos del futuro. Recuerden que Cézanne y Keats sugirieron que la auténtica verdad está también arraigada en una cierta clase de atención a la incertidumbre y a la duda. El poder positivo del efecto mariposa, que es verdaderamente el poder de los sistemas abiertos, procede de esa atención”.*³³²

Y son las incertidumbres y las dudas las que logran conectar a este hombre solitario con las más importantes causas de la humanidad en el siglo XX. Si las conexiones en lo social fuesen el resultado de una sumatoria simple, es posible que Thoreau y sus escritos se hubiesen quedado en el espacio de quienes le rodearon históricamente y que siempre le consideraron un poco extraño, además de un hombre de profundas e inquietantes reflexiones.

Ahora bien, a pesar de su marcado individualismo, de su énfasis en las experiencias personales, Thoreau era hijo de su tiempo, de las luchas de su familia en contra del esclavismo y por el abolicionismo³³³, de las conexiones de la misma con el pastor William Lloyd Garrison³³⁴ y su American anti-slavery

³³² John Briggs y David Peat, *op. cit.*, p.57

³³³ “El movimiento abolicionista norteamericano es un fenómeno complejo y, siendo la esclavitud la base socioeconómica de las plantaciones de los estados del Sur, de turbulenta historia. Durante los primeros años del siglo XIX la esclavitud ganó nueva vitalidad cuando se desarrolló en el Sur una muy rentable agricultura basada en el algodón. Y, como reacción a los primeros ataques abolicionistas que tachaba su “institución peculiar” (así llamaban eufemísticamente a la esclavitud) de brutal e inmoral, el Sur había intensificado su sistema de control sobre sus esclavos”. Nota de Antonio Casado Rocha, *op. cit.*, p. 38

³³⁴ Sus posiciones de pacifismo total le llevaron a plantear que no debía tener ningún reconocimiento ni legitimidad un Estado que recurría a la violencia, e invitaba a sus seguidores a abstenerse de tener cualquier tipo de complicidad con un Estado tal. Su inspiración es profundamente evangélica “no se

Society, de las opciones trascendentalistas³³⁵ de sus amigos, especialmente Ralf Waldo Emerson, que tuvo una gran influencia en su formación intelectual. De nuevo su caso, como ya lo decíamos anteriormente, es el resultado de unas opciones de su tiempo, a las que él le aportó su particular mirada.

En su experiencia pedagógica con su hermano John, en 1838, fue precursor de una educación basada en el contacto directo de sus alumnos con la naturaleza y que prescindía de los castigos, como método para lograr la requerida disciplina, lo que era un despropósito en la teoría pedagógica de esos años. Ya en su tiempo, promovió lo que hoy se conoce en educación como diálogo de saberes, que concibe la educación como un intercambio entre maestros y alumnos y que cuestiona la educación bancaria en la que el alumno sólo es un lugar en el que los maestros depositan su saber.

“Además del currículum habitual, los dos maestros enseñaban a sus alumnos a conocer y amar la Naturaleza, guiándolos en excursiones y paseos en bote; buscaban y estudiaban vestigios de los indios que antaño habitaban la zona; no había castigos físicos, pero la disciplina nunca fue un problema. Meses antes, en una carta a Brownson, Henry explicaba su pedagogía: “Podría hacer de la educación algo agradable tanto para el profesor como para el escolar. La disciplina que creamos para la vida en el aula no debería ser diferente en la calle. Deberíamos esforzarnos en ser compañeros del alumno, y aprender, no sólo con, sino también de nuestros alumnos, si es que queremos serles útiles.”³³⁶

Comprendió las verdaderas dimensiones de la libertad humana en su experiencia de soledad, dos años (1845-1846), viviendo aislado al lado de la laguna de Walden. Entendió que la soledad no es un soliloquio, sino una fundamental relación de diálogo permanente con la vida en plenitud, e in contacto con la naturaleza. Sus reflexiones sobre las relaciones con el entorno

resistan al mal con mal” y ello es un punto de encuentro con las reflexiones que posteriormente hará León Tolstói.

³³⁵ “Constituyó el punto de partida del movimiento filosófico-literario que se extendió entre 1830 y 1860 en Estados Unidos y que fue la más alta expresión del idealismo romántico: panteísta, individualista y democrático en su rechazo al conformismo social, al formalismo en la religión y al autoritarismo en la política”. Chantal López y Omar Cortés, *op. cit.*, p.5

³³⁶ Antonio Casado da Rocha, *op. cit.*, p.XXII

natural se convirtieron también en un referente importante para los actuales movimientos ecologistas y medioambientalistas.

*“En medio de una lluvia suave, mientras prevalecían estos pensamientos, noté de pronto la existencia de una sociedad dulce y benéfica en la Naturaleza, en el golpear acompasado de las gotas y en cada sonido y vista alrededor de mi casa; una amistad infinita e indescriptible, como si se tratara de toda una atmósfera que me mantenía, una amistad que convirtió en insignificantes todas las ventajas imaginarias de la vecindad humana; y no he pensado en ella desde entonces. Cada pequeña aguja de los pinos se dilataba, henchida de simpatía, y me ofrecía su amistad. Me di cuenta muy claramente de la presencia de algo relacionado conmigo hasta en los parajes y escenas que solemos llamar salvajes y tristes, y también de que mi pariente más próximo y el más humano no era una persona, ni un habitante de la villa; y pensé que a partir de entonces ningún lugar me sería extraño. (...) Con frecuencia solían decirme: “Me atrevo a pensar que usted se siente solo por allí y que desea estar más cerca de la gente, especialmente en los días y noches de lluvia y nieve.” Suelo tener deseos de contestar a esas gentes: “Este planeta entero donde vivimos no es más que un punto en el espacio. ¿A qué distancia creen ustedes que viven los dos habitantes más lejanos de aquella estrella, el ancho de cuyo disco no puede ser apreciado por nuestros instrumentos? ¿Por qué habría de sentirme solo? ¿No está nuestro planeta en la Vía Láctea?”. No me parece que esa pregunta que me han formulado sea la más importante. ¿Qué clase de espacio es el que separa a un hombre de sus semejantes y le hace sentirse solitario? He descubierto que ningún movimiento de las piernas puede aproximar a dos mentes”.*³³⁷

En 1849 se publica su texto “Resistencia al gobierno civil”, que pasó a llamarse “Desobediencia civil” en la edición de 1866 y “Sobre el deber de la desobediencia civil” en la edición de 1903. Inicia su texto firmando que el

³³⁷ Henry David Thoreau, *Walden*, version digital, p.26,27
<http://www.upasika.com/docs/emerson/Henry%20Thoreau%20-%20Walden.pdf>

mejor gobierno que se puede tener es el que menos gobierna y, mejor aún, si no gobierna en absoluto, para lo cual los ciudadanos deben prepararse.

“Acepto de todo corazón el lema: el mejor gobierno es el que menos gobierna, y me gustaría verlo en acción de un modo más rápido y sistemático. Puesto en práctica, viene a ser lo mismo que ese otro, en el cual también creo: el mejor gobierno es el que no gobierna en absoluto, y cuando los hombres estén preparados para él, ése será el tipo de gobierno que tendrán.”³³⁸

Argumenta que los gobiernos están al servicio de la evidente codicia de unos pocos, que son las que determinan sus acciones, en contra del consentimiento de sus pueblos. Pone como ejemplo la guerra contra México; en el contexto de hoy la guerra de Irak sería un buen ejemplo de esta afirmación de Thoreau, pues el móvil real era el control de sus reservas de petróleo y, al menos en el caso de España e Inglaterra, sus gobiernos participaron en contra de la opinión mayoritaria de sus pueblos. También podría servir de ejemplo el tratamiento que la mayoría de los gobiernos han dado a la crisis económica de los últimos años: la codicia de los banqueros provoca la explosión de la burbuja especulativa y los gobiernos deciden acudir en auxilio de aquellos con el dinero de todos, evidenciando que su función es proteger a los más fuertes. Para Thoreau estas acciones los deslegitiman.

“Vean si no la presente guerra de México, obra de relativamente unos pocos individuos que usan el actual gobierno como instrumento a su servicio, pues de entrada el pueblo no habría consentido esta medida.”³³⁹

Sin embargo, creemos necesitar una autoridad por encima de todos que esté dispuesta a someter a todos en beneficio de todos, respondiendo a ese imaginario que nos hace sentir la importancia del poder centralizado. Las creencias son así: no necesitan racionalidad, no necesitan ser comprendidas,

³³⁸ Henry David Thoreau, *Sobre el deber de la desobediencia civil*, Editorial Iralka, San Sebastián, 1995, p.2

³³⁹ Ibidem

necesitan ser aceptadas. *Siempre ha sido así*, dice la gente. Thoreau propone como alternativa la presión de la ciudadanía, como expresión del poder de periferia, que exija y posibilite un gobierno mejor.

*“La existencia de gobiernos muestra así con cuanto éxito puede someterse a los hombres, que llegan hasta el punto de someterse a sí mismos para su propio beneficio... Más, para hablar en sentido práctico y como ciudadano reclamo, no ya la ausencia de gobierno, sino inmediatamente un gobierno mejor. Que cada hombre haga saber qué clase de gobierno ganaría su respeto, y ése será un paso para obtenerlo”.*³⁴⁰

Y supedita la ley a la justicia, que no es otra cosa, que la expresión del juicio y del sentido moral de cada persona, pues la ley no ha sido capaz de construir sociedades más justas. El juicio moral se es capaz de la normatividad, que pretende su obediencia a través de la coerción. Y pone como ejemplo las instituciones militares, que prescinden de la humanidad de sus miembros, en cuanto seres capaces de emitir su propio juicio, y los utiliza como máquinas al servicio de los intereses mezquinos de unos pocos.

No es tan importante cultivar el respeto por la ley, como cultivar el respeto por la justicia. La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en cada momento lo que creo justo... La ley nunca hizo a los hombres un punto más justos; y, gracias al respeto que se le tiene, hasta hombres bien dispuestos se convierten en agentes de la injusticia...

Un resultado común y natural del indebido respeto a la ley es que puedas ver una fila de soldados: coronel, capitán, cabo, reclutas, mozos de artillería y demás, marchando en admirable orden por colinas y valles hacia las guerras, en contra de su voluntad, en contra de su sentido común y de sus conciencias, lo cual hace la marcha en verdad muy penosa y provoca palpitaciones del corazón. No tienen la menor duda de que están metidos en un asunto condenable; todos están inclinados a la

³⁴⁰ Ibid, p.2,3

*paz. ¿Qué son, entonces? ¿Hombres? ¿O pequeños fuertes y polvorines móviles al servicio de algún tipo sin escrúpulos en el poder... En la mayoría de los casos no hay ejercicio del juicio ni del sentido moral... Tales hombres no merecen más respeto que unos hombres de paja o un montón de estiércol.*³⁴¹

El Estado, como casi todas las instituciones, reconoce y valora positivamente al obediente, al que acepta las normas sin emitir ningún juicio sobre ellas, porque estamos educados para acatarlas. El dicho popular lo confirma: *La ley es dura, pero es la ley* es un brocardo procedente de la conversión de las normas orales en escritas y que ha pasado a nuestro común acervo como verdadero; o aquel que afirma que *el que manda, manda, aunque mande mal*, con el propósito de legitimar la existencia de los gobiernos o la autoridad como un bien per se. En consecuencia, castiga, somete o le niega los derechos que les corresponden a aquéllos que se atreven a cuestionar su construcción legal.

*“Sin embargo, hombres como estos son generalmente considerados como buenos ciudadanos... Unos pocos... sirven al estado también con su consciencia, por lo que necesariamente se le oponen en su mayor parte; y éste, por lo general, les trata como enemigos.”*³⁴²

Thoreau se reserva el derecho a objetar y desconocer a una institución que se deslegitima por sus actos contrarios a la moral. No deja de ser una paradoja, que un hombre que cuestionó el poder y sus métodos haya logrado trascender en un a r ealidad c onquistada por l a *real politik*, q ue c onsidera romántica y utópica esta posición.

*“¿Cómo le conviene comportarse a un hombre con este gobierno americano hoy? Respondo que no puede asociarse con él sin deshonor. Ni por un instante puedo reconocer como mi gobierno a esa organización política que es también el gobierno de los esclavos”*³⁴³.

³⁴¹ Ibid, p.4

³⁴² Ibid, p.5

³⁴³ Ibidem

Socialmente ha blando, esta postura es considerada inconveniente, pues reduce el espacio de acción del poder político que, de forma importante, se apoya en el uso y abuso de la fuerza, mientras logra demostrar con verdades parciales la conveniencia de unos fines que deben ser conseguidos con la utilización de cualquier medio.

Las reformas económicas suelen consistir en reducir los ingresos de los que menos tienen y, con ello, su poder adquisitivo, para lograr entonces dinamizar la economía e incentivar el crecimiento. Con esta motivación y a modo de ejemplo, en Colombia, en el año 2002 se aprobó una ley que redujo el valor de las horas extras y aumentó la jornada laboral. Su justificación política: reducir el desempleo. En poco tiempo aumentaron de las utilidades de las empresas, pero el porcentaje de los parados siguió creciendo. A pesar de los resultados contrarios, se insistió en la medida con la certeza de que a más largo plazo se logrará lo pretendido. La *mano invisible del mercado* en la que se confía, como en otro momento se confiaba en la protección divina, es una nueva religión. El imaginario que sostiene estas expresiones sociales consiste en socorrer a los más fuertes, porque son ellos los llamados a soportar a los más frágiles. No es un problema de maldad, es la consecuencia de un modelo cultural equivocado. Thoreau cuestiona la utilización de cualquier medio, incluso en el caso de que ello tuviese como consecuencia la destrucción del Estado. El medio al que normalmente recurre la sociedad consiste en apoderarse de la tabla del naufrago:

*“Si he arrebatado injustamente una tabla a un naufrago, debo devolvérsela aunque yo mismo me ahogue. Esto, de acuerdo con Paley, sería inconveniente. Pero quien salvase su vida en un caso así, la perdería. Este pueblo debe cesar de mantener esclavos y de hacer la guerra en México, aunque ello le cueste su existencia como pueblo”.*³⁴⁴

Este autor reclama la necesidad de personas que se atrevan a reclamar la presencia y guía de la bondad absoluta, sin importar su número, porque no es una cuestión cuantitativa. Detrás de los números que muestran las

³⁴⁴ Ibid, p.6

encuestas³⁴⁵ se apoya todo tipo de inequidad y abusos de poder. La opción ética no es asunto de opinión mayoritaria, en un mundo que se mueve con facilidad hacia el apoyo a las salidas violentas y a las guerras, porque sigue creyendo que la violencia es un método bueno y útil para que el bien acabe o someta al mal.

Por otro lado, la hegemonía de la economía en el mundo actual ha logrado construir un símil entre libertad y libre mercado. Se habla de una sociedad libre cuando su ciudadanía puede acceder sin obstáculos a todo tipo de mercancías. La Organización Mundial del Comercio es la que mide los niveles de libertad existentes en los países y, en concordancia con ello, es la encargada de presionar la liberalización, consistente en reducir cualquier tipo de control a la circulación de los capitales y las mercancías. Pese a que ello fue una de las causas del último descalabro de la economía mundial, no se ha logrado un acuerdo entre los líderes políticos para definir los necesarios sistemas de regulación sobre el mercado de los capitales. De nuevo, como dice Thoreau, la sociedad aplazando la libertad, con la esperanza de que ella sea el resultado del libre mercado.

*“Nos hemos acostumbrado a decir que las masas no están preparadas... Pero no importa tanto que haya muchos tan buenos como tú, sino que haya alguna bondad absoluta en algún lugar, pues esa fermentará la masa entera. Hay miles que se oponen de opinión a la esclavitud y a la guerra, y que de hecho no hacen nada para ponerles un fin... que incluso posponen la cuestión de la libertad a la cuestión del libre comercio”.*³⁴⁶

El rechazo a la institución del Estado, por parte de Thoreau, no responde sólo a que esa institución desconoce a la ciudadanía que le sostiene y legitima, sino también porque la exime de responsabilidades con respecto a las decisiones que toma. Es común encontrar gente que reniega de la guerra y los métodos

³⁴⁵ La estadística es el arte de hacer que verdades parciales parezcan verdades absolutas y hoy son un mecanismo de manipulación de la opinión pública.

³⁴⁶ Ibid, p.7

del Estado, pero no se siente corresponsable al mantener una institución que obra de manera tal.

*“Los Estados logran eximir de responsabilidad individual a sus ciudadanos y ciudadanas. Un hombre prudente no dejará la justicia en manos del azar, ni deseará que prevalezca mediante el poder de la mayoría. Hay poca virtud en la acción de las masas. Cuando al final la mayoría vote por la abolición de la esclavitud, será porque le es indiferente, o porque ya casi no quede esclavitud que ser abolida con su voto... Sólo puede apresurar la abolición de la esclavitud el voto de aquel que hace valer su propia libertad con su voto”.*³⁴⁷

Peor aún, personas que aceptan y apoyan los métodos de la guerra, pero con la condición de que se haga con los hijos de los otros, normalmente los más pobres, lo que supone una moral menos virtuosa aún, si cabe.

*“Así en el nombre del orden y del gobierno civil, al final nos han hecho a todos sostener y para rendir homenaje a nuestra propia mezquindad. Tras el primer rubor del pecado llega la indiferencia; y de inmoral se convierte, por así decirlo, en amoral, y no poco necesario para la vida que nos hemos organizado”.*³⁴⁸

Thoreau propone, entonces, la negativa a colaborar con la injusticia, legitimando la objeción de conciencia, como una actitud que reevalora y dignifica las opciones individuales, al margen de la influencia política y social que ellas puedan tener. La división que hacen los analistas y académicos entre objeción de conciencia y desobediencia civil responde a la necesidad de separar el mundo de lo privado y de lo público³⁴⁹. La no violencia, como ya lo decíamos, intenta construir un continuo entre estos espacios, deconstruyendo este dualismo y admitiendo que no hay nada que sea sólo privado, pues lo más individual es también una construcción social, ni nada que sea sólo del espacio

³⁴⁷ Ibid, p.7,8

³⁴⁸ Ibid, p.9

³⁴⁹ Rawls llama objeción de conciencia a un acto individual público, evasión de conciencia a un acto individual que no trasciende el ámbito de lo privado y desobediencia civil a una acción que apela al sentido de justicia de la mayoría y pretende una transformación colectiva.

de lo público o lo político, pues ello tiene consigo, de alguna manera, el aporte de las subjetividades que lo componen.

En 1967, Mohamed Alí, que se había llamado hasta entonces Cassius Clay, se declaró objetor de conciencia y se negó a ir a la guerra de Vietnam. Declaró *“no tengo ningún conflicto con el vietcong, nunca un integrante del vietcong me llamó nigger, como los racistas de este país”*³⁵⁰ y *“¿Por qué me piden ponerme un uniforme e ir a 10000 millas de casa y arrojar bombas y tirar balas a gente de piel amarilla mientras los negros de Louisville son tratados como perros y se les niegan los derechos humanos más simples? No voy a ir a 10000 millas de aquí y dar la cara para ayudar a asesinar y quemar a otra pobre nación simplemente para continuar la dominación de los esclavistas blancos.”*³⁵¹.

La justicia lo declaró culpable de deserción y lo condenó a cinco años de prisión y diez mil dólares de multa, le arrebató el título que poseía como campeón de los pesos pesados, le prohibió salir del país, le quitó el pasaporte y le prohibió boxear en los Estados Unidos, condenando y terminando su carrera profesional. Se convirtió al islam y se cambió de nombre. *“Cassius Clay es el nombre de un esclavo: Yo no lo escogí, yo no lo quería. Yo soy Mohamed Alí, un nombre libre, significa “amado por Dios” e insisto en que la gente lo use cuando me hablan o hablan sobre mí”*. Y cuando, después de muchos años, le preguntó un periodista qué sentía al compartir religión con los que habían destruido las torres gemelas en Nueva York, respondió: *“¿Y cómo te sientes tú al compartir creencias religiosas con Hitler?”*

Mohamed Alí se convirtió así en un hombre que tomó una decisión por objeción de conciencia, por razones religiosas, que tuvieron una profunda incidencia en la sociedad estadounidense de la época, pues se convirtió en un ejemplo para los afroamericanos, - empoderándolos en sus luchas del *black power*, del *black is beautiful* y la *lucha por los derechos civiles* -, y para los jóvenes que habían iniciado un proceso de desobediencia civil, no y a la sola guerra de

³⁵⁰ <http://guerradevietnam.foros.ws/t1138/mohamed-ali-cassius-clay-se-nego-a-ir-a-vietnam/>

³⁵¹ <http://www.innatia.com/s/c-frases-citas-reflexiones/a-frases-de-muhammad-ali.html>

Vietnam, sino también a todo el *american way of life* de ese país, a través de lo que fue el movimiento hippie y las manifestaciones artísticas contraculturales. Dónde quedan los límites entre objeción por consciencia y desobediencia civil? Thoreau propone atravesarse en medio de la maquinaria social para constituir lo que llama *una mayoría de uno*.

“Pero si es de tal naturaleza que requiere de ti que seas agente de la injusticia para con otro, entonces digo: Rompe la ley. Haz que tu vida sea una contrafricción para detener la máquina. Lo que tengo que hacer es observar, en cualquier circunstancia, que no me presto al mismo mal que condeno...”

No dudo en decir que esos que se llaman a sí mismos Abolicionistas deberían retirar inmediata y efectivamente su apoyo - tanto personal como material – al gobierno de Massachusetts... Pienso que es suficiente con que tengan a Dios de su parte, sin esperar a nadie más. Más aún, cualquier hombre más justo que sus vecinos constituye ya una mayoría de uno”³⁵².

Propone, también, ejercer cada cual su propio poder, allí donde puede, como metodología de transformación social.

“Sé muy bien que si un millar, si un centenar, si una decena de hombres que pueda nombrar -si únicamente diez hombres honestos-, ¡ay!, si un hombre HONESTO, en este Estado de Massachusetts, dejando de tener esclavos, llegara a retractarse en este mismo momento de su complicidad y se le encerrase por ello en la cárcel del condado, eso sería la abolición de la esclavitud en Norteamérica”.³⁵³

La premio Nobel de paz, Aung San Suu Kyi, en Birmania, es también un ejemplo paradigmático actual de la propuesta de Thoreau. Durante seis años fue confinada a arresto domiciliario por oponerse al régimen militar en ese país.

³⁵² Henry David Thoreau, *op. cit.*, p.11

³⁵³ *Ibid*, p.12

*“Bajo un gobierno que encarcela injustamente a alguien, el lugar apropiado para un hombre justo es también una cárcel. Hoy el lugar adecuado, el único lugar que Massachusetts ha provisto para sus espíritus más libres y menos desalentados está en sus prisiones, para encerrarlos y separarlos del Estado por acción de éste, tal y como ellos mismos ya se han separado de él por sus principios. Allí se encontrarán el esclavo fugitivo, el prisionero mexicano en libertad bajo palabra y el indio llegado para reparar los daños infligidos a su raza; en ese suelo separado pero más libre y honorable, el Estado coloca a aquellos que no están con él, sino contra él: esa es la única casa en un Estado esclavista en la que un hombre libre puede permanecer con honor”.*³⁵⁴

La noche que pasó preso en la cárcel de su ciudad le sirvió para evidenciar que no era posible encarcelar su espíritu, confirmando su sentido profundo de libertad, que trasciende los barrotes y las paredes construidas para someter los cuerpos de quienes se atreven a desobedecer, pero incapaces de apresar sus opciones y decisiones vitales.

*“Así, el Estado nunca se enfrenta deliberadamente al sentido intelectual o moral de un hombre, sino sólo a su cuerpo, a sus sentidos. No está armado con una mayor honestidad o juicio, superior, sino con una mayor fuerza física. Yo no nací para ser forzado. Respiraré a mi manera. Veamos quién es el más fuerte”.*³⁵⁵

*“La autoridad del gobierno, incluso un gobierno como al que estoy dispuesto a someterme -... no puede tener más derechos sobre mi persona y mi propiedad que el que yo le conceda”*³⁵⁶.

Y devela que es un poder delegado lo que se esconde detrás del poder de los llamados a sí mismos poderosos, que no existe sin el consentimiento y aceptación del lado de la dominación por parte de la ciudadanía, que se puede deshacer como la sal en el agua, en cuanto ésta se haga consciente de ello y

³⁵⁴ Ibid, p.12,13

³⁵⁵ Ibid, p.17

³⁵⁶ Ibid, p.24

lo reclame. Que es el poder centralizado se alimenta y fortalece con la obediencia, con la servidumbre voluntaria y, por eso mismo, necesita amenazar y someter por miedo a todo aquel o aquella que pretenda desconocerlo, porque la desobediencia empieza por evidenciar y descubrir que la omnipresencia del poder no es real, que es una construcción subjetiva, que puede ser cambiada y transformada.

Como ya lo veíamos antes, hemos construido sociedades reguladas por el miedo. Miedo a la muerte y nos hemos inventado instituciones que nos garantizan otras vidas más allá de la muerte o la reencarnación, con la amenaza de que un mal comportamiento puede hacer esa otra vida, en el más allá o reencarnada, peor que la presente. Miedo a que nos roben y hemos delegado en los bancos el cuidado de nuestro dinero, aunque cada día haya más evidencias de que son instituciones que pueden desaparecer, como por acto de magia, junto con el dinero que les confiamos. Miedo a los otros y hemos delegado en el Estado el cuidado de nuestras vidas, construyendo el asesinato legal y otros eufemismos amenazantes. Miedo a la enfermedad y hemos inventado las instituciones de salud, privadas y públicas, a las que pagamos cada mes y cuando nos enfermamos nos ofrecen soluciones a largo plazo. Miedo al miedo y hemos recurrido a las instituciones de seguros, que nos prometen garantía para cualquier eventualidad y terminan siempre demostrando que cualquier cosa que suceda en la realidad no estaba dentro de lo supuestamente cubierto.

Las instituciones como la Iglesia, el Estado, la Escuela, la Propiedad, etc, son fantasmas ceñudos y espectrales como Moloch y Juggernaut³⁵⁷ debido a la ciega reverencia que se les presta... El único bandolero que he encontrado era el propio Estado. Cuando me he negado a pagar el impuesto que exigía por la protección que yo no quería, el mismo me ha

³⁵⁷ "Dioses descritos en el Antiguo Testamento y la mitología hindú, a cuyas imágenes sus devotos ciegamente sacrificaban seres humanos." Notas al apéndice. Antonio Casado da Rocha, *op.cit.*, p.64

robado. Cuando he defendido la libertad que él declaraba, me ha encarcelado”³⁵⁸

Thoreau comprende que la práctica de la libertad hace innecesarias las instituciones que hemos creado para que supuestamente nos protejan y, entonces, se puede vivir sin depender de ellas, *dedicándoles la menor cantidad posible de nuestros pensamientos.*

“Sin embargo, el gobierno no me concierne mucho y le dedicaré la menor cantidad posible de pensamientos. No son muchos los momentos en los que vivo bajo un gobierno, ni siquiera en este mundo. Si un hombre es librepensador, libre de inventiva y libre de imaginación, eso que nunca le parece por mucho tiempo que es aquello que no es, no hay necios legisladores ni reformadores que puedan interrumpirlo fatalmente”.³⁵⁹

Y la libertad empieza y pasa por romper y cambiar las costumbres que nos apresan y condenan a la *no vida* y, también a la muerte. En los términos que hemos venido utilizando, Thoreau nos reta a cambiar esos imaginarios culturales que impiden hoy no sólo la vida en libertad, sino también la vida sin adjetivos.

“Todos los hombres están más o menos parcialmente enterrados en el sepulcro de la costumbre, y de algunos sólo vemos sobre la tierra unos pocos cabellos de la coronilla. Los físicamente muertos están mejor, pues se pudren con más vitalidad”³⁶⁰

Henry David Thoreau termina su reflexión atreviéndose a pensar que podemos imaginar y construir otras formas de gobierno, que no es un destino funesto lo que hoy vivimos, que unas nuevas instituciones deben partir de reconocer las dimensiones horizontales del poder, que no es la sumatoria de individuos lo que construye una autoridad alternativa, sino el reconocimiento e implantación

³⁵⁸ Estas son algunas de las primeras anotaciones realizadas por Thoreau en su diario después del 24 de julio de 1846, día de su arresto y breve estancia en prisión. Notas al apéndice. Antonio Casado da Rocha, *op.cit.*, p.64

³⁵⁹ Ibid p.21,22

³⁶⁰ Ibid, Apéndice, p.51

de los derechos de todos los seres humanos y, en concordancia con su reflexión en Walden, de todos los seres vivos.

*“¿Es una democracia como la que conocemos, el último adelanto posible en gobiernos? ¿No es posible dar un paso más hacia el reconocimiento y la implantación de los derechos humanos? No habrá un Estado realmente libre e ilustrado hasta que el Estado llegue a reconocer al individuo como un poder independiente y superior, del cual deriva todo su poder y autoridad, y a tratarlo en consecuencia”.*³⁶¹

Thoreau sigue repitiendo aún hoy que nadie está obligado a obedecer en contra de su conciencia, que una ley que obliga a traicionar las convicciones personales, debe ser desobedecida. Y este hombre que hizo todos sus planteamientos desde una visión de sí mismo, desde sus derechos como persona individual, sigue siendo recogido por un presente que necesita con urgencia encontrar nuevos caminos que posibiliten de nuevo la vida. Sus reflexiones fueron integradas y recogidas unos años después por León Tolstói, en la convulsionada Rusia de los zares. Hay quienes dicen que los fines de siglo se convierten en un esfuerzo reflexivo de las sociedades humanas por condensar aquellos pensamientos que nos han de impulsar por otros cien años. De alguna forma, esto fue lo que hizo Tolstói con las reflexiones de Thoreau.

4.4. León Tolstói

El Tolstói pacifista es, de alguna manera, el resultado de tres experiencias que marcaron su existencia: su paso por el ejército, que lo adentraron en la reflexión sobre los misterios y las tragedias de la vida; su opción religiosa, a la que llegó después de una profunda crisis existencial que lo puso al borde del suicidio e inspirada en la lectura directa del mensaje de Jesús; y su profunda capacidad de aprender de la gente más sencilla, y con quienes se acercó a

³⁶¹ Ibid, p.24

conocer más de cerca las muchas sectas cristianas de los campesinos rusos, enemigos de la Iglesia oficial y perseguidos por ella.

En palabras de Rudolf Rocker³⁶²:

*“Comenzó a darse cuenta de que esas masas oscuras, desconocidas, esclavizadas y menospreciadas forman en realidad el terreno fecundo del cual surgen todas las grandes aspiraciones generales, todas las renovaciones de la vida y de las formas sociales. Entre esas masas, a las cuales se ignora, a las que no se comprenden, es donde se puede hallar la raíz de todo ideal. Todo gran movimiento ha nacido en el seno de las multitudes; han sido sus esperanzas; ellas han sido la base de toda cultura, de todas las transformaciones”.*³⁶³

Por sus posiciones con respecto al Estado y las instituciones religiosas, Tolstói fue catalogado como anarquista³⁶⁴, pero dio un paso al frente con respecto a las teorías anarquistas de su tiempo, al imponerse una condición ética, guía de toda posible acción, inspirado en la máxima evangélica de la *no resistencia al mal*, es decir, no responder al mal con violencia.

Su opción de fe toma distancia de aquellos elementos que sacan a Jesús de Nazareth del contexto de los seres humanos y desvirtúan su mensaje, al convertirlo en una propuesta suprahumana. Piensa que en el Sermón de la Montaña hay claves para superar las guerras, la injusticia y la violencia de la sociedad.

“Tolstói va llegando a la conclusión de que las doctrinas eclesiásticas poco tienen que ver con las enseñanzas de Cristo, que para el escritor se resumen en el Sermón de la Montaña. Por ello, elabora un nuevo modo de concebir la religión alejada de los dogmas, despojada de todos

³⁶² Este texto fue escrito por Rocker a comienzos del siglo XX y publicado en la prensa libertaria londinense. Posteriormente fue recopilado para el volumen *Artistas y rebeldes*, editado en 1922.

³⁶³ Rudolf Rocker, “Tolstói, profeta de una nueva era” en León Tolstói, *La insumisión y otros textos*, Cuadernos libertarios, Madrid, 1993, p.15

³⁶⁴ Anarquismo: La filosofía de un nuevo orden social basado en la libertad sin restricciones de leyes artificiales; la teoría es que todas las formas de gobierno descansan en la violencia y, por tanto, son erróneos y peligrosos, e igualmente innecesarios. Emma Godman, *La palabra como arma*, versión digital, p.19 <http://www.quijotelibros.com.ar/anarres/La%20palabra%20como%20arma.pdf> 12/04/2011

*los elementos irracionales que contenga (milagros, divinidad de Jesús, Santísima Trinidad, etc) y que sirva a los hombres como un modelo de perfección moral a seguir en la vida”.*³⁶⁵

Señala que el problema está en el desconocimiento de lo que, para él, es el máximo mandamiento de Jesús y en los esfuerzos que ha hecho esa sociedad, que se llama a sí misma cristiana, para tergiversarlo. Es desde dicho mandamiento que él cuestiona la legitimación social de la violencia.

*“¿Cómo hacer compatible aquello que fue formulado de un modo tan claro por el Maestro y que sentimos en el interior de nuestros corazones sobre la doctrina del perdón, la resignación, la renuncia, el amor hacia nuestros semejantes y enemigos, con la obligación de ejercer la violencia militar sobre nuestro pueblo u otros pueblos?”*³⁶⁶.

Para Tolstói, la sociedad ha ido construyendo excepciones al mandamiento de la no resistencia al mal con violencia, empezando por la Iglesia que dice representarlo.

*“Los predicadores de la Iglesia no admiten ninguna situación en la que el mandamiento contra la lujuria pueda ser incumplido... no obstante con el mandamiento de la no resistencia... encuentran casos en los que puede ser incumplido”.*³⁶⁷

Y analiza las diferentes justificaciones. El primer argumento que se esgrime, consiste en afirmar que la violencia se encuentra admitida en el Antiguo Testamento; el segundo dice que, dado que existe la maldad, el bien tiene derecho a utilizar la violencia para defenderse; el tercero argumenta el derecho y el deber de la legítima defensa contra los agresores. A esto, Tolstói responde:

“Si Dios permitiera usar la violencia contra los malvados, dado que es imposible encontrar una definición justa e inequívoca para distinguir al

³⁶⁵ Joaquín Fernández-Valdés, “Notas del traductor”, León Tolstói, El Reino de los Cielos está en vosotros, Editorial Kairós, Barcelona, 2010, p.8

³⁶⁶ León Tolstói, El Reino de los Cielos está en vosotros, Editorial Kairós, Barcelona, 2010, p.51

³⁶⁷ Ibid, p.56

*malvado del no malvado, las personas empezarían a acusarse mutuamente de serlo, cosa que sucede en la actualidad”.*³⁶⁸

Ni siquiera el peligro es una justificación válida, pues a él se ha recurrido para legitimar todo tipo de violencia, incluida la muerte de Jesús, que fue considerado un peligro para la sociedad en la que vivió.

“Si todo el mundo tiene derecho a recurrir a la violencia en caso de que otra persona esté en peligro, entonces la cuestión del uso de la violencia se reduce a determinar cuándo debemos considerar que nos acecha el peligro. Y si mi juicio es el que decide cuándo está en peligro una persona, no habrá ningún caso de violencia que no pueda justificarse como una simple respuesta a un peligro. Cuando se ejecutaba y quemaba brujos, aristócratas y girondinos se estaba ejecutando al enemigo, porque aquellos que estaban en el poder los consideraban como un peligro para la población...”

*El 99% del mal que hay en el mundo –desde la inquisición, las bombas de dinamita, hasta la ejecución y tormento de decenas de miles de presuntos presos políticos- se fundamenta precisamente sobre este razonamiento”.*³⁶⁹

Como vemos, aunque su argumentación parte del precepto evangélico de la no resistencia al mal con violencia, sus consideraciones no se agotan en la reflexión religiosa, pues son profundamente éticas, poniendo en tela de juicio las justificaciones que la cultura ha ido elaborando alrededor de la violencia. Y entra de lleno a cuestionar esa frágil frontera entre el bien y el mal, que ha permitido que las sociedades humanas hayan legitimado todo tipo de asesinatos, incluido el asesinato masivo de la guerra.

“Todos saben desde su infancia y ven desde su juventud que el asesinato no sólo es admitido, sino también bendecido por aquellos a los que se han acostumbrado a considerar sus guías espirituales dispuestos

³⁶⁸ Ibid, p.53

³⁶⁹ Ibid, p.54, 55

*por Dios, ven que sus dirigentes seculares instituyen con suma tranquilidad el asesinato, llevan encima armas asesinas de las que se enorgullecen, y exigen a todo el mundo que, en nombre de la ley civil e incluso de la ley divina, sean cómplices del asesinato... Se les inculca que la tortura y el asesinato que deben perpetrar con sus propias manos es un deber sagrado, es incluso un acto heroico digno de elogio y recompensa... Y las personas están tan persuadidas de ello que crecen, viven y mueren con esta convicción, sin dudar ni una sola vez de ella”.*³⁷⁰

Todo sería más fácil si existiese una consciencia de maldad en quienes ejercen la violencia, si pudiesen ser catalogados como mentes enfermas que, producto de su enfermedad, llegan a realizar esos actos que nos indignan. Pero la maldad es insuficiente para explicarlos y, más aún, para superarlos.

Al ser interrogados unos psicoanalistas, por la personalidad de los torturadores en la Argentina de la dictadura militar en la década del 70, ellos afirmaban que eran individuos, por paradójico que nos pueda parecer, profundamente normales, padres de familia ejemplares, amorosos con sus hijos, buenos amigos y buenos ciudadanos. Ni siquiera se trataba de una esquizofrenia, que pudiese permitirnos una explicación por desdoblamiento de personalidad. Es posible que haya en el fondo un *imaginario atávico* anterior a cualquier opción moral o religiosa: la obediencia a la autoridad es tá primero que cualquier consideración de otra índole.

*“Conozco bien a estos hombres... La mayoría tiene buen corazón, todos son dóciles, a menudo sensibles, odian cualquier tipo de crueldad, y qué decir del asesinato, y muchos de ellos no son capaces de atormentar ni de matar animales; además, todos ellos son cristianos y consideran que la violencia contra gente indefensa constituye un acto ruin y vergonzoso”.*³⁷¹

En consecuencia, no ha sido posible que reconozcan el error en el que han incurrido: las torturas, las desapariciones, el dolor infringido. Ya viejos y

³⁷⁰ Ibid, p. 344, 345

³⁷¹ Ibid, p. 334

achacosos, siguen presentándose ante los tribunales que los enjuician con la misma soberbia que suele dar la certeza del deber cumplido y con la tranquilidad de conciencia que les confiere el haber hecho lo que tenían y debían hacer. Obedecían no sólo a quienes les daban órdenes, sino también a sus propias certezas, a su propia verdad interiorizada e incuestionable, revestida de poder: el bien de la patria, que pasaba por el mantenimiento del orden establecido, como lo dice Tolstói.

“Dirán que hacen lo que hacen porque es imprescindible para mantener el orden establecido, y que el mantenimiento del orden establecido es necesario para el bien de la patria y la humanidad, de cara a hacer posible la vida en sociedad y el avance hacia el progreso... porque las altas autoridades, de las cuales todo surge, les parecen absolutamente infalibles”³⁷²

Desde la consciencia del bien hemos legitimado todo tipo de violencia. Hemos construido eufemismos para disfrazarla. Le hemos llamado corrección pedagógica, legítima defensa, mantenimiento del orden, fiel cumplimiento de las normas, bien común, entre otros apelativos, porque la violencia es la que ejercen los otros, no la propia. Ante este dilema permanente, Tolstói sugiere prescindir de la violencia como mediación, en concordancia con el mandato evangélico.

“La pregunta que cabe hacerse es: ¿Cómo resolver los conflictos que surgen entre los hombres, cuando unos consideran que el mal es aquello que otros consideran el bien, y al revés?... Existen, pues, dos posibles soluciones a esta cuestión: o encontramos un criterio fiable e irrefutable de lo que es el mal, o no resistimos a éste con la violencia”.³⁷³

Como la construcción de un criterio fiable e irrefutable de lo que es el mal no va a ser posible, porque, como ya lo vimos, la verdad es una construcción cultural

³⁷² Ibid, p.337

³⁷³ Ibid, p.68

Esta es la clave del “ahimsa” gandhiano y su principio de falibilidad.

–social e histórica –, sólo nos queda buscar soluciones creativas, que se activen a partir de inhibir el método de la violencia.

Gandhi leyó estas reflexiones de Tolstói, contenidas en su libro “El Reino de los Dioses está en vosotros y dijo de ellas:

“El reino de Dios está en vosotros me abrumó. Me marcó para siempre. Comprender su pensamiento independiente, su profunda moralidad y la veracidad de este testimonio, hizo que todos los libros que antes me había dado Mr. Coates me resultaran insignificantes”³⁷⁴

Para Tolstói es irreconciliable este precepto evangélico, de la no resistencia al mal con violencia, con la existencia de una institución como el Estado, basada en todo tipo de violencias.

“El auténtico cristianismo – la doctrina de la resignación, del perdón a las ofensas y el amor – y el Estado – con toda su pompa, su violencia, sus ejecuciones y sus guerras – son dos conceptos irreconciliables”³⁷⁵

Consideró que el Estado ni siquiera es una organización social basada en el derecho, sino en el uso indiscriminado de la fuerza y la violencia al servicio de unos pocos, y que su legitimación, sustentada en el supuesto acuerdo de la ciudadanía que lo compone, no es sino un disfraz de su verdadero sentido.

“Nuestra organización social no se basa en unos principios jurídicos, tal y como le gusta pensar a la gente que se beneficia de la posición ventajosa que les proporciona el actual estado de las cosas, sino en la más simple y burda violencia, en el asesinato y la tortura... Les gusta creer que los privilegios de los que disfrutan existen por sí mismos, que son fruto de un acuerdo voluntario de todos los hombres, y que la violencia que se ejerce sobre estos también existe por sí misma y se

³⁷⁴ Mohandas Gandhi, *Autobiography. The story of my experiments with Truth*, Dover Publications, Nueva York, 1983. Citado en León Tolstói, *op. cit.*, p.12

³⁷⁵ *Ibid*, p.274

*produce según unas leyes – generales y supremas – jurídicas, estatales y económicas”.*³⁷⁶

Escribió que todo Estado dice de sí mismo que es una institución encargada de velar por el bienestar y la felicidad de sus integrantes, a cambio de lo cual exige el fruto de su trabajo y su disponibilidad para formar parte del ejército que habrá de defenderlos, cuando en realidad lo que hace es robar toda expresión de libertad y de consciencia a sus ciudadanos, enseñándoles a matar para que contribuyan a la conservación de su poder y su dominio.

*“Todo Estado dice así: Vosotros, los seres gobernados por mí, corréis el peligro de ser conquistados por otras naciones: pero yo tengo el encargo de velar por vuestro bienestar y vuestra felicidad, y por esto exijo de vosotros el abandono anual de muchos millones de francos, que son el fruto de vuestro trabajo, millones que empleo en la compra de fusiles, cañones, pólvora, navíos, etc. Exijo además de vosotros, para vuestra defensa, que os alistéis en una institución que hará de vosotros partículas sin voluntad y razón de una única e inmensa máquina: el ejército. Una vez en el ejército, cesaréis de ser hombres para convertirlos en autómatas, que yo haré marchar como quiera; y lo que yo quiero antes todos, es dominar. El medio de dominación al que recorro es la muerte: por esto, pues, debo enseñaros a matar”.*³⁷⁷

En ejercicio de su propia libertad y de su consciencia, Tolstói afirma que él no necesita del Estado porque no es tá dispuesto a hacer parte de las acciones que este Estado necesita para existir, porque se reconoce en todos los seres humanos y no necesita diferenciarse de ellos – desconociendo las fronteras como justificación de las guerras -, porque no está dispuesto a pagar impuestos para sostener unas instituciones que rechaza - porque generan violencia e injusticia -, y porque no es tá dispuesto a participar en ninguna guerra contra ningún pueblo, ni contra su propio pueblo.

³⁷⁶ Ibid., p.327,328

³⁷⁷ León Tolstói, *Objeciones contra la guerra y el militarismo*, Lípari Ediciones, Pozuelo de Alarcón, 1998, p.18,19

Posible visión de cómo se anula la voluntad como ejercicio de la libertad.

“Es muy probable que el Estado fuera necesario..., pero lo único que sé es que yo no lo necesito, y que yo no puedo tomar parte en aquellos actos que son imprescindibles para su existencia.... Sé que no necesito diferenciarme del resto de los pueblos, por ello yo no puedo reconocer mi pertenencia exclusiva a una nación o Estado cualquiera, ni mi sujeción a un gobierno determinado; sé que yo no necesito todas aquellas instituciones gubernamentales... y por eso no puedo privar a los hombres del fruto de mi trabajo para entregarlo en forma de impuestos a instituciones que yo no necesito;... yo no necesito ni gobiernos ni tribunales que generan violencia... Sé que yo no necesito atacar a otros pueblos, ni matarlos, ni defenderme de ellos con un arma en la mano, y por ello no puedo participar en guerras ni en sus preparativos”.³⁷⁸

Considera que el argumento de la dominación de los malvados por parte de los buenos que es tan en los gobiernos es una verdad que hay que mostrar, porque la dominación no se puede ejercer sin humillar, sin mentir, sin violentar y sin instituciones adecuadas para ello.

“Sin enaltecerse uno mismo y humillar a otros, sin hipocresías, mentiras, cárceles, fortalezas, ejecuciones y asesinatos es imposible conseguir y mantener ningún tipo de poder... ¿Y cuándo gobernaron los bondadosos? ¿Cuándo el poder lo ocupaban los partidarios de Versalles, o los de la Comuna? ¿Cuándo el jefe de gobierno era Carlos I o Cromwell?... Dominar significa violentar... hacerle a otro lo que uno no quiere para sí, es decir, el mal”.³⁷⁹

Y es esa misma violencia la que deslegitima, desde su punto de vista, toda la parafernalia es total montada sobre la supuesta necesidad de defender a la ciudadanía de la maldad. Para él, la bondad renuncia a la violencia y ama a los enemigos.

³⁷⁸ León Tolstói, El Reino de Dios está en vosotros, p.276

³⁷⁹ Ibid, p.278, 279

“Los bondadosos son los humildes, no resisten al mal con violencia, perdonan las ofensas y aman a su enemigo; los perversos son los que se enaltecen a sí mismos, dominan, luchan y violentan al resto”³⁸⁰

Tolstói plantea, entonces, que el cambio y la transformación de la sociedad no puede venir de una institución como el Estado, mecanismo de violencia y dominación, sino de lo que él llama la “opinión pública”, que define como *“una fuerza invisible e intangible, resultado de todas las fuerzas espirituales de ciertas agrupaciones de hombres y de la humanidad entera”³⁸¹*.

La construcción de esta opinión pública no será la sumatoria de los individuos que la vayan interiorizando, sino el resultado del contagio social de esta fuerza, que para él es equiparable con un orden social cristiano, al que percibe como verdadera alternativa a la violencia, ese instrumento de regulación social, por excelencia, en poder del Estado.

“Para que surja y se extienda esta opinión pública no se necesitan ni cientos ni miles de años, ya que ésta se caracteriza por tener sobre los hombres un efecto contagioso y por atrapar con suma rapidez a gran cantidad de ellos”³⁸².

De alguna manera, esta opinión pública se convierte en la fuente de la legitimidad, es decir, de la aceptación social de unas formas de vida. Hasta ahora, el Estado, a través del miedo y la violencia, ha construido amagos de legitimidad, transmitiendo la idea de que es él la institución que defiende a la ciudadanía de la violencia social que puede surgir con la desaparición de las normas que la regulan. Sin embargo, Tolstói considera que, a pesar del evidente sometimiento voluntario de las personas a la violencia es total, esta misma violencia terminará por deslegitimar esta institución.

Este contagio social del que habla es muy parecido a lo planteado en el experimento del centésimo mono al que nos referimos en el primer capítulo.

Dice Tolstói:

³⁸⁰ Ibid, p.280

³⁸¹ Ibid, p.297

³⁸² Ibid, p.291

*“Y cuantos más hombres asimilan la nueva verdad y más clara es ésta, más aumenta la confianza del resto de la gente que se encuentra menos capacitada para comprenderla, más sencillo les resulta alcanzarla y más hombres la acaban asimilando... hasta que acaba por surgir una opinión pública acorde con la nueva verdad, y la masa de hombres, no ya individualmente sino de una sola vez, realiza bajo la presión de esta fuerza una transición hacia la nueva verdad, con lo que se instauro un nuevo orden social”.*³⁸³

Con otras palabras, Tolstói habla de transformaciones culturales profundas, producto de la evidencia destructiva de la violencia, que en manos de los Estados ha legado a amenazar la continuidad de la vida, a través de la subordinación de los intereses generales a intereses particulares, ha destruido el tejido social y ha producido profundo dolor en las vidas de la gente.

Y sucede precisamente cuando el Estado supone tener asegurada la dominación a través del miedo a la anarquía, a la anarquía social y a sus instrumentos represivos. A modo de ejemplo. En la década del 80 y después de más de 10 años de la dictadura de Pinochet, con sus miles de muertos y desaparecidos, el control a través de la violencia del Estado parecía asegurado. La constitución preveía la realización de un referendo, antes de darle paso a un nuevo período de gobierno a Pinochet, quien no dudó que podría ganarlo. Es más, sus opositores políticos tampoco creían en la posibilidad de derrotar al régimen ante una aparente e indiscutible legitimidad del dictador. Es decir, no sólo había que derrotar el miedo, sino también la certeza de la bondad del sistema en la percepción de la gente. De alguna forma, la imagen del *padre protector* que hace uso de la violencia por el bien de la sociedad y al que se le delega todo tipo de decisiones por la identificación emotiva de la gente con sus gobernantes a la que hacía referencia Mario López en una cita anterior. Y sucede lo inesperado, esa *opinión pública* a la que se refiere Tolstói, que parecía exclusividad de unas pocas personas que se oponían a Pinochet, logra contagiar a una sociedad aparentemente hipnotizada por el modelo autoritario, evidenciando esa fuerza invisible e intangible, es a

³⁸³ Ibid, p.290

capacidad de las sociedades humanas de *romper el automatismo de los ciclos límite* al que se refieren Jonh Briggs y David Peat, de lo que también hablamos en el capítulo primero y, de alguna forma, sinónimo de lo que Tolstói dio en llamar *opinión pública*. La violencia del Estado se había deslegitimado ante la evidencia de su “*inmoralidad, es decir, subordinar los intereses generales a sus intereses particulares*”³⁸⁴, y el profundo dolor infringido en la vida de las gentes le pasó factura a la dictadura. Paradójicamente, en el momento de mayor fragilidad de la sociedad chilena ante un Estado dictatorial, se expresó la *natalidad*³⁸⁵ de la que hablaba Hanna Arendt, también en el capítulo primero.

En lógica de paradoja, en la medida en que la fuerza centrípeta, que determina las lógicas del poder de centro, tiene mayor fuerza y pareciera concentrarlo todo a su alrededor, la fuerza centrífuga, que define las lógicas del poder de periferia, logra también expresarse en puntos de fuga, manteniendo el equilibrio de la vida.

Tolstói concluye en su reflexión sobre la *opinión pública* que la violencia logra ejercer su influencia sobre la misma cuando ésta cae en la trampa de creer que el Estado realmente es una institución que protege a la ciudadanía y cede al miedo que produce la incertidumbre, miedo a perder lo que hasta entonces le había dado una sensación de seguridad. La consecuencia es la imposibilidad de avanzar, es decir, la inhibición voluntaria de la lógica de cambio, por lo que ella tiene de incierto.

*“La violencia, dice Tolstói, sólo debilita esta fuerza, la reprime, la corrompe y la reemplaza por otras que no sólo no ayuda a avanzar, sino que la perjudica”.*³⁸⁶

Ya han pasado más de cien años desde la muerte de Tolstói y sus reflexiones y propuestas siguen tan presentes, que cualquier adjetivación se queda corta. Se puede observar el sarcasmo de sus análisis sobre las Cumbres de Paz de su

³⁸⁴ León Tolstói, *La Insumisión y otros textos*, Madre Tierra Nossa y J. Editores, Madrid, 1993, p.25

³⁸⁵ Experiencia viva como fuente del pensamiento y de la acción política. El poder de iniciativa, de comenzar algo nuevo en el mundo y que define la condición humana. Verena Stolcke, “Lo espantosamente nuevo. Guerra y paz en la obra de Hanna Arendt”, en Enric Prat (ed.), *Pensamiento pacifista*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004, p.115

³⁸⁶ León Tolstói, *La Insumisión y otros textos*, Madre Tierra Nossa y J. Editores, Madrid, 1993, p.297

época³⁸⁷ que, como fatalmente podemos evidenciar, fueron incapaces de prevenir ninguno de los conflictos que ya se vislumbraban en tonces. Las conclusiones del Congreso de Paz celebrado en 1891, hicieron un llamado a la fraternidad entre las naciones, apelaron a la influencia del cristianismo para sugerir que cada tercer domingo se dedicara a la difusión de principios pacíficos, aconsejaron introducir en la enseñanza de la historia las terribles consecuencias de la guerra y encaminar a los estudiantes en los principios de la paz, hicieron un llamado al tratamiento justo y no abusivo de los pueblos más pobres, invitaron a las mujeres a usar su creciente influencia en la construcción de la paz, sugirieron el establecimiento de medidas comerciales equitativas, reconocieron el desarme general y el desmantelamiento de los ejércitos como el mejor aporte a la paz, invitaron a los pacifistas a tener una mayor incidencia, apelaron a la necesidad de un tribunal arbitral obligatorio, entre otras muchas sugerencias. Para Tolstói, todos estos buenos deseos se quedaron en eso, al no partir de aceptar y reconocer que la violencia y los ejércitos son consustanciales a los Estados y sin ellos pierden su fuerza y su sentido.

*“El error se basa en que los doctos juristas, engañándose a sí mismos y al resto, aseguran que el gobierno no es lo que realmente es – una agrupación de hombres que violentan a otros -, sino que los gobiernos, tal como los presenta la ciencia, son simples representantes de un conjunto de ciudadanos,... y a menudo les parece que la justedad es vinculante a los gobiernos. Sin embargo, la historia nos muestra que desde César hasta Napoleón y Bismarck, todo gobierno es en su esencia una fuerza que quebranta la justedad... y mantienen bajo su puño a personas engañadas y adiestradas para cometer actos violentos – los soldados... Por todo esto, los gobiernos no pueden disminuir la cantidad de hombres sometidos y adiestrados, ya que estos constituyen su fuerza y sentido”.*³⁸⁸

³⁸⁷ Sobre el contexto de esa época se puede ver Mario López “La sociedad civil por la paz”, F. Muñoz y M. López, *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*, Ediciones Eirene, Universidad de Granada, Granada, 2000, pp.295-305

³⁸⁸ León Tolstói, *El Reino de los Cielos está en vosotros*, Editorial Kairós, Barcelona, 2010, p.178,179

Si Tolstói acierta en su análisis de que la violencia es consustancial al Estado, en la medida en que su existencia depende de los niveles de fuerza que sea capaz de imponer, podríamos concluir que no hemos avanzado nada en estos más de cien años. Seguimos aferrados a la existencia del Estado como única expresión de civilidad organizada. Tampoco ha cambiado el discurso alrededor de hacer de la paz un propósito de toda la sociedad. Como a finales del siglo XIX, a finales del siglo XX se proclamaron décadas de la cultura de Paz, con el fin de promover las mismas cosas, con el liderazgo de la UNESCO, organización de las Naciones Unidas para la educación y la cultura sin un peso específico importante al interior del sistema de la ONU. ¿Estaremos condenados a reproducir los terribles males que Tolstói presagiaba entonces y que ya conocemos? No habían transcurrido sesenta años de tan bien intencionada cumbre y ya habíamos pasado por dos guerras mundiales y más de cien millones de muertos, sin contar los producidos por las revoluciones y las guerras civiles y la tremenda tragedia de dolor multiplicado de sus sobrevivientes.

Ahora bien, considero que el problema no es del Estado, como forma particular de organización social, sino de todas las formas de organización que, en consonancia con lo tratado hasta ahora, se han construido y se construyen desde una concepción jerarquizada del poder, en donde éste es ejercido por quien sea capaz de mostrar mayor capacidad de fuerza de dominación, se definen desde fronteras que se separan y delimitan y se reconocen sólo las manifestaciones de los poderes de centro, desconociendo las realidades que se construyen cada día desde los poderes de periferia. El Estado es sólo una expresión más de las lógicas culturales que nos domestican. Hay pequeños Estados en cada uno de nosotros y nosotras sometiendo aquellas dimensiones personales que socialmente son consideradas expresiones de fragilidad y utilizando la violencia como mecanismo de control de lo llamado femenino. Hay estructuras de poder, similares a los Estados, al interior de la institución familiar, en donde las normas son impuestas por los adultos y se interioriza la obediencia incondicional. Las instituciones religiosas y civiles responden a la misma lógica y en ellas se promueve la supeditación a quien personifique el

poder, haciendo uso de violencias disfrazadas para lograrlo. No es gratuito que los seres humanos aceptemos el Estado y sus violencias, cuando nuestra realidad cotidiana es un reflejo del mismo. El dualismo entre lo privado y lo público sigue siendo una fuente de reproducción de las estructuras que quisiéramos cambiar.

A esto también se refiere Tolstói, de alguna manera, cuando habla del estado hipnótico en el que se encuentra la sociedad y que la hace incapaz de revisar y juzgar sus propios actos, obedeciendo inconscientemente a unas formas de hacer y de pensar que han interiorizado en su proceso de socialización. Dice así:

*“La esencia de este estado consiste en que las personas, bajo la sugestión de una idea que les han inculcado, pierden la capacidad de analizar sus actos, y por ello hacen sin pensar todo lo que les ordenan de acuerdo con esta idea inculcada, hacia la que son dirigidos mediante el ejemplo, el consejo o la insinuación”.*³⁸⁹

Y cuando esto sucede, la *opinión pública* coincide con lo establecido y esperado socialmente. Se necesita, entonces, de una nueva consciencia que vaya minando las percepciones que han impuesto su hegemonía y, en consecuencia, su mirada de la realidad.

*“Hay tiempos, semejantes a la primavera, en que la antigua opinión pública aún no se ha resquebrajado y la nueva tampoco se ha instaurado, en que la gente empieza a juzgar sus actos y los ajenos conforme a una nueva consciencia, pero entretanto continúa por inercia y por tradición sometiéndose a los principios que antes representaban el nivel supremo de consciencia razonable, pero que ahora están en manifiesta contradicción con ésta”.*³⁹⁰

Esta nueva consciencia, como veíamos antes, empieza por insinuar puntos de fuga de una realidad cada vez más cuestionada, seduciendo a través del

³⁸⁹ Ibid, p.368

³⁹⁰ Ibid, p.369

contagio la consciencia de cada vez más gente y transformando sus acciones. Como ejemplo, podemos analizar el cambio que se está registrando en cuanto al uso de la violencia en la educación de los niños y las niñas. Hasta hace poco tiempo, el maltrato infantil era no sólo tolerado socialmente, sino bien visto como mecanismo de regulación, disciplina e interiorización de las normas por parte de los niños y las niñas. Sin embargo, a pesar de que sigue existiendo en el espacio de lo íntimo, cada vez es más difícil que los padres o maestros puedan realizar un acto tal en un espacio público, sin recibir, al menos, una sanción social e, incluso, un castigo en el ámbito del derecho positivo, pues cada vez hay más legislaciones que protegen a los menores de edad de este tipo de tratamientos. Una nueva *opinión pública*, en términos de Tolstói, se está gestando, a partir de unas pocas personas que cuestionaron la anterior y empezaron a proponer no sólo la necesidad de proteger a los niños y las niñas, sino a sugerir estrategias pedagógicas alternativas. Como dice Tolstói:

*No es necesario que despierten y se abstenga de participar en este asunto todas las personas...; si despiertan y se abstienen aunque sean sólo unas cuantas de ellas y manifiestan con valentía a los demás la criminalidad que supone ese acto, la influencia de estos pocos puede hacer que los demás despierten del estado hipnótico en el que se encuentran, y el crimen será evitado”.*³⁹¹

Aquí está la levadura, los precursores, los adelantados. Ejemplo de esa nueva consciencia también puede ser el acto protagonizado por Emma Goldman³⁹², mujer pacifista y libertaria, en una reunión contra la guerra en 1917, cuando uno de los soldados que había irrumpido en el acto, pidió la palabra, con el consecuente rechazo de todos los asistentes. Dijo así:

“Elevando la voz, rogué a los asistentes que dejaran hablar a aquel joven y continué: ‘Nosotros estamos reunidos aquí para protestar contra la tiranía del más fuerte y para reivindicar el derecho de pensar y obrar

³⁹¹ Se refería a unos soldados que partían a reprimir a los campesinos, pero es igualmente aplicable a otras circunstancias en que la violencia es la mediación aceptada socialmente. Ibid, p.376

³⁹² Anarquista de origen lituano, precursora de muchas luchas libertarias y, en concreto, del movimiento de emancipación de las mujeres.

*según nuestra conciencia, y debemos reconocer al adversario ese derecho y escucharlo con la calma, el respeto y la atención que exigimos para con nosotros. Este joven tiene fe en la justicia de su causa, esto no debemos dudarle, tanto como nosotros tenemos fe en la nuestra, ya que él va a exponer su vida por defenderla. Por consiguiente, propongo en homenaje a su sinceridad, que escuchemos todos en pie y en silencio todo lo que quiera decirnos.*³⁹³

Esta mujer es una expresión más de la profunda paradoja de la vida. En medio de la guerra que enzarzaba a una buena parte de la humanidad, de la exacerbación de las motivaciones nacionalistas y la legitimación de la violencia se atrevió a liderar posiciones pacifistas y contrarias al espíritu que hegemonizaba el momento. Como decíamos antes, siempre han existido voces que discrepan de lo que parece ser la opinión mayoritaria y se atreven a desobedecerla, expresión de la fuerza de cambio que, como parte de la vida, no logra ser ahogada.

Han pasado cien años desde la muerte de Tolstói, muchos de los cuales desearíamos no haberlos protagonizado como humanidad, porque nos producen profunda vergüenza de especie, y sus palabras y sus escritos siguen teniendo fuerza de presente. Desde una posición que, considero, es más ética que religiosa, cuestionó el método de la violencia y planteó la necesidad de encontrar alternativas inspiradas en la máxima evangélica de *no responder al mal con violencia*, como única forma de romper el círculo vicioso de la misma. En consonancia con Thoreau, planteó la necesidad de objetar la violencia desde una posición de conciencia personal, que no puede ser delegada a intereses de grupo y, menos aún, a los intereses particulares de poder que se expresan en el Estado. Entendió que las reflexiones de Jesús de Nazareth planteaban alternativas y búsquedas que las sociedades humanas aún no habían recorrido, construyendo una relación de complementos entre lo privado y lo público, entre las transformaciones individuales y las que se necesitaban en el campo de lo social y político para conseguir la justicia y la equidad. Sus

³⁹³ Emma Goldman, *La palabra como arma*, versión digital, p.10
<http://www.quijotelibros.com.ar/anarres/La%20palabra%20como%20arma.pdf> 12/04/2011

reflexiones conectaron a Gandhi, como ya lo vimos, con esta propuesta y así lo dijo:

“De todo lo que leía, lo que se me imprimió para siempre es que Jesús vino para establecer una nueva ley. Sin duda dijo que no había venido para traer otra ley, sino para injertar algo en la vieja ley de Moisés. Y, desde luego, la cambió de tal modo que se convirtió en una ley nueva: ya no “ojo por ojo y diente por diente”, sino estar dispuestos a recibir dos golpes si te dan uno, y a hacer dos kilómetros, si te piden uno.

Me decía a mí mismo: esto es seguramente el cristianismo. Pues toda la imagen que tenía de él era la libertad de tener una botella de whisky en una mano y un bistec en la otra.

*El Sermón de la Montaña me demostró mi error. A medida que aumentaba mi contacto con los verdaderos cristianos, es decir con los hombres que vivían para Dios, vi que este sermón era todo el cristianismo, para aquel que quiere vivir una vida cristiana. El Sermón de la Montaña es lo que me ha hecho amar a Jesús”.*³⁹⁴

Sus críticas fueron particularmente fuertes contra la institución del Estado y las instituciones que lo respaldan, especialmente las religiosas, por considerar que traicionaron el mandato evangélico que podría transformar profundamente esta sociedad, haciéndose, de paso, cómplices de la dominación y la violencia, porque para Tolstói, ellas son la esencia del mismo Estado, aunque pretenda mostrarse como el protector de la ciudadanía. El ejército y las guerras son los medios a través de los cuales legaliza el asesinato. Y es por eso que considera fundamental la desobediencia a cualquier llamado a engrosar las filas del primero, en concordancia con la norma espiritual y ética que invita a “No matar”.

“Algunos se preguntan con horror cuál sería la suerte de Rusia si los hombres arrancados al trabajo por la movilización militar se negasen a

³⁹⁴ Mohandas Gandhi, *What Jesus means to me*, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1959, p.14 citado en Jean Marie Müller, *Gandhi, la sabiduría de la no violencia*, Deesclée de Brower, Bilbao, 1995.

*tomar las armas y a hacer la guerra. Yo declaro que esto sería una gran victoria para la civilización y la humanidad. Mi consciencia me dice que el matar, sea cual fuere la forma de que se revista y el pretexto que lo encubra, es execrable; que la guerra es una vergüenza monstruosa, una aberración sanguinaria, y todo el que prepara la guerra es digno de condenación”.*³⁹⁵

Cabe resaltar, por último, la profunda capacidad de transformación que Tolstói le concede a desobedecer, por razones de consciencia, al Estado y todas las instituciones que se apoyan en la violencia como el asesinato legal. Su reflexión sobre la *opinión pública*, como ya lo vimos, es un aporte a la fuerza de transformación que tienen en sus manos la ciudadanía del mundo.

4.5. Conclusiones

Quiero aquí asumir de nuevo las palabras de Emma Goldman, no por su referencia al anarquismo en concreto, sino por la necesidad que tenemos como humanidad de atrevernos a sugerir y a construir otros mundos posibles. Este empeño no ha estado ausente de ningún momento de nuestra historia como seres humanos, una especie más en el planeta, pero con la profunda responsabilidad que supone sabernos dueños de capacidades para crear y construir nuevas realidades a través de la cultura.

“Por tanto, ¿cuáles son sus objeciones? Primero, que el anarquismo es impracticable, aunque un bello ideal. Segundo, que el anarquismo conlleva violencia y destrucción, y por tanto, debe ser repudiado como vil y peligroso... Un proyecto práctico, dice Oscar Wilde, es aquel que ya existe o un proyecto que podría llevarse a cabo bajo las condiciones existentes; sin embargo, son exactamente las condiciones existentes las que uno rechaza, y cualquier proyecto que acepte estas condiciones será erróneo y una locura. El verdadero criterio de lo práctico, por tanto,

³⁹⁵ León Tolstói, *Objeciones contra la guerra y el militarismo*, Lípari Ediciones, Pozuelo de Alarcón, 1998, p.33

*no es si puede permanecer intacto al final lo erróneo o irracional; hasta cierto punto, consiste en averiguar si el proyecto tiene la vitalidad suficiente como para dejar atrás las aguas estancadas de lo viejo, y levantar, al igual que mantener, una nueva vida. A la luz de esta concepción, el anarquismo es de hecho práctico. Mucho más que cualquier otra idea, posibilita acabar con lo equívoco e irracional; más que cualquier otra idea, levanta y sostiene una nueva vida”.*³⁹⁶

Este capítulo de la tesis nos ha conectado con la búsqueda y construcción de respuestas a unos elementos de la cultura hegemónica que percibimos, cada vez con mayor claridad, como amenazas, no sólo caducas sino también peligrosas para la continuidad de la vida. Hemos hecho especial énfasis en unos personajes de nuestra historia, por su influencia en Gandhi, quien ha de conectarnos con las profundas transformaciones que se están dando en la humanidad, construyendo esa cultura emergente a través, no sólo del pensamiento y los buenos deseos, sino fundamentalmente a través de prácticas que se van vinculando a la cotidianidad de la gente, que es el espacio fundamental de las alternativas culturales.

Transitamos por algunos aspectos del mensaje de Jesús de Nazareth, de H. D. Thoreau y de León Tolstói que nos insinúan caminos de rupturas y acumulados importantes en esta formación de la consciencia colectiva que pueda dar como resultado un nuevo *cuenco cultural*.

Hay quienes dedican parte de su esfuerzo intelectual en demostrar que las personas que hoy nos convocan no fueron, ellas mismas, tan coherentes con sus planteamientos. No sabemos si este esfuerzo responde a la necesidad de explicar nuestra propia pequeñez moral, en la pequeñez moral de nuestros inspiradores. Seguramente, y me atrevo a decir, afortunadamente, tienen algo de razón: nunca dejaron de ser seres humanos susceptibles de nuestras propias limitaciones. Y digo afortunadamente, porque ello nos sugiere, más que rechazo por sus imperfecciones, la maravillosa certeza de que somos del

³⁹⁶ Emma Goldman, *op. cit.*, p.18

mismo material y, como ellos, podemos intentar muchas más cosas de las que nos atrevemos a pensar y permitirnos.

Es en esta perspectiva que nos vamos a adentrar en algunos de los muchos movimientos sociales del siglo XX y los pocos años que llevamos del XXI. Ninguna de las experiencias a las que nos acercamos responden como totalidad a las dimensiones de la crisis, pero han puesto y siguen poniendo su aporte a esa construcción de la consciencia de la crisis en la humanidad, no sólo desde la denuncia sino, fundamentalmente, haciendo realidad nuevas formas de relación, nuevas formas de percibir la realidad que nos circunda, que está dando como resultado un camino, haciendo camino al andar, como ya lo dijo Antonio Machado.

***5. Gandhi y La Lucha por los Derechos Civiles en
EEUU: Sus aportes a la cultura emergente de la
Noviolencia.***

5.1. Introducción

Hasta aquí nos hemos referido a la cultura como el mecanismo a través del cual los seres humanos construimos histórica y socialmente nuevas capacidades de adaptación y supervivencia. Desde allí hemos avanzado en la hipótesis de que las formas particulares de las culturas, en lo que tienen que ver con sus imaginarios fundamentales, se elaboran y legitiman en su capacidad de proteger la vida. A estos imaginarios que se elaboran en momentos decisivos para la vida les hemos llamado *imaginarios atávicos*, en cuanto se transmiten y sostienen en el tiempo a través de acciones que permean la vida cotidiana y social de los pueblos, naturalizándolos y/o sacralizándolos (ya sea a través de la religión o la ciencia) como un medio para garantizar su continuidad en el tiempo. Estos imaginarios tienen una importante capacidad de resistencia al cambio, logrando reinventarse y relegitimarse en los diferentes procesos históricos, especialmente cuando ellos no están siendo motivados por la percepción colectiva de que amenazan de forma importante la vida. Dicho de otro modo, se han construido y legitimado en un momento en que el cambio era fundamental para la supervivencia y sólo pueden ser transformados y/o reemplazados en unas circunstancias similares y cuando su incapacidad para protegerla, o su capacidad para amenazarla, deconstruyan su legitimación social.

Esta percepción de amenaza tiene dos fuentes: la capacidad de la vida para autoprotegerse, que trasciende la racionalidad humana y a la que nos referimos en la segunda parte del primer capítulo, y la construcción social que surge en un proceso histórico a partir de una sensación, cada vez más generalizada, de una crisis de supervivencia que requiere nuevas formas culturales o transformaciones importantes de las existentes.

También nos referimos a la relación permanente que se da entre continuidad y transformación como expresión de dos fuerzas presentes en la vida: la conservación y el cambio. Estas dos fuerzas, opuestas y complementarias, suscitan expresiones culturales particulares y, según las circunstancias, se plantean hegemonías parciales de una de ellas, dentro de las cuales la otra fuerza adquiere manifestaciones supeditadas. Hicimos referencia histórica a la

hegemonía del cambio en los colectivos nómadas y a la hegemonía de la conservación en los colectivos sedentarios. También dijimos que estas hegemonías no son el resultado de procesos de manipulación social de intereses particulares, sino que, más bien, intereses particulares pueden tener mayor facilidad de legitimación si responden y se expresan dentro de las lógicas hegemónicas.

Otra hipótesis de este trabajo, desarrollada en el capítulo dos, ubica la construcción y legitimación de los *imaginarios atávicos* que constituyen el *cuenco cultural*, en el que aún se expresan y adquieren significaciones las culturas humanas de hoy, en los procesos de sedentarización de los diferentes pueblos. La percepción de amenaza de la vida que provocó los cambios no fue sincrónica. De hecho, los diferentes grupos sociales llegaron a asentarse en los territorios en distintos momentos de la historia, según las condiciones medio ambientales particulares de cada región y su capacidad de proveer la vida. Lo que sí evidenciamos fue la similitud entre los imaginarios culturales resultantes de estos procesos, sin que ello suponga desconocer las diferencias particulares de cada cultura.

Resaltamos de forma particular, en este proceso de sedentarización, la transformación en la percepción del territorio y la construcción de las fronteras para definir los sentidos de pertenencia, hasta ese momento más referidos a las relaciones familiares o de clanes. Es el territorio y sus límites lo que empieza a definir y diferenciar a las poblaciones humanas y sus expresiones culturales – religión, lengua, relaciones sociales y de poder, formas de producción, por nombrar algunas – con un peso específico importante para determinar la hegemonía de las lógicas de la conservación (estabilidad, seguridad, certeza, control) y la consecuente supeditación de las lógicas del cambio (transformación, incertidumbre, caos, puntos de fuga). También se dijo que la hegemonía de las lógicas de la conservación no implicaba la ausencia de su contraria, sino mayores dificultades sociales para su reconocimiento y su legitimación.

Las sociedades sedentarias, en el marco de sus propias fronteras, han construido la garantía de su continuidad sobre la base de poderes centralizados y jerarquizados, han priorizado las expresiones de la fuerza física, exacerbando la competencia, han determinado sus propias verdades únicas, han hecho de la obediencia una virtud social, han percibido la realidad a través de la construcción de dualismos que nos han imposibilitado para mirar la complementariedad entre los opuestos y han legitimado la violencia y el miedo como instrumentos de regulación social por excelencia.

El tercer capítulo se dedicó a mostrar el proceso de crisis civilizatoria que se ha ido gestando en los últimos cien años, comprometiendo varios de los imaginarios atávicos que sustentan el cuenco cultural. Se hizo énfasis en dos aspectos que están incidiendo de forma especial en la sensación generalizada de esta crisis: los extremos a los que ha llegado la violencia como instrumento para resolver los conflictos y el deterioro ecológico del planeta que amenaza la sustentabilidad de la vida.

Sin embargo, este cuestionamiento no ha sido exclusivo del último siglo. A lo largo de la historia de la humanidad, personas y sus procesos históricos han planteado de forma continua profundas revisiones a la cultura hegemónica. De la misma forma que, como veíamos en el capítulo anterior, las expresiones individuales y colectivas que han procurado las transformaciones de la cultura sedentaria han estado presentes en toda la historia de la humanidad, las estrategias de la no violencia tampoco son exclusivas del siglo XX, ni pueden ser restringidas a la experiencia gandhiana. Ya lo dice Pontara en su libro *La antibarbarie – La concepción ético-política de Gandhi en el siglo XXI*, refiriéndose a la afirmación de Gandhi “la no violencia es vieja como las montañas”:

“De hecho, ésta ha sido practicada en las más diversas formas, en las épocas históricas y en los contextos más variados, tanto a nivel individual como a nivel de masa, y contra opositores de todo tipo. A veces se trató de pura y simple lucha no armada, elegida simplemente

por razones tácticas, otras veces, de formas de lucha inspiradas en elecciones de principio".³⁹⁷

Sin embargo, sí hay que reconocer que Gandhi recogió de forma creativa esta sabiduría humana y la puso en práctica como estrategia política de transformación, reflexionando de forma sistemática sobre ella y aprendiendo de la misma a través de su experiencia contra la discriminación en Sudáfrica, y su lucha y la de su pueblo contra el imperialismo inglés en la India. Fue un aprendizaje progresivo que consignó en su autobiografía "Mis experimentos con la Verdad".³⁹⁸

En palabras de Eulogio Díaz del Corral, Gandhi tuvo "la audacia histórica de proponer y ensayar el uso de la no violencia como método sistemático para la consecución de unos objetivos sociales y políticos"³⁹⁹. Hasta su experiencia histórica, las diferentes propuestas de *no responder al mal con mal* se habían restringido al campo de las relaciones interpersonales y sólo para individuos con una probada altura espiritual y moral, es decir, al temáticas con pocas probabilidades de ser utilizadas por la mayoría de las personas. Como lo veíamos al hablar de los precursores, comprender la fuerza política de esta máxima ya tenía camino andado y Gandhi se atrevió a convocarla desde lo más profundo del espíritu humano para así evidenciar políticamente su capacidad de transformación.

Lanza del Vasto (1901 – 1981), activista italiano de la no violencia, lo dice así:

"Nosotros los cristianos hemos sabido siempre esta verdad. Pero entre nosotros ha permanecido tan poco asimilada, tan extrañamente contraria a lo que el mundo y los hombres nos han enseñado, que no sabíamos qué hacer con ella. La recluíamos entre las paredes de la iglesia y a la

³⁹⁷ Giuliano Pontara, *La Antibarbarie – La concepción ético política de Gandhi en el siglo XXI*, Libro en proceso de publicación, capítulo VIII, p.18

³⁹⁸ Gandhi, *Autobiografía*.pdf, Serpaj México Colectivo Gandhiano "Pensar en voz alta". http://barrios.cat/wp-content/uploads/2008/03/gandhi_autobiografia.pdf

³⁹⁹ Eulogio Díaz del Corral, *Historia del pensamiento pacifista y no violento contemporáneo*, Hogar del libro S.A, Barcelona, 1987, p.90

*sombra del corazón. Fue necesario que llegase él, el Hindú, para enseñarnos lo que sabíamos desde siempre*⁴⁰⁰

¿Qué define la oportunidad histórica de un aprendizaje social? No es gratuito que la codicia de territorios y la violencia de los ejércitos del imperio romano haya suscitado la percepción del Dios-Padre-amoroso y la fraternidad universal en Jesús de Nazareth, ni que el dolor provocado por las guerras de las cruzadas hayan encontrado un camino alternativo en la propuesta de Francisco de Asís, ni que la guerra contra México haya despertado la conciencia libertaria en H. D. Thoreau, ni que las guerras expansionistas de Europa hayan inspirado la radicalidad de León Tolstói, por nombrar sólo algunos ejemplos. Si la noviolencia, como dijo Gandhi, es tan antigua como las montañas, ¿porqué su viabilidad histórica empieza a tocar colectivamente el alma humana en el siglo XX? En concordancia con lo planteado en este trabajo, ello responde a la percepción social, cada vez más generalizada, de la amenaza que se cierne sobre la vida, como consecuencia de aquellos imaginarios culturales que rigen hegemónicamente las relaciones entre los seres humanos y con el resto del planeta. Continuamente la vida de los seres humanos y sus culturas se han expresado desde puntos de fuga alternativos a los imaginarios existentes, pero su legitimidad, entendiendo por ella la aceptación colectiva, ha estado supeditada a contextos históricos que la permitan y faciliten. Los imaginarios atávicos, que se fraguaron en un contexto de amenaza vital, sólo pueden transformarse en un contexto similar y los últimos cien años han contribuido de forma definitiva a la percepción colectiva del peligro que corre la continuidad de la vida, como lo vimos en el capítulo 3.

El siglo XX se distingue de otras circunstancias históricas especialmente por la aceptación social de nuevos referentes culturales que cuestionan de fondo los imaginarios atávicos de las culturas sedentarias y que se han ido incorporando a todo tipo de relaciones - de poder, de géneros, con la naturaleza -, convirtiéndose no sólo en nuevas formas de pensar, sino también en nuevas formas de hacer que han ido permeando los espacios privados y públicos. No se trata, necesaria y únicamente, de nuevos valores que sustentan dichos

⁴⁰⁰ Giuseppe Lanza del Vasto, *Peregrinación a las fuentes*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1958, p.78, 79

referentes culturales, sino también de aprendizajes y construcciones culturales que se encontraban ya en el alma colectiva, pero sin posibilidades históricas que facilitasen su expresión. En otras palabras, el éxito de una experiencia no está sólo en la genialidad de quien convoca, sino principalmente en la necesidad sentida de una colectividad humana que tiene históricamente una sensibilidad especial y se siente recogida en las palabras y las acciones de personas que saben interpretarla, construyendo así en lógica de proceso, los nuevos referentes culturales que han de posibilitar de nuevo la vida. Los focos están cambiando y las transformaciones ya no se leen sólo en las grandes gestas de los pueblos, sino también en las pequeñas pero fundamentales gestas de la cotidianidad. Es otro signo de los tiempos: la construcción de un continuo entre lo privado y lo público, deconstruyendo las fronteras entre estas dos dimensiones de la realidad social.

A esto voy a dedicar la segunda parte de este trabajo. Voy a empezar por Gandhi, no sólo porque rompió un paradigma fundamental de la historia que afirma que los cambios políticos y sociales es tan precedidos de procesos gestados desde el método de la violencia, sino también porque su gesta histórica y sus reflexiones trascienden las fronteras de la India y acogen los retos fundamentales del género humano en este paradójico momento de la especie. El objetivo no es hacer un recuento exhaustivo de su pensamiento y de sus acciones. Voy a tratar de mirarlo desde aquellas reflexiones y actuaciones que plantean puntos de ruptura de los imaginarios atávicos, proponiendo y construyendo salidas que desdican creativamente de los mismos.

Con el mismo propósito me acercaré a acciones y planteamientos de diferentes momentos históricos del siglo XX, protagonizados por movimientos sociales que han jalado cambios y transformaciones importantes, desplazando a los poderes de centro y la percepción que se tiene de ser ellos los únicos gestores de nuevas realidades entre los seres humanos.

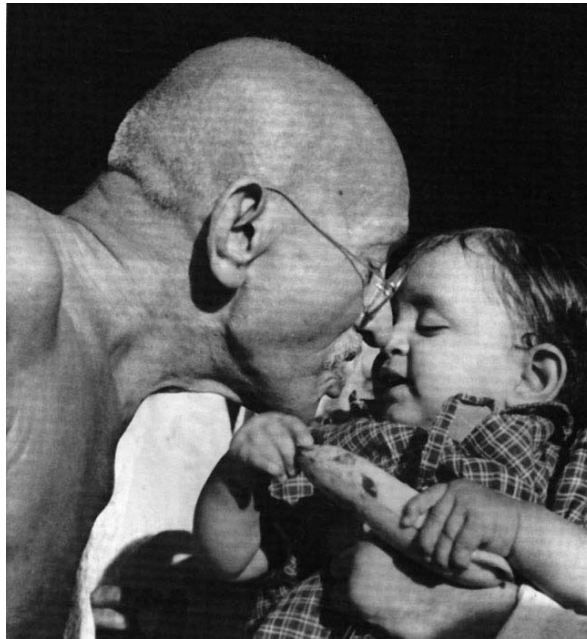
5.2. Mohandas K. Gandhi

Es casi obligatorio empezar a hablar de Gandhi haciendo referencia a las palabras de Albert Einstein: "*Las generaciones del porvenir apenas creerán que un hombre como éste caminó la tierra en carne y hueso.*"⁴⁰¹ Porque son quizá los dos hombres más importantes del siglo XX. Sus revoluciones, el primero en las ciencias sociales y el segundo en la física, aún no han sido suficientemente digeridas por la humanidad. Son el prototipo de lo que está naciendo, de lo que está emergiendo, mientras las miradas hegemónicas en las ciencias siguen aferradas a las propuestas de la modernidad y su paradigma mecanicista. Su lógica no responde a los imaginarios que guían las formas de pensar de la mayoría, lo que la hace profundamente desconcertante. Tienen puntos de partida distintos a los aprendidos, construyendo caminos diferentes a los tradicionalmente transitados, razón por la cual sus propuestas abren nuevos cauces al río de la vida, recogiendo en su recorrido las aguas de aquellos y aquellas que, ahora y en otras épocas, caminan y caminaron en sintonía con la vida. Estos dos hombres son la encarnación de la necesidad sentida de cambiar, la evidencia de la urgencia de transformar aquellas miradas culturales que han puesto a la humanidad al límite de la supervivencia. Y es esa necesidad, cada vez más aferrada al sentir colectivo, la que está permitiendo la confluencia, suscitando los cambios necesarios y, de paso, integrando sus propuestas al quehacer social.

Este proceso no está siendo sólo deductivo, sino profundamente inductivo. No sólo la gente aprende de Gandhi y su propuesta, sino que también, actuando de otras formas, se está descubriendo parte de ese río que él abrió. Es esta segunda forma de aprender, la que mejor nos evidencia que existe una urgencia de cambiar y, también, que hay una fuerza de la vida brotando en el corazón y el pensamiento de hombres y mujeres de las más diversas sociedades y culturas. La vida está rompiendo los límites del aprendizaje, como transmisión de conocimientos, y está mostrando, haciendo de nuevo uso de la metáfora de los ríos, que lo que está sucediendo es una confluencia de aguas

⁴⁰¹ Heimo Rau, *Gandhi*, Salvat Editores S.A, Barcelona, 1984, p.183

que nacen en diferentes sitios y condiciones, para encontrarse y construir un destino común.



El Mahatma Gandhi

Al respecto de ese aprender haciendo, que caracteriza el método inductivo, dice Pontara de Gandhi:

*“Gandhi no fue, ni nunca ambicionó ser, un pensador “profundo”, un sistemático teorizador de la no violencia. Pero sobre la no violencia reflexionó ininterrumpidamente durante toda su vida a través de una continua dialéctica entre pensamiento y acción, entre teoría y práctica, revelando una mentalidad que se asocia más a menudo a la del científico que procede por experimentos que a la del ideólogo que posee una verdad ya pronta y definitiva”.*⁴⁰²

Gandhi y su experiencia, como hijos de esta fuerza paradógica de la vida, son una realidad histórica que nos permite entender lo que está sucediendo y cómo está sucediendo. Este trabajo pretende mostrar que no se trata de una eventualidad excepcional, que sólo consigue, como dice el dicho popular, demostrar la regla. Son muchos los que leen su experiencia desde ese lugar, construyendo interpretaciones que explican las razones de su condición única e irrepetible y, con ello, concluir que el rfo de la vida sólo tiene el c auce

⁴⁰² Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo II, p.6

predeterminado al que no podemos eximirnos, aunque ese nos lleve al suicidio colectivo. En esta perspectiva se encuentran las historias que nos hablan de Gandhi como un hombre especial, inimitable, con unas condiciones personales imposibles de seguir por la mayoría de las personas. Así mismo, nos describen la India como un subcontinente con unas características espirituales tan particulares que hacen que la experiencia sea irreplicable. También nos encontramos con interpretaciones que nos hablan del imperio británico como un poder civilizado y diletante sin el que esta experiencia habría sido imposible.

Gandhi sí fue un hombre especial, pero no por sus condiciones supra humanas, sino porque fue capaz de asumir el reto de desplegar su propio poder personal sin desconocer sus múltiples limitaciones. Y desde el descubrimiento de sus propias capacidades surgió que las personas que estaban a su alrededor las descubrieran igualmente. Fue una gesta compartida basada en un proceso de seducción colectiva. *“Soy sólo un común mortal que procede desde el error hacia la verdad”*⁴⁰³, decía de sí mismo y ese sentimiento le acompañó hasta el último de sus días. No era un iluminado que se sentaba a esperar las indicaciones de un más allá, sino un hombre que se abrió al aprendizaje de cada día sin hacer de ello un dogma. Su única certeza era estar aprendiendo colectivamente y ello le llevó a definir la verdad como un proceso de construcción colectiva y afirmar *“Soy esencialmente un hombre propenso al acuerdo porque nunca estoy seguro de estar en lo justo”*⁴⁰⁴. Y a esta verdad no se llega sólo a través de un proceso de construcción racional, sino también construyendo empatías entre los seres humanos, que posibiliten una comunicación profunda, que es también al lado de los intereses y particularidades. En este sentido dice Pontara:

“Por lo tanto, a menudo consideraba necesario “apelar al corazón”, o sea insistir sobre esos sentimientos, esas capacidades emotivas, esos

⁴⁰³ “Harijan”, 3 de junio de 1939.

⁴⁰⁴ L. Fisher, *A Week with Gandhi*, London, 1947, p. 102, cit. de G. Dhawan, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, cit., p. 138.

*recursos más humanos que, según una tesis fundamental en la concepción gandhiana del hombre, existen en todo ser humano*⁴⁰⁵.

Para Gandhi, esta construcción colectiva no relativiza la verdad, lo que es relativo es la forma histórica a través de la cual nos acercamos a ella y, en consecuencia, de la verdad sólo logramos tener percepciones históricas en proceso permanente. Esta certeza en el camino, en la forma de hacer y construir, hicieron de esta experiencia un proceso social y no la adhesión colectiva de un pueblo a una persona especialmente iluminada. Una evidencia de que Gandhi nunca se sintió así es su permanente búsqueda de la verdad. De nuevo Pontara dice:

*Tal vez la caracterización más adecuada es la de eclecticismo: Gandhi creía que en cada doctrina, incluidas las varias doctrinas religiosas, la verdad estaba mezclada al error y que, por lo tanto, se trataba de buscar críticamente esa verdad, o ese granito de verdad, inmerso en cada una y de incorporarlo coherentemente entre las otras verdades que en un determinado momento ya se cree poseer*⁴⁰⁶.

Esta forma de acercarse a la verdad hace de la experiencia de Gandhi una salida creativa al imaginario atávico de hacer de la *verdad única* una realidad que supedita y determina el quehacer social. Desde esta perspectiva, ella deja de ser una externalidad con existencia propia ante la cual sólo es posible la adhesión o el rechazo total, deja de ser la frontera que separa el bien del mal, para convertirse en un proceso permanente, y siempre inacabado, de construcción colectiva. Todas las personas poseen parte de la verdad y acercarse a ella supone promover la cercanía, la confianza, el trabajo común, la solidaridad, de forma que se facilite dicho acercamiento. Ya no es posible la verdad objetiva, sin contar con el encuentro entre muchas subjetividades abriendo, de paso, el camino a la legitimidad, entendida como adhesión a

⁴⁰⁵ Giuliano Pontara, op. cit, capítulo VII, p.13

⁴⁰⁶ Ibid, capítulo II, p.5

aquello que representa parte de lo que soy y pienso. Al hablar de *Satyagraha* profundizaremos un poco más sobre esto.

El percibir a la India de aquellos años como una sociedad uniforme también desconoce la profunda diversidad que la definía: en ella se expresaban múltiples expresiones religiosas como el hinduismo, el budismo, el islamismo, el jainismo, el sijismo, por no mencionar sólo a las mayoritarias. Las diversidades étnicas y culturales también eran evidentes - expresadas en 22 idiomas oficiales entre las más de doscientas lenguas - y resultados de los múltiples sincretismos que se dieron del encuentro de las poblaciones autóctonas con las oleadas de persas, griegos, árabes, turcos e ingleses, que llegaron hasta allí en diferentes épocas, con sus respectivas costumbres. Todo lo anterior desvirtúa la hipótesis de basar el éxito de la gesta gandhiana en la supuesta uniformidad cultural.

Concluir, como lo hacen muchos, que todo esto fue posible gracias a que el imperialismo inglés tenía un manejo más civilizado de su poder supone desconocer su capacidad de barbarie no sólo en la India, sino también en países del imperio que por los mismos años luchaban por su independencia, como Irlanda o Kenya, dolores que aún hoy se expresaban en el rechazo de la ciudadanía irlandesa al dominio inglés sobre el Ulster y a la visita de Isabel II de Inglaterra (mayo 2011), al recordar los dolores infringidos. También desdice de este argumento el episodio de Amritsar. Dice Pontara:

“El ejemplo tal vez más famoso, lejos de ser el único, de la reacción a menudo extremadamente brutal del poder británico, es la masacre de Amritsar, en Punjab, donde en 1919 las autoridades británicas habían decretado el toque de queda. Fue aquí que un contingente de un centenar de hombres guiados por el general inglés Dyer, tras la orden de este último y sin ningún preaviso, abrió fuego sobre una multitud indefensa de miles de individuos pacíficamente reunidos en mitín en un lugar público llamado Jallianwalla Bagh, asesinando a un gran número de personas e hiriendo a un número aún mayor. Según un informe oficial inglés los muertos fueron 379 y los heridos 1200. Según el informe de la

*Comisión del partido del Congreso, de la que también formaba parte Gandhi, el número de muertos fue un millar.*⁴⁰⁷

Pretender particularizar el proceso indio para desconocer con ello la posibilidad de los aprendizajes colectivos que da la lucha de Gandhi puede ser tan errado como intentar imitarlos sin admitir sus propias particularidades. Tenemos la tentación, desde el imaginario de la verdad única y la tendencia al unanimismo, de construir otra verdad que desdrene la existente. Ello no supone cambios profundos y definitivos en la cultura, sino reemplazos ideológicos, eufemismos históricos, para terminar afirmando la misma cultura que pretendemos transformar. Desconocer las singularidades históricas del proceso en la India nos puede llevar a dogmatizar las enseñanzas de dicho proceso⁴⁰⁸, en concordancia con esa tendencia a volver religión todo lo que hacemos y pensamos. Con el fin de relativizar sus propias conclusiones, Gandhi decía:

“Las opiniones que me he formado y las conclusiones a las que llegué no son definitivas, podría modificarlas en cualquier momento”.⁴⁰⁹ Y en 1939: “Cuando escribo, nunca pienso en lo que he dicho precedentemente. Mi intención no es la de ser coherente con las precedentes afirmaciones que pude haber hecho con respecto a una determinada cuestión, sino la de ser coherente con la verdad así como se me presenta en un determinado momento. El resultado de todo esto ha sido que he ido evolucionando de verdad en verdad ahorrándole a mi memoria un peso inútil”.⁴¹⁰ En 1946, dos años antes de su muerte, ratificó: “No puedo dar alguna garantía de que haré o creeré mañana lo que hago o considero justo hoy”.⁴¹¹

⁴⁰⁷ Giuliano Pontara, *op. cit.*, capítulo VIII, p.13

⁴⁰⁸ De hecho, Barrington Moore, en *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*, plantea que el Congreso Nacional Indio deja actuar a Gandhi, por su capacidad movilizadora, pero su programa se distancia de él y sus propuestas del Sarvodaya sobre el proyecto económico, contrario a una industrialización que destruyera fuentes de trabajo y desconociera la tradición artesanal. Barrington Moore, *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*, Editorial Península, Barcelona, 2002

⁴⁰⁹ "Harijan", 28 de marzo de 1936.

⁴¹⁰ "Harijan", 30 de septiembre de 1939.

⁴¹¹ "Harijan", 3 de marzo de 1946.

En consecuencia, la no violencia no pretende convertirse en un nuevo “ismo” que reemplace los ismos religiosos – cristianismo, hinduismo, budismo, islamismo, etc –, ni los ismos políticos – marxismo, anarquismo, capitalismo, socialismo, maoísmo, nazismo, etc –, por nombrar sólo algunos de los muchos *ismos* que construimos y que se han convertido en ideologías cerradas sobre sí mismas, con la pretensión de dar cuenta y respuesta a todas las preguntas y todos los retos que tenemos como humanidad. Dice Pontara:

“No existe algo así como el Gandhismo”⁴¹². Con esta afirmación, que Gandhi repitió muchas veces durante su vida, pretendía sobre todo remarcar dos cosas: por un lado el carácter no definitivo, abierto, experimental de su investigación teórico-práctica; por el otro su desaprobación de toda forma de sectarismo que, refiriéndose a su nombre y a sus escritos, llevase a una petrificación ideológica de su concepción de la no violencia.⁴¹³

Dicho lo anterior, la no violencia procura acercarnos a un método profundamente inductivo de análisis y transformación de la realidad, a partir de unos principios que Gandhi definió como *lucha satyagraha*, que cuestionan de fondo varios de los imaginarios culturales atávicos a los que nos hemos referido en este trabajo. Estos principios no tienen la pretensión de ser exhaustivos, ni únicos; son referentes abiertos que pretenden facilitar otras miradas de la realidad, de cara a suscitar la creatividad social que nos conduzca de nuevo al camino de la sobrevivencia. Por supuesto que nuevas aguas se han incorporado a este río desde la muerte de Gandhi. La realidad de la guerra fría potenció y dio continuidad a sus planteamientos pacifistas, que ya bebían en fuentes anteriores, como lo hemos visto; la década del 60 incorporó nuevos elementos a las luchas por la equidad de géneros, por la defensa del medio ambiente y el equilibrio ecológico que, de alguna forma, él

⁴¹² Según la Enciclopedia de Paz y Conflictos, se podría llamar “Gandhismo” a la reconstrucción de una doctrina ético-política basada en un trabajo de interpretación y sistematización de las variadas ideas filosóficas, económicas y políticas contenidas en los prolíficos escritos de Gandhi, pero él siempre repudió la posibilidad de convertir sus *experiencias con la verdad* en un *ismo* más.

Mario López Martínez (dir), *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2004, p.493

⁴¹³ Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo II, p.14

ya intuía no por su capacidad profética, sino por ser y a par te de l as preocupaciones humanas. Vamos, primero a detenernos en l os principios que guían la l ucha satyagraha para, con ello, comprender su profunda capacidad para t ransformar l a c ultura q ue hoy s igue s iendo t an heg emónica c omo cuestionada, para luego adentrarnos el l os significados de sus propuestas del Sarvodaya, Swaraj y Swadeshi.

5.2.1. El poder de la fuerza moral: La Satyagraha

Durante su l ucha en Sudáfrica, Gandhi cayó en la cuenta de que su esfuerzo trascendía l a propuesta de l a *resistencia pasiva*, que hacía referencia a un a acción sólo reactiva, y quiso encontrar una palabra que diese cuenta también de l a c apacidad pr opositiva y c readora de es te esfuerzo c olectivo. S u traducción sería *Fuerza de la verdad*. En palabras de Mario López:

“Se podría traducir como la «búsqueda», la «fuerza» o la «persistencia» de/en la verdad. Se trata de un neologismo, creado por Gandhi, para calificar la estrategia activa y constructiva de la lucha noviolenta a la que dedicó muchísimos años de su vida en desarrollarla y perfeccionarla. Con este nuevo concepto se oponía a que se entendiera la noviolencia como una simple forma de resistencia pasiva, tal como gustaba a los británicos designar a lo que hacían los gandhianos.”⁴¹⁴

Para Pontara, *“el satyagraha expresa una fuerza interior, la fuerza de una fe, que para Gandhi era, antes que nada, la fe en los recursos humanos, morales, constructivos de cada persona y en la posibilidad de alcanzar y conducir esta humanidad hacia actitudes y comportamientos noviolentos incluso en situaciones de conflicto más agudo”⁴¹⁵*. Gandhi es cribía en 1 920: *“ El “significado profundo del satyagraha es la adhesión a la verdad, y por lo tanto*

⁴¹⁴ Mario López M, *Política sin violencia – La noviolencia como humanización de la política*, Uniminuto, Bogotá, 2009, p.170

⁴¹⁵ Giuliano Pontara, *op. cit*, cap VII, p.1

la fuerza de la verdad. También lo he definido fuerza del amor o fuerza del alma".⁴¹⁶

Se trataba de proponer una fuerza que pudiera confrontar la fuerza física sin caer en su lógica dualista, que plantea como única salida el predominio de una de las partes. Consistía en renunciar al uso de la fuerza física, reemplazándola con una fuerza desconcertante que se abstuviese, por principio, a cualquier posibilidad de acudir a aquella.

No es fácil explicar la fuerza de la satyagraha en un mundo que, con demasiada frecuencia, aún se guía por la razón del más fuerte. Todavía es bastante normal que los padres enseñen a sus hijos a que *no se dejen*, invitándolos a que hagan uso de la fuerza física para imponerse en situaciones de conflicto. Hay que acudir a ejemplos para entenderla. Este tema es bellamente tratado por la directora de cine danesa Susanne Bier, en su película ganadora del Óscar 2011, "En un mundo mejor"⁴¹⁷. En ella plantea el tema de la violencia aprendida, que se manifiesta de distintas formas en África y Holanda, produciendo en sendos lugares situaciones de tragedia. Su protagonista masculino intenta mostrar salidas alternativas, en la lógica que plantea la satyagraha de Gandhi, sin lograr ser suficientemente comprendido. Sus hijos no logran entender por qué su padre se deja golpear injustamente por un hombre más fuerte físicamente, e interpretando que ello se debe a una actitud de cobardía, provocada por el miedo. Ellos ya han interiorizado que imponerse a través de la fuerza es la mejor manera de obtener el respeto social y su protagonista y la historia nos llevan a entender la necesidad de romper el círculo vicioso de la violencia a través de otros medios. La dificultad para entenderlo se expresa en la escena en la que el padre vuelve a confrontar a quien le ha golpeado para demostrarle a él y a los niños que su actitud no

⁴¹⁶ "Young India", 14 de enero de 1920.

⁴¹⁷ Película danesa del año 2010, dirigida por Susanne Bier, protagonizada por Mikael Persbrandt y Trine Dyrholm. Duración 113 minutos. Basada en un argumento de Susanne Bier y Anders Thomas Jensen. Premio Óscar 2011 a la mejor película extranjera. La directora expone las manifestaciones de la violencia aprendida en medio de la pobreza de África y la prosperidad de Dinamarca. Es una película plena de dilemas morales que cuestionan permanentemente al espectador, sin la pretensión de insinuar conclusiones.

responde al miedo, sino a una fuerza que se empeña en evidenciar la falta de razones por parte de quien hace uso de la fuerza física y la violencia.



Estudiante confronta los tanques del ejército chino en la Plaza de Tiananmen en 1989

Dice Mario López, en su libro “Política sin violencia”, que la satyagraha es una propuesta de lucha política que se basa en la fuerza de la verdad y se inhibe de utilizar la violencia, respetando la vida y la integridad física del opositor y minimizando al máximo su sufrimiento, contrario a las pretensiones de cualquier lucha armada.

En el campo de lo social y lo político encontramos cada vez más ejemplos que nos ayudan a entender esta *fuerza de la verdad*. Es ya paradigmática la imagen del estudiante chino que se atreve a confrontar al tanque del ejército, durante las manifestaciones de la plaza de Tiananmen, en 1989. La fuerza física, de parte indiscutible del tanque, no se atreve a pasar por encima de la fuerza moral que despliega el estudiante, que ante el intento de evadirlo se pone de nuevo delante. Es cierto que el ejército aplastó a sangre y fuego las manifestaciones estudiantiles, pero la fuerza simbólica del gesto aún sigue explicando con su ejemplo la fuerza que puede tener la satyagraha gandhiana. Es más reciente el caso de los jóvenes en la plaza Tahrir de El Cairo (primavera 2011), cuyo gesto repetido quedó plasmado en las fotografías y en

la memoria colectiva, increpando a la policía y al ejército de Mubarak con sus brazos abiertos en clara demostración de su fuerza desarmada⁴¹⁸.

De la misma forma que resulta tan difícil explicar con la razón el contenido de la satyagraha es fácilmente comprendida por lo que podríamos llamar el inconsciente colectivo. Un ejemplo reciente (mayo de 2011) nos permite entender este fenómeno. Un grupo de jóvenes españoles se toman la emblemática Puerta del Sol en Madrid el día 15 y son desalojados de forma violenta por la policía en la noche del 16, mientras ellos mantienen una actitud de resistencia no violenta. Al otro día, decenas de miles de ciudadanas y ciudadanos acudieron a la asamblea convocada en el mismo lugar, no sólo para respaldar a los jóvenes, sino para hacerse parte de la indignación que los convocaba. Una palabra con fuerte contenido simbólico “ Indignate”, produce una fuerza que inhibe cualquier posibilidad del uso de la fuerza, hasta el punto de volverse imposible aplicar una ley que impedía las manifestaciones en los días previos a las elecciones y durante las mismas. Se trata de *decir lo justo en el momento justo*⁴¹⁹. Madrid, Barcelona, Valencia, Sevilla, Burgos, Salamanca, Granada, Málaga, Vigo, Santiago de Compostela, A Coruña, Palencia, Segovia, Zamora, León, Bilbao, entre otras muchas ciudades en España, responden a este llamado de la *fuerza de la verdad*, que hace referencia a una democracia representativa que no logra interpretar las necesidades de la población: “ le llaman de mocracia y no lo es”⁴²⁰. Ciudadanos y ciudadanas de decenas de ciudades en el mundo se les unen. El nivel de lo simbólico permite vincular un sentimiento colectivo que desconcierta profundamente a la llamada *violencia legítima* del Estado, y es parte sustancial de la propuesta de la satyagraha gandhiana. El mismo Gandhi entiende el valor de lo simbólico en las transformaciones culturales. Sabe que el problema no está solamente en la dominación inglesa, sino también en la *servidumbre voluntaria* de su gente. En esta perspectiva, resalto dos acciones que fueron fundamentales para romper

⁴¹⁸ En términos de filosofía política es la fuerza ética y política versus la fuerza prepolítica y militar, según la llama Arendt.

⁴¹⁹ Jesús Ruiz Mantilla, *Entrevista a Stéphane Hessel: La indignación debe ir seguida de compromiso*, Diario el país, Edición del 29 de mayo de 2011.
http://www.elpais.com/articulo/portada/indignacion/debe/ir/seguida/compromiso/elpeputec/20110529elpepspor_8/Tes

⁴²⁰ Una de las consignas más voceadas en las concentraciones

con dicha servidumbre, por su alto contenido simbólico: La quema de la ropa inglesa⁴²¹ y la marcha de la sal. Con la primera, le asestó un golpe a ese *deseo de imitar a los amos*, que reproduce la aceptación de la dominación; y con la segunda, no sólo desafió un monopolio inglés en la venta de la sal, ligado a los beneficios económicos de tener vinculado un impuesto, sino que hizo de un elemento cotidiano el símbolo de la liberación de la India. A partir de esta marcha, los indios habrían de recordar su deseo de independencia cada que utilizaran la sal, además de volver este acto de la vida diaria una acción de desobediencia al imperio, enseñándoles, de paso, la importancia de aprender a desobedecer. Cientos de miles de personas se sintieron convocadas por estas dos acciones que apelaban a un sentimiento colectivo, incapaz, hasta entonces, de manifestarse con la fuerza necesaria.



Gandhi caminando en la Marcha de la Sal

Esta *fuerza de la verdad* también podría expresarse y explicarse a través de la paradoja *el poder de la fragilidad*. No nos es sencillo entender las paradojas, mientras los dualismos presidan nuestras formas de pensar, pero también los ejemplos nos permiten ir a donde la razón no logra dar cuenta suficientemente.

⁴²¹ “En 1921 el Mahatma pone en marcha la gran campaña de no-cooperación con las autoridades y la economía británica: organiza el tejer en las familias, consigue poner en marcha dos millones de ruecas, invitando a los indios a quemar sus ropas inglesas y a llevar el Khadi indio”.

Etienne Godinot, “Gandhi y la descolonización de la India. 1915-1948”, dossier No.2 de la revista *Non-violence politique*, Traducido por Oveja Negra No.33

<http://www.noviolenca.org/experiencias/resistencias4.htm> (21-05-2011)

Las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina se atrevieron a desafiar la dictadura militar a finales de la década del 70, plantándose todos los jueves en frente de la Casa Rosada, sede del gobierno, en medio del terror impuesto por el Estado. En principio eran pocas, con su cabeza cubierta por un pañuelo blanco. Tenían una fuerza moral amparada en la demanda legítima por saber de sus hijos e hijas desaparecidas. La expresión simbólica de la fragilidad, ubicada culturalmente en lo femenino, logró cuestionar y confrontar la máxima expresión simbólica de lo masculino, recogida en lo militar.

Gandhi es también una expresión de este poder de lo frágil, en un mundo en el que la fuerza se expresa a través de un poder político amparado en la dominación militar y económica. En palabras del escritor francés Romain Rolland: “*El pequeño hombre débil que levantó a 300 millones de hombres, estremeció al Imperio británico y creó el movimiento más fuerte en la política humana desde hace casi 2.000 años*”⁴²².



Madres de la Plaza de Mayo en Buenos Aires

La manera en que Winston Churchill, el 17 de febrero de 1931, se refiere a Gandhi da cuenta de lo incomprensible, e incluso humillante, que resulta para la soberbia del poder el tener que dialogar de igual a igual con una figura que,

⁴²² Romain Rolland, *Mahatma Gandhi*, Barcelona: Institut Català Internacional per la Pau; Angle, 2010. Colección Classics de la pau i de la noviolencia, 1

en sí misma, es la antítesis del liderazgo: pequeño, flaco, de piel oscura, sin ninguna ostentación de riqueza, sin armas y, además, viejo:

"el nauseabundo y humillante espectáculo de este viejo abogado del colegio de abogados de Londres, hoy fakir sedicioso, trepando por las rampas del palacio del Virrey, para discutir y negociar de igual a igual con el representante del Emperador, mientras pone en marcha una insolente campaña de desobediencia civil".⁴²³

La fortaleza del frágil está, como lo indica la satyagraha, en el poder de la verdad que defiende, poder que surge de su capacidad de suscitar un trabajo colectivo. Como lo afirmábamos antes, esta nueva concepción de la verdad no supone la construcción de una máxima nueva que reemplace la verdad anterior, por muy lógica e importante que ella sea. El cambio cultural propuesto por Gandhi no está radicado en proponer una verdad distinta alrededor de la cual convoca a la gente y a la que hay que adherirse en virtud de su nivel de bondad e importancia. Ello significaría seguir creyendo que el problema se encuentra en la definición de una verdad externa, objetiva, universal, incuestionable y única. El cambio y su fortaleza radican en la forma en que la verdad se construye, en el proceso intersubjetivo de elaboración permanente de la misma, siendo ella, entonces, el resultado de un proceso social en una situación histórica determinada. Ello no supone caer en un relativismo absoluto porque, para Gandhi, la verdad existe, es una realidad ontológica, pero los seres humanos sólo podemos acercarnos a ella desde nuestras propias percepciones. En consecuencia, lo que es relativo es nuestro acercamiento, nuestras percepciones, razón por la cual nadie puede considerarse dueño de la verdad ni, por lo tanto, legítimar ningún tipo de violencia para obligar a su adhesión.

Y aquí hay un cambio profundo en dos sentidos. En primer lugar, la verdad no es un afuera, es un proceso de búsqueda que pretende encontrar aquella parte de la verdad que el otro tiene, lo que supone y requiere una actitud dialogante. En segundo lugar, es esta propuesta de Gandhi de reconstruye las fronteras que

⁴²³ Etienne Godinot, *op. cit.*

determinan el dualismo verdad/mentira, posibilitando un continuo entre ellas, un camino a recorrer a través del cual la gente aporta, dando como resultado una verdad en la que las personas se sienten recogidas e interpretadas. En concordancia con lo dicho, Gandhi hizo un camino de construcción colectiva de una verdad histórica, a través de su capacidad de sentir con los otros, devolviéndoles una verdad en construcción, de la que muchos y muchas se sintieron parte. Lo que hace seductora una propuesta no son sus mayores niveles de verdad objetiva y racional, sino su capacidad de recoger un deseo colectivo que, en muchos casos, se expresa de forma no consciente. Y en ello se encuentra la fuente de la legitimidad. Ya el voto ciudadano y la democracia representativa que se desprende de él, no son suficientes garantías de legitimidad, no sólo por los altos niveles de abstención que se presentan hoy en las llamadas democracias modernas, sino también porque la normatividad de los Estados responde cada vez menos a las necesidades colectivas y, en clara oposición, es cada vez más evidente que defienden intereses particulares. Y no hay poder que logre sostenerse con su legitimidad cuestionada. Por lo tanto, la verdad que propone Gandhi coincide con este proceso colectivo de construcción de legitimidad.

Gandhi también define la Satyagraha como la *fuerza del amor*, o la *fuerza del alma*, dos acercamientos aún más difíciles de explicar y entender en una sociedad donde prima la razón. El amor es considerado un sentimiento restringido al espacio de lo interpersonal y el alma una apuesta espiritual o religiosa, que corresponde a la dimensión de las creencias y sin asidero científico. Considero que para Gandhi no es posible acceder a la verdad si se prescinde de la dimensión política del amor, que es la fuerza que mueve a la compasión, a la solidaridad, la argamasa que aglutina las individualidades, la posibilidad de ver la humanidad de los opositores, para poder apelar a ella. A ello se refiere Pietro Ameglio cuando dice:

“La posibilidad de desarmar al otro en forma no violenta pasa por la necesidad de su humanización frente a nuestros ojos, y por no ejercer sobre él un odio y una violencia destructiva recíproca. Ésta es una de las tareas más difíciles y complejas de la lucha no violenta activa, en la que

*se hace imprescindible romper los prejuicios preexistentes y conocer las varias identidades reales del adversario para saber, entre otras cosas, a qué parte de él dirigirse y detectar dónde es más humano y sensible”.*⁴²⁴

Tampoco es posible llegar a la verdad sin entender la unidad de la vida, como la esencia de la espiritualidad. A ello hace referencia el jefe indio Seattle al decir: *“El hombre no teje la trama de la vida, no es más que una de sus hebras. Todo lo que le hace a la trama, se lo hace a sí mismo”*⁴²⁵. También se refiere a ello el mensaje de un pequeño grupo aborigen australiano. En sus palabras: *“Parece ser que los mutantes... conocen la verdad, pero la entierran bajo el espesor y las especias de la conveniencia, el materialismo, la seguridad y el miedo... Rezamos para que examinen detenidamente sus acciones y sus valores para que aprendan antes de que sea demasiado tarde que toda la vida es una”*⁴²⁶. Como vemos, estas dos menciones no son simples utilidades literarias.⁴²⁷

En griego, verdad es *aletheia*, que significa “sin sombras” y me permite una conexión libre, pues no encontré una relación directa, con la palabra *aleteo*, que en castellano hace referencia al movimiento de las alas de los pájaros, las mariposas o las aletas de los peces. Para Gandhi, acceder a la verdad supone movimiento permanente, búsqueda continua o, también, la verdad se mueve, no es estática.

Hay varios principios que, según la experiencia de Gandhi, han de guiar la acción de la satyagraha. El primero de ellos tiene que ver con **abstenerse del**

⁴²⁴ Pietro Ameglio, *Gandhi y la desobediencia civil hoy*, Plaza y Valdés Editores, México, 2002, p.195, 196

⁴²⁵ Respuesta del jefe Seattle, en 1855, a la oferta del presidente norteamericano, Franklin Pierce, de comprarle los territorios que habita su tribu. Vid. Gilberto Vásquez Ramírez, *Aproximación a la economía política*, Ecoe ediciones, Bogotá, 2005, p.273

⁴²⁶ Ellos llaman “mutantes” a esa gran parte de la humanidad que, según sus palabras, está perdiendo el rumbo. A sí mismos se llaman “los auténticos”.

Vid. Marlo Morgan, *Las voces del desierto*, Ediciones Zeta bolsillo, Barcelona, 2009, p.198

⁴²⁷ *“Un argumento general al que Gandhi recurre a menudo en apoyo de una tal desaprobación de la violencia es que el uso de la misma comporta siempre la violación de una norma moral a la que él se refiere variamente con expresiones tipo “la ley de nuestra especie”, “la ley de nuestro ser”, “la ley del género humano”, “la ley de nuestra vida” y semejantes. Según aquella que considero la interpretación más plausible, la “ley” a la que Gandhi se refiere es una norma moral fundamental, última, no derivada, que prescribe al hombre el deber de tomar conciencia de la “unidad de todo lo viviente” (esa unidad de la que se ha hablado antes), y de esforzarse continuamente por no violarla, o por violarla en la menor medida posible”.* Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo V, p.4

uso de todo tipo de violencia, inspirado en el significado de la palabra sánscrita *ahimsa*.

En palabras de Mario López:

*“Desde el punto de vista etimológico la palabra ahimsa deriva de la raíz sánscrita hims- que significa ‘perjudicar’, ‘dañar’, ‘herir’, ‘matar’, con el añadido del prefijo a que le da un valor privativo vendría a significar – como ya hemos dicho- ‘no perjudicar’, ‘no dañar’, ‘no matar’, etc. Sin embargo, ésta sería una interpretación demasiado restringida y, además, tomada en un sentido negativo. Ya en el Isvaragita o Poema del Señor, uno de los textos sagrados más apreciados del hinduismo, ahimsa es una de las virtudes morales más exaltadas que es interpretada como una incapacidad, o total ausencia, del deseo de dañar, odiar, hacer el mal, o matar a cualquier ser viviente. Algunos autores incluso piensan que debería traducirse por el término ‘inocencia’ o ‘pureza’ porque ambas reflejarían la verdadera profundidad transformadora y expresiva de mente y corazón que significa ahimsa”.*⁴²⁸

Como vemos, *ahimsa* es mucho más de lo que significa la traducción que se hizo al inglés como *non violence*, y de allí a los otros idiomas occidentales, que no alcanzan a dar cuenta de su sentido profundo, relacionado con el cuidado amoroso de la vida. En este sentido, la invitación a la *atyagraha* implica reconectar con el significado de la vida, recuperar el equilibrio perdido por la ruptura que implica el uso de la violencia, como mediación cultural por excelencia. De nuevo las palabras de Mario López nos hablan de ello:

Conocido todo esto, ahimsa adquiere en el universo de Gandhi una gran importancia gracias a la investigación y la interpretación ético-política que él hace de aquella. Asimismo, en el universo normativo y político de Gandhi, ahimsa es clave para comprender en toda su extensión la acción de la no violencia, sólo ella es el medio más eficaz en la búsqueda de la verdad, no sólo epistemológica: cualquier búsqueda debe ser una acción cordial que proceda libremente y sin violencia, por ejemplo,

⁴²⁸ Mario López, *op. cit.*, p.163

*mediante el diálogo; asimismo ha de basarse en la posibilidad de errar en esa búsqueda y, en consecuencia, darnos la oportunidad de rectificar y, sólo esto es posible si no hemos causado un daño irreparable; y, desde la concepción ontológica, sólo con ahimsa se puede realizar la Verdad, así un acto de himsa (Ley del Odio) es un acto que rompe la unidad de lo viviente, por contra, un acto de ahimsa (Ley del Amor) permite restaurar esa unidad que ha sido violentada. Siendo ese respeto a toda vida lo que permite elevar e identificar la conciencia de Verdad como conciencia de Unidad”.*⁴²⁹

Este principio de la ahimsa es la columna vertebral de esta nueva propuesta, que surge, paradójicamente, en el siglo más violento de la historia de la humanidad, no sólo por razones éticas, sino también por la cada vez más demostrada incapacidad del método de la violencia para gestionar nuevas realidades. Es un principio que se va llenando de contenidos y significaciones, no otra verdad es tática y externa. No pretende construir un nuevo dualismo violencia/noviolencia, sino transitar por un proceso de aprendizaje hacia formas que vayan arrinconando los métodos de la violencia hasta ahora aprendidos y socialmente transmitidos. Por lo tanto, noviolencia no significa, en términos absolutos, sin violencia, sino reducción paulatina de los errores y dolores producidos, en un camino en medio de la incertidumbre. *“¡Comportate de modo tal que tu acción conduzca a la mayor reducción posible de la violencia en el mundo, en todas sus formas!”*.⁴³⁰

La violencia es y ha sido contundente, mostrando resultados aparentemente eficaces en el corto plazo. Hasta ahora ha sido útil - con sus expresiones simbólicas, estructurales y directas -, para que los Estados garanticen la obediencia de su ciudadanía, para que los maestros logren la conducta esperada de sus alumnos, para que las Iglesias sometan a sus feligreses, para que las expresiones masculinas se impongan sobre las femeninas. Sin embargo, las ciudadanía, los feligreses, la juventud, las mujeres es tán

⁴²⁹ Mario López, *op. cit.*, p.165

⁴³⁰ Arne Naess es uno de los que ha sostenido esta interpretación; cfr. A. Naess, *A Systematization of Gandhian Ethics of Conflict Resolution*, “Journal of Conflict Resolution”, 1958, vol. II, 2, p.142, y, siempre del mismo autor, *Gandhi and Group Conflict*, Universitetsforlaget, Oslo, 1974.

superando el miedo que garantizaba el método. La no violencia se inscribe en esta búsqueda de alternativas, en las que la mediación del miedo tiene cada vez menos cabida⁴³¹. Es una búsqueda en lógica de persistencia, colocando los logros y resultados en el mediano y largo plazo.

Gandhi deconstruye la relación dualista entre amigo/enemigo que ha legitimado el uso de la violencia y en la que se han apoyado teóricos del Estado y la Ciencia Política como Carl Schmitt⁴³². Como lo vemos que la ahimsa no consiste sólo en limitar el uso de la violencia, sino también en construir razones para hacerlo. Y ello pasa por comprender las razones y las posturas del opositor, de forma tal que posibilite la confianza entre las partes y construya salidas alternativas al dualismo vencedor/vencido. Como vemos, el dualismo no consiste sólo en la existencia de realidades opuestas, sino fundamentalmente en la superación del mismo a través de la eliminación o dominación de una de las partes, como única salida al dilema. Gandhi propone tender puentes entre las dos partes, utilizando métodos que construyan niveles de confianza en aras de, como dice Pontara, *nuevas formas de vida social*, en lógica más de cooperación que de competencia.

*“Para Gandhi, la transformación de un conflicto no es cuestión de negociaciones, tratativas, intercambios, sino -primariamente- de utilización de métodos que revelan el esfuerzo deliberado de no interferir sobre el opositor, de no amenazarlo en sus intereses vitales, de no humillarlo, y que en cambio tiendan a construir la confianza, a experimentar con él nuevas formas de cooperación, nuevas formas de vida social.”*⁴³³

⁴³¹ Expresión de la libertad frente a la violencia de los estados o las instituciones que te garantizan paraísos con prohibiciones.

⁴³² Carl Schmitt (1888-1985) es uno de los más destacados pensadores alemanes en el ámbito de la Teoría del Estado y la Ciencia Política. Durante los años de la República de Weimar, su *Teoría de la Constitución* (1928) y otras obras, como *La dictadura* (1921), *El concepto de lo político* (1928), *Legalidad y legitimidad* (1932), etc., tuvieron un gran influjo en el pensamiento político occidental.

<http://www.casadellibro.com/libros/schmitt-carl/schmitt32carl> (30/05/2011)

“La lógica “amigo-enemigo”, según la concepción no sólo descrita, sino exaltada por Carl Schmitt por la que la “guerra total” es el cumplimiento y el sello de la política entendida como práctica de exterminio del “enemigo”. Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo V, p.10

⁴³³ Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo VII, pág.1

Gandhi sabía que del dualismo a la violencia había muy poco espacio y, por lo tanto llegar a la ahimsa suponía aprender a reconocer en el otro a ese ser humano que merecía ser respetado en su integridad. *“También la vida de nuestros adversarios nos es sagrada”*.⁴³⁴ No es sólo una táctica, es un cambio de mirada. Así lo dice Mario López:

“Es un método de lucha política en la cual el sujeto se abstiene totalmente del uso de la violencia hasta su grado máximo, esto significa la adopción de técnicas que no comportan amenaza o acciones que lesionen a las personas o a sus intereses vitales (derecho a la vida, a la integridad física y psicológica, a no ser mutilado, muerto o maltratado psicológicamente). Ello comporta la elección de métodos de lucha deliberadamente elegidos que buscan minimizar, al máximo posible, cualquier tipo de sufrimiento sobre el adversario. Justamente lo contrario de los métodos de lucha armada donde se hace especial hincapié en: actos de fuerza bruta, de aniquilamiento, de máxima destrucción, de sufrimiento, etc., sólo limitada si existen algunas reglas en el combate y si estas son convenientemente respetadas”.⁴³⁵

La lógica de contrarios ha hecho de la violencia “la partera de la historia”, por lo tanto, *parir* la historia del modo que lo hizo y propuso Gandhi y ateniéndose a este principio de abstenerse al máximo de todo tipo de violencia o, en sentido positivo, cuidando la vida de todos y todas, incluidas aquellas personas que se nos oponen, supone entender el amor como una estrategia de transformación política que pasa por la construcción social de empatías, que inhiban al máximo la tentación de la violencia. Gandhi le dio, con ello, contenidos políticos a la propuesta de Jesús del amor a los enemigos, que había sido y, lamentablemente sigue siendo, una estrategia sólo aplicable en el espacio de lo privado y por seres de una condición humana superior.

Se trata, más en general, de llegar a una descripción de la naturaleza del conflicto de modo que pueda ser aceptada también por el opositor. Esto

⁴³⁴“Harijan”, 18 de junio de 1938.

⁴³⁵ Mario López, *op. cit.*, p.171

comporta tratar de ver desde el punto de vista del adversario, ponerse en su lugar, intentar comprender los motivos más profundos que lo impulsan y, más en general, tratar de comprender cuál es su percepción de la situación conflictiva en curso. En síntesis, una exigencia de imparcialidad y empatía (no necesariamente simpatía) así formulada por Gandhi⁴³⁶: “Si logramos identificarnos con los juicios que de las diversas cosas dan nuestros opositores, seremos capaces de hacerles plena justicia. Sé que esto requiere una actitud mental del todo desinteresada, cosa extremadamente difícil de alcanzar. Sin embargo, para un satyagrahi esto es absolutamente necesario”.⁴³⁷

Como consecuencia de esta reconocida dificultad, Gandhi planteó como una pretendida virtud a conseguir la *noviolencia del fuerte*, que es táctica basada en desarrollar la capacidad de la persuasión, que surge de la convicción profunda de haber encontrado un método alternativo a la violencia de las armas. Sólo a partir de esta certeza los luchadores de la *noviolencia* serían capaces de superar el miedo y, por lo tanto de resistirse a la tentación permanente de la violencia. Consideró que la *noviolencia* como simple táctica estaba más cercana a lo que él llamaba la *resistencia pasiva*, o *noviolencia de los débiles*, que consiste en utilizarla como simple instrumento coyuntural de lucha, pero sin abandonar la idea de acudir, de la misma forma, a la fuerza de la violencia, cuando las condiciones parezcan así requerirlo. También habló de la *noviolencia del cobarde*, quien no acude a la violencia, pero tampoco se le opone, por miedo a las consecuencias de hacerlo. *“La noviolencia no es la justificación del cobarde, sino la suprema virtud del valiente”⁴³⁸*. Al respecto, dice Pontara:

“Para Gandhi, la misma se distingue, entre otras cosas, por la convicción de que existe una válida alternativa a la lucha armada, esa alternativa que Gandhi había bautizado como satyagraha y que, a diferencia de la “noviolencia del débil”, o “resistencia

⁴³⁶ Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo VII, p.8-9

⁴³⁷ “Young India”, 19 de marzo de 1925.

⁴³⁸ “Young India”, 12 de agosto de 1926.

pasiva”, presupone un rechazo estable, fundado en precisas razones morales, a recurrir a la violencia armada”⁴³⁹.

En palabras de Gandhi:

“Mientras que en la resistencia pasiva el uso de las armas es concebido en caso de que se presente una situación favorable, en el satyagraha el uso de la fuerza física está prohibido aun en las circunstancias más favorables [...] La resistencia pasiva puede ser practicada paralelamente al uso de las armas. El satyagraha y la fuerza bruta, en cambio, siendo el uno la negación de la otra, nunca pueden estar unidas”⁴⁴⁰.

La satyagraha que conduce a la ruptura del imaginario cultural de la *violencia buena y útil* supone la convicción puesta en la fuerza de la no violencia que pretende la transformación profunda del conflicto y de las partes vinculadas a él y no la solución o abolición del mismo a partir del sometimiento del contrario. Quien no renuncia al uso de la violencia estará siempre dispuesto a utilizarla allí donde sea preciso para doblegar, someter, vencer y/o anular al opositor y terminará sosteniendo la misma cultura que pretende cambiar. Transformar el conflicto no supone negarlo, ni huir de él. Es bastante común que se entienda la no violencia como acciones a través de las cuales se evita el conflicto. Por el contrario, la no violencia supone una acción crítica y proactiva ante toda situación de injusticia, sin temor a los conflictos que se puedan desatar producto de esta actitud. Dice Pontara:

“Gandhi nunca ha rechazado el conflicto. No era el tipo de persona que tiene temor del conflicto. Nunca ha sostenido que, con el fin de no crear conflictos o de no sacar a la luz conflictos latentes, se deba aceptar el

⁴³⁹ Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo II, p.8

⁴⁴⁰ M. K. Gandhi, *Satyagraha in South Africa*, (tr. del original en gujarati por V. G. Desai) Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1961 (1928), p. 114.

status quo. Al contrario, en cuanto rechazo de toda forma de violencia, física, psíquica, directa e indirecta, armada y estructural, su no violencia se configura como contestación permanente (y él mismo fue un contestatario permanente), ella misma creadora de conflictos. "Ninguna persona puede ser activamente no violenta y no revelarse contra la injusticia social, dondequiera que se verifique".⁴⁴¹

Otro principio de la satyagraha es **la disposición al sacrificio**.

No es fácil entender este principio sin caer en la tentación de la búsqueda del martirio. No podemos olvidar que los héroes y los mártires han legitimado y sacralizado las guerras de todo tipo, como ya lo vimos anteriormente, y que las prácticas sacrificiales han sostenido las bases de la cultura sedentaria. Ellas tienen su propia estética expresadas en poemas y cantos épicos que hablan de *la sangre de los mártires que riegan las semillas de la liberación*.

El énfasis que Gandhi hace tiene más relación con la superación del normal miedo a la muerte o al sufrimiento que nos puede llevar a asumir actitudes de inmovilismo personal y social. Entiende que este miedo está en la base del servilismo y el sometimiento y que, de forma consciente, es utilizado por quienes ejercen el poder de la dominación, que lo exageran para lograr nuestra *servidumbre voluntaria*. La cultura hegemónica está basada en la priorización de lo que nos da certeza y seguridad, en aras de lo cual no encontramos siempre dispuestos a prescindir de la libertad. Las compañías de seguros prosperan en relación directamente proporcional con nuestros miedos y su éxito depende de multiplicarlos: tenemos miedo a morir y nos venden pólizas de vida, miedo a que nos roben, miedo a enfermarnos, miedo a los incendios, miedo a los accidentes, miedo a quedarnos sin lo que hemos conseguido y los medios de comunicación son los encargados de hacer que una eventualidad se vuelva una posibilidad cercana y real, multiplicando las ganancias de los que se enriquecen evidenciándolo. Tememos a una posible carencia y eso hace que siempre tangamos más de lo que necesitamos. Tenemos miedo a perder nuestro dinero y se lo entregamos a los banqueros

⁴⁴¹ Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo II, p.10

para que vivan de él. Tenemos miedo a nuestros semejantes y legitimamos los organismos de seguridad del Estado, que están más para protegerse de la ciudadanía, porque termina presa del mismo miedo que lo creó. Nos enseñan a temer a Dios y caminamos bajo la sombra del pecado y de la culpa. Tenemos miedo a ser castigados y autoinhibimos los límites de nuestra propia libertad.

La disposición al sacrificio de la que habló Gandhi tiene una relación directa con la necesidad de liberarnos de los miedos. Un verdadero satyagrahi no puede ver limitada su acción por la transformación social porque el miedo lo inmoviliza. El miedo es una estrategia definitiva de los poderes de centro. En la medida en que éste es mayor, la dependencia de ellos es más definitiva. Por lo tanto, reducir el miedo guarda proporción con el aumento de los niveles de autonomía y con descubrir las verdaderas dimensiones de los poderes de periferia en sus expresiones personales y colectivas. Gandhi lo dice así:

“Ustedes (británicos) tienen grandes recursos militares. Su poder naval es incomparable. Por más que quisiéramos enfrentarnos a ustedes en su propio terreno, nos veríamos impotentes, pero si las peticiones arriba citadas no le parecen aceptables, dejaremos de desempeñar el papel de gobernados. Pueden, si les place, cortarnos en pedazos. Pueden destrozarnos ante la boca de un cañón. Si toman medidas que no se ajusten a nuestra voluntad, no les ayudaremos; y, sin nuestra ayuda, sabemos que no pueden dar un solo paso”⁴⁴².

Para Gandhi no es posible develar el verdadero poder de la gente si no hay una liberación del miedo que produce cualquier amenaza sobre la propia seguridad y ello supone entrenarse en la disposición al sacrificio.

“La noviolencia del fuerte”, o satyagraha, no puede ser practicada por alguien que tiene miedo de sufrir. Para practicar el satyagraha “es necesario aprender a la perfección el arte de morir... el sostenedor de la noviolencia debe cultivar la capacidad de soportar los más altos

⁴⁴² Mohandas Gandhi, *Hind Swaraj and other writings*, Anthony Parel (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p.114.

*sacrificios con el objetivo de liberarse del miedo... todo aquel que no se ha liberado del miedo no puede practicar el ahimsa a la perfección”.*⁴⁴³



Cientos de ciudadanos de Barcelona acudieron a la Plaza Catalunya a confrontar con su fuerza desarmada a la policía que golpeaba a los jóvenes acampados.

Este principio también tiene relación con la capacidad de producir desconcierto en quien ejerce la violencia, a la par que escandalizar su ser profundo y causar indignación en el entorno. Es el sentido profundo de la propuesta de Jesús de poner la otra mejilla y para ello hay que prepararse como lo hicieron los jóvenes afroamericanos en Nashville, para no responder con violencia a las humillaciones y los golpes de la población racista en las cafeterías segregadas que se atrevieron a visitar. Esta actitud multiplicó por miles el esfuerzo de algo más de una veintena de hombres y mujeres. De la misma forma, los y las jóvenes de las plazas tomadas en España (Movimiento 15M) repetían al comienzo de las asambleas que era una decisión resistir cualquier posible desalojo por parte de la policía con una actitud no violenta. El primer desalojo de Puerta de Sol de Madrid, en la noche del 16 de mayo, movió la solidaridad y la participación de la gente. La violencia de la policía en la Plaza Catalunya de Barcelona, en la mañana del 27 de mayo, provocó la indignación de miles de personas que acudieron a la plaza para solidarizarse con las personas

⁴⁴³ “Harijan”, 1 de septiembre de 1940.

maltratadas y ejercer presión civil sobre las autoridades. En pocas horas esta plaza se llenó de gente que condenaba el hecho y apoyaba al movimiento.

Poner la otra mejilla, como ya lo decíamos antes, no es otra cosa que producir un profundo desconcierto en quien actúa con violencia, porque quien así lo hace, espera una respuesta en la misma lógica y viene preparado para ello; una respuesta en otras lógicas tiene una fuerza que se corresponde con la *fuerza de la verdad* de la satyagraha, bloqueando y cercando, como lo dice Mario López, “*el poder del adversario, sus apoyos sociales y sus recursos violentos*”⁴⁴⁴. Así lo expresa Pontara:

“Este principio, que parecería recordar muy de cerca el principio evangélico que invita a poner la otra mejilla, y también el principio socrático por el cual es mejor soportar los sufrimientos que nos han injustamente infligido que infligir sufrimientos a los demás”⁴⁴⁵, es, sin lugar a dudas, el más indicado para provocar las mayores perplejidades”⁴⁴⁶.

Jonathan Schell se refiere así a esta relación entre satyagraha y disposición al sacrificio:

“Satyagraha, en el que combinaba la palabra sánscrita sat, que significa “eso que es” o “ser” o “verdad” con graha, que significa “mantenerse firme” o “perseverar en”. Se suele traducir como “fuerza de la verdad” o “fuerza del alma”, términos que, sin más elucidación, resultan tan misteriosos para el lector occidental como “satyagraha”. En una descripción concreta, la satyagraha es acción directa sin violencia en apoyo de las propias creencias; la “verdad” en la persona. La filosofía de la satyagraha prescribe la acción no violenta en la que los participantes se niegan a colaborar con las leyes que consideran injustas u ofensivas en

⁴⁴⁴ Mario López, *op. cit.*, p.173

⁴⁴⁵ Cfr., Platón, *Gorgia*, 469.

⁴⁴⁶ Giuliano Pontara, *op cit.*, Capítulo VII, p.11

*algún sentido para sus conciencias, y va acompañada de la disposición a sufrir las consecuencias”.*⁴⁴⁷

Por su parte, Mario López se refiere al efecto social que tiene un comportamiento con una demostrada capacidad de sufrimiento, resaltando cómo esta actitud prevalece sobre la posibilidad de causar daño al opositor. Gandhi y sus amigos sabían que el encarcelamiento injusto multiplicaba las simpatías por su causa.

*“Para la no violencia gandhiana este sacrificio implica aceptar la violencia del otro a cambio convencerlo, convertirlo y demostrarle la superioridad moral de quien no usa la violencia para combatir. Gandhi señala la siguiente paradoja para que quien la escuchase pensase, muy seriamente, el valor de toda lucha: «Conozco algunas cosas por las que vale la pena morir pero no conozco ninguna por la que valga la pena matar»*⁴⁴⁸.

Es de suma importancia dejar claro que esta disposición al sacrificio no responde a una actitud de miedo sino, por el contrario, de profunda valentía, porque el primero puede exacerbar los niveles de violencia de quienes la ejercen, mientras la segunda pretende inhibirlos. Así lo recalca Pontara:

*“Esto es importante para que el adversario no interprete la abstención de la violencia, por parte del grupo con el que está en conflicto, como un signo de debilidad o cobardía y tienda entonces a acentuar su agresividad... Una función muy importante del satyagraha es la de disminuir esos sentimientos de miedo, rabia, odio y venganza íntimamente relacionados con el uso de la violencia y de reforzar en cambio, tanto en el propio grupo como en el opositor, actitudes de confianza”.*⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Jonathan Schell, *El mundo inconquistable: Poder, no violencia y voluntad popular*, Círculo de lectores S.A., Barcelona 2005, p.153

⁴⁴⁸ Mario López, *op. cit.*, p.172

⁴⁴⁹ Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo VII, p.12



Una joven con una flor, en la Plaza Catalunya de Barcelona, confronta el poder del policía, que esconde su propia humanidad detrás de un uniforme y un rostro cubierto

También tiene una relación directa con la desobediencia civil, entendida, como lo decía Thoreau, como el derecho a desobedecer una ley injusta, sabiendo que ello puede llevar a la cárcel. En ella radica su fuerza y de eso Gandhi es plenamente consciente. No hay fuerza superior a la de un pueblo que decide desconocer el poder de centro, porque éste no tiene existencia propia, es un poder que existe por la delegación que cada persona hace de su propio poder y cuando esta delegación se rompe, aquel se queda sin la sustancia que lo sostiene. Esta evidencia, que Gandhi supo volver acción, se está convirtiendo en un signo de estos tiempos. Cambiar ya no supone tomarse el poder de centro, sino ejercer el poder de periferia para presionar los cambios necesarios. Los zapatistas en México son una manifestación de esta tendencia al decir que no pretenden tomarse el poder central, sino ejercer su propio poder allí donde es posible hacerlo,⁴⁵⁰ transformando aquella parte de la realidad que les

⁴⁵⁰ El subcomandante Marcos reconoce con una mezcla de modestia y de entusiasmo que los Caracoles constituyen “una pequeña parte de ese mundo a que aspiramos hecho de muchos mundos. Serán – afirma – como puertas para entrarse a las comunidades y para que las comunidades salgan; como ventanas para vernos dentro y para que veamos fuera; como bocinas para sacar lejos nuestra palabra y para escuchar la del que lejos está. Pero sobre todo para recordarnos que debemos velar y estar pendientes de la cabalidad de los mundos que pueblan el mundo”. Con sus palabras están los hechos. Cuando el gobierno incumplió los Acuerdos de San Andrés y se negó a reconocer los derechos de los pueblos indios, faltando así a sus compromisos, los zapatistas no llamaron a las armas. Se pusieron a construir la autonomía en los “territorios rebeldes”, según comunicado del 19 de julio de 2003. Las comunidades zapatistas decidieron construir “municipios autónomos” (un objetivo, por cierto, que

corresponde, entendiendo que el poder se aprende pudiendo allí donde se puede. Desde esta perspectiva, la desobediencia no es, al menos no sólo, una actitud de confrontación sino fundamentalmente una acción de afirmación y autonomía.

Jonathan Schell dice lo siguiente:

“Si la sociedad niega la obediencia, el dominio del que manda llega a su final... La sociedad resuelta a la que no le gusta su gobernante puede encontrar otro; pero ¿Dónde va a encontrar otra sociedad un gobernante al que no obedezca la suya?”⁴⁵¹

El poder de centro, por reacción cultural, es jerarquizado y autoritario, sobrevive de la atención que provoca en sus subordinados. Su poder es directamente proporcional a la lógica de dependencia que despierta en la gente; tanto la adhesión como la oposición lo fortalecen. Su función está centrada en que nada ocurra que se escape a su referencia. No es gratuito que los gobiernos intenten estar generando hechos que pongan a la gente a adherirse o discrepar de él. En esta lógica sólo es posible debilitarlo a partir de una lógica tangencial que guíe las acciones de la ciudadanía. No es posible cambiar la lógica que inspira este tipo de poder a partir de su derrocamiento, porque lo que ha demostrado la historia es que quienes lo derrocan o sustituyen asumen su lógica y, por tanto, su comportamiento que busca constreñir la acción ciudadana. La democracia representativa, de la que nos sentimos tan orgullosos hasta el punto de buscar imponerla, está basada en la delegación de todo poder o, lo que es lo mismo, en la anulación de cualquier síntoma de autonomía por parte de la sociedad. Cuando se habla de la revolución cotidiana se hace referencia a la transgresión en aquellos espacios donde la vida transcurre.

habían “enarbolado” desde principios de la insurgencia). Las comunidades nombraron a sus autoridades locales y a sus delegados para que cumplieran sus mandatos en los distintos niveles a sabiendas de que si no los cumplían serían revocados. Al mismo tiempo, siguieron impulsando medidas prácticas del “mandar obedeciendo”.

<http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Los%20caracoles%20zapatistas%20de%20Gonzalez%20Casanova.pdf> (31/05/2011)

⁴⁵¹ Jonathan Schell, *op. cit.*, p. 270



Cartel ubicado en Chiapas – México

Así lo explica Václav Havel:

*“Defender los objetivos de la vida diaria, defender la humanidad, no sólo es un enfoque más realista, pues puede empezarse ahora mismo y es potencialmente más popular porque afecta la vida cotidiana de la gente; al mismo tiempo (y tal vez precisamente por eso) también es un enfoque incomparablemente más consecuente porque apunta a la esencia misma de las cosas”.*⁴⁵²

En este mismo sentido, Diego Checa se refiere al carácter revolucionario de la noviolencia:

*“El carácter revolucionario de la noviolencia no solo afecta al funcionamiento de los sistemas políticos sino que también supone una nueva forma de entender la ciudadanía, el cambio social o la defensa nacional, por citar solo unos ejemplos...”*⁴⁵³.

⁴⁵² Václav Havel, *Living in Truth*, Jan Vladislav (ed.), Londres, Faber & Faber, 1986, p.89. Citado por Jonathan Schell, *op. cit.*, p.239

⁴⁵³ Checa Hidalgo, Diego, *Intervenciones internacionales noviolentas para la transformación de conflictos violentos. Historia y modelo de brigadas internacionales de paz*, Editorial de la Universidad de Granada, Granada, 2011, p.116

Gandhi llevó esta tendencia de los tiempos a su propuesta de autogobierno (Swaraj), de autonomía (Swadeshi) y de desarrollo (Sarvodaya).⁴⁵⁴ Y esto supone, cada vez es más evidente, que la gente desarrolle la capacidad de sacrificio necesaria para facilitar los cambios que se requieren, realizándolos en sus espacios cotidianos, aquí y ahora, como lo señalaba Gandhi en lo que llamó el **principio constructivo**.

*“Creo, y todo el mundo debe coincidir conmigo, que ningún gobierno puede existir ni por un momento sin la cooperación de la gente, voluntaria u obligada; y que si la gente retira su cooperación en todos los aspectos, el gobierno quedará paralizado”.*⁴⁵⁵

Gandhi también señala el **respeto por la verdad** como principio de la satyagraha. Se refiere a la necesidad de no tener cartas ocultas, intenciones veladas, dobleces que debiliten la necesaria confianza que este tipo de lucha debe inspirar entre sus partidarios, pero también entre los opositores. Para Gandhi es fundamental mantener abiertos los canales de comunicación, de forma tal que los adversarios sepan en todo momento lo que se hace y cómo se hace, las pretensiones que se buscan, etc, de forma que situaciones inesperadas no rompan el ambiente de confianza necesario para realmente transformar el conflicto. Una situación que genere desconfianza, falta de claridad, incertidumbre en el adversario posibilitará más fácilmente que se sienta tentado al uso de la violencia y a la justificación de la misma.

Una auténtica búsqueda de la verdad, como construcción colectiva, requiere estar abiertos al diálogo, a la revisión permanente de los propósitos y a corregirlos cuando colectivamente se estime necesario. Decía Gandhi: *“soy esencialmente un hombre propenso al acuerdo porque nunca estoy seguro de estar en lo justo”*⁴⁵⁶. Esta actitud abierta hará más fácil *apelar al corazón* del adversario en concordancia con el objetivo de la lucha puesto más en el convencer que en el vencer.

⁴⁵⁴ Más adelante, en este mismo capítulo, hay un mayor acercamiento a estas propuestas.

⁴⁵⁵ Citado en Gene Sharp, *Gandhi as a Political Strategist*, Boston, Portent Sargeant Publishers, Extending Horizons Books, 1979, pág.11

⁴⁵⁶ L. Fisher, *A Week with Gandhi*, London, 1947, p. 102, cit. de G. Dhawan, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, cit., p. 138.

Así lo explica Pontara:

“En el ámbito de la satyagraha gandhiana, esta exigencia comporta que un grupo involucrado en una lucha satyagraha haga públicos los principios con los que piensa actuar, los objetivos por los que combate, invite a debatir sobre los mismos y esté dispuesto públicamente a reexaminarlos, modificarlos y hasta abandonarlos si está persuadido de su ilegitimidad”⁴⁵⁷.

En palabras de Gandhi:

“Como satyagrahi tengo que estar siempre dispuesto a examinar y reexaminar mis papeles y reconocer cada error que pueda descubrir”.⁴⁵⁸

Otro principio de la propuesta gandhiana, que supone un profundo cambio cultural, es la necesaria **relación coherente entre medios y fines**, haciendo énfasis no sólo en una coherencia racional, sino fundamentalmente ética.

La propuesta de Maquiavelo en “El Príncipe”⁴⁵⁹, no hace más que recoger y aplicar de forma pragmática la lógica del más fuerte al campo de la política, por eso dice que es mejor ser temido que ser amado. La máxima que plantea que el fin justifica los medios se desprende de su reflexión y ha sido una de las guías básicas no sólo de los análisis del realismo político, sino que ha terminado siendo una guía moral en las relaciones humanas. Gandhi se coloca en contravía de esta forma de pensar al afirmar que *“Los medios se pueden comparar con la semilla y el fin con el árbol; entre los medios y el fin existe la misma relación inviolable que hay entre la semilla y el árbol... No se puede obtener una rosa plantando grama”⁴⁶⁰.*

Esta necesaria coherencia se apoya en la evidencia que resulta de la utilización histórica de la violencia como medio y, con ello, plantea la alternativa construyendo un continuo entre medios y fines y, de paso, cuestionando la columna vertebral del hacer de la cultura hegemónica. *“Soy contrario a la*

⁴⁵⁷ Giuliano Pontara, *op. cit.*, capítulo VII, p.10

violencia porque si bien a veces parece producir algo bueno, el bien que produce es sólo temporal, mientras que el mal que causa es permanente".⁴⁶¹

Desmon Tutu hacía suya esta máxima gandhiana, cuando en medio de la lucha contra el Apartheid en Sudáfrica decía *"¿Cómo podemos aceptar el uso de armas y medios que condenaríamos si fueran utilizados contra nosotros?"*⁴⁶².

Para Gandhi los medios y los fines están profundamente conectados, y con ello deconstruye también las fronteras que separan a los unos de los otros. Al respecto, afirmaba: *"Se dice que 'los medios, al fin de cuentas, son medios'. Yo diría, en cambio, que 'los medios, al fin de cuentas, son todo'. De tales medios, tales fines. No existe una línea divisoria entre medios y fines*".⁴⁶³

Los medios se van volviendo un camino que prefigura el objetivo a conseguir, en la lógica del *empeño constructivo*, que planteaba Gandhi. Por lo tanto, los medios se tornan también estrategia pedagógica, instrumento de aprendizaje social. No ha sido fácil para las luchas de la humanidad entender la importancia de los medios en una realidad tentada por el uso de la fuerza y su aparente contundencia en el corto plazo. Sin embargo, cada vez son más evidentes las ventajas de plantear una lucha que fortalece su verdad a través de medios que prescinden, por principio, del uso de la violencia. En la misma lógica, las luchas que no se eximen de ella tienen mayor dificultad para fortalecer su legitimidad.

Es un buen ejemplo de lo anterior las luchas del norte de África. Las movilizaciones en Egipto se esforzaron, en todo momento, por mostrar que se trataba de ciudadanas y ciudadanos desarmados. La toma persistente – otra característica fundamental de la propuesta gandhiana – de la Plaza Tahrir en El Cairo, los viernes después de la oración colectiva, proyectaba siempre imágenes de personas que mostraban sus brazos abiertos, evidenciando con

⁴⁵⁸ "Harijan", 11 de marzo de 1939.

⁴⁵⁹ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Volumen XX de letras universales, Ediciones Cátedra, 2001. Tratado de doctrina política, publicado el 1532.

⁴⁶⁰ *Hind Swaraj*, cap. XVI cfr. *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, cit. vol I. p. 239.

⁴⁶¹ "Young India" 21 de mayo de 1925.

⁴⁶² Testimonio de Desmon Tutu. Vid. Steve York, *Sudáfrica, libertad durante nuestra vida, Una fuerza más poderosa, Episodio 1*, York Zimmerman inc, 2000, DVD

⁴⁶³ "Young India", 17 de julio de 1924.

ello que su mayor arma era su propia indefensión⁴⁶⁴. Su actitud logró deslegitimar al organismo policial que pretendió desalojarlos con violencia y legitimó a un ejército que se dio cuenta que podía correr la misma suerte si disparaba contra la gente. De hecho, el desencadenante de las movilizaciones había sido el asesinato del joven Khaled Saeed⁴⁶⁵ por parte de los organismos de seguridad, en Alejandría, en el mes de julio de 2010. La indignación ciudadana que produjo su muerte movilizó en menos de un año a centenares de miles de personas en Egipto que provocaron la salida de Mubarak. Otro signo de los tiempos: los que tienen poder se deslegitiman con la evidencia de su supuesta “violencia legítima” y los sin poder legitiman sus acciones asumiendo la no violencia como la guía de sus expresiones de protesta.

Como contraejemplo podemos observar lo que ha sucedido en Libia. Los manifestantes en contra de Gaddafi empezaron una protesta pacífica, pero demasiado pronto una parte del ejército del régimen se unió a la misma, armando la movilización popular. Consecuencias: La fortaleza moral de una lucha no violenta se vio truncada; el ejército oficial se vio legitimado en sus acciones contra los rebeldes armados; las presiones pacíficas de los gobiernos del mundo, que se dieron en el caso de Egipto, se convirtieron en intervención militar de la OTAN con la complacencia y autorización del consejo de seguridad de la ONU. Hoy lo que sucede en Libia es más percibido como una guerra civil.

⁴⁶⁴ Se trata de una acumulación moral a partir de la cual la gente tensiona al adversario hasta el punto en que éste irrumpe con violencia, rompiendo con ello su propia legitimidad y produciendo una ruptura moral.

⁴⁶⁵ “A Khaled Saeed le sacaron a la fuerza del cibercafé que frecuentaba en su ciudad, Alejandría, dos agentes de paisano. Testigos presenciales relataron cómo le golpearon la cabeza contra una mesa de mármol. Cuando Haizam Hassan Hanafi, el dueño del café, les instó a salir “se llevaron a Saeed a la entrada de un edificio vecino y le golpearon la cabeza contra la puerta de hierro, dándole puñetazos en la cara y en el vientre. Recibió un golpe en la pierna, antes de caerse y golpearse de nuevo contra un escalón. Uno de los policías le levantó tratando de estrangularle. Saeed gritaba ‘Me estoy muriendo’, pero su atacante contestó ‘No te dejaré hasta que estés muerto’ El otro le siguió pateando. Le golpearon hasta que comenzó a sangrar por la cabeza y la boca. Cuando Saeed dejó de moverse, llamaron a la policía [...] Un doctor que estaba en el cibercafé le examinó y dictaminó que estaba muerto” <http://periodismohumano.com/sociedad/sociedad-destacado/el-hombre-que-ha-puesto-en-jaque-a-hosni-mubarak.html> (02/06/2011)



Jóvenes manifestantes en la Plaza Tahrir de El Cairo – Primavera 2011

Nos encontramos en una etapa en la que la humanidad tiene una especial sensibilidad con el tema de la violencia directa como método. Aun es demasiado difusa la percepción que se tiene de los efectos de la violencia cultural y la violencia estructural tiene muchas más dificultades para ser percibida por la mayor parte de la ciudadanía. Sin embargo estamos avanzando porque hace cincuenta años ni siquiera existían estas nuevas categorías de la violencia y hoy ya empiezan a ser percibidas, visibilizadas y denunciadas.

La coherencia entre medios y fines que planteaba Gandhi está promoviendo una revisión ética de la política. Las teorías del mal menor⁴⁶⁶, nuevas versiones de la máxima atribuida a Maquiavelo, no dejan de ser intentos de respuesta a los cuestionamientos cada vez más fuertes e insistentes sobre los usos que los Estados hacen de la violencia, hasta hace poco tiempo incuestionable en su legitimidad. El objetivo del orden a cualquier precio, uno de los objetivos del realismo político, requiere cada vez de más argumentaciones en un mundo en el que crece su cuestionamiento por su capacidad de acomodación a cualquier medio. La diplomacia de los gobiernos occidentales cada vez tiene menos credibilidad porque pretende construir una legitimación ética sobre la base de la defensa de los derechos humanos mientras perpetúa sus alianzas con

⁴⁶⁶ Ver Michael Ignatieff, *El mal menor, ética política en una era de terror*, Taurus Pensamiento, 2005. Este libro plantea, entre otras cosas, la necesidad de regular los estados de excepción ante la amenaza terrorista, sosteniendo la importancia de proteger el bien común que, de alguna forma, se equipara con la continuidad del Estado y las instituciones.

dictadores de todas las calañas, al priorizar el “orden” que imponen en sus países como garantía de las inversiones económicas de sus aliados capitalistas. No es gratuito que miraran con desconcierto las movilizaciones en Egipto y Túnez, precedidas por dos dictadores de su absoluta complacencia.

La máxima que dice “los enemigos de mis enemigos son mis amigos”, hija legítima de *el fin justifica los medios*, construyó alianzas entre el gobierno norteamericano y los talibanes, en los tiempos de la invasión soviética en Afganistán y reclutó a Osama Ben Laden como colaborador de la CIA; apoyó en su momento a Pinochet en Chile y a las distintas dictaduras militares del Cono Sur en América; fortaleció la alianza entre el ejército y los grupos paramilitares en Colombia, además de los apoyos económicos de conocidas transnacionales con dichos grupos, por poner sólo unos ejemplos.

Dice, al respecto, Mario López:

“Las ideologías dominantes tienden a legitimar la violencia afirmando que el fin justifica los medios, es decir, que un fin justo legitima el uso de medios injustos. Afirmar tal cosa, además de lo dicho anteriormente, equivaldría a confundirse en una contradicción intrínsecamente perversa -que la noviolencia denuncia y que argumenta de otra manera-: es verdaderamente la importancia concedida al fin la que conduce a considerar cómo de valiosa es la elección de los medios. Se trata, por así decirlo, de un principio estratégico porque en el momento de la acción sólo somos dueños de los medios que empleamos porque estos son inmediatos y concretos pero no somos del todo dueños (al menos de igual forma) del fin que perseguimos, pues éste por lo general es abstracto, está lejano, está por venir. Dicho de otra manera, sólo somos dueños de un fin a través de la mediación (intervención, decisión, utilización) de los medios, dado que el fin se refiere a lo que vendrá, mientras que los medios se refieren al hic et nunc, al aquí y ahora, al presente. Sin embargo, resulta curioso que nos enseñan a sacrificar el presente por el porvenir prefiriendo la abstracción de los fines a la realidad de los medios, aceptando incluso hacer uso de unos medios

*que contradicen al fin que pretendemos, rechazando su realización a través de un porvenir hipotético que no pertenece a los hechos. Desde una filosofía de la no violencia, reflexiva y grave, se advierte que existe el gran riesgo de que la justicia sea siempre postergada al mañana y que la violencia “buena” sea impuesta a nuestros semejantes como un mal menor para obtener aquel fin tan loable. Incluso estratégicamente hablando la no violencia nos recuerda que toda eficacia política ha de medirse no por lo que obtendrá sino por cómo se consigue.*⁴⁶⁷

En consecuencia con esta reflexión, no somos dueños de los fines pretendidos, sino de los medios que escogamos para conseguirlos. La no violencia nos plantea los dilemas del presente y las opciones tácticas y estratégicas que hagamos, como la única forma real de prefigurar el futuro a conseguir. Por esta razón es una propuesta profundamente constructiva, en proceso de aprendizaje permanente, razón por la cual Gandhi planteó la necesidad de caminar con la flexibilidad necesaria para corregir sobre la marcha, conscientes también de la posibilidad de escoger equivocadamente un medio que, en virtud de la falibilidad admitida, debiera ser revisado. En conclusión, la no violencia es *fallible* y, por lo tanto, debe ser profundamente *flexible*.⁴⁶⁸

La matanza de Amritsar, el 13 de abril de 1919, protagonizada por el general Dyer, llevó a Gandhi a interrumpir la campaña de desobediencia civil que había convocado, admitiendo que este medio había cercado y provocado de tal forma al opositor británico, que había fortalecido su odio y su desprecio hacia el pueblo indio. De hecho Dyer afirmó: *“Los indios tienen dos posibilidades: postrarse sobre sus barrigas y moverse como gusanos o enfrentarse con la muerte”* y, posterior a la matanza, aseguró no tener ningún remordimiento por ordenar disparar sobre la población desarmada hasta que se acabaran las

⁴⁶⁷ Mario López, *op. cit.*, p.55, 56

⁴⁶⁸ *“Las luchas revolucionarias también empiezan a verse permeadas por esta propuesta. Son reveladoras las palabras del zapatista subcomandante Marcos “(...) consideramos que no es ético que todo se valga por el objetivo del triunfo de la revolución. Todo, incluyendo llevarse entre las patas a civiles, por ejemplo (...) No creemos eso de que el fin justifica los medios, nosotros pensamos que el medio es el fin. Construimos nuestro objetivo a la medida en que vamos construyendo los medios por los que vamos luchando”* Gabriel García Márquez y Roberto Pombo, *Habla Marcos* <http://www.sololiteratura.com/ggm/gabohablamarcos.htm> (01/06/2011)

municiones. La indignada población india pidió venganza, a lo que Gandhi dijo: *“No podemos hacer a los británicos lo que el general Dyer ha hecho con nosotros. Tenemos que demostrar que podemos ir más allá que ese tipo de odio. Los británicos no son nuestros enemigos, son nuestros amigos y necesitan liberarse tanto como nosotros”* ⁴⁶⁹. La amenaza de un baño de sangre entre británicos e indios llevó a Gandhi a revisar los medios utilizados y a corregirlos. ⁴⁷⁰

Esta falibilidad y flexibilidad, necesarias en la no violencia, llevó a Gandhi a plantear la importancia de la gradualidad de los medios, guiada por la importancia de no provocar, en quien tiene la fuerza de las armas y la violencia, una respuesta desmedida, y por la necesidad de tener presente que el objetivo no es destruir o vencer al opositor, sino procurar su transformación.

El rechazo social hacia los métodos del terror pueden estar en el sustrato de una nueva ética que prescinda de los mismos. Durante muchos siglos la máxima de “el fin justifica los medios” legitimó, y aún sigue legitimando, todo tipo de atropellos. Los relatos épicos han estado atravesados por ella: razones por las que vale la pena morir, causas por las que vale la pena matar. La amenaza de la vida y el terror sistemático les ha ido menguando su legitimidad. La humanidad, a partir de Gandhi, está fraguando otra historia, en la que la violencia no es su partera. Prescindir de ella supone, principalmente, búsquedas en el camino, paciencia para entender que las transformaciones culturales no corren al mismo ritmo que nuestros deseos y visibilización social de las nuevas formas que emergen, de manera que se vayan convirtiendo en nuevos referentes para la humanidad. Retomo las palabras de Jonathan Schell:

⁴⁶⁹ The History Channel, *Mahatma Gandhi*, Grandes biografías en DVD, 1997

⁴⁷⁰ *“La brutalización es alimentada por la deshumanización del “enemigo”: un proceso a través del cual se construye gradualmente una imagen del “otro” siempre más vacía de aquellas cualidades que se consideran más humanas, reduciéndolo a ser “inferior”, “primitivo”, “bárbaro”, “infrahumano”. A menudo, el lenguaje mismo revela la activación de tal proceso: los nazis llamaban a los judíos, de modo despreciativo, “cerdos”, “microbios”; entre los marines americanos, los vietnamitas eran comúnmente llamados “monos”.* Giuliano Pontara, *op. cit.*, capítulo V, p.9

*“La violencia es un método mediante el que unos pocos despiadados pueden someter a los muchos pasivos. La no violencia es un medio por el que los muchos activos pueden vencer a los pocos despiadados”.*⁴⁷¹

5.2.2. Sarvodaya, Swaraj y Swadeshi

En un mundo globalizado, que no significa otra cosa que la dictadura del mercado global, las propuestas de Gandhi con respecto a la construcción de alternativas al mismo son profundamente desconocidas y, paradójicamente, las que necesitan ser más definitivamente estudiadas y reflexionadas.

Recuerdo las palabras de una funcionaria del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) hace unos años, afirmando que había países y sectores de población que para ella eran inviables, ante el requerimiento de qué opinaba sobre las posibilidades de países africanos o de pescadores artesanales, en cualquier lugar del planeta, en la propuesta de la globalización económica. Es una realidad, cada vez es mayor el número de personas que no tienen cabida en esta propuesta, pero eso no produce de masiada preocupación cuando la máxima es que *sólo los fuertes sobreviven*. El darwinismo social ha naturalizado esta construcción cultural, hija predilecta del imaginario atávico que preconiza la fuerza física como condición sine qua non de supervivencia, eximiendo a la humanidad de cualquier sentimiento de responsabilidad sobre ello. El silogismo es profundamente simple: La vida es una lucha por la supervivencia, en esta lucha/competencia sobreviven los más fuertes y como conclusión los más frágiles están llamados a desaparecer.

Gandhi desconstruye el silogismo, definiendo desarrollo como la construcción permanente de la dignidad de todas y todos, reemplazando la competencia por la colaboración y la solidaridad y empoderando a los más frágiles a partir de evidenciar y descubrir sus propias fortalezas: El bienestar de todos y para todos (Sarvodaya), depende de que cada cual y cada pueblo se autodeterminen, no sólo en el campo político de lo macro, sino también en

⁴⁷¹ Jonathan Schell, *op. cit.*, p.181

espacio de lo micro (Swaraj) y desarrollen al máximo sus propias capacidades y, con ello, sus niveles de autonomía (Swadeshi). Con esta propuesta está planteando alternativas a varios de los imaginarios atávicos desarrollados en este trabajo, fortaleciendo el poder de periferia a partir del desarrollo de las capacidades de los más débiles, reduciendo con ello sus niveles de dependencia, transformando la competencia en colaboración y construyendo una nueva ética basada en la dignidad.

Construir el sarvodaya, como el mundo de bienestar para todas y todos, suena a utopía romántica dentro de fundamentalismo económico en el que nos hayamos inmersos, que no es más que una nueva versión de la supervivencia de los fuertes, como lo dice Pontara:

*“El fundamentalismo del mercado, es una versión de la concepción que ve al mundo como teatro de una continua lucha por la supremacía en la que “el débil” está destinado a sucumbir al fuerte”.*⁴⁷²

En el terreno práctico, no es posible plantear alternativas mientras siguen imperando los mismos imaginarios culturales y estos sólo van a cambiar, lamentablemente, cuando la percepción de la crisis se instale definitivamente en el alma colectiva. Pero sí podemos ir dando respuestas parciales a situaciones particulares y la propuesta gandhiana puede ser una guía importante en la construcción de las mismas.

Gandhi no se opone, por principio, al crecimiento económico, pero sí es muy claro en diferenciarlo del desarrollo moral⁴⁷³. *“Por el progreso económico, doy por sentado que nos referimos al avance material ilimitado y que por el progreso verdadero entendemos progreso moral o, lo que es lo mismo, el progreso permanente en nosotros. El tema, por lo tanto, puede ser definido así;*

⁴⁷² Giuliano Pontara, *op. cit.*, Capítulo IX, p.7

⁴⁷³ *“Como dice Amartya Sen en el Prólogo del Informe sobre Desarrollo Humano de 2000, la libertad no es con respecto a sino para, es decir, un factor positivo, creativo. Por esto, sólo sucede en el encuentro entre personas, sólo dentro de una experiencia uno entiende que es libre para entrar en el proceso, La solidaridad está intrínsecamente ligada con la subsidiariedad. El desarrollo es posible, pero no teóricamente, sólo es posible dentro de una experiencia de vida”* Vid. Maite Barea y Margarita Billón, *Globalización y nueva economía*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2002, p.131

*¿Aumenta el progreso moral en la misma proporción que el progreso material?*⁴⁷⁴

El progreso económico se mide, para él, en el *número de millonarios* que posee una sociedad, mientras que el progreso moral se mide por la *ausencia de hambre* en la población. Y lo primero no conduce, necesariamente a lo segundo. Desde entonces Gandhi ya cuestionaba la *teoría del goteo* o *el efecto derrame*⁴⁷⁵ que, supuestamente, habría de producirse a partir de promover el crecimiento económico limitado, cuya última versión fue promover el *crecimiento hacia afuera*, que aún hoy sigue sufriendo fracasos sin que la fórmula sea suficientemente cuestionada. A lo más, se construye una nueva versión con las mismas premisas.

Pero el problema, para Gandhi, no radica solamente en su incapacidad para superar el hambre y la miseria, sino también en el deterioro moral, consecuencia directa del materialismo y el consumismo que el modelo necesita promover para mantenerse. *“Las naciones occidentales hoy gimen bajo el talón del monstruoso dios del materialismo. Su crecimiento moral se ha quedado estancado”*.⁴⁷⁶ Y cita la reflexión de Alfred Russel Wallace, quien afirma: *“Este crecimiento rápido de riqueza y el aumento de nuestro poder sobre la naturaleza pone una tensión demasiado grande sobre nuestra civilización ordinaria, sobre nuestro cristianismo superficial, y está siendo acompañado por varias formas de inmoralidad social, casi tan asombrosas como sin*

⁴⁷⁴ Mohandas K. Gandhi, *Política de la noviolencia*, Los clásicos del pensamiento libre, Biblioteca el Mundo, Ciro Ediciones S.A., 2011, p.27

⁴⁷⁵ El “efecto derrame”, “teoría del goteo” o “trickle down effect” consiste en afirmar que el crecimiento económico traerá consigo desarrollo social; el primero será el resultado del apoyo a la libre empresa, que generará mayor empleo y, con ello, un crecimiento mayor en los sectores medios y las capas inferiores de la sociedad. Este crecimiento, porcentualmente mayor, reducirá también los niveles de desigualdad social. Este argumento fortaleció la implementación del modelo neoliberal aperturista, que hizo eclosión de forma particularmente trágica en Argentina y que arruinó cientos de pequeñas economías en igual número de países, fortaleciendo aún más sus niveles de dependencia del capital transnacional.

Ver más sobre esta teoría en Ignacio Medina Nunez, *América Latina, integración, democracia y desarrollo: Retos para el siglo XXI*, LibrosenRed, 2004, p.70

⁴⁷⁶ Mohandas K. Gandhi, *Política de la noviolencia*, op. cit., p.31

precedentes⁴⁷⁷. Con ello, señalaba también la consecuente depredación de la naturaleza.

A lo anterior, agrega Pontara:

*“Hay razones para considerar que, precisamente en virtud de su rechazo de una economía y de una “ciencia económica” que “permite al fuerte amasar riquezas a expensas del débil”⁴⁷⁸, hoy hubiera sido un duro opositor de un sistema económico global en el ámbito del cual, sobre la base de la ideología de un mercado “perfectamente libre”, aproximadamente diez mil grandes multinacionales explotan a casi la mitad de la humanidad⁴⁷⁹; y que de modo igualmente duro se habría opuesto a las inicuas medidas proteccionistas practicadas por los países occidentales superindustrializados respecto a los países “en vías de desarrollo” y a las políticas neoliberales del FMI, del Banco Mundial y de la OMC”.*⁴⁸⁰

Pero Gandhi no se queda solamente en el nivel de la crítica. Propone alternativas construidas desde su propia experiencia en las comunidades empobrecidas con las que compartió una buena parte de su vida. La *sarvodaya* o *sociedad del bienestar de todos* debe ofrecer respuestas concretas a las violencias estructurales y culturales sobre las que se apoya el modelo capitalista y su industrialismo desenfrenado y depredador.

Basado en la solidaridad y la colaboración entre iguales, que desdichan de la regulación de las relaciones humanas basada en la competencia y que perpetúan un mundo dividido entre fuertes y frágiles, Gandhi propone el *Swadeshi*, “la fuerza interior que nos impele a restringir nuestra economía, a utilizar únicamente elementos de nuestro entorno inmediato y a adecuarnos a él, eliminando todo lo que se sale fuera de sus límites... Un practicante del *Swadeshi* lo aprende prescindiendo de numerosas cosas consideradas en la

⁴⁷⁷ Alfred Russel Wallace (1823-1913), geógrafo y naturalista inglés, conocido por ser el codescubridor, con Darwin, del principio de selección natural en las especies. Citado por Mohandas K. Gandhi, *Ibid*, p.33

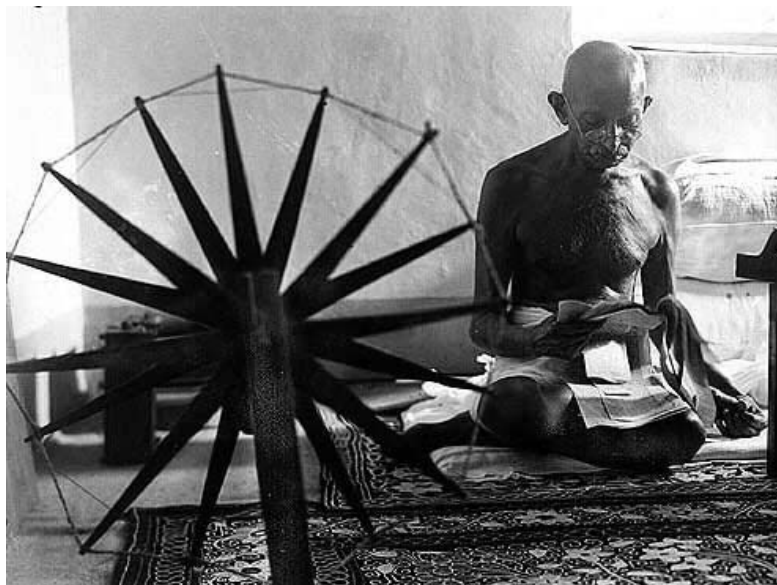
⁴⁷⁸ “Harijan”, 9 de octubre de 1937.

⁴⁷⁹ Cfr. S. George, *How the Other Half Dies. The Real Reasons for World Hunger*, Penguin Books, Harmondsworth, 1976.

⁴⁸⁰ Giuliano Pontara, op. cit, Capítulo IX, p.8

*actualidad como necesarias*⁴⁸¹. Por supuesto que propuestas autárquicas de este tipo sólo despertarían la sonrisa condescendiente de quienes sigan creyendo que el problema es de macroeconomía. Sin embargo, es precisamente esta visión macroeconómica la que ha destruido los mercados internos de los países en que se ha terminado imponiendo, que eran los que sostenían un nivel aceptable de empleo digno. Y no sólo me refiero a los llamados países en desarrollo. De hecho, países con economías desarrolladas destruyeron una gran parte de la capacidad económica de sus habitantes al no responder ella, de forma adecuada, al modelo de mercado transnacional.

Para Gandhi, el *swadeshi* se expresa en el sonido de la rueca, mecanismo artesanal para la elaboración del hilo, que estaba prácticamente abolido por la presión de la industrialización. La consecuente pauperización de la gente que se dedicaba a este oficio le hace profundizar en la idea de que el desarrollo es mucho más que crecimiento económico, es trabajo que dignifica y por ello recupera esta actividad tradicional. El primero crea dependencias y deteriora el autoconcepto, mientras que el segundo incide directamente sobre la autoestima y el empoderamiento de la gente.



Gandhi hizo de la rueca un símbolo de su propuesta de desarrollo

Así lo dice Pontara:

⁴⁸¹ Heimo Rau, *op. cit.*, p.100

“Swadeshi, que Gandhi traduce en inglés a veces con el término “self-reliance”, confianza en sí mismo, a veces con el término “self-sufficiency”, autosuficiencia, para él se refiere, en sentido lato, a la valorización de los propios recursos, tanto personales como de la propia comunidad, de la propia cultura, de las propias tradiciones, del propio idioma, del ambiente en el que uno se ha criado y vive; se refiere también a la confianza en la propia fuerza, esa fuerza “que viene de la carencia de miedo, no de la cantidad de carne y músculos que tenemos”.⁴⁸²... puesto que implica autosuficiencia económica -a todos niveles, del individual, al local, al nacional- comporta el rechazo a dejarse explotar económicamente por los demás, valorizando al máximo lo que se puede producir en base a los recursos de los que se dispone”⁴⁸³.

En consecuencia, Gandhi replantea el tema del poder basado en la fuerza física, para colocarlo en el concepto de dignidad. Sabemos que un pueblo empoderado más fácilmente superará los miedos que posibilitan su sometimiento y ello pasa por evidenciar y posibilitar certezas construidas desde sus propias capacidades. En sus palabras: *“La aplastante pobreza y el hambre que aflige a nuestro país son tales que cada año siempre más hombres se suman a las filas de los mendigos, y su lucha desesperada por el pan los vuelve insensibles a cualquier sentimiento de decencia y de respeto de sí. Nuestros filántropos en vez de darles trabajo e insistir en que trabajen... les dan limosna”*.⁴⁸⁴

Esta propuesta tiene, también, una dimensión de autocontención de los niveles de consumo, basados en necesidades creadas, cuya conveniencia es cada vez más evidente al crecer la aceptación de que no es sostenible un desarrollo que tiene su máxima en el crecimiento permanente y sostenido en un planeta cuyos

⁴⁸² Varios escritos de Gandhi sobre el concepto y las implicaciones de *swadeshi* han sido recopilados en *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, cit., Vol. III, pp. 325-77.

⁴⁸³ Giuliano Pontara, *op. cit.*, capítulo IX, p.7

⁴⁸⁴ “Young India”, 15 de septiembre de 1927.

recursos son limitados por definición y sin correr el peligro de aumentar los riesgos de la auto destrucción⁴⁸⁵.

El desarrollo capitalista ha fortalecido las dinámicas centralizadas de la economía, al colocar la misma en cada vez menos manos, producto de su dinámica monopólica basada en la competencia y, por lo tanto, en esa pirámide que se crea a partir del dominio de los que logran mostrarse más fuertes. La economía es la nueva versión, el nuevo campo en el que hoy se mueve a sus anchas el imaginario que sustenta el dominio del más fuerte. Promover estas dinámicas fortalecen, evidentemente, los niveles de dependencia de las capacidades humanas, destruyendo la colaboración y la confianza necesarias entre los seres humanos para la supervivencia. Es aquí donde la propuesta de Gandhi adquiere mayor significación, pues el *swadeshi* busca fortalecer los lazos sociales a través del desarrollo de la mutua interdependencia, garantizando con ello puntos de fuga que permiten mayor autonomía. Sólo desde la periferia es posible escapar a la fuerza centrifugante que mueve la economía. Dependiendo del centro te pone en una dinámica de la que no es posible escapar, por lo que la alternativa está en desarrollar economías paralelas y autosostenibles, a todos los niveles, que posibiliten otras formas de ejercer el poder. Como vemos, la propuesta de Gandhi no es tan ingenua como pareciera a primera vista y se constituye en una fuente de reflexión y acción en estos momentos en que se evidencia la tendencia suicida del modelo económico, pero que, al tiempo, pareciera no existir una posibilidad distinta a la continuidad del mismo.

Sin esta práctica del *swadeshi* (autonomía) es imposible llegar a la *sarvodaya* como la sociedad del bienestar para todas y todos. Escribió Gandhi: *“En la sociedad sarvodaya, “nadie sufre por la falta de comida y ropa”, y por eso “cada uno debe tener la oportunidad de encontrar un trabajo de modo tal que pueda realizar estos dos objetivos.”*⁴⁸⁶ Por otro lado, *“nosotros no queremos realizar una igualdad muerta en la que cada persona se vuelve o se la vuelve incapaz de aprovechar al máximo la propia habilidad”.* Pero cada uno debe utilizar los

⁴⁸⁵ Para un análisis más detallado sobre capitalismo y no violencia, como alternativa económica, se puede ver Brian Martin *Nonviolence versus capitalism*, War Resisters' International, London, 2001

⁴⁸⁶ “Young India”, 15 de diciembre 1928.

*propios talentos no con el mero fin de maximizar el propio provecho, sino con el de realizar el “bienestar de la sociedad”, el “bien de todos”.*⁴⁸⁷

Pontara concluye:

*“El ideal que indicaba era el de una vida material sana, simple, frugal, libre de la multiplicación artificial de las necesidades inducidas por el sistema industrial-consumista occidental y de la afanosa carrera por satisfacerlas; exaltaba un estilo de vida al centro de la cual se hallaba la solidaridad, la amigabilidad en el ámbito de comunidades de dimensiones humanas, en estrecho contacto con la naturaleza”.*⁴⁸⁸ *“Lo que Gandhi hace valer es que, en general, en la vida cotidiana, cada uno de nosotros actúa en el modo más eficaz por el bien de todos, por el sarvodaya, comprometiéndose en primer lugar, hic et nunc, a nivel local, en la situación en la que se encuentra. Piensa globalmente, actúa localmente, es una fórmula que Gandhi habría aprobado”*⁴⁸⁹.

Esta di mención de aut onomía t iene, para G andhi, s us i mplicaciones políticas⁴⁹⁰, que las expresa a través de su propuesta del *Swaraj* que, entre muchas de las significaciones, guarda relación con la promoción del autogobierno, con construir claridad acerca de la fuente real del poder, que no es otra que la misma gente. Dijo él:

“Desde hace mucho tiempo estamos habituados a pensar que el poder procede únicamente de las asambleas legislativas. A mi juicio, esta creencia constituye un grave error, producido por la inercia o el hipnotismo... La verdad es que el poder reside en el pueblo y es confiado durante un tiempo a los representantes elegidos por ese pueblo. Los parlamentos no tienen poder ni existencia con independencia del pueblo. Durante los últimos veintidós años me he esforzado por convencer al

⁴⁸⁷ “Harijan”, 22 de febrero de 1942.

⁴⁸⁸ Giuliano Pontara, *op. cit.*, capítulo IX, p.8

⁴⁸⁹ *Ibid*, p.9

⁴⁹⁰ De alguna forma, estas propuestas de Gandhi prefiguran lo que hoy se está discutiendo sobre la tasa Tobin y el Salario Mínimo Universal.

*pueblo de esta sencilla verdad. La desobediencia civil es el depósito del poder*⁴⁹¹.

Estamos educados para creer que el poder sólo se puede ejercer desde el centro, por ello quienes han querido transformar la sociedad, en alguno de sus ámbitos, han luchado por la toma del poder, reproduciendo las mismas lógicas que pretendían cambiar, en muchos casos. Gandhi des centra el poder, demostrando con sus acciones colectivas que éste no existe sin el beneplácito y la disposición a obedecer por parte de la periferia. Es por ello que aquel ha necesitado mostrarse como el depositario de la verdad trascendente y única, que le transfiere una especie de inmanencia a su autoridad y, de paso con ello, hipoteca cualquier posibilidad de expresión de poder. Al respecto comenta Pontara:

*“Gandhi siempre hizo valer que el objetivo central de las luchas en el subcontinente hindú no había de ser la independencia, sino el “autogobierno”, un término, éste, para él mucho más amplio que el de independencia... Gandhi veía el asentamiento de un gobierno hindú como nada más que la sustitución del gobierno inglés con “otro gobierno extranjero”*⁴⁹².

Gandhi sabe que aprender a percibir el poder de la gente supone ejercerlo, develarlo, cuestionarlo en todas sus manifestaciones privadas y públicas. El poder del monarca, del emperador, del parlamento, de todo tipo de gobierno se interioriza a través del poder patriarcal que se ejerce en la cotidianidad y por ello se requiere una pedagogía social que lo desconstruya desde sus raíces y, ya desde entonces, empieza a hablar de lo que hoy llamamos equidad de géneros. No es posible transformar una sociedad que mantiene estructuras de dominación en la vida cotidiana. Dice: *“de todos los males de los que el hombre ha sido responsable, ninguno es tan degradante, desagradable y brutal como el*

⁴⁹¹ Mohandas K. Gandhi, *Constructive program: Its meaning and place*, Navajivan Press, Ahmedabad, 1944, p.5. Citado en Mohandas Gandhi, *Escritos esenciales*, Sal Terrae, Bilbao, 2004, p.156

⁴⁹² Giuliano Pontara, *op. cit.*, capítulo IX, p.10

Se refería a un gobierno nacional, pero más interesado en una economía competitiva en el panorama capitalista mundial e incapaz de pensarse desde las necesidades y expectativas de la mayoría de la gente, como terminó ocurriendo una vez Nehru se puso al frente del poder.

*del abuso, por su parte, sobre la mitad mejor de la humanidad -para mí, el sexo femenino, no el sexo débil”.*⁴⁹³

Feminizar el ejercicio del poder⁴⁹⁴, que supone mucho más que entregar parte del poder a las mujeres. Nos es más fácil lo segundo que lo primero y, por ello, creemos que avanzamos en nuevas lógicas de poder cuando creamos leyes que garantizan la participación de las mujeres. Es importante, pero no es suficiente. Feminizar el poder supone entender en profundidad lo que significa la fuerza de los util, el poder del amor, aprender la compasión y la comunicación empática. Esto tenemos que aprenderlo por igual hombres y mujeres, porque el ejercicio machista del poder puede ser protagonizado por unos y otras. De hecho hemos experimentado ya el poder ejecutivo de países en manos de mujeres incapaces de conmovirse ante el dolor de la gente. Margaret Thatcher, primera ministra inglesa entre 1979 y 1980, fue llamada la “Dama de hierro” por su reconocida capacidad para manejar el poder de la misma forma que los hombres. El poder masculino, en la medida en que se interioriza desde la competencia, legitima el uso de la violencia, y Gandhi sabe que aprender y ejercer otras formas de poder supone permearlo por características que han sido consideradas femeninas, en la medida en que no sirven para imponerse a través de la fuerza, sino esencialmente para seducir, en el mejor sentido de la palabra que, entre otras cosas supone renunciar a imponerse. Dijo: *“Durante siglos los hombres han sido entrenados a la violencia. Para convertirse en no violentos deben cultivar las cualidades de la mujer. Desde que he comenzado a orientarme hacia la no violencia fui convirtiéndome cada vez más en mujer”.*⁴⁹⁵ No es muy conocido este aporte de

⁴⁹³ Cfr. R. K. Prabhu and U. R. Rao, eds., *The Mind of Mahatma Gandhi*, Oxford University Press, London, 1945, pp. 111-12.

⁴⁹⁴ A ello se refiere Irene Comins Mingol en la voz de la Enciclopedia de la Paz y los Conflictos, “Ética del cuidado”, que pretende *“reformular y reconstruir el valor del cuidado como práctica social de construcción pacífica tanto para hombres como para mujeres”*. Vid. Mario López Martínez (dir), *op.cit.*, p.445

⁴⁹⁵ Cit. de M. Green, *The Origins of Nonviolence. Tolstoy and Gandhi in their Historical Settings*, cit., p. 175. Sobre el feminismo de Gandhi véase antes que nada la antología de sus escritos sobre el argumento recopilados en M. K. Gandhi, *Women and Social Justice*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1945. Véanse además, D. Drevet, *Gandhi et les femmes de l’Inde*, Denoel, Paris, 1959; G. Richards, *The Philosophy of Gandhi*, cit., pp. 89-95; J. M. Brown, *Gandhi. Prisoner of Hope*, cit., pp. 208-13; G. Sofri, *Domande su Gandhi*, en M. Rebershak ed., *Pacifismo e nonviolenza*, Angeli, Milano, 1988, pp. 73-80.

Gandhi a la deconstrucción de fronteras entre lo que culturalmente hemos catalogado como masculino o femenino y es, indudablemente, otro signo de los tiempos que vivimos el plantear construcciones alternativas al imaginario que perpetuó la hegemonía de las llamadas características masculinas.

Como vemos, las prácticas políticas del swaraj suponen mucho más que un método participativo inspirado en la democracia directa. Ejercer el poder de la gente sólo es posible aprenderlo si se vuelve práctica cotidiana, si es poder transformador de todo tipo de relaciones, también en la vida diaria, si logra permear, incluso, las lógicas de poder que utilizamos con nosotros y nosotras mismas. De nuevo observamos un continuo entre lo privado y lo público y no el dualismo que nos ha llevado a priorizaciones inocuas. Desde una visión más colectivista hemos creído que para transformar al individuo hemos de cambiar primero las condiciones sociales; desde una perspectiva más individualista hemos pensado que hay que empezar por cambiar el interior de las personas. Ni lo uno, ni lo otro han logrado cambios fundamentales. Se necesita reconectar estas dos realidades y que la práctica de la democracia, que no es otra cosa en el lenguaje gandhiano que construcción colectiva de la verdad, esté presente en todos los ámbitos de la vida.

Concluyendo, la gesta de Gandhi no hubiera sido posible sin una humanidad ante la profunda necesidad de cambiar aquellos imaginarios culturales que están amenazando la continuidad de la vida. Es por esta razón que ella está aportando nuevos referentes que siguen siendo tan novedosos que las ciencias sociales, estructuradas y atarvesadas por los paradigmas hegemónicos, no alcanzan a dar cuenta de ellos, o no se atreven a hacerlo porque tendrían que empezar por prescindir de lo que les da apariencia de certeza y efectividad. Gandhi no sólo fue un visionario que propuso desde el discurso el cambio profundo de las relaciones entre los seres humanos, sino que también evidenció sus propuestas con prácticas concretas que produjeron transformaciones concretas.

Su propuesta de la ahimsa, la no violencia, cuestionó y aún cuestiona la columna vertebral de la sociedad sedentaria, que se apoya en la legitimación

de la violencia en todos los ámbitos de la vida personal y social. Demostró que no sólo es posible prescindir de ella para lograr transformaciones profundas, sino que los cambios que se logran con ella son *flor de un día*, por que reproduce los problemas que pretendía transformar, de ahí la necesidad de coherencia entre medios y fines. Transformó la verdad estática y única en un proceso de construcción colectiva y esencialmente histórica. Puso en evidencia la fuerza de la fragilidad como una forma de confrontar el poder de los fuertes sin pretender destruirlos, sino más bien transformarlos. (Ésta es la idea de *conversión* en Gandhi). En esta misma línea reconoció el poder de lo femenino. Hizo de la desobediencia una virtud social, necesaria para desplazar la comprensión del poder del centro, como única fuente, a la periferia como esencia del mismo. Invitó a la superación del miedo que paraliza y somete como condición para acceder a la no violencia de los fuertes, que es la que puede desarticular la prepotencia del poder. Y nos sugirió un mundo nuevo posible, el *swaraj*, que se basa en la solidaridad y cooperación humana, que no en la competencia, y que requiere de la participación de todas y todos (*swaraj*) desde las potencias de cada cual (*swadeshi*). Así lo resume Pontara:

“El tipo de sociedad swaraj y swadeshi que plantea Gandhi -una sociedad, diríamos hoy, que se funda en la cooperación y en la solidaridad más que en la competencia y en el interés egoísta, en el ahorro más que en el derroche, anticonsumista, con un bajo consumo de energía, descentralizada, respetuosa de la naturaleza y del medio ambiente -constituye la mejor garantía para salvaguardar los intereses de los futuros habitantes del planeta. En una sociedad semejante se prestará mucha atención a la hora de comenzar proyectos que corran el riesgo de convertirse en irreversibles o difícilmente reversibles y con los costos de la reversibilidad a cargo de las generaciones futuras. Hay una frase que Gandhi escribió en 1909 y que hoy más que nunca es digna de meditación: ‘digamos, pues, que el no empezar algo es extremadamente sensato.’⁴⁹⁶”

⁴⁹⁶ Hind swaraj, XIX; cfr. *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, cit., vol. I, p. 257.

La no violencia es en esencia un acto de profunda creatividad en la búsqueda de nuevos referentes históricos, sociales y culturales. Gandhi supo recoger enseñanzas de la tradición humana para convertirlas en herramientas de transformación social y nos legó el camino, nos enseñó a aprender de él y en él, a través de sus "Experimentos con la verdad". La humanidad, poco a poco y cada vez más, se descubre parte de esa ruta.

"La tierra proporciona lo suficiente para cubrir las necesidades de todos los hombres, pero no la codicia de cada hombre"⁴⁹⁷. M. K. Gandhi.

5.3. La lucha por los derechos civiles en EEUU

Siempre me ha conmovido la profunda capacidad que tienen las culturas oprimidas para conquistar y educar el alma humana. Es una realidad que transcurre sin hacerle concesiones a la cultura hegemónica, por fuera de sus fronteras, es como si otro mundo transcurriese paralela a la realidad que parece evidente.



Rosa Parks es arrestada

El 1 de diciembre de 1955, un día como cualquier otro, pasó a la historia del movimiento de la lucha por los derechos civiles de la población afroamericana

⁴⁹⁷Citado por Jeevan Kumar Economía y Sociedad - la Perspectiva de Gandhi , Bangalore, India, Traducción Mauricio Langon

en EEUU. Rosa Parks (1913-2005), una mujer trabajadora, se negó a ceder el asiento del bus en el que se desplazaba, a una persona de piel blanca, como lo obligaba la ley segregacionista de Montgomery (Alabama). “No había derecho al maltrato que nos daban, y yo estaba harta. Sigo pensando en mi madre y en mis abuelos, y en lo fuertes que habían sido. Sabía que existía la posibilidad de ser maltratada, pero se me concedía la oportunidad de hacer lo que yo pedía que los otros hicieran”⁴⁹⁸. Ella ya formaba parte de la Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color NAACP desde hacía varios años. Ese pequeño gesto, probablemente ni el primero ni el único y que la llevó a la cárcel por perturbar el orden público y desobedecer las leyes vigentes, suscitó una indignación generalizada en su ciudad y se convirtió en el motivo para promover un boicót al transporte público, por parte de la población afrodescendiente de Montgomery, que duró 381 días. La Corte Suprema de los EEUU decretó que la segregación en el transporte público era inconstitucional y este tipo de discriminación cedió a la presión ciudadana.

Robert Musil en “El hombre sin cualidades” habla de los efectos que puede producir un pequeño esfuerzo cotidiano y aparentemente sin mayor trascendencia:

*“La suma social total de los pequeños esfuerzos cotidianos de todo el mundo, especialmente cuando se aúnan, libera indudablemente bastante más energía en el mundo que las hazañas heroicas singulares. Ese total incluso logra que el esfuerzo heroico individual parezca algo minúsculo, como un grano de arena en la cima de una montaña con un sentido megalomaniaco de su propia importancia”.*⁴⁹⁹

Esta reflexión es recogida por John Briggs y David Peat en “Las siete leyes del caos”, afirmando:

“El efecto mariposa permite lo imposible. Rosa Parks pudo haber pensado que era inconcebible que su pequeña acción pudiera ser

⁴⁹⁸ Rosa Parks, *Quiet Strength*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Mich., 1994.

⁴⁹⁹ Robert Musil, *The Man Without Qualities*, vol., 1, traducción Inglesa de Burton Pike, Vintage, Nueva York, 1995, p. 7 (traducción castellana: El hombre sin atributos, Seix Barral, Barcelona, 1965).

fundamental para cambiar un sistema de segregación racial arraigado durante tanto tiempo. Sin embargo, su acción auténtica fue el desencadenante para que muchas personas comunes actuaran según les exigía la verdad del momento, y entre todos transformaron la conciencia de una nación entera.

Lo imposible es algo que nosotros hacíamos de forma natural cuando éramos niños. Después crecimos dentro de un mundo conceptual más rígido, en el que las fronteras eran absolutas y lo imposible quedó encerrado en un compartimiento separado de lo práctico. Pero la teoría del caos nos recuerda que el mundo real fluye permanentemente y cualquier contexto puede cambiar y, de hecho, cambiará. Mañana podemos descubrir un modo de hacer las cosas que hoy nos resulta inconcebible⁵⁰⁰.

Ellos coinciden con la reflexión de Gandhi sobre la fuerza de la verdad, que suscita acciones y transformaciones profundas en la conciencia de seres humanos concretos y en sus imaginarios culturales. El bloqueo a los transportes fue una puesta en escena de una lucha basada en el descubrimiento del propio poder, que no es el de la fuerza física que se mide en un pulso de abierta confrontación violenta con las fuerzas del contrario, sino en el develar que el sistema de transportes dependía en gran medida del uso que la población afroamericana hiciera de él.

No se sabe si existía ya una conexión directa y consciente del Movimiento por los Derechos Civiles con los métodos de lucha satyagraha utilizados en la India⁵⁰¹. Es muy posible que sí se conociese su gesta, pues había sólo un poco más de siete años que Gandhi había sido asesinado. Sin embargo, sí parece mostrarse que situaciones similares producen reacciones similares en procesos históricos distintos, que la protección de la vida suscita construcciones culturales comunes, como vimos que ocurrió en los procesos de

⁵⁰⁰ John Briggs y David Peat, *Las siete leyes del caos*, editorial Grijalbo, Barcelona, 1999

⁵⁰¹ Sí existían precedentes: el boicot al te antes de la independencia norteamericana, los movimientos antiesclavistas de la primera mitad del siglo XIX y la labor de los cuáqueros, con inspiración clara de no violencia, en la protección y liberación de los esclavos negros.

sedentarización de sociedades que, en diferentes épocas, y sin aparatos relaciones de cercanía, elaboraron similares imaginarios y confluyentes métodos de relación con el entorno.

Lo que sí sabemos es que el proceso suscitado por la acción de Rosa Parks convocó a mucha gente, entre la que se encontraba Martin Luther King, quien ejercía como pastor en Montgomery, con lo que inició su transitar por el Movimiento por los Derechos Civiles en Norteamérica. Aquí hay un detalle que me parece importante resaltar. Se tiene la idea de que cualquier proceso se inicia desde el llamado histórico de un líder especialmente carismático que es capaz de vincular a la gente desde sus particularidades excepcionales. Esto responde al imaginario de la verdad única y externa, encarnada en un claro liderazgo único, a la que la gente va adheriéndose. El testimonio de King desdice de este método que posee bastante aceptación social. De hecho, él aseguró haberse vinculado a un proceso social que ya tenía historia, que recogía las luchas contra el esclavismo del siglo XIX y contra sus nuevas versiones, entre ellas la segregación. La guerra de secesión (1861-1865) pretendió acabar con la esclavitud, pero no logró deconstruir las lógicas de la dominación.⁵⁰²

Martin Luther King habló de una conexión, posiblemente inconsciente, de la resistencia no violenta de Gandhi con el mensaje de Jesús de Nazareth y con un método profundamente constructivo de aprendizaje desde la acción práctica.

“Cuando fui a Montgomery como pastor, no tenía la más remota idea de que más tarde me vería envuelto en una crisis en la que la resistencia no violenta sería aplicada. No inicié la protesta ni la sugerí, simplemente respondí al llamamiento de un pueblo que necesitaba un portavoz. Cuando la protesta empezó, mi imaginación, consciente o

⁵⁰² Así lo denunciaba Martin Luther King en su discurso “I have a dream”, pronunciado en Washington en agosto de 1963: “Cien años después, el negro aún no es libre; cien años después, la vida del negro es aún tristemente lacerada por las esposas de la segregación y las cadenas de la discriminación; cien años después, el negro vive en una isla solitaria en medio de un inmenso océano de prosperidad material; cien años después, el negro todavía languidece en las esquinas de la sociedad estadounidense y se encuentra desterrado en su propia tierra”.

inconscientemente, se acordó del Sermón de la Montaña con sus sublimes enseñanzas de amor y del sistema gandhiano de resistencia no violenta. Así que los días pasaban me di cuenta del poder de la no violencia cada vez más. Y al vivir la experiencia real de la protesta, la no violencia se convirtió para mí en algo más que un método al que prestaba mi asentimiento intelectual; pasó a ser un compromiso con un modo de vivir. Muchas de las cosas que no había podido aclarar intelectualmente con respecto a la no violencia se solventaban en la esfera de la acción práctica”⁵⁰³.

Esta conexión con Gandhi y sus convicciones religiosas, fruto del profundo sincretismo y la particular apropiación que realizó la población negra en EEUU del mensaje cristiano, le permitieron reconocer las implicaciones políticas de una propuesta que se había quedado restringida al campo de las relaciones entre los individuos, la fuerza del amor y la no violencia, como instrumento de transformación social y como herramienta efectiva para luchar contra la injusticia y por la libertad.

“Así que profundicé en la filosofía de Gandhi, mi escepticismo con respecto al poder del amor disminuyó gradualmente y llegué a ver por primera vez su potencia en el campo de la reforma social. Antes de leer a Gandhi había llegado a la conclusión de que la moral de Jesús era sólo efectiva en las relaciones individuales. La filosofía de poner la otra mejilla y amar a los enemigos me parecía que solamente era válida cuando los individuos estaban en conflicto con otros individuos. Cuando los grupos raciales y las naciones estaban en un conflicto, me parecían necesarias soluciones más realistas. Pero después de leer a Gandhi vi que estaba totalmente equivocado. Gandhi fue probablemente la primera persona en la historia en elevar el amor moral de Jesús sobre toda mera intervención entre individuos, a una fuerza social más poderosa y efectiva en larga escala. El amor era para Gandhi un potente instrumento para la transformación social y colectiva. Fue en esta energía gandhiana del amor y la no violencia donde descubrí el método

⁵⁰³ Martin Luther King, *Los viajeros de la libertad*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1963, p.122, 123

*para la reforma social que había estado buscando durante tantos meses. La satisfacción moral e intelectual que no pude conseguir del materialismo de Bentham y Mill, de los métodos revolucionarios de Marx y Lenin, de la teoría de los contratos sociales de Hobbes, de la optimista vuelta a la naturaleza de Rousseau y de la filosofía sobrehumana de Nietzsche, la encontré en la filosofía de la resistencia noviolenta de Gandhi. Llegué a creer que éste era el único sistema moral y prácticamente saludable, apropiado para los pueblos oprimidos en su lucha por la libertad.*⁵⁰⁴

Sus reflexiones también dilucidaron el verdadero sentido de la no resistencia al mal, al que le dedicó, como vimos, muchas de sus reflexiones León Tolstói, entendiendo con ello la necesidad de prescindir del método de la violencia como única e ineficiente forma de transformar la realidad de injusticia y opresión. En consonancia con lo anterior, dijo:

*“Mi estudio sobre Gandhi me convenció de que el verdadero pacifismo no es la no resistencia al mal, sino la resistencia sin violencia al mal. Entre las dos posiciones hay un mundo de diferencia”*⁵⁰⁵.

Martin Luther King hizo énfasis en la importancia de no entender la no violencia sólo como un método más o menos adecuado de intervención, en consonancia con lo que Gandhi llamaba la *no violencia de los frágiles*. Comprendió que esta propuesta era más una forma de vida, aunque consideró que aquella interpretación podía ser una buena entrada para entenderla y asumirla con mayor profundidad.

“Admitimos que la no violencia, en su sentido verdadero, no es la estrategia que uno emplea simplemente porque le conviene en aquel momento, la no violencia es en realidad una actitud permanente en la vida, que los hombres eligen como una vocación a su ideal de pureza. Pero aún accediendo a esto, la buena voluntad para emplear la no violencia como una técnica es un gran paso hacia delante. Y quien

⁵⁰⁴ Ibid, p.101, 102

⁵⁰⁵ Ibid, p.119

*llega tan lejos, es probable que adopte la noviolencia más tarde como una forma de vida*⁵⁰⁶.

Este proceso de reflexión colectiva, que se expresa de forma particular en las palabras de M. L. King, fue lento en el tiempo. El éxito obtenido en Montgomery no tuvo el efecto dominó inmediato que se podría haber esperado. De hecho, pasaron varios años sin que se empezasen a ver resultados, a pesar de los esfuerzos de sus promotores por plantear su gesta como una demostración de que las cosas podían cambiar y de la fuerza de la noviolencia para transformar situaciones de injusticia como la segregación. Algo de razón tenía John Seigenthaler, del diario "The Nashville Tennessean", al afirmar que había una especie de aceptación conformista, muy posiblemente surgida de la naturalización que logran las normas y las formas de vivir a través del tiempo. En Nashville, un ejemplo de lo que sucedía en los Estados del sur, *"había tanta segregación como en Johannesburgo en la plenitud del apartheid. Prácticamente no había ningún contacto entre la comunidad blanca y la comunidad negra en las escuelas, en los barrios, en los lugares de trabajo, en las iglesias, y donde la mayoría estaba completamente satisfecha y feliz por ello"*⁵⁰⁷.

En 1960, los esfuerzos aparentemente aislados de los últimos años, que recogen también las luchas en Little Rock (Arkansas) por terminar con la segregación en las escuelas públicas (1957), se adelantaron en la determinación de un pequeño grupo que se planteó la desobediencia civil a las leyes que sostenían la separación de la gente en las cafeterías, por el color de la piel. Su primera actividad pública, de sólo 22 personas que se habían preparado en el espíritu de la noviolencia, consistió en ingresar en un establecimiento reservado sólo para blancos. La primera reacción fue de sorpresa y desconcierto ante una acción inesperada, pero cuando ésta empezó a repetirse llegaron las respuestas lógicas de un Estado y una población racista: encarcelamientos a quienes se atrevían a desafiar las leyes y violencia verbal y golpes por parte de aquellos que consideraban intolerable esta actitud.

⁵⁰⁶ Ibid, p.107

⁵⁰⁷ Testimonio de John Seigenthaler del Diario "The Nashville Tennessean". Vid. Steve York, *Nashville, éramos guerreros, Una fuerza más poderosa, Episodio 1*, York Zimmerman Inc, 2000, DVD

“Los arrestos en masa fueron un triunfo para los estudiantes. El arma de la no violencia estaba venciendo a la brutalidad y que este era un momento histórico sin importar el resultado”⁵⁰⁸.



Estudiantes de Nashville se toman las cafeterías segregadas

En poco tiempo y a no eran sólo 22 que ingresaban en una cafetería, sino varios grupos que al tiempo se sentaban en establecimientos segregados y que tomaban el sitio del grupo anterior, una vez aquel era retirado por la policía. Habían aprendido la importancia de la persistencia en las acciones no violentas.

“27 de febrero de 1960 – Ya eran un centenar. Listos para entrar a un total de 6 cafeterías. Nos avisaron que dejarían que nos golpeasen y luego nos arrestarían, así que necesitábamos estar preparados para ello, fue la condición con la que asistimos”⁵⁰⁹.

La respuesta sostenidamente no violenta por parte de los estudiantes evidenció, con la fuerza de la verdad, la injusticia de la discriminación y suscitó la solidaridad activa de la población, que no interpretó en ello una actitud de miedo o cobardía, sino de profunda valentía. Al respecto dijo Bernard Lafayette: *“Podemos tener un efecto mucho más devastador en el atacante al mirarlo a los ojos mientras te está golpeando. No violencia no es no hacer nada, es responder al ataque, pero con otros métodos y otras armas. Estamos luchando*

⁵⁰⁸ Voz en off, Ibid.

⁵⁰⁹ Testimonio de Bernard Lafayette, Ibid

*para persuadir a esa persona, eso sí que es un combate, es una batalla más difícil que una pelea con los puños”.*⁵¹⁰

El progresivo apoyo de la población llevó a plantear un boicot comercial a todos aquellos almacenes que no tenían inconveniente en venderle sus productos, pero que no les atendía en sus cafeterías.

Al empezar, el alcalde de la ciudad había afirmado que sería arrestado cualquiera que violara la ley y el orden establecido, aunque eso no sucedía con ninguno de los manifestantes blancos. Ese mismo alcalde, cuando el fenómeno de desobediencia social cogió fuerza y explicitó sus demandas, respondió a una periodista que le preguntó si creía que estaba mal segregar a una persona por solamente su raza o el color de su piel: *“no puedo estar de acuerdo, ni es moralmente correcto que alguien les venda mercancía y les niegue el servicio. Las cafeterías deben eliminar la segregación”*⁵¹¹. Esta respuesta fue transmitida por los medios de comunicación, demostrando que la acción no violenta estaba transformando las maneras de pensar en la ciudad.

*“Nashville empezó a eliminar la segregación de las instituciones públicas y de las tiendas de departamentos ese mismo día. Se necesitan 3 o 4 años para que los teatros, los restaurantes y todo el transporte público eliminara la segregación, pero con esta declaración comenzó el cambio”*⁵¹².

Todo el movimiento aprendió de esta experiencia:

*“Comprendimos que teníamos tanto los recursos espirituales como la habilidad psicológica para producir un cambio también en otros lugares. Aprendimos a organizar a la comunidad, a dirigir una manifestación, a negociar, a tratar con los medios de comunicación. En ese sentido éramos guerreros. Nos habíamos preparado”*⁵¹³.

⁵¹⁰ Ibidem

⁵¹¹ Testimonio del alcalde de Nashville, Ben West, Ibid

⁵¹² Voz en off, Ibid

⁵¹³ Bernard Lafallette, ibid

*No podemos esperar a que alguien más lo haga, no podemos esperar a que el gobierno lo haga, debemos hacerlo posible a través de nuestro propio esfuerzo, acción y visión*⁵¹⁴.

Las campañas contra la segregación fueron complementadas, en concordancia con el principio gandhiano del empeño constructivo, con la consecución del derecho al voto que, a pesar de ser ya legalmente universal, encontraba todo tipo de trabas a la hora de posibilitar la inscripción de la población afroamericana en el censo electoral.

Otro medio utilizado contra la segregación, desde 1961, fue el de los llamados *viajes por la libertad*. Hombres y mujeres, activistas blancos y negros, viajaban por los estados más racistas, desafiando la segregación en las estaciones de autobuses. En Anniston, Alabama, un autobús fue atacado con bombas incendiarias. En Montgomery, un estudiante blanco de la universidad de Fisk, Jim Zwerg, fue golpeado hasta destruirle toda su dentadura. Esta estrategia de lucha fue el objetivo de varios de los grupos del Ku Klux Klan, detrás del que se escondían personalidades sociales, religiosas y políticas del sur de los EEUU. Utilizaban vestidos de penitentes⁵¹⁵ - comunes en las procesiones de semana santa en España y en los países colonizados bajo la égida de la religión católica -, y siempre llevaban una cruz ardiente, como símbolo de purificación. De nuevo aparece aquí la sacralización como medio para dar apariencia de legitimidad ideológica, de lucha por el bien común, de guerra santa contra el mal, a lo que ya se ha hecho referencia anteriormente.

Estos éxitos no sólo atrajeron más militantes de la no violencia, sino que también pusieron sobre aviso a los gobiernos y poblaciones racistas, que aumentaban su violencia en la medida en que crecía el movimiento. La barbarie hizo gala de todo tipo de métodos. El Ku Klux Klan llegaba a las barriadas y poblaciones negras con el objetivo de sembrar el terror entre la población, realizando linchamientos públicos. Muchos de sus crímenes quedaron impunes y algunos de sus protagonistas sólo pudieron ser juzgados y

⁵¹⁴ Testimonio de un estudiante de Nashville, Ibid

⁵¹⁵ Tergiversando el verdadero sentido del penitente, que pretendía infringir dolor sobre su propio cuerpo como forma de expiación de sus pecados y no sobre otras personas.

condenados 30 y 40 años después. La película “Misissippi en llamas”⁵¹⁶, de Alan Parker, da cuenta de este tipo de actividades.



Uno de los buses de “los viajes por la libertad” atacado e incendiado por los racistas

El despliegue de violencia para impedir, primero, el fin de la segregación y, luego, el cumplimiento de lo conseguido, fue especialmente bárbaro en la llamada *Campaña de Birmingham*, en la primavera de 1963, en el estado de Alabama. Así relató King las razones que la justificaron:

“Pero cuando se ha visto cómo muchedumbres enfurecidas linchaban a su antojo a madres y padres, y ahogaban a hermanas y hermanos por puro capricho; cuando se ha visto cómo policías rebosantes de odio insultaban a los nuestros, cómo maltrataban e incluso mataban a nuestros hermanos y hermanas negros; cuando se ve a la gran mayoría de nuestros veinte millones de hermanos negros asfixiarse en la mazmorra sin aire de la pobreza, en medio de una sociedad opulenta;

⁵¹⁶ Película de EEUU, dirigida por Alan Parker en 1988. Obtuvo seis nominaciones al Óscar. Protagonizada por Gene Hackman y Willem Defoe. Duración 120 minutos. Esta película se refiere a la desaparición de 3 activistas de los derechos civiles asesinados por miembros de Ku Klux Kan en 1964. Uno de los responsables de estos asesinatos fue el pastor Bautista Edgar Ray Killen quien fue acusado y condenado por este hecho hasta el año 2005, es decir, cuarenta y un años después y a la edad de 80 años.

cuando, de pronto, se queda uno con la lengua torcida, cuando balbucea al tratar de explicar a su hija de seis años por qué no puede ir al parque público de atracciones recién anunciado en la televisión, y ver cómo se le saltan las lágrimas cuando se le dice que el “País de las Maravillas” está vedado a los niños de color, y cuando observa cómo los ominosos nubarrones de la inferioridad empiezan a enturbiar su pequeño cielo mental, y cómo empieza a deformar su personalidad dando cauce a un inconsciente resentimiento hacia los blancos; cuando se tiene que amañar una contestación para el hijo de cinco años que pregunta: “Papá ¿por qué tratan los blancos a la gente de color tan mal?”; cuando se sale a dar una vuelta por el campo en coche y se ve uno obligado a dormir noche tras noche en algún rincón incómodo del propio automóvil porque no están abiertas las puertas de ningún hotel para uno; cuando se le humilla a diario con los símbolos punzantes de “blanco” y “colored”; cuando el nombre de uno pasa a ser “negrazo” y el segundo nombre se torna “muchacho” (cualquiera que sea la edad que se tenga), volviéndose su apellido “John” en tanto que a su mujer y a su madre se les niega el trato de “señora”; cuando se viene estando hostigado de día y obsesionado por la noche por el hecho de ser un negro, viviendo en perpetua tensión sin saber nunca a qué atenerse, y rebosando temores internos y resentimientos exteriores; cuando se está luchando continuamente contra una sensación degeneradora de despersonalización, entonces, y sólo entonces se comprende por qué nos parece tan difícil aguardar. Llega un momento en que se colma la copa de la resignación”⁵¹⁷.

Las movilizaciones fueron reprimidas con una violencia tal que sus imágenes causaron estupor entre la población norteamericana y en el gobierno precedido por Kennedy. Los perros atacando la manifestación de jóvenes, niños y niñas y los chorros de agua utilizados contra ellos recordaron la violencia del ejército británico en las salinas de Darshana en 1930, en la que golpearon a los manifestantes pacíficos con varas guarnecidas con acero. “... gentes como

⁵¹⁷ Martin Luther King “Carta desde la cárcel de Birmingham” (16 de abril de 1963), en Joan Gomis ed., *Un sueño de igualdad*, Los libros de la catarata, Madrid, 2001, p.81

*aquellas que aguantaban los golpes sin oponer resistencia, convirtiendo así en victoria su derrota*⁵¹⁸. La desobediencia civil no violenta lograba cuestionar a fondo la supuesta legitimidad de la violencia institucional, produciendo entre la población un sentimiento de solidaridad con los manifestantes y sus luchas y un rechazo hacia las instituciones que hacían uso de ella.



Imágenes de la represión en Birmingham

Muchos de los líderes de la lucha por los derechos civiles fueron encarcelados durante esta campaña. Martín Luther King escribió al día siguiente la **“Carta desde la cárcel de Birmingham”**, dirigida a los obispos y clérigos de la ciudad el 16 de abril de 1963, en la que hizo una reflexión profunda sobre las luchas no violentas del movimiento.

⁵¹⁸ Palabras referidas a la gente que participó en la acción de las salinas de Darshana, pero que igualmente podrían ser aplicadas a la población en Birmingham. Heimo Rau, Gandhi., p.124

En ella habló de la necesaria *gradualidad de los medios*, sobre la que Gandhi había hecho énfasis en diferentes ocasiones, y de la profunda justeza de esta campaña:

*“Toda campaña no violenta tiene cuatro fases básicas: primero la reunión de los datos necesarios para determinar si existen las injusticias; luego la negociación; después la autopurificación; y, por último, la acción directa. Hemos pasado en Birmingham por todas estas fases. No cabe discutir el hecho de que la injusticia racial embarga a esta comunidad. Birmingham es probablemente la ciudad más drásticamente segregada de toda Norteamérica. Su horrenda lista de violaciones es conocida de todos. Los negros han sufrido de modo flagrante un trato injusto por parte de los tribunales; ha habido más destrucciones de domicilios e iglesias negros a consecuencia de bombas y que han quedado sin resolver en Birmingham que en cualquier otra ciudad de la nación. Éstos son los hechos, duros, palmarios, determinantes de la situación. Con estas condiciones por base, los líderes negros trataron de negociar con los prohombres de la ciudad. Pero éstos se negaron una y otra vez a entablar negociaciones de buena fe.”*⁵¹⁹

También enfatizó en la necesidad de la *disposición al sacrificio y al propósito constructivo* de, en palabras de Gandhi, una acción satyagraha, que debe pretender la progresiva adhesión de la gente, y a sea por que comprende en profundidad la importancia de este tipo de lucha, o porque tensiones coyunturales porque tocan intereses particulares de un sector:

“Dimos comienzo a la creación de toda una serie de seminarios para aleccionar sobre la no violencia, y nos preguntamos reiteradas veces: ¿sabrás aceptar los golpes sin devolverlos? ¿Sabrás prevalecer en la prueba del encarcelamiento? Decidimos lanzar nuestro programa de acción directa en la temporada de Semana Santa, porque sabíamos que, excepto la Navidad, éste era el periodo principal de compras durante el año. Conscientes de que un programa enérgico de boicot económico

⁵¹⁹ Martin Luther King “Carta desde la cárcel de Birmingham” (16 de abril de 1963), en Joan Gomis ed., op.cit., p.77

sería la consecuencia de la acción directa, pensamos que éste sería el mejor momento para poner en marcha la presión que pensábamos ejercer sobre los comerciantes para provocar el cambio necesario”⁵²⁰.

Recogió las reflexiones que sobre la desobediencia civil hiciera Thoreau, enfatizando en el necesario desconocimiento de unas leyes inmorales y criticando a quienes, a nombre del orden, terminaban aceptando y siendo complacientes con la injusticia, desconociendo, de paso, la necesaria tensión que conlleva la acción no violenta. Compartió el sentimiento de Gandhi sobre el silencio cómplice de las personas aparentemente buenas:

“Existen dos clases de leyes: las leyes justas y las injustas. Yo sería el primero en defender la necesidad de obedecer los mandamientos justos. Se tiene una responsabilidad moral además de legal en lo que hace al acatamiento de las normas justas. Y, a la vez, se tiene la responsabilidad moral de desobedecer normas injustas.

Casi he llegado a la triste conclusión de que la rueda de molino que lleva amarrada el negro y que traba su tránsito hacia la libertad, no proviene del miembro del Consejo de Ciudadanos Blancos, o del Ku-Klux-Klan, sino del blanco moderado que antepone el “orden” a la justicia; que prefiere una paz negativa que supone ausencia de tensión, a una paz positiva que entraña presencia de la justicia; quien dice continuamente: “Estoy de acuerdo con el objetivo que usted se propone, pero no puedo aprobar sus métodos de acción directa”; que cree muy paternalmente que puede fijar un plazo a la libertad del prójimo; quien vive de un concepto mítico del tiempo y aconseja al negro que aguarde a que llegue “un momento más oportuno”. La comprensión superficial de los hombres de buena voluntad es más demoledora que la absoluta incompreensión de los hombres de mala voluntad. Resulta mucho más desconcertante la aceptación tibia que el rechazo sin matices.

⁵²⁰ Ibid, p.78

*Tendremos que arrepentirnos en esta generación no sólo por las acciones y palabras hijas del odio de los hombres malos, sino también por el inconcebible silencio atribuible a los hombres buenos*⁵²¹.

Para King, la no violencia era el camino necesario y alternativo a la complacencia y al odio. Sin ella sólo quedaría la aceptación pasiva y condescendiente con la injusticia, o la violencia desatada y destructiva que no sólo era inmoral sino inútil, al pretender confrontar con sus mismas armas a las violencias poderosas que se parapetaban en las estructuras políticas y culturales.

“He tratado de mantenerme entre estas dos fuerzas, afirmando que no tenemos necesidad de imitar el inmovilismo de los complacientes ni el odio y la desesperación de los nacionalistas negros. Y es que ésta es la mejor forma de protesta amorosa y no violenta. Agradezco a Dios que haya hecho, por el conducto de la Iglesia negra, que la senda de la no violencia pasase a formar parte integrante de nuestro plan de lucha.

*Si se reconoce esta necesidad vital que se ha apoderado de la comunidad negra, se tiene que comprender inmediatamente el porqué de las manifestaciones públicas actuales. El negro lleva dentro de sí muchos resentimientos concentrados y muchas frustraciones latentes, y tiene que liberarlos. Así que déjesele marchar; déjesele participar en procesiones pías en dirección al ayuntamiento; déjesele participar en los “viajes de la Libertad”, e inténtese comprender por qué siente la necesidad de hacerlo. Si sus emociones reprimidas no encuentran escape en actuaciones no violentas, buscarán una manifestación violenta*⁵²².

Por último, resaltó la necesaria coherencia entre los medios utilizados y los fines pretendidos, asumiendo así uno de los aportes más importantes de la propuesta de Gandhi.

⁵²¹ Ibid, p.85

⁵²² Ibid, p.89

“Durante los últimos años he predicado sin cesar que la no violencia requiere que los medios de que nos valemos sean tan puros como las metas que nos proponemos alcanzar. He tratado de dejar claramente establecido que está mal valerse de medios inmorales para lograr fines morales. Pero ahora he de afirmar que tan mal está, y quizás aún sea peor, valerse de medios morales para la consecución de fines inmorales”⁵²³.

La Campaña de Birmingham dio lugar al siguiente paso. Había que realizar una acción que trascendiese las acciones locales y conmoviese a toda la nación y eso fue la *Gran Marcha sobre Washington*, el 28 de agosto de 1963. Más de 250.000 personas, negros y blancos, de todos los rincones del país se movilizaron para presionar por un cambio definitivo en las condiciones de la población afroamericana, haciendo de ella un símbolo que trascendió y, aún hoy después de 50 años, está impresa en la memoria colectiva de la humanidad. La enorme explanada, que se extiende entre el Capitolio y el Lincoln Memorial en Washington, acogió a la multitud que presencié uno de los discursos más plenos de utopías realizables, pronunciado por Martin Luther King: *I have a Dream, Yo tengo un Sueño*. Es una frase que sigue acompañando las luchas y las esperanzas de los millones de hombres y mujeres de toda condición y en todos los rincones del Planeta, que solicitan, que reclaman, que construyen, que imaginan, que sueñan despiertas y dormidos, que marchan, que cantan, que escriben, que gritan y susurran la urgente necesidad de mundos distintos donde la posibilidad de la Vida no sea una quimera irrealizable, ni un miedo contenido.

En su discurso, Luther King habla de promesas de libertad incumplidas por más de cien años, de una Constitución y una Carta de Independencia que se han visto incapaces de cumplir lo que en ellas se consigna para todos sus ciudadanos y ciudadanas: derecho a la vida, libertad y felicidad, haciendo por el contrario un camino de segregación e injusticia racial. Advierte que esta lucha sólo comienza y que existe la decisión de no terminarla hasta que se haya

⁵²³ Ibid, p.36

Se refería King a las manifestaciones pacíficas de blancos racistas contra la integración.

construido la justicia y la equidad. Invita a los luchadores a esquivar la tentación de la violencia, a cuidar los medios a utilizar, a apoyarse en la fuerza de la verdad y a hacer de esta lucha un esfuerzo común sin importar el color de la piel, porque la libertad sólo es posible si es para todas y todos. Propone no conformarse hasta conseguir la justicia plena. Habla, como Gandhi, de la disposición al sacrificio que emancipa, porque bebe y fortalece la convicción de que las cosas pueden y deben ser cambiadas. Insiste en la fraternidad universal necesaria para la lucha común por la libertad, contra todos los racismos, que haga posible el sueño de ver que todos los niños y las niñas se encuentran entre ellos y ellas sin ningún tipo de prevención.

En esta allocución se siguen recogiendo las voces y las esperanzas de una humanidad decidida a ser, verse, interpretarse y relacionarse en otras formas, cuyo camino ya tiene su propio surco.



Martin Luther King en Washington

**Discurso leído en las gradas del Lincoln Memorial durante la histórica
Marcha sobre Washington⁵²⁴**

“Estoy orgulloso de reunirme con ustedes hoy, en la que será ante la historia la mayor manifestación por la libertad en la historia de nuestro país.

⁵²⁴ Mario López Martínez (dir), *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, op. cit., p. 659, 660, 661

Hace cien años, un gran estadounidense, cuya simbólica sombra nos cobija hoy, firmó la Proclama de la emancipación. Este trascendental decreto significó como un gran rayo de luz y de esperanza para millones de esclavos negros, chamuscados en las llamas de una marchita injusticia. Llegó como un precioso amanecer al final de una larga noche de cautiverio. Pero, cien años después, el negro aún no es libre; cien años después, la vida del negro es aún tristemente lacerada por las esposas de la segregación y las cadenas de la discriminación; cien años después, el negro vive en una isla solitaria en medio de un inmenso océano de prosperidad material; cien años después, el negro todavía languidece en las esquinas de la sociedad estadounidense y se encuentra desterrado en su propia tierra.

Por eso, hoy hemos venido aquí a dramatizar una condición vergonzosa. En cierto sentido, hemos venido a la capital de nuestro país, a cobrar un cheque. Cuando los arquitectos de nuestra república escribieron las magníficas palabras de la Constitución y de la Declaración de Independencia, firmaron un pagaré del que todo estadounidense habría de ser heredero. Este documento era la promesa de que a todos los hombres, les serían garantizados los inalienables derechos a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad.

Es obvio hoy en día, que Estados Unidos ha incumplido ese pagaré en lo que concierne a sus ciudadanos negros. En lugar de honrar esta sagrada obligación, Estados Unidos ha dado a los negros un cheque sin fondos; un cheque que ha sido devuelto con el sello de "fondos insuficientes". Pero nos rehusamos a creer que el Banco de la Justicia haya quebrado. Rehusamos creer que no haya suficientes fondos en las grandes bóvedas de la oportunidad de este país. Por eso hemos venido a cobrar este cheque; el cheque que nos colmará de las riquezas de la libertad y de la seguridad de justicia.

También hemos venido a este lugar sagrado, para recordar a Estados Unidos de América la urgencia impetuosa del ahora. Este no es el momento de tener el lujo de enfriarse o de tomar tranquilizantes de gradualismo. Ahora es el momento de hacer realidad las promesas de democracia. Ahora es el momento de salir del oscuro y desolado valle de la segregación hacia el camino soleado

de la justicia racial. Ahora es el momento de hacer de la justicia una realidad para todos los hijos de Dios. Ahora es el momento de sacar a nuestro país de las arenas movedizas de la injusticia racial hacia la roca sólida de la hermandad.

Sería fatal para la nación pasar por alto la urgencia del momento y no darle la importancia a la decisión de los negros. Este verano, ardiente por el legítimo descontento de los negros, no pasará hasta que no haya un otoño vigorizante de libertad e igualdad.

1963 no es un fin, sino el principio. Y quienes tenían la esperanza de que los negros necesitaban desahogarse y ya se sentirán contentos, tendrán un rudo despertar si el país retorna a lo mismo de siempre. No habrá ni descanso ni tranquilidad en Estados Unidos hasta que a los negros se les garanticen sus derechos de ciudadanía. Los remolinos de la rebelión continuarán sacudiendo los cimientos de nuestra nación hasta que surja el esplendoroso día de la justicia.

Pero hay algo que debo decir a mi gente que aguarda en el cálido umbral que conduce al palacio de la justicia. Debemos evitar cometer actos injustos en el proceso de obtener el lugar que por derecho nos corresponde. No busquemos satisfacer nuestra sed de libertad bebiendo de la copa de la amargura y el odio. Debemos conducir para siempre nuestra lucha por el camino elevado de la dignidad y la disciplina. No debemos permitir que nuestra protesta creativa degenera en violencia física. Una y otra vez debemos elevarnos a las majestuosas alturas donde se encuentre la fuerza física con la fuerza del alma. La maravillosa nueva militancia que ha envuelto a la comunidad negra, no debe conducirnos a la desconfianza de toda la gente blanca, porque muchos de nuestros hermanos blancos, como lo evidencia su presencia aquí hoy, han llegado a comprender que su destino está unido al nuestro y su libertad está inextricablemente ligada a la nuestra. No podemos caminar solos. Y al hablar, debemos hacer la promesa de marchar siempre hacia adelante. No podemos volver atrás.

Hay quienes preguntan a los partidarios de los derechos civiles, "¿Cuándo quedarán satisfechos?"

Nunca podremos quedar satisfechos mientras nuestros cuerpos, fatigados de tanto viajar, no puedan alojarse en los moteles de las carreteras y en los hoteles de las ciudades. No podremos quedar satisfechos, mientras los negros sólo podamos trasladarnos de un gueto pequeño a un gueto más grande. Nunca podremos quedar satisfechos, mientras un negro de Misisipí no pueda votar y un negro de Nueva York considere que no hay por qué votar. No, no; no estamos satisfechos y no quedaremos satisfechos hasta que "la justicia ruede como el agua y la rectitud como una poderosa corriente".

Sé que algunos de ustedes han venido hasta aquí debido a grandes pruebas y tribulaciones. Algunos han llegado recién salidos de angostas celdas. Algunos de ustedes han llegado de sitios donde en su búsqueda de la libertad, han sido golpeados por las tormentas de la persecución y derribados por los vientos de la brutalidad policíaca. Ustedes son los veteranos del sufrimiento creativo. Continúen trabajando con la convicción de que el sufrimiento que no es merecido, es emancipador.



Yo tengo un sueño – M. L. King

Regresen a Misisipí, regresen a Alabama, regresen a Georgia, regresen a Louisiana, regresen a los barrios bajos y a los guetos de nuestras ciudades del Norte, sabiendo que de alguna manera esta situación puede y será cambiada. No nos revolquemos en el valle de la desesperanza.

Hoy les digo a ustedes, amigos míos, que a pesar de las dificultades del momento, yo aún tengo un sueño. Es un sueño profundamente arraigado en el sueño "americano".

Sueño que un día esta nación se levantará y vivirá el verdadero significado de su credo: "Afirmamos que estas verdades son evidentes: que todos los hombres son creados iguales".

Sueño que un día, en las rojas colinas de Georgia, los hijos de los antiguos esclavos y los hijos de los antiguos dueños de esclavos, se puedan sentar juntos a la mesa de la hermandad.

Sueño que un día, incluso el estado de Misisipí, un estado que se sofoca con el calor de la injusticia y de la opresión, se convertirá en un oasis de libertad y justicia.

Sueño que mis cuatro hijos vivirán un día en un país en el cual no serán juzgados por el color de su piel, sino por los rasgos de su personalidad.

¡Hoy tengo un sueño!

Sueño que un día, el estado de Alabama cuyo gobernador escupe frases de interposición entre las razas y anulación de los negros, se convierta en un sitio donde los niños y niñas negras, puedan unir sus manos con las de los niños y niñas blancas y caminar unidos, como hermanos y hermanas.

¡Hoy tengo un sueño!

Sueño que algún día los valles serán cumbres, y las colinas y montañas serán llanos, los sitios más escarpados serán nivelados y los torcidos serán

enderezados, y la gloria de Dios será revelada, y se unirá todo el género humano.

Esta es nuestra esperanza. Esta es la fe con la cual regreso al Sur. Con esta fe podremos esculpir de la montaña de la desesperanza una piedra de esperanza. Con esta fe podremos transformar el sonido discordante de nuestra nación, en una hermosa sinfonía de fraternidad. Con esta fe podremos trabajar juntos, rezar juntos, luchar juntos, ir a la cárcel juntos, defender la libertad juntos, sabiendo que algún día seremos libres.

Ese será el día cuando todos los hijos de Dios podrán cantar el himno con un nuevo significado, "Mi país es tuyo. Dulce tierra de libertad, a ti te canto. Tierra de libertad donde mis antecesores murieron, tierra orgullo de los peregrinos, de cada costado de la montaña, que repique la libertad". Y si Estados Unidos ha de ser grande, esto tendrá que hacerse realidad.

Por eso, ¡que repique la libertad desde la cúspide de los montes prodigiosos de Nueva Hampshire! ¡Que repique la libertad desde las poderosas montañas de Nueva York! ¡Que repique la libertad desde las alturas de las Alleghenies de Pensilvania! ¡Que repique la libertad desde las Rocosas cubiertas de nieve en Colorado! ¡Que repique la libertad desde las sinuosas pendientes de California! Pero no sólo eso: ! ¡Que repique la libertad desde la Montaña de Piedra de Georgia! ¡Que repique la libertad desde la Montaña Lookout de Tennessee! ¡Que repique la libertad desde cada pequeña colina y montaña de Misisipí! "De cada costado de la montaña, que repique la libertad".

Cuando repique la libertad y la dejemos repicar en cada aldea y en cada caserío, en cada estado y en cada ciudad, podremos acelerar la llegada del día cuando todos los hijos de Dios, negros y blancos, judíos y cristianos, protestantes y católicos, puedan unir sus manos y cantar las palabras del viejo espiritual negro: "¡Libres al fin! ¡Libres al fin! Gracias a Dios omnipotente, ¡somos libres al fin!"

El 4 de abril de 1968, y con sólo 39 años, era asesinado Martin Luther King. Ya había sido reconocido su esfuerzo colectivo con el Premio Nobel de la Paz en

1964. Su reflexión y su lucha no pudieron abstraerse de un tema tabú en la sociedad norteamericana de la década del 60: la guerra de Vietnam, especialmente porque la mayoría de soldados enviados al frente eran afroamericanos. Había integrado en su lucha a toda la población pobre de EEUU y planeaba convocar a una Gran Marcha de los Pobres sobre Washington. Se sabe, sin confirmación oficial aún, que la mezcla entre el racismo, el macartismo⁵²⁵ y los intereses de la industria bélica norteamericana produjeron todo tipo de crímenes, con el apoyo de instituciones del gobierno estadounidense. Estos intereses, juntos o separados, pudieron haber estado detrás de quien disparó el fusil. El día anterior había manifestado en su discurso “He estado en la cima de la montaña”:

“Como cualquiera, me gustaría vivir una larga vida. La longevidad tiene su lugar. Pero no estoy preocupado por eso. Sólo quiero hacer la voluntad de Dios. Y Él me permitió subir a la montaña. Y he mirado más allá. Y he visto la Tierra Prometida. Puede que no llegue allí con ustedes. Pero quiero que sepan esta noche, que nosotros, como pueblo, llegaremos a la tierra prometida! Y así que estoy contento, esta noche. No estoy preocupado por nada. Yo no temo a ningún hombre! Mis ojos han visto la gloria de la venida del Señor”⁵²⁶

En su funeral se pudieron oír sus propias palabras que decían:

“Decidle a quien vaya a hacer mi elegía, que no hable demasiado. Decidle que no mencione que gané el Premio Nobel de la Paz. Eso no es importante. Decidle que diga que intenté amar y servir a la humanidad. Si quiere decir que fui el tambor mayor, que diga que fui el

⁵²⁵ Hace referencia a la “caza de brujas” que se produjo en EEUU en la guerra fría y que no se limitó a la década del 50, aunque en ella fue especialmente virulenta. Henry Miller, escritor norteamericano que sufrió esta persecución, hizo referencia a ella en su obra teatral “Las brujas de Salem”, que fue llevada al cine con el título en inglés “The crucible” (EEUU) en 1997, dirigida por Nicholas Hytner y protagonizada por Daniel Day-Lewis y Winona Ryder, duración 124 minutos. Historia que, ubicada en 1692, logra construir un paralelo con el anticomunismo norteamericano. Charles Chaplin también fue víctima de esta política.

⁵²⁶ <http://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkivebeentothemountaintop.htm>

tambor mayor de la justicia. Que diga que fui el tambor mayor de la paz, que fui el tambor mayor de la rectitud”



El asesinato de Martin Luther King despertó la indignación colectiva, produciéndose acciones violentas en un sinnúmero de ciudades estadounidenses. Es posible que, de encontrarse en algún lugar, aquel hubiese pensado lo mismo que Gandhi, que no logró que los luchadores de la no violencia hubiesen asumido la perspectiva de la *no violencia de los fuertes*, sino sólo la *no violencia de los frágiles*, que la ven sólo como un instrumento del que se puede prescindir según el desarrollo de los acontecimientos.



Marcha fúnebre con el cuerpo de Martin Luther King

5.4. Conclusiones

La violencia sigue siendo la columna vertebral de la cultura hegemónica, pero ya hay ejemplos históricos que muestran la capacidad de una alternativa como la que plantea la no violencia, y que se insinúa en la nueva cultura emergente. Los cambios culturales son lentos y en proceso, pero las evidencias históricas los aceleran, mostrando que la incertidumbre no significa, necesariamente, carencia de certezas.

La lucha por los Derechos Civiles no sólo obtuvieron importantes logros para la población afroamericana, sino que conectaron la gesta de Gandhi con la segunda mitad del siglo XX, en plena guerra fría, enriquecieron las reflexiones sobre la violencia, evidenciando las dimensiones culturales y estructurales de la misma, y fortalecieron las posibilidades de lo que hemos llamado el poder de periferia, o el poder de la fragilidad, para transformar la cultura. La fuerza simbólica de esta lucha fortaleció los procesos en Sudáfrica contra el Apartheid y por medio, consciente o inconscientemente, los métodos de muchos de los movimientos posteriores, abandonando estos, cada vez más, la violencia como táctica de lucha y, más importante aún, evidenciando que los propósitos que acuden a ella terminan perdiendo legitimidad.

La década del 60 también mostró que las luchas sociales se traslapan, sin perder su particularidad. El Movimiento por los Derechos Civiles se encontró con las luchas pacifistas contra la guerra en Vietnam, aportando a la certeza social de ser una guerra ilegítima; se enriqueció con el poder simbólico del “Black Power”, del “Black is Beautiful” y del “Black Pride”, aunque algunos de ellos acudiesen a tácticas no avaladas por este movimiento. Gracias también a ellos, las negritudes norteamericanas empezaron a valorar la belleza estética de sus propias características étnicas, de sus cuerpos, de su poder deportivo, de su música y su cultura en general. De los negros que utilizaban todo tipo de productos para alisar su cabello rizado pasaron a imponer la “moda afro”, que no era otra cosa que darle visibilidad social a otra forma de belleza, que contribuyó a la superación del victimismo y, por lo tanto, al empoderamiento de la población.

El “Black Power” fue el protagonista de los escenarios deportivos de aquellos años. “Uno de los momentos culminantes de esta reivindicación y de mayor impacto mediático se produjo durante las Olimpiadas de 1968, cuando varios atletas afro-americanos subieron al podio levantando un puño enguantado, símbolo de la lucha racial. La transmisión por televisión del acto y su difusión en la prensa de los días siguientes dio al movimiento por la defensa de los derechos de los negros una publicidad y fuerza excepcional”.⁵²⁷

No cabe duda que las posturas públicas de Mohamed Ali, a las que nos referimos en el capítulo anterior, alimentaron y fortalecieron este proceso y que, de alguna forma, su actitud respondió al *espíritu de los tiempos*.



Deportistas negros norteamericanos haciendo público su símbolo del “Black Power” en un acto de premiación en las Olimpiadas de México 1968

La música también fue definitiva en esta lucha. Los Espirituales Negros que se cantaban en las iglesias recordaban cotidianamente la necesidad de la

⁵²⁷ <http://www.artehistoria.jcyl.es/historia/contextos/3349.htm> (02/06/2011)

liberación, construyendo un paralelismo increíble entre la opresión que se sufría y el pueblo de Israel, esclavo en Egipto, que pedía la intervención de un Dios liberador. Pero también fuera de las iglesias, la música de los negros logró interpretar el corazón humano, que no sabe de fronteras racistas, y las expresiones musicales de los blancos se dejaron seducir sin resistencias.

Ray Charles es un bello ejemplo de este encuentro cultural y de esta mutua influencia de los movimientos. En 1961 se negó a dar un concierto en Augusta (Georgia) porque el teatro estaba segregado, llevando a los escenarios la lucha por los derechos civiles. Transformó la poética de los espirituales negros y les imprimió, en la oruga de su ceguera, nuevas formas expresivas, en las que el amor, el erotismo, las nostalgias se vieron reflejadas en este lenguaje universal. Él, la flor y nata de la fragilidad – ciego, pobre, negro – fue capaz de descubrir su profundo poder a través de la música que seducía la humanidad sin fronteras de la gente, llegando a imponerse, en una sociedad racista, por su punto débil, el mercado: vendía lo que cantara.

Esta interconexión de búsquedas, de luchas y de métodos hicieron que la década del 60 se convirtiera en la inspiración y fuerza de nuevos propósitos y de otros, que no tan nuevos, adquirieron nueva dinámica. Los movimientos sociales de esta década marcaron una impronta en las artes, en las letras, en las percepciones del mundo y definieron muchos interrogantes que aún hoy buscan respuestas. La humanidad en construcción de una nueva cultura, que en este trabajo llamamos la cultura de la no violencia, debe muchos de sus nuevos significantes a esta convulsionada década, sobre la que quiero hacer una mirada que nos permitirá entender lo que vivimos en las décadas siguientes y lo que aún estamos viviendo en este presente en gerundio.

“La violencia para conseguir justicia es tanto impráctica como inmoral. Es impráctica porque es una espiral descendente que termina con la destrucción para todos.

Es inmoral porque busca humillar al adversario antes que ganar su comprensión; busca aniquilar, antes que convertir.

La violencia es inmoral porque está movida por el odio antes que por el amor. Destruye la comunidad y hace que la "hermandad" sea imposible.

Deja a la sociedad en un monólogo, antes que en un diálogo. La violencia termina derrotándose a sí misma.

Crea amargura en los que sobreviven y brutalidad en los destructores⁵²⁸.

⁵²⁸ Palabras de Martin Luther King.
http://loqueveo.fullblog.com.ar/la_violencia_es_inmoral_de_martin_luther_king_jr_121200944806.html

***6. La Década del 60 – Los Nuevos Feminismos –
Los Ecologismos: Sus aportes a la cultura
emergente de la Noviolencia***

6.1. Introducción

Martin Luther King y el Movimiento por los Derechos Civiles lograron extrapolar la propuesta de Gandhi más allá de las fronteras geográficas y culturales de la India, para empezar a permear los movimientos sociales en muchas partes del planeta, e n un m omento en q ue el t riunfo de l a R evolución C ubana (1959) parecía de nuevo demostrar la eficacia de la llamada violencia revolucionaria para c onseguir l a c onstrucción d e la j usticia y , por lo t anto, a vanzar en l a llamada Paz Estructural.

La Guerra F ría ha bía c ontenido l a posibilidad d e una nu eva g uerra m undial, pero h abía d esplazado l a v iolencia d e l a g uerra a l os paí ses p eriféricos e n África, Latinoamérica y Asia, convirtiéndolos en escenarios para su lucha por la hegemonía g eoestratégica, pol ítica y ec onómica. C orea, Laos, C ambodia, Vietnam, e n A sia, l as l uch as i ndependentistas e n l os paí ses a fricanos, l os movimientos revolucionarios en América Latina no lograron eximirse de caer en esta lógica por la *supremacía del más fuerte* a través de las llamadas *guerras de baja intensidad* por par te d e l as s uperpotencias del m omento, convirtiéndose, d e p aso, e n i nstrumento de d es ahogo d e l a p roducción armamentista de Europa, EEUU y la URSS. La *baja intensidad*, por supuesto, no dejaba de ser un eufemismo cruel si pensamos en las toneladas de Napalm y agente Naranja r ociados s obre Vietnam por el ej ército de l os EEUU, cuyo efecto sigue presente después de 40 años de finalizada la guerra, o los odios inter ét nicos p romovidos e n l os paí ses s ubsaharianos, q ue aú n hoy s iquen produciendo centenares y miles de m uertos, o el deterioro social y económico de Nicaragua, El Salvador y Guatemala, e n A mérica C entral, por poner s ólo unos ejemplos⁵²⁹.

⁵²⁹ Sobre este tema se puede mirar

Mariano A. Aguirre, Robert Paul Mathews, *Guerras de baja intensidad*, Editorial fundamentos, Madrid, 1989

Alejandro Pizarroso Quintero, *Nuevas guerras, vieja propaganda: de Vietnam a Irak*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005

José Carlos Arroyo Muñoz, *Rebeldes al poder: los grupos y la lucha ideológica, 1959-2000*, Isla negra Editores, San Juan de Puerto Rico, 2003

Vicens Fisas, *Cultura de Paz y Gestión de Conflictos*, Icaria Editorial, Barcelona, 1998

Lo anterior sólo tiene el propósito de mostrar el marco en el que emergieron movimientos sociales, en la década del 60, que lograron visualizar puntos de fuga de la cultura hegemónica y su profunda influencia posterior, evidenciando que la vida no transcurre sólo desde los intereses de los centros del poder, sino que también ocurre en la lógica de su propia protección.

No es posible establecer una relación causa/efecto entre los diferentes movimientos. Lo que se puede observar es que nacieron de situaciones concretas de grupos de población específicos, con miradas distintas y variadas inspiraciones, pero que se fueron entretejiendo y afectando unos a otros. La década del 60 es una explosión multicolor de intereses y preocupaciones de la gente que, en la mayoría de los casos, se vuelve protagonista de cambios y propuestas.

Así, mientras se levantaba el Muro de Berlín en 1961, los afroamericanos derrumbaban fronteras racistas en E EUU, la Iglesia Católica, presionada por sus bases, abría sus puertas para que entrara el aire fresco, con Juan XXIII a la cabeza en el llamado Vaticano II, el macartismo era burlado por los hacedores de las artes y las letras y cientos de japoneses se manifestaban contra la instalación de bases militares norteamericanas en su territorio.

El avance tecnológico permitió la aparición de la pastilla anticonceptiva y, con ella, se facilitó para las mujeres la ruptura de la relación entre sexo y reproducción, abriendo el camino al derecho al placer a la mitad de la humanidad y, con ello, la posibilidad de decidir sobre sus cuerpos, hasta el momento coto exclusivo de los hombres. La revolución sexual fue una de sus primeras consecuencias, en una sociedad mojigata que restringía la actividad sexual de las mujeres a la reproducción y la fidelidad a un tema sólo sexual y en cabeza casi que exclusiva de ellas; la infidelidad masculina siempre encontró mayores niveles de aceptación e, incluso, complacencia.

Las manifestaciones contra la guerra en Vietnam, aunque mantenían una carga ideológica en contra del imperialismo norteamericano, trascendieron este tipo

de fronteras al volverse uno de las primeras civilizaciones sociales con carácter universal. El rechazo ideologizado transmutó hacia un sentimiento profundo de solidaridad humana. A l interior de los E EUU, estas actividades encontraron mayores dificultades, pues la represión es total no permitía manifestaciones públicas de rechazo a una guerra que se vendía como nueva cruzada en contra del *expansionismo comunista* y hacerlo era interpretado como *traición a la patria*. Da buena cuenta de ello la película “Las fresas de la amargura”⁵³⁰, que pone en escena el tratamiento del gobierno norteamericano a las protestas estudiantiles en contra de esta guerra.

6.2. El Movimiento Hippie

Paralelo a estas manifestaciones surgió el movimiento hippie⁵³¹, que invitaba a *hacer el amor y no la guerra*, a construir aquí y ahora un mundo distinto sin esperar a que fuera una posibilidad otorgada por ningún poder. Este movimiento, que en un principio fue subvalorado por su romanticismo, puso en jaque la sociedad norteamericana y su *american way of life*, al convertirse por la fuerza de los hechos en un movimiento profundamente contracultural. La posibilidad de la utopía se salía del limbo de los deseos y se caminaba por las calles de San Francisco, contagiándose como un virus por todo el país. Dice John Bourke:

Con su desafío radical al establishment de la época, el movimiento hippie fue el engranaje vital de la corriente contracultural surgida en los años 60 del siglo pasado. Adoptaban un modo de vida comunitario y nómada, renegaban del nacionalismo y la guerra de Vietnam, incorporaban

⁵³⁰ Título original “The strawberry statement”, dirigida por Stuart Hagmann, EEUU, año 1970, basada en un libro de James Simon Kunen. Protagonizada por Bruce Davinson y Kim Darvy, Duración: 109 minutos. Recibió el premio del jurado en Cannes, en 1970. El filme rescata las rebeliones universitarias que sacudieron a Estados Unidos en la década de los 60 y la consecuente represión estatal; está basada en hechos reales ocurridos en la U. de Columbia en 1968. Eran huelgas por cambios en las universidades y contra la intervención de EEUU en Vietnam. Fue famosa la canción de Lennon “Give peace a chance” que acompaña una de las últimas y más dramáticas escenas de la película.

⁵³¹ Juan Pedro Cartier, *El mundo de los hippies*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1974

Stuart Hall, *Los hippies: una contracultura*, Anagrama, Barcelona, 1970

María Pastore, *La utopía revolucionaria en los años 60*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010

aspectos de religiones orientales y también de las religiones de los indígenas norteamericanos. Estaban en total desacuerdo con los valores tradicionales de la clase media estadounidense, amparada por un gobierno paternal, corporaciones industriales y valores sumamente arraigados⁵³²



Imágenes que hablan del encuentro entre el Sí al amor y No a la guerra del movimiento hippie

Fue una puesta en escena de *otro mundo posible*, una desobediencia civil en masa de todo lo que vertebraba la sociedad norteamericana. Se puso al margen del materialismo, proponiendo la búsqueda de la espiritualidad en una sociedad aletargada por el consumo; invitó a la vida simple y en comunidad, lesionando el individualismo egoísta a través de prácticas concretas de solidaridad; incorporó a sus manifestaciones la cultura indígena y africana; construyó pequeñas sociedades desjerarquizadas, cuestionando el hegemonismo machista; rompió con el sentimiento posesivo del amor, planteando una equidad de sexos que empezaba por diluir las fronteras en la apariencia externa de los hombres y las mujeres y que diferenciaban lo masculino de lo femenino; planteó el retorno a la naturaleza, proponiendo una

⁵³² John Gregory Bourke, *Escatología y civilización*, Círculo Latino, Barcelona, 2005, p.10

relación respetuosa con la misma; fue profundamente tolerante con manifestaciones sexuales no hegemónicas; cuestionó con hechos las normas socialmente aceptadas, las *buenas costumbres*, el modelo de familia y el *destino manifiesto* que legitimaba las intervenciones armadas; fue un movimiento profundamente libertario que, además de oponerse a la guerra, cuestionó sus sustentos, destruyendo las fuentes culturales de su legitimidad; no confrontó las leyes, simplemente las desobedeció. El movimiento hippie planteó otro camino como alternativa: no la lucha contra el sistema, sino la posibilidad real de vivir al margen de él. Sin hacer alusión explícita a Gandhi, que se conozca, este movimiento se vio influenciado por las expresiones filosóficas y espirituales de la India. Ni los Beatles, el grupo más famoso y comercialmente exitoso de la época, ni su música, lograron eximirse de su influencia. Bárbara Limoncheli y María Monachesi lo definen así:

*“Si tuviéramos que determinar un movimiento precursor, un movimiento simiente de los cambios de paradigma que empiezan a manifestarse en la actualidad, podemos decir que fue el de los hippies del ‘60 y ‘70. Este movimiento produjo un quiebre muy importante. Podemos afirmar que hay un antes y un después de los hippies en cuanto a la ruptura de viejas estructuras y a la voluntad de darles al amor y a la paz, más allá de lo discursivo, un lugar predominante. El movimiento hippie se propuso un gran cambio vivencial: salir de la simulación y de una sociedad enmascarada por modos o estándares de vida que alejaban y anestesiaban al individuo frente a la falta de expresión y a los hechos de discriminación y de guerra”.*⁵³³

No falta quien pretenda satanizar esta expresión de contracultura por los excesos en el uso de las drogas, o desconocer su importancia con el argumento de su fugaz existencia. Sin embargo, muchas de sus propuestas son hoy parte de una cultura que emerge, especialmente porque ellas no responden al campo de la imaginación de mundos posibles, sino al espacio de las realidades construidas. Tampoco se trata de idealizar el movimiento, porque

⁵³³ Bárbara Limoncelli, María Monachesi, *Adultos índigo: un viaje de reconocimiento*, Editorial Kier, Buenos Aires, 2005, p.39

fue una construcción profundamente humana y, como tal no ajena a las imperfecciones que nos son propias. Su corta existencia no le niega su enorme capacidad profética y su influencia es todavía aún presente en la búsqueda de mundos posibles y alternativos al actual. El movimiento hippie sigue enriqueciendo con sus aciertos y errores esta cultura emergente de la no violencia, porque recogió creativamente muchas de las formas de hacer de las movilizaciones sociales encabezadas por Gandhi y King y las pasó al futuro, que no es otra cosa que un presente continuo.

Es importante resaltar también la influencia del movimiento hippie en la música y las artes. Fue una explosión de creatividad y de ruptura de fronteras que, de alguna forma, integró los movimientos del “Black Power” y del “Black is beautiful”, planteando salidas creativas al victimismo en lógica de valoración de las particularidades. El orgullo negro, *Black pride* en inglés, tuvo repercusiones importantes en luchas como las de los aborígenes norteamericanos y los movimientos homosexuales.

Las implicaciones culturales de los hechos escapan, en muchas ocasiones, a las pretensiones iniciales de los mismos y trascienden las intencionalidades políticas e ideológicas de sus protagonistas. En esta década, esfuerzos locales y reacciones colectivas a situaciones específicas se fueron entrelazando, por compartir algunos de los objetivos, o por potenciar en su interior algunas dimensiones que no se habían tenido en cuenta en un principio, pero que fueron incorporadas gracias al trabajo activista y reflexivo de otros grupos.

Voy a concentrar mi reflexión en el Mayo Francés de 1968⁵³⁴, no porque fuera el único y más importante evento de la década, sino porque de alguna forma recoge una miríada de propuestas: fue como la tormenta tropical que se formó producto de la relación caótica de múltiples vientos, pequeños y no tanto, producidos en diferentes lugares del planeta. Hubo *primaveras* similares en Praga, en Berlín, en Madrid, en San Francisco, en México, por nombrar sólo algunas, cada una de ellas con sus particularidades de espacio, pero también con dimensiones de humanidad, en cuanto recogían preocupaciones generales

⁵³⁴ El que exista una mayor reflexión documentada facilita el análisis.

que acompañaron el sentir de la década. París es una de ellas y ejemplifica el profundo remezón cultural que se demandaba y cuyas consecuencias siguen en gerundio. Las reflexiones que hag o sobre este evento pueden ser extrapoladas al espíritu de la época, antes, durante y después.

6.3. El Mayo francés – 1968

Había vientos de mariposa por muchas partes del mundo. Los dos sistemas hegemónicos que, de cara a los imaginarios sedentarios, no eran sino uno, transcurrían sin temores y con pasos firmes. Eran pequeños vientos, con sus propias fragilidades y particularidades, que consolidaban esperanzas locales y planteaban determinaciones abiertas. Y la tormenta tropical que cayó sobre París, se volvió emblemática, pero no fue única: también recorrió las calles en Berlín y en Praga y apareció por la plaza Tlatelolco de Ciudad de México. Intentar explicarla a partir de los vientos particulares que transcurrían en las cercanías de la ciudad induce al error. Para quienes así lo piensan, no entienden este mayo más que como una tormenta que arrasó con todo lo que encontró a su paso, pero que fue superada una vez se secaron de nuevo las calles: una eventualidad climática de la primavera.

Pero este mayo⁵³⁵ bebía, sin saberlo, en la insatisfacción profunda de un modelo económico que te llena de cosas, pero que te vacía el alma; en una sexualidad oculta y vergonzante que te distancia y te extraña de tu propio cuerpo; en el dolor de humanidad, sentido por miles y solidario, de los cuerpos de las niñas y los niños rociados con napalm o malformados como consecuencia del agente naranja; en los jóvenes que eran enviados a una guerra extraña y lejana que les cercenaba no sólo sus cuerpos, sino también el sentido de sus existencias; en los niños y niñas mordidos por los perros en Birmingham, pero también en los cantos gossell que llenaban las gargantas y

⁵³⁵ Angelo Quattrocchi, Tom Naim, *The Beginning of the End: France, May 1968*, Verso, London, 1998
Jorge Volpi Escalante, *La imaginación y el poder: Una historia intelectual de 1968*, Ediciones Era, México, 1998

Armando Bartra, *1968: el mayo de la revolución*, Editorial Itaca, México, 1999

alivianaban el dolor indignado en unas pequeñas iglesias en el sur del norte; en los nuevos campos de concentración del apartheid que hacía extraña a la gente por su tierra; en los cuerpos de mujer vetados al placer en cualquier rincón de cualquier casa; en el espíritu de los animales que sólo podían merecer la vida domesticados o mercantilizados, en ambos casos enjaulados; en el temor de sí mismos y sí mismas de hombres y mujeres que debían considerarse enfermas o culpables de una sexualidad no permitida, en una sociedad donde los sanos eran heterosexuales; en millones de estómagos vacíos alrededor de una mesa rebosada y preparada para pocos comensales; en el dolor opresivo de los poderes que parecían absolutos de secretarios de partido, de dictadorcitos de turno, que no podían ir más allá de su propia vida, aunque así lo desearan, de jefes-amos de la salvación eterna; y en millones de pequeñas luchas de la vida por vivir. ¿Cómo no esperar una gran tormenta?



Manifestación contra la guerra de Vietnam en Berlín – 1968. Mao, en esos años, era un ícono por su propuesta de Revolución Cultural, de la que se sabía muy poco, y su modelo político que tomaba distancia del autoritario socialismo soviético.

Para Ignacio Ramonet, la crisis internacional de aquella época era la guerra de Vietnam⁵³⁶ y fue un detonante más. Las imágenes de la masacre de My Lai, de los efectos de los bombardeos con napalm, o del agente naranja conmovieron a la humanidad. Y a no se trataba sólo de protestar des de una opción

⁵³⁶ Ignacio Ramonet, “Mayo del 68, una pop-revolución”, *Público* (19-05-2008)

ideológica, sino desde el más profundo sentido de solidaridad humana. La indignación se expresó en un sinnúmero de ciudades del planeta y el mayo francés también se vio atravesado por esta indignación.



Imágenes de la masacre de My Lai en Vietnam, de los bombardeos con Napalm y de los efectos del agente naranja

Antonio Elorza, en su artículo sobre el Mayo Francés “Marx, Mao, Marcuse”, dice:

“Los felices sesenta fueron un tiempo de cambios. También de sueños utópicos y revueltas que a veces tuvieron un desenlace trágico. Todo a la sombra de un acontecimiento bélico que interviene como factor de radicalización en todo el mundo occidental, la guerra de Vietnam, que precisamente en marzo del 68 registra su hito más trágico, la matanza de My Lai. Coincide en el tiempo con la entrada en escena del

*Movimiento 22 de Marzo que enciende la mecha de la contestación estudiantil en la Universidad de París-Nanterre*⁵³⁷.

Él mismo afirma que estos hechos históricos tuvieron su expresión artística y cultural:

*“Un simple repaso a los hitos de la producción cultural en la segunda mitad de los sesenta nos descubre que los signos de cambio se habían multiplicado desde los años precedentes. El punto de partida se localiza en América y tiene por protagonista la música asociada a la oposición universitaria a la guerra y al racismo. Es el We shall overcome! de Pete Seeger en 1963, con los muy jóvenes Joan Baez y Bob Dylan temporalmente unidos. Los tiempos cambian, anuncia Dylan. De 1965 son La broma de Milan Kundera, Las cosas de Georges Perec, el montaje de Brook del Marat-Sade de Peter Weiss, el "I can get no satisfaction" de Mike Jagger, y también los Cahiers marxistes-léninistes, en torno a un filósofo casi desconocido, Louis Althusser, que concreta su amenaza dogmático-revolucionaria en Pour Marx. Eso sin olvidar el Pequeño libro rojo del camarada Mao. Al año siguiente Foucault publica Las palabras y las cosas, Juan Goytisolo sus Señas de identidad, los Beatles Sergeant Pepper's Lonely Hearts Club Band, y Antonioni filma Blow up. Y entre el 67 y el 68 se suceden El sistema de la moda de Barthes, el Je t'aime, moi non plus! de Gainsbourg-Bardot, las ediciones francesa y española de El hombre unidimensional de Marcuse, el Yellow Submarine de los Beatles, La chinoise de Godard, La Cina è vicina de Marco Bellocchio, el éxito de Hair en Broadway, Coge el dinero y corre, de Woody Allen...”*⁵³⁸

El Mayo francés tampoco fue ajeno a la revolución sexual de la época. Hay que recordar que la separación de los dormitorios en la universidad de Nanterre fue uno de los detonantes. Sin embargo, no era fácil visualizar estas dimensiones del cambio por concebirse ajenas a la Lucha política. No sobra recordar que

⁵³⁷ Antonio Elorza, “Marx, Mao, Marcuse”, *El País*, (19-04-2008)

⁵³⁸ Ibidem

para la época este tipo de reivindicaciones eran consideradas, por los *teóricos de la revolución*, como veleidades pequeño-burguesas. Lo realmente importante, a sus ojos, era la transformación revolucionaria del Estado a través de la toma del poder y la posesión de los medios de producción. Así lo expresa José Luis Pardo en su artículo “Rebeldes sin causa”:

“si alguien hubiese hablado entonces del matrimonio homosexual, de las cuotas de género o de la conciliación laboral-familiar -cuando se preveía la abolición concertada de la pareja, de los géneros, del trabajo y de la familia- le habrían perseguido a gorrazos como al reaccionario más recalcitrante”⁵³⁹



Actores de Hair en Berlín en 1968 – La sexualidad encajonada.

Una nueva dimensión del cambio ingresó por la puerta de atrás y en silencio, para afirmar la necesidad de la subjetividad, de los sueños y los deseos personales y sus consecuencias profundamente políticas, en la medida en que sin ellos la pretendida transformación social y cultural es una quimera. Esta dimensión se convirtió en herramienta de trabajo para las nuevas reflexiones desde el feminismo y los colectivos de otras orientaciones sexuales, ya en las

⁵³⁹ José Luis Pardo, “Rebeldes sin causa”, *El País*, (19-04-2008)

décadas posteriores. Para el sociólogo francés Jean-Pierre Le Goff⁵⁴⁰, esto no fue más que la expresión de una catarsis colectiva incapaz de convertirse en alternativa política. Sin embargo, el desconocimiento, hasta entonces, de esta dimensión no hizo más que repetir salidas de nuevo profundamente autoritarias. Las fronteras entre lo personal y lo colectivo empezaron a parecer difusas y las interpretaciones rígidas de la realidad empezaron a desmoronarse. Al respecto dice Octavi Martí en “Los ecos de la revuelta”:

En Mayo del 68 ni feministas ni gays fueron protagonistas pero sí herederos. Prisca Bachelet, entonces líder estudiantil y hoy psicoanalista, sintetiza Mayo del 68 en "el placer de descubrir que no se está solo" y recuerda con emoción "asambleas en las que las personas contaban sus sueños o deseos como algo plausible". Hermoso, pero Le Goff pincha el globo: "Una catarsis no sustituye una alternativa política"⁵⁴¹.

Pretender ver, por lo dicho anteriormente, a los hechos de Mayo del 68 como la expresión explícita de nuevas subjetividades es tan erróneo, como concluir que ellas no se insinuaron por que sus protagonistas no dieron cuenta de las mismas a través de un discurso racional y coherente. Las implicaciones culturales de los hechos trascienden incluso las intencionalidades que logran verbalizarse. Pretender aprehender el hecho histórico sólo a partir de sus protagonistas, del entorno social y político de la época, nos sirve para acercarnos a entender lo que pasó y por qué, pero no para observar creativamente sus influencias en lo que sucedió después, y en lo que sigue pasando, como una experiencia siempre abierta. Elementos y situaciones que entonces pudieron parecer como no importantes y, por lo tanto, no suficientemente reflexionadas desde las categorías del momento, se convirtieron en puntos de fuga que hoy sugieren y proponen, en lógica de creatividad, nuevas realidades que posibiliten la vida. A sí lo expresa Fernández-Savater:

⁵⁴⁰ Jean Pierre Le Goff, *Mai 68 L'héritage impossible*, Ed. La Découverte, 1998

⁵⁴¹ Octavi Martí, “Los ecos de la revuelta”, *El País*, (19-04-2008)

“Por tanto, la fidelidad no puede pasar por la repetición de las respuestas, sino por la reformulación de las preguntas alimentada por nuestra propia experiencia contemporánea. El 68 pone en primer plano la pregunta por la vida (cotidiana): la autotransformación personal y colectiva, la crisis subjetiva, la experiencia creadora, lo vivido, la toma de palabra en primera persona, todo ello está en el corazón de Mayo. Sin duda, hoy la vida sigue estando en el centro de la puja contemporánea.”⁵⁴²

Para Ignacio Ramonet, Mayo del 68 despejó nuevos territorios que hasta ese momento no formaban parte del mundo de lo político, pues el poder era sólo uno, el de centro. El descubrimiento de nuevas relaciones de poder, que se expresan en el espacio de la vida cotidiana, amplió el mundo de lo político y, por lo tanto, otras formas de incidir en él con nuevos sujetos de cambio y transformación. El poder, de alguna forma, dejó de ser un espacio a tomarse, otro lugar, para abrirse hacia nuevas dimensiones en las que la transformación podía depender de todas y todos. La construcción de la utopía, lo que todavía no es, pasa a ser del dominio colectivo.

“Despejan nuevos territorios, desconocidos por la política: feminismo, igualdad de géneros, liberación homosexual, ecología. Reclaman el derecho a la utopía (“¡La imaginación al poder!”). Y anuncian (y denuncian) la inexorable tiranía de la sociedad de consumo (“Consumid más, viviréis menos”⁵⁴³.

Los hechos no son sólo lo que se dice de ellos, sino también lo que no logra decirse, pero sí insinuarse, con la idea de interpretar sentires que abran su viabilidad histórica. Daniel Cohn-Bendit, uno de los líderes del mayo francés, entrevistado por Jean-Paul Sartre el 20 de mayo de 1968, expresaba:

⁵⁴² Amador Fernández-Savater, “Mayo del 68: El comienzo de una época”, *Arte y pensamiento*, Universidad Internacional de Andalucía, Mayo de 2008 http://www2.unia.es/artpen/etica/07_etica01/frame.html

⁵⁴³ Ignacio Ramonet, artículo citado.

“Lo importante para nosotros no es elaborar una reforma de la sociedad capitalista, sino lanzar una experiencia de ruptura completa con esa sociedad; una experiencia que no dure pero que deje entrever una posibilidad: percibimos otra cosa, fugitivamente, que luego se extingue. Pero basta probar que ese algo puede existir”⁵⁴⁴.



Actitud de los manifestantes ante la fuerza pública – Daniel Cohn-Bendit

Poder hoy evidenciar que el Mayo Francés, que el movimiento hippie, fueron parte de la historia humana, certifica el proceso en construcción de unos nuevos referentes culturales, que ayer balbuceaban en las asambleas ciudadanas o en las comunas y que hoy ya forman parte de las realidades sin las cuales no es posible encontrar alternativas a la vida. Me refiero a la equidad de géneros y la consecuente deconstrucción del machismo, a nuevas formas de relación con la naturaleza, basadas en el respeto, a la necesidad de recuperar la felicidad en la vida simple, como forma de superar los crecimientos económicos suicidas, al respeto a todo tipo de diversidad, para pasar a la necesidad de la misma como lo evidencia la vida, a la valoración del poder de lo que aparece como frágil, por poner sólo unos ejemplos. No son todavía

⁵⁴⁴ Jean Paul Sartre, “Entrevista a Daniel Cohn-Bendit”, *Le Nouvel Observateur*, (20-05-1968)

categorías hegemónicas de una cultura humana, que se aferra a los patrones repetidos, por miedo a perder simulacros de seguridad cuando, paradójicamente, ella sólo es posible si cambiamos.

De nuevo Fernández-Savater se refiere a los inaprensibles desde el discurso racional, llamándolos “*procesos difusos de nueva politización: Comienzo de una época, es decir, no experiencia cancelada, agotada*”⁵⁴⁵. La historia es un continuo que adquiere significaciones a través de un conjunto de hechos no cerrados, que trascienden la inmediatez del momento y las relaciones causales. El caos sugiere más, múltiples reacciones que se encadenan, que un punto único que las produce y determina.

*“Frente al relato de la memoria reactiva (política, sociológica y mediática), según el cual diríase que el acontecimiento cayó del cielo, habría que afirmar por el contrario que arraigaba, de distintos modos y a distintos niveles, en malestares y procesos de nueva politización difusos por lo social durante los años 60.”*⁵⁴⁶

Fernando Savater se refiere a esto mismo en su artículo “Un mes y cuarenta años”, citando al ministro chino Chu En-Lai:

*“Cuando se estaba festejando el bicentenario de la Revolución Francesa, el primer ministro chino Chu En-Lai visitó oficialmente París y se le hizo la inevitable pregunta: “¿Cree usted que la Revolución aportó beneficios a la humanidad?”. Cauteloso, el oriental repuso: “Aún es pronto para decirlo”. Sin duda revelan menos prudencia los que sólo cuarenta años después de Mayo 68 ya pretenden establecer un balance definitivo de sus logros y fracasos”*⁵⁴⁷.

La década del 60 y Mayo del 68, como expresión comprensiva de ella, fue también y de forma importante un cuestionamiento profundo a las estructuras jerarquizadas y autoritarias de las sociedades. La separación entre poder y verdad permitió la posibilidad de desobedecer como ejercicio de la libertad. Se

⁵⁴⁵ Amador Fernández-Savater, artículo citado

⁵⁴⁶ Ibidem

⁵⁴⁷ Fernando Savater, “Un mes y cuarenta años”, *El país*, (05-05-2008)

cuestionaron todas las instituciones: las familiares, las religiosas, las estatales, que no son más que la repetición ampliada de la jerarquización machista y de la preponderancia de la fuerza física. Estamos adiestrados para condenar el autoritarismo de nuestros opuestos, pero a defender el propio como si fuera de otra categoría. Así lo expresó Ramonet:

“Ponen en crisis la autoridad y todos los sistemas jerárquicos verticales: familia, escuela, Iglesia, Ejército, partido, fábrica, empresa. Ninguna de esas instituciones será ya nunca igual (piénsese en la descompostura del Partido Comunista)”⁵⁴⁸.



Imágenes del Mayo francés

La sincronía entre el Mayo Francés y la Primavera de Praga cuestionó al tiempo los dos sistemas hegemónicos del momento. Así lo expresó José Luis Pardo:

“... el Estado del bienestar, por un momento, hizo percibir como un malestar insoportable tanto la mano de hierro soviética en el Este como los relámpagos de fuego del ejército estadounidense en Vietnam. Y es la

⁵⁴⁸ Ignacio Ramonet, artículo citado

*erosión de ese proyecto político lo que ha socializado aquel malestar y ha convertido al 68 en un fantasma*⁵⁴⁹.

Este cuestionamiento del poder jerarquizado y del autoritarismo, a todos los niveles, necesitaba preguntarse sobre nuevas formas de hacer y pensar. Ya no se trataba, solamente, de cuestionar el poder existente sino también de atreverse a lanzarse al vacío incierto de la creatividad, cuya necesidad se hizo explícita en muchos de sus grafitis que pusieron palabras a este sentimiento social de nuevas búsquedas. Victoria Sendón de León lo plantea así:

*“La revuelta de mayo del 68 constituye un hecho histórico porque a esa revuelta se le pusieron palabras imaginativas: ‘Prohibido prohibir’, ‘Sé realista, pide lo imposible’, ‘La imaginación al poder’, entre otras muchas. No existe, pues, una política creativa si no le ponemos palabras propias ni hay política real sin acciones creativas*⁵⁵⁰.

En palabras de Catherine François y Santiago Auserón, las búsquedas siguen abiertas:

*“Desde esta perspectiva, el Mayo del 68 francés es una conquista histórica del derecho a rehacer la tradición del conocimiento, a cuestionar públicamente el origen del poder que autoriza a educar, llevando los problemas de conciencia al centro mismo de la sociedad de consumo. Dejó en el aire preguntas a las que no podremos seguir dando la espalda durante mucho tiempo*⁵⁵¹.

Y así plantea Fernández-Savater algunas de sus preguntas abiertas, aún en búsqueda, porque se trata de responder sin acudir a los modelos cuestionados:

“¿qué es una vida política? ¿Cómo fundimos existencia y palabra? ¿Cómo nos organizamos sin jerarquizar o centralizar? ¿Qué papel tiene

⁵⁴⁹ José Luis Pardo, artículo citado

⁵⁵⁰ Victoria Sendón de León, *Matria, el horizonte de lo posible*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2006, p.50

⁵⁵¹ Catherine François y Santiago Auserón, “Por un presente apasionante”, *El País*, (19-04-2008)

*un militante cuando ya no se trata de dirigir, representar o adoctrinar a otros?*⁵⁵².

Para quienes consideran que la historia es una relación lineal, inmediata y acumulativa entre causas y efectos, la efervescencia de esta década y, por supuesto, el mayo francés no fueron más que *flor de un día*, experiencias fallidas. Para aquellos que siguen pensando que los resultados de un movimiento social se miden por la toma del poder de centro o las cuotas de poder obtenidas, en términos de democracia formal y representativa, el mayo francés no duró más allá de un mes, cuando De Gaulle ganó de nuevo las elecciones.

Siguen existiendo aún muchas dificultades para visualizar nuevas formas de poder, a pesar de tantas experiencias concretas que lo evidencian. En general, la humanidad continúa pensando que cualquier transformación social, económica o política pasa necesariamente por la disposición o voluntad de quienes manejan las cuerdas del poder centralizado y, por lo tanto, la eficacia de cualquier movimiento debe responder a resultados en este campo, medibles en el corto plazo. Esta lógica, que está instalada en la cultura y que guía muchos de los análisis, no posee los elementos para ver las transformaciones culturales que están en curso, ni las relaciones existentes entre Gandhi, el movimiento hippie, las primaveras del 68 y las profundas transformaciones políticas de finales del 80 en el este europeo, por poner un ejemplo. La mayoría de los análisis se hacen relacionando variables de corto plazo que, por supuesto, tampoco se pueden desconocer, pero que resultan insuficientes para entender nuevas percepciones del quehacer político y cultural. En este campo, las transformaciones de largo aliento pasan a engrosar la lista de las utopías, los romanticismos, las ingenuidades, todas ellas no sólo consideradas inútiles sino, incluso, peligrosas por el realismo político hegemónico.

La falta de liderazgos claros, la ausencia de un objetivo común, el desinterés explícito por la toma del poder, la aparición en escena de temas considerados irrelevantes para la época, la inexistencia de una vanguardia revolucionaria que

⁵⁵² Amador Fernández-Savater, artículo citado

le imprimiese orden a las luchas - que responden, de alguna forma, a la visión jerarquizada de la sociedad -, eran características de la mayoría de las movilizaciones de la época y las razones de su fracaso en muchos de los análisis. Sin embargo, son precisamente estas características las que habrían de convertirse en tendencias de los nuevos movimientos sociales, enriqueciendo la propuesta de la no violencia en lo que tiene que ver con las dimensiones organizativas. A los liderazgos únicos, se proponen ahora liderazgos colectivos y no fácilmente atribuibles ni identificables; a los objetivos únicos, más característicos de una cultura que necesita girar en torno a verdades irrefutables e ideologías totalizantes, multiplicidad de objetivos que, lejos de menguar las luchas, plantea la posibilidad de construir puntos de encuentro común, sin que se necesite abandonar los esfuerzos más particulares; a las fronteras que delimitan y aúnan el espacio de la lucha, deconstrucción de las mismas creando varios puntos de encuentro que nutren la necesaria diversidad; a la preponderancia de lo político, entendido como el espacio prioritario de las transformaciones superestructurales, el ámbito de la cotidianidad como escenario de poder ciudadano, en la construcción de nuevas formas de relaciones; al orden impuesto por una vanguardia iluminada, los equilibrios y acuerdos en permanente construcción, más adecuados a una percepción de la legitimidad en proceso.

Producir cambios sin tomarse el poder permite evidenciar en el mayo francés la conciencia de este nuevo poder, al que hemos llamado poder de periferia, y que ya había irrumpido con fuerza en las propuestas históricas de Gandhi y Luther King. Ahora bien, como ya se ha recalado, el desplazamiento del poder hacia la periferia no significa el desconocimiento del poder de centro y su importancia, sino de su existencia como única fuente del mismo. Ignacio Ramonet da cuenta de la ausencia de intención con respecto a la toma del poder:

“Pero en ningún momento los estudiantes se proponen seriamente la toma del poder, modo principal de llevar a cabo una revolución política,

*de modificar las estructuras de la propiedad y de cambiar la relaciones de dominación*⁵⁵³.

Aún es muy fuerte la percepción de que lo político y la política se restringen a los asuntos del poder, refiriéndose casi que exclusivamente al poder de centro, sus protagonistas, sus alcances, sus intereses, etc. En este hecho histórico, se explicitan nuevas formas de poder que ya habían hecho su presencia en las luchas a las que ya he hecho referencia: una ciudadanía que no se limitaba a votar cada cierto tiempo para construirle el amago de legitimidad necesaria al poder político y ni siquiera se conformaba con la presión que pudiese protagonizar para sacar adelante reformas en la legalidad. Los sucesos del mayo francés explicitan los espacios cotidianos como uno de los lugares en los que se pueden producir cambios importantes a través de la ciudadanía, como protagonista y sujeto de los mismos. Con este hecho se empezaron a deconstruir las fronteras necesarias para la comprensión dualista entre lo micro y lo macro, entre lo personal/privado y lo colectivo/público. Como consecuencia, también, se cuestiona el poder como patrimonio exclusivo de los más fuertes. Los espacios de la fragilidad van consolidando la percepción de un poder que se puede expresar en desobediencia civil, en desconocimiento de la autoridad y en puntos de fuga, en capacidad de transformación en el lugar de los márgenes, que son los espacios por excelencia para las transformaciones culturales a través de las cuales se lee y se entiende el mundo de lo humano.

Amador Fernández-Savater se refiere a este momento de inflexión y a los puntos de fuga que planteó, al desconcierto que produjo una lucha social y política que no pretendía la toma del poder, sino descubrir su propio poder para ejercerlo. Y desconcierta lo que aún no tiene parámetros culturales para ser leído:

“...cuando la concepción dominante de lo político hoy en día lo hace equivalente al sistema de partidos y considera (en el mejor de los casos) a los movimientos sociales como un lobby que presiona a los poderes, la sola irrupción del recuerdo del 68 es disruptiva, como movimiento que

⁵⁵³ Ignacio Ramonet, artículo citado

rehúsa la toma del poder y la idea de que el cambio social se hace desde arriba, que cuestiona el mismo concepto de vanguardia y sentencia que toda representación (política, sindical, intelectual) despotencia lo representado, como acción política rigurosamente situacional y sin modelo, como praxis del antagonismo que no se limita a la negación, como transgresión de las fronteras sociales (por ejemplo, obreros y estudiantes) que pone en primer plano el valor de la igualdad, como politización de la gente cualquiera, sin ideología previa, como articulación entre vida y política”⁵⁵⁴.

Preguntándose, más adelante:

“Y hoy, cuando hemos pasado de la sociedad burocrática a la sociedad-red, que moviliza la vida en lugar de reprimirla, ¿cuál es la actualidad de la crítica de la vida cotidiana? ¿Qué papel puede cumplir una “minoría activa”? ¿Cómo abrir espacios de palabra liberada?”⁵⁵⁵.

La reacción de la cultura hegemónica, a las distintas primaveras del 68 y a los distintos movimientos de la década, fue consecuentemente con sus propios parámetros. La sociedad se asustó con el caos y se aferró como siempre a las instituciones que le daban seguridad. En la medida en que la seguridad, la estabilidad, el equilibrio, la continuidad responden a la lógica predominante de la conservación, el caos y la anomia social, característicos de la lógica del cambio, son satanizados y percibidos como el peor escenario. El miedo a perder las certezas que daban sentido a la quehacer social condujo a una respuesta profundamente conservadora por parte de la sociedad francesa que, asustada con lo incierto, acudió masivamente a respaldar al statu quo. Empero, las distintas fuerzas que se expresaron en este hecho histórico no dejaron de incidir en las décadas siguientes, en los niveles que el realismo político era incapaz de leer. Hay que acudir al dicho popular, erradamente atribuido a Don Quijote “Ladran Sancho, señal que cabalgamos”. Fernando Savater, de nuevo, lo expresa así:

⁵⁵⁴ Amador Fernández-Savater, artículo citado

⁵⁵⁵ Ibidem

“En lo que suelen coincidir apologetas y detractores es en el "fracaso" de Mayo. Se refieren a que en ninguna parte los rebeldes conquistaron el poder porque De Gaulle ganó las elecciones al mes siguiente..... : nadie quería asumir el poder sobre la sociedad sino sobre su vida personal y cotidiana. Tal como dijo Raymond Aron⁵⁵⁶, la revolución -en el sentido clásico y guerracivilesco del término- fue "incontrable": pero en cambio sus efectos parcialmente revolucionarios se encuentran hoy por todas partes, en la condición de las mujeres, en la aceptación de opciones sexuales antes perseguidas, en la presencia de los individuos en el espacio público, en el descrédito del militarismo y del totalitarismo comunista, en las ONGs, No es que Mayo 68 fuese el motor único de estas transformaciones sociales (probablemente sólo fue el síntoma más agudo y decisivo de lo que estaba ocurriendo) pero es evidente que se convirtió en el más visible de sus emblemas colectivos. El orden del mundo no se purificó de sus crueldades e injusticias, pero se hizo menos rígido y más abierto”⁵⁵⁷.

Esta respuesta del “establecimiento” pudo contener las manifestaciones más exteriores y superficiales de la propuesta, pero no su incidencia en las transformaciones culturales que se siguen sucediendo; como lo dice Ramonet, se contuvo la rebelión política, pero no la revolución cultural.

“En cambio en Francia, la revuelta de los estudiantes en mayo del 68 no es tanto una rebelión política sino, sobre todo, una revolución cultural”⁵⁵⁸.

Octavi Martí, citando a Olivier Mongin, pone el énfasis de esta transformación profunda en la disociación surgida entre autoridad y poder, en la caída del mito que sustentaba la percepción social de que la primera y el segundo iban siempre de la mano, inspirando con ello la posibilidad de pensar y construir otros mundos en los que ya no hay una verdad única que los respalde y legitime.

⁵⁵⁶ Raymon Aron, *La révolution introuvable: réflexions sur les événements du Mai*, Fayard, París, 1968

⁵⁵⁷ Fernando Savater, artículo citado

⁵⁵⁸ Ignacio Ramonet, artículo citado

“Es cierto que entonces asistimos a una forma de disociación entre autoridad y poder... Mongin piensa que lo mejor de las críticas inspiradas en Mayo del 68 ha inspirado movimientos actuales como el altermundialismo”⁵⁵⁹.

Catherine François y Santiago Auserón se apoyan en Deleuze para afirmar que este espíritu transformador se trataba de un nuevo estado de consciencia *“como si una sociedad viera de golpe lo que contenía de intolerable y viera también la posibilidad de otra cosa”⁵⁶⁰*, que se extendió como un virus:

“Retomando lo esencial del razonamiento sartreano, Gilles Deleuze defendía con energía y elegancia la necesidad de preservar el espíritu del 68. .. insistía en que lo que puso al general De Gaulle contra las cuerdas no fue un programa de toma del poder, sino un estado de consciencia extendiéndose por las calles como un virus”⁵⁶¹.

Este nuevo estado de consciencia abrió las perspectivas y los alcances de las transformaciones necesarias, que ya no consistían, al menos solamente, en el cambio de sujetos en el ejercicio de los distintos poderes – políticos, económicos o militares –, sino principalmente un cambio de nuestra forma de relacionarnos con la vida. Ya no se trataba de la toma del poder, sino de percibir distinto la forma de construirlo, desarrollando también las dimensiones horizontales del mismo; ya no se trataba de la posesión de los medios de producción, sino de desarrollar otro tipo de relaciones basadas menos en la competencia y más en la solidaridad; ya no se trataba de quién dominaba la naturaleza, sino de aprender a convivir con ella. La década del 60 y el Mayo Francés, como ejemplo de ella, bifurcó el camino, enriqueció las aguas del gran río con la llegada de pequeños arroyos que lo oxigenaron y lo vivificaron. En palabras de Ramonet, *“ Mayo del 68 parecía responder al requerimiento de*

⁵⁵⁹ Octavi Martí, artículo citado

⁵⁶⁰ Catherine François y Santiago Auserón, artículo citado

⁵⁶¹ Ibidem

Marx de “transformar el mundo”. En realidad respondió al postulado de Rimbaud de “cambiar la vida”⁵⁶².

El profesor Alain Touraine, citado por Octavi Martí, habla de la incapacidad del cuenco cultural para comprender las nuevas dimensiones que emergieron del hecho y, en consecuencia, para contenerlas:

“El profesor Alain Touraine, que desempeñó un papel en los hechos de Mayo del 68, acompañando a alumnos suyos que iban a negociar con el rector la reapertura de La Sorbona, piensa que “Mayo del 68 es la invención del siglo XXI, lo hizo explotar todo porque supuso poner vino joven en odres viejos. La semilla plantada por Mayo del 68 se ha convertido en un árbol bajo cuya sombra hoy nos refugiamos”⁵⁶³.

Las movilizaciones sociales son, por definición, diversas. En ellas se expresan pensamiento di símiles e, i ncluso, opu estos. S u v alor no r eside en l a racionalidad q ue l as g uía, s ino en l a e xpresión, t ambién hu mana, de l a necesidad de cambiar lo que intuimos que está mal, pero no sabemos cómo, ni por qué. Pretender darle una sola lectura es desconocer su esencia. Mayo del 68 a brió nu evos c aminos a l os procesos sociales: s u or ganización y a no responde, al menos únicamente, a la lógica de acumulación de fuerzas o como consecuencia di recta de u n proceso de a doctrinación i deológica; ac túan de forma multidimensional, permeando lo público y lo privado y estableciendo su permanente i nterdependencia; movilizan s ubjetividades que se encuentran y trabajan en c omún sin necesidad de pactos eternos, porque la discontinuidad es posible e i ncluso deseable; cruza los caminos sin plantear como objetivo la construcción de una sola dirección; admiten la diversidad sin que ello implique rupturas; son un proceso de aprendizaje y búsqueda permanente en medio de la incertidumbre de lo nuevo, con la única certeza de que los “odres viejos” ya son incapaces de contenerlos.

Fernández-Sabater los nombra así:

⁵⁶² Ignacio Ramonet, artículo citado

⁵⁶³ Octavi Martí, artículo citado

“la naturaleza más honda del acontecimiento: interrupción del orden cotidiano hecho de “mediocridad, aburrimiento, autoritarismo, infantilización, jerarquía, coacción, control”; emergencia insólita de nuevas formas de politización y sensibilidad allí donde nadie veía que pudiera ocurrir nada; insumisión a las identidades y alianzas imprevisibles entre gentes que no estaban destinadas a encontrarse; desfuncionalización de los lugares y reapropiación del tiempo; desbordamiento constante de las estructuras y Fiesta, fiesta genuina, es decir, celebración colectiva de la existencia súbitamente reconquistada”⁵⁶⁴.

Tal vez los grafitis, que llenaron las paredes de París en aquella ocasión, logren dar cuenta de lo inaprensible de un sentimiento de humanidad que se proyecta hacia el futuro, de unos deseos que se atreven a ser expresados aunque no sean comprendidos, de una realidad que ya dejó de ser aunque de nuevo se imponga, de un *ya pero todavía no*, que expresa logros en proceso permanente, de una libertad que necesita hacer oír su voz cuando el consumo se volvió su *alter ego*. Para la cultura hegemónica que nos atraviesa y nos permea, estas frases no son más que sueños de poetas, irreverencias adolescentes, manifestaciones de anarquistas desadaptados, expresiones ingenuas de los ingenuos de siempre. Sin embargo, ellos recogen sentires de sueños colectivos que se han ido convirtiendo en realidad, porque son imposibles de detener cuando la fuerza de la vida los impulsa, cuando es la necesidad de la supervivencia la que los anima. Como ya se ha dicho muchas veces, la vida se autoprotege y es ello lo que inspira los cambios necesarios, aunque hagamos parte de una cultura que se muestra impermeable, que avisa peligro y prende alarmas cuando la fuerza y la necesidad de cambio de la vida misma se le escapa como agua entre los dedos. Fernando Savater se refiere así, con cierta ironía, a los grafitis de París:

“Es fácil hoy, casi obligatorio, denunciar la ingenuidad atroz de estos lemas y derogarlos como peligrosos si se los pone en práctica. Pues nada, aguarrás y a limpiar las paredes de Mayo o de la memoria. Quizá

⁵⁶⁴ Amador Fernández-Savater, artículo citado

*a eso se refería aquella pintada que leí no hace mucho en el muro de un edificio universitario español: "La esperanza es lo último que se perdió". Pero... ¿se ha perdido?"*⁵⁶⁵

Recojo algunos de ellos porque siguen teniendo la capacidad de inspirar los nuevos mundos que necesitamos para sobrevivir, no sin antes resaltar una característica del Mayo francés y las otras primavera del 68, que parece paradójica en medio de íconos e imágenes de líderes que preconizaban la revolución violenta y que coloca a estos movimientos sociales del lado de una cultura que emerge desde el más profundo cuestionamiento de la violencia como método. Además contribuyeron al sentimiento de humanidad que hoy nos acompaña. Tomo las palabras de Fernando Savater para nombrarla:

*"¿Lo mejor del 68? Que hubo violencia contra las cosas, pero poca contra las personas... y nunca terror. Además, fue internacionalista: el lema más hermoso sigue siendo "todos somos judíos alemanes" y las organizaciones "sin fronteras" son deudoras de Mayo"*⁵⁶⁶.

*Algunos grafitis del Mayo Francés*⁵⁶⁷

Prohibido prohibir

Corre camarada, el viejo mundo te persigue

Tomad vuestros deseos por la realidad.

Sed realistas, pedid lo imposible.

La acción no debe ser una reacción, sino una creación.

La imaginación al poder.

El sueño es realidad.

⁵⁶⁵ Fernando Savater, "La elocuencia de las paredes", *El País*, (19-04-2008)

⁵⁶⁶ Fernando Savater, "Un mes y cuarenta años", *El País*, (05-05-2008)

⁵⁶⁷ Tomados de Fernando Savater, "La elocuencia de las paredes", *El País*, (19-04-2008) y de Florence Thomas, "Grafitis de Mayo del 68", *El Tiempo, Colombia*, (13-05-2008)

Tengo algo que decir, pero no sé qué.

Exagerar es empezar a inventar.

Un pensamiento que se estanca es un pensamiento que se pudre.

Las trabas impuestas al placer excitan el placer de vivir sin trabas.

Cambiad la vida, o sea transformad sus instrucciones de uso.

Vibración permanente y cultural.

Las paredes tienen oídos, sus oídos tienen paredes.

Decreto el estado de felicidad permanente.

Inventen nuevas perversiones sexuales.

Las mociones matan las emociones.

Debajo del asfalto está la playa.

Le tomó tres semanas para anunciar en cinco minutos lo que iba a iniciar en un mes lo que no pudo hacer en diez años.

La revolución es increíble porque es verdadera.

El bosque antecede al hombre, el desierto le sigue.

Más hago el amor, más tengo ganas de hacer la revolución; más hago la revolución, más tengo ganas de hacer el amor.

6.4. Los retos de los nuevos feminismos

Dos nuevas sensibilidades, pasando de objetos a sujetos históricos, se desprendieron con fuerza de la década del 60 y los acontecimientos históricos que se dieron en ella, abriendo la posibilidad a la deconstrucción de las

fronteras en dos de los dualismos que son considerados fundamentales en la cultura hegemónica: el que nos separa como humanidad de la naturaleza y el que divide el mundo de lo masculino del mundo de lo femenino. Estas fronteras que se separan estos mundos, construyendo unas relaciones basadas en la dominación, han sido el sustento de la objetivación de la mujer y la naturaleza como ámbitos que deben ser sometidos y puestos al servicio del poder patriarcal en todas sus manifestaciones. Esta transformación es fundamental, pues supone la reelaboración de nuestras identidades más profundas como personas y como humanidad.

La cultura emergente de la no violencia está dando pasos definitivos a partir de estos aportes, pues ninguno de los dos movimientos han acudido a la violencia como método, abriendo el camino a cambios fundamentales que tienen que ver con la deconstrucción del antropocentrismo, que se basó en la creencia que planteaba el sino de la humanidad en la dominación de la naturaleza, y del patriarcalismo, que sostuvo y legitimó la preponderancia del macho y construyó una percepción de lo masculino como la quintaesencia de lo humano, basado en la fuerza como condición *sine qua non* de la supervivencia.

Voy a acercarme, primero, a algunos de los cambios que vivió el movimiento feminista en esta década y que se convirtieron en una fuente de transformación cultural, al cuestionar de fondo la procedencia *natural* de las bases de la civilización patriarcal y sedentaria. Monserrat Roig habla así de estos cambios:

“La rebelión femenina atañe a lo personal y a lo colectivo, subvierte el lenguaje – como portador de símbolos opresivos – cuestiona los mitos y la tradición religiosa y lucha por el nacimiento de una nueva mujer con una concepción de la vida que transforme no sólo el sistema político-económico y las instituciones e ideologías, sino también el subconsciente masculino y femenino”⁵⁶⁸.

⁵⁶⁸ Monserrat Roig, *El feminismo*, Aula Abierta Salvat, Madrid, 1981, p.23



Cartel contra la violencia de géneros

Empezar a aceptar que *lo personal también es político* abrió las fronteras de la reflexión, que aún está en proceso. No se trataba sólo de transformar las instituciones sociales sino también las formas de percibirnos como hombres y mujeres, desde la evidencia de que aquellas seguían perpetuando unas estructuras jerarquizadas, ordenadas desde la aceptación de una verdad irrefutable que definía la pertenencia, lideradas por personas (en la mayoría de los casos hombres) que expresaban un poder autoritario, legitimadoras de sus propias violencias y, en conclusión, reproduciendo el esquema dominador/dominado de la cultura patriarcal, basada en la imposición de la fuerza física o en sus nuevos eufemismos.

Así lo caracteriza Humberto Maturana:

La cultura patriarcal occidental a que pertenecemos se caracteriza, como red particular de conversaciones, por las peculiares coordinaciones de acciones y de emociones que constituyen nuestro convivir cotidiano en la valoración de la guerra y la lucha, en la aceptación de las jerarquías y

de la autoridad y el poder, en la valoración del crecimiento y de la procreación, y en la justificación racional del control del otro a través de la apropiación de la verdad. Así, en nuestro conversar patriarcal estamos en guerra contra la pobreza, luchamos contra el hambre, respetamos la jerarquía del saber, el conocimiento nos da autoridad y poder, el aborto es el crimen más grande, y los problemas de la humanidad se resuelven con el crecimiento económico y el progreso tecnológico que nos permite dominar y someter a la naturaleza. En la cultura patriarcal el tono fundamental de las relaciones humanas está dado desde el sometimiento al poder y a la razón en el supuesto implícito de que poder y razón revelan dimensiones trascendentes del orden cósmico natural a las que el ser humano tiene acceso, y que legitiman, de manera también trascendental, su quehacer en el poder y la razón”⁵⁶⁹.

El deseo de cambiar la sociedad no era suficiente para que emergieran nuevas formas de mundo, por que seguíamos reproduciendo, en los espacios cotidianos, una cultura que nos permeaba desde la construcción de nuestras identidades como hombres y mujeres, estableciendo una división infranqueable entre las características de unas y otros. A los hombres nos correspondió el lugar de la fuerza física y a las mujeres el de la fragilidad. En concordancia con ello, los primeros debíamos ser competitivos y racionales, mientras la solidaridad y los afectos quedaban para las segundas. La responsabilidad de los hombres era proveer, mientras que el cuidado era labor femenina. El afuera, lo público, era patrimonio masculino, el adentro, lo privado era el espacio de la mujer. Cualquier tipo de transgresión de esta frontera debía ser socialmente sancionada. Si a esta situación le aplicamos la máxima de *el mundo es de los fuertes*, la reproducción de una relación dominador/dominada no era más que una inmediata consecuencia. A eso se refiere Monserrat Roig cuando habla de la necesidad de transformar el subconsciente masculino y femenino, introduciendo la reflexión acerca de que lo uno y lo otro no son más que constructos culturales, históricos y sociales y, por lo tanto, susceptibles de ser cambiados. Victoria Sendón cita a la historiadora Gerda Lerner para afirmar

⁵⁶⁹ Humberto Maturana, “Prólogo” en Riane Eisler, *El cáliz y la espada*, Editorial Pax, México, versión digital, p. 6

que es te m o d o d e a p r e n d e r l o s r o l e s n o c o r r e s p o n d e a u n a d e t e r m i n a c i ó n b i o l ó g i c a y n a t u r a l, s i n o a u n a v i s i ó n d e m u n d o u b i c a d a e n l a h i s t o r i a y t r a n s f o r m a b l e.



Día de la mujer en Cali - Colombia

“la historiadora Gerda Lerner destaca que «el patriarcado es un sistema histórico, es decir, tiene un inicio en la historia»... lo que tuvo un principio tendrá un final”⁵⁷⁰.

Como se decía anteriormente, esta lógica de dominador/dominado se percibía con relativa claridad en los ámbitos sociales, políticos y económicos, pero no en los interpersonales y, menos, en las relaciones entre los hombres y las mujeres en los espacios cotidianos. Esta reflexión en pieza por permitir la construcción de un continuo entre lo privado y lo público, entre lo micro y lo macro, al evidenciar que son los mismos patrones culturales los que reproducen la dominación en todos los espacios socializadores de la realidad humana. Las mujeres introducen esta mirada que, aunque evidente históricamente, no era comprensible para una visión patriarcal de la transformación que priorizaba el espacio de lo público, el consecuente

⁵⁷⁰ Victoria Sendón de León, *Matria, el horizonte de lo posible*, Siglo XXI editores, Madrid, 2006, p.101

liderazgo masculino y la necesidad por esencia de la violencia, como su instrumento de cambio por excelencia. Victoria Sendón define así el nuevo reto:

*“Se trata de pensar, definir, plantear y crear, desde nuestras visiones y experiencias, modelos que nos liberen de unas interrelaciones de dominadores y dominados que contaminan todas las parcelas de nuestra vida. Interrelaciones que no sólo se dan entre los sexos, sino de cada quien con el mundo, con la política, la economía, la cultura o, incluso, con el modo de concebir la espiritualidad”*⁵⁷¹.

Esta reflexión vino precedida por la masificación de los anticonceptivos y, con ello, la posibilidad de separar, para las mujeres, el sexo de la reproducción, hasta el momento restringido al ámbito de los hombres, lo que le dio una nueva dimensión a las luchas feministas que, en los dos últimos siglos, se habían limitado a conseguir mayores niveles de igualdad en los espacios de la política y la economía. También en palabras de Monserrat Roig *“El descubrimiento de los contraceptivos ha supuesto la posibilidad de distinguir procreación y sexualidad femenina”*⁵⁷²... convirtiendo *“la maternidad en una opción y no en un destino inevitable”*⁵⁷³. Hasta el momento, el rol biológico ligado a la reproducción parecía definir los comportamientos femeninos y su lugar en la sociedad, dándole tintes de condicionamiento genético: las mujeres parecían estar predestinadas para ser madres, es decir, para parir, cuidar y educar a los hijos y ejercer un rol supeditado al poder masculino.

“En la familia se acepta el poder del padre, y el deber de la madre es hacer de mediadora de este poder ante los hijos. La ley patriarcal se introduce, como símbolo, en la jerarquía social – el papel del patrón o del capataz – en la cultura, en las costumbres y en el propio lenguaje –

⁵⁷¹ Ibidem

⁵⁷² Moserrat Roig, *op. cit.*, p.29

⁵⁷³ Ibid, p.23

*cuando se afirma que el género masculino “es” por esencia, y a partir de él se forma el género femenino*⁵⁷⁴.

Ello trajo consigo la incorporación, a la lucha política y a la reflexión teórica, del ámbito de lo cotidiano/privado y de las muchas violencias engendradas y legitimadas en éste. Sendón lo expresa así:

*“La respuesta patriarcal es precisa: las mujeres no hemos producido avances importantes en el conocimiento, debido a nuestra ocupación en la crianza y a nuestra preocupación por lo afectivo, lo que nos ha llevado a una situación de inferioridad respecto al pensamiento abstracto; por contra, la posición de Lerner es que la biología no es destino, como pretendió Freud y confirmó Beauvoir, sino que, a pesar de nuestra peculiaridad biológica, los valores y las consecuencias derivados de ésta son producto de la cultura”*⁵⁷⁵.

Las reflexiones sobre la sexualidad femenina como sujeto de placer y no sólo como objeto de la satisfacción sexual masculina han puesto en entredicho las aceptadas lógicas de dominación del hombre sobre la mujer. No se trataba de desplazar la mirada hacia el espacio de lo privado, desconociendo las dimensiones sociales del problema, sino de construir un continuo que deshiciera el dualismo que possibilitaba luchas por la justicia y la igualdad en el lugar de lo público, mientras se perpetuaba la dominación de los hombres sobre las mujeres en las relaciones cotidianas y en los espacios de la intimidad. En palabras de Monserrat Roig:

“El nuevo movimiento de la mujer nació de otra contradicción... Descubrieron que estaban en todas las minorías explotadas, en todas las clases sociales y en todos los movimientos radicales. La mujer se convertía, pues, en la marginada del marginado. Así se demostró en la práctica revolucionaria y política del mayo Francés de 1968 o en la contestación norteamericana a la guerra del Vietnam. El nuevo

⁵⁷⁴ Ibid, p.36

⁵⁷⁵ Victoria Sendón de León, *op. cit.*, p.106

*feminismo no es ya sólo la lucha por conseguir los mismos derechos que los hombres, sino que cuestiona directamente el mundo masculino tal y como está organizado en su estructura patriarcal, profundamente individualista, violento, competitivo, jerarquizado y autoritario*⁵⁷⁶.

Decostrar lo llamado masculino y lo llamado femenino, reinterpretarlos, releerlos, abrir la posibilidad de que hombres y mujeres transitemos sin temores por aquellas características relegadas al otro o a la otra, según el caso, nos ha llevado a percibir las posibilidades de lo humano por fuera de las fronteras culturales, a descubrir la castración cultural de una parte importante de nuestra humanidad en unas y otros. La necesidad de plantear una nueva mirada sobre el subconsciente masculino y femenino encontró una motivación importante en la forma en que la mujer empezó a reír su sexualidad, a descubrirse como sujeto de placer, a posibilitar sus deseos por fuera de los mitos fundantes de una sociedad patriarcal. A ello también están contribuyendo de forma importante los movimientos de otras orientaciones sexuales con sus planteamientos sobre la sexualidad e indeseplazamiento permanente⁵⁷⁷. En consecuencia con esta nueva búsqueda, han surgido reflexiones teóricas que desdican las verdades admitidas socialmente⁵⁷⁸:

*“Otros científicos han afirmado que lo único distinto entre los sexos es su fisiología y el comportamiento humano difiere por la situación social y cultural”*⁵⁷⁹.

⁵⁷⁶ Monserrat Roig, *op. cit.*, p.21

⁵⁷⁷ “Además de la crítica a las políticas identitarias por limitadoras, los grupos queer arremeten contra esa sección normalizadora del movimiento de gays, lesbianas, y transexuales, que ha promocionado la idea de la disolución de las categorías sexuales (son sólo «prácticas») y de que la identidad gay y lesbica es algo inexistente. Otros grupos se sitúan en el punto intermedio y defienden las identidades como mera estrategia. Ante estos posicionamientos, las «multitudes queer» van a combinar las estrategias hiperidentitarias o diferenciadoras con las postidentitarias o críticas con las identidades fijas. En otras palabras, los sujetos queer se mueven entre mostrar sus rarezas y no mostrarlas, entre ser visibles en ocasiones y no en otras, «aparecer» en acciones puntuales (frente a las posiciones más integradoras que defienden la visibilidad «a toda costa» como estrategia política). Ser queer supone, a fin de cuentas, estar en fuga”. Gracia Trujillo Barbadillo, “Desde los márgenes”, *El eje del mal es heterosexual*, Traficantes de sueños, Madrid, 2005, p. 32

⁵⁷⁸ En un mundo en el que sólo es admitida la heterosexualidad, cualquier otra orientación es considerada una *desviación de la normalidad*; por esta razón, estos movimientos han hecho de su orientación sexual una lucha política.

⁵⁷⁹ *Ibid*, p.25

Nos encontramos ante el reto de transformar lo llamado masculino y femenino deshaciendo el temor a lo *otro* y prescindiendo de la violencia como mediadora de los dualismos imaginados. Esto es posible en la medida en que seamos capaces de superar los miedos que nos han atarvesado, al creer que la orientación sexual de las personas depende del aprendizaje cultural, construyendo, como dice Sendón, mediaciones que nos permitan superar la polaridad.

“... lo masculino y lo femenino. Estos conceptos sí que designan otras realidades a las que se puede aplicar la mediación. Lo masculino y lo femenino constituyen instancias dialectizables, virtuales, es decir, móviles, evolutivas, cambiantes... No constituyen, por tanto, contrarios, sino polaridades de un continuum que contiene los diferentes modos de ser humanos sexuados, ya que lo masculino y lo femenino no responden a identidades fijas, sino diseminadas. Es evidente que existen mujeres masculinas y hombres femeninos, y no por su orientación sexual, pero al mismo tiempo no podemos rotular fronteras ni definiciones identitarias respecto a lo que llamamos «masculino» y «femenino», pues sólo constituyen referentes cargados de connotaciones culturales históricas”⁵⁸⁰.

Este reto supone, también, replantear los símbolos y significaciones del patriarcado. Se hace necesaria una relectura y un cuestionamiento profundo de los mitos fundantes del patriarcado, porque mientras ellos permanezcan intocables, la cultura permanecerá estática y aferrada a la continuidad. Gerda Lerner lo plantea así:

“Sólo se pueden generar ideas revolucionarias cuando los oprimidos poseen una alternativa al sistema de símbolos y significados de aquellos que los dominan. [...] Allí donde no existe

⁵⁸⁰ Victoria Sendón de León, *op. cit.*, p.148

*un precedente no se pueden concebir alternativas a las condiciones existentes*⁵⁸¹.

El camino no es fácil, por que interiorizamos los mitos como verdades incuestionables que le dan sentido a nuestro actuar, le ponen orden y le dan significados a nuestra vida cotidiana. Como seres humanos no podemos vivir sin las significaciones, por que son ellas las que nos permiten leer la realidad, lo que impone una necesidad de fidelidad al imaginario cultural existente, que legitimó la hegemonía masculina, como lo plantea Sendón:

*“La fidelidad a este orden impuesto se aseguró por la hegemonía masculina en la creación de símbolos, a través de los cuales los humanos nos comunicamos y conocemos... Este pensamiento androcéntrico pasa a las religiones, con dioses hechos a la medida de sus pueblos y de los varones que ejercían el poder”*⁵⁸².



Cartel en manifestación feminista

Por esta razón, el movimiento no ha estado ajeno a rupturas y divisiones producto de priorizar las diferencias por encima de los puntos de encuentro. De

⁵⁸¹ Gerda Lerner, *La creación del patriarcado*, Crítica, Barcelona, 1990, p.322

⁵⁸² Victoria Sendón, *op. cit.*, p. 108

nuevo el cambio en medio de la conservación de esquemas, como la unión en torno a una única verdad posible. El unanimismo, que tanta desazón nos causa cuando lo observamos en la pretensión de los opositores, sigue siendo una pretensión que contradice los y a muy elaborados discursos en torno a la necesidad de la diversidad y el pluralismo. Los límites, de nuevo, se establecen entre los iguales y los diferentes, y los iguales están definidos por el esquema autoritario de la “verdad única” y el sometimiento a la misma.

Por lo tanto, cuestionar el nivel de lo simbólico, de lo mítico abre las posibilidades a nuevas lecturas de la realidad. Y para ello ha sido fundamental entender que la cultura hegemónica y sus mitos son construcciones históricas, que tuvieron un comienzo y, por lo tanto, pueden tener un final. Así lo describe Riane Eisler:

“Al principio, eso puede parecer una tarea muy difícil. Pero, como vimos, nuestras visiones de la realidad — de lo que es posible y deseable — son producto de la historia. Y tal vez la mejor prueba de que nuestras ideas, símbolos, mitos y comportamientos pueden ser modificados esté en la evidencia de que tales cambios en verdad fueron efectuados en nuestra prehistoria”⁵⁸³.

De hecho las religiones, como institucionalización de la espiritualidad, son hijas de los procesos de sedentarización y, por lo tanto, relejeron los mitos desde una visión patriarcal, asignándole a las mujeres un rol supeditado y a ellas características humanas que debían ser sometidas a la preponderancia de la fuerza, masculina por excelencia. Ellas resultan ser las *culpables* del *pecado original*, por el que somos expulsados del paraíso nómada por toda la eternidad. Su comportamiento es libidinoso y son responsables de todo tipo de sexualidad inadecuada: en el mito de David, éste comete el delito de enviar a la muerte, en la primera fila de la guerra, a Urías, por culpa de Betsabé, a quien vio desnuda. Las diosas griegas son insidiosas y la Caja de Pandora fue la responsable de las desgracias de la humanidad.

⁵⁸³ Riane Eisler, *El cáliz y la espada*, Editorial Pax, México, versión digital, p. 154

Nefertiti y Cleopatra fueron vistas en su época como influencias inconvenientes o nefastas para el poder del faraón o del poder imperial de Roma, por poner sólo unos ejemplos que se repitieron en las fuentes míticas de los pueblos sedentarios.



Cartel por la desmitificación religiosa de lo femenino

Estos mitos siguen aún dando sentido a muchos comportamientos sociales. Hasta hace muy poco, el *mujericidio* era visto como la reacción normal de los hombres traicionados por sus mujeres y la *ira e intenso dolor* que provocaba la pérdida de honor masculino, era suficiente motivo para reducir las penas de las esposas. La ablación sigue siendo practicada en muchas sociedades como una manera de reducir las *exageradas tendencias sexuales de las mujeres* y como mecanismo de sometimiento físico de su intimidad al varón, por no hablar de las lapidaciones públicas a que son sometidas las mujeres sorprendidas en adulterio. Y las sociedades occidentales, que se escandalizan con este grado de salvajismo, han construido alternativas sofisticadas para garantizar el mismo sometimiento femenino, reduciendo los niveles de la violencia directa, pero aumentando los de la violencia psicológica⁵⁸⁴, responsable de profundos dolores y sufrimientos en una buena parte de la humanidad.

⁵⁸⁴ Bromas que equiparan la necesidad de la mujer de una sexualidad más plena con “devoradoras de hombres” o prostitución; educación que sigue asignándole mayor responsabilidad a la mujer en la duración de la relación de pareja, en directa dependencia con su capacidad de “aguante”; mito de la mujer-madre que sanciona socialmente a la mujer que no puede o no quiere tener hijos, entre muchas otras.

Y es en medio de esta situación que las mujeres han decidido cambiar en profundidad la cultura humana y la están cambiando. Ellas han ido arrinconando las violencias de las que han sido objeto por más de 8000 años y son una muestra definitiva de que es posible transformar la cultura. Si hay un movimiento que evidencia la esperanza, que ratifica que *otros mundos son posibles*, es el de las mujeres. Los movimientos de las mujeres, en muchas partes del mundo, están cuestionando en profundidad el lugar social asignado para ellas en esta cultura, se están descubriendo a sí mismas, están ejerciendo sus derechos a través de nuevas formas de relacionarse entre ellas y con los varones de su entorno, están abriendo los cauces de su propia sexualidad y de su derecho al placer⁵⁸⁵. Ellas están demostrando la inmensa capacidad de transformación que tiene el poder de periferia, no sólo para producir cambios en los poderes de centro, sino para posibilitarlos en la periferia misma. Las mujeres nos han delegado su poder, lo están ejerciendo allí donde pueden, enriqueciendo la propuesta de Gandhi acerca de la inmensa fuerza de la fragilidad cuando ésta se apoya en la verdad de la justicia. Victoria Sendón nos habla de la potencialidad que se revela cuando se trascienden los símbolos que la impiden:

“y de lo que se trata es de construir una realidad liberada de un orden simbólico dominador, represivo y culpabilizante para que lo Real pueda manifestarse en sus aspectos más enriquecedores”⁵⁸⁶.

La misma autora plantea la *lógica vital*, es decir, la reconexión con la vida, como un mecanismo para superar la concepción de los contrarios y posibilitar la construcción de una nueva verdad:

⁵⁸⁵ Este lugar de lo íntimo es tan potente que la sociedad patriarcal se ha inventado muchas formas para ejercer dominio sobre la sexualidad de las mujeres, castrándolas física o psicológicamente, o manejando su intimidad a través de la culpa. La industria de la pornografía construye una sexualidad que reproduce el interés patriarcal. La publicidad objetiviza a la mujer en beneficio del hipotálamo del varón.

⁵⁸⁶ Victoria Sendón de León *op. cit.*, p.68

“la lógica vital termina con la concepción de los contrarios como entidades irreconciliables, y propone estos como polaridades de un continuum, lo que haría imposible la guerra entre esos contrarios, (...) La posibilidad, en cambio, que promete la lógica vital es la de liberar nuestro modo de pensar «lo mismo» para poder aventurar «lo diferente» como estatuto clave de la realidad. Esa diferencia es la que libera a la realidad de su repetición inérgica. Pero pensar la diferencia es también pensar de modo diferente. Y pensar de modo diferente es comprender que no pueden existir definiciones de la verdad que busquemos. Y menos definiciones pragmáticas. La verdad de la realidad no puede existir, porque la realidad no es más que un devenir que rehúye la definición que clausura su estatus”⁵⁸⁷.

Riane Eisler nos muestra la evidencia de los cambios que se están realizando. Ya se habla de una *revolución silenciosa* que, en lógica de no violencia, conduce a la humanidad hacia comportamientos en el ámbito de lo que ella llama una conciencia gilánica, que no es otra cosa que el reconocimiento social de valores y formas de proceder atribuidos culturalmente al mundo de lo femenino.

“De hecho, bajo la perspectiva de la teoría de transformación cultural, lo mucho que se escribió acerca de la moderna "revolución en la conciencia" puede ser considerado como la transmutación de la conciencia androcrática hacia la gilánica. Un indicio importante de esa transformación está en que, por primera vez en la historia registrada, muchas mujeres y hombres están desafiando los mitos destructivos tales como el del "héroe asesino". Ellos están dándose cuenta de lo que estas historias "heroicas" que van de Rambo a James Bond verdaderamente están enseñándonos, y también exigen que niños de ambos sexos sean enseñados a valorar el cuidado y la asociación en vez de la conquista y dominación. En Suecia, algunas leyes ya fueron decretadas de forma que prohíben la venta de juguetes de guerra, que tradicionalmente

⁵⁸⁷ Ibid, p.66

servían para enseñar a los niños la falta de empatía con aquellos a los que ellos hieren, así como todas las otras actitudes y comportamientos necesarios a los hombres que matan a otros de su misma especie. Y demostraciones de paz realizadas por millones de personas en todo el mundo son indicios dramáticos de una renovada conciencia de nuestra conexión con toda la humanidad”⁵⁸⁸.



Mensaje en una manifestación de la Ruta Pacífica de las Mujeres en Colombia

Sin embargo, este camino no ha estado ausente de dificultades y resistencias, como lo señala Justa Montero. La movilización de las mujeres, en la medida en que pone su foco en el corazón de la cultura que nos guía, se ha encontrado con las reacciones de un sistema que se ha fortalecido en nuestra psicología social y que ya parece parte de la especie humana.

“Lejos estamos de haber conseguido que el ser mujer no determine nuestras vidas, pero no cabe duda que la situación que tenemos hoy dista mucho de la que se vivía hace apenas treinta años. Incluso hay quienes afirman que la mayor transformación social del siglo XX ha sido

⁵⁸⁸ Riane Eisler, *op. cit.*, p.155

la protagonizada por las mujeres, calificándola de revolución silenciosa. Sin embargo, el complejo proceso impulsado y protagonizado por el movimiento feminista no ha sido silencioso ni tranquilo y, en ocasiones, ha tenido importantes costes personales, incluida la vida para algunas mujeres. Nadie ha regalado nada ni ha sido el devenir de la sociedad quien nos ha conducido de forma natural hasta donde estamos, más bien, al contrario, se ha hecho frente a fuertes resistencias. Reclamar el carácter movilizador de este proceso y papel jugado por el movimiento no sólo es de justicia, sino imprescindible para nuestra memoria colectiva”⁵⁸⁹.

No se trata de plantear de nuevo una hegemonía de valores, por que sería repetir el mismo esquema cultural que pretendemos y necesitamos superar, sino de deconstruir el dualismo a través del cual se relacionan las características humanas. La sociedad matrística no pretende ser el predominio de la mujer, sino la posibilidad de expresión social de unas características de lo humano, las llamadas femeninas, que fueron desechadas o sometidas por la hegemonía de lo que empezó a definirse como características masculinas. Maturana se refiere al papel de los hombres en la construcción de una sociedad *matrística* o *gilánica*:

"¿Cuál es el papel de los hombres en una sociedad matrística?", y mi respuesta fue: "El mismo que ahora. Participar con la mujer en la creación de nuestro vivir cotidiano, pero sin centrar la relación en las conversaciones de guerra, competencia, dominación, autoridad, jerarquía, lucha, control, propiedad, seguridad, certidumbre, obediencia o poder, sino que en las de colaboración, aceptación, conspiración (co-inspiración), conservación, ayuda, confianza, convivencia, acuerdo, compartir, belleza o armonía". "¡Ah!, pero esas conversaciones también se dan en la cultura patriarcal", me contestaron, y a mi vez respondí: "Si, pero son prontamente desvirtuadas negando la colaboración con la dominación o la competencia, haciendo desaparecer el acuerdo en la

⁵⁸⁹ Justa Montero, "Movimiento feminista, una trayectoria singular", en Varios autores, *Mientras tanto: 25 años de movimientos sociales*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004, p.107

*jerarquía y la obediencia, olvidando la conspiración en el control y el poder, acabando con el compartir mediante la apropiación, y olvidando la conservación en la explotación*⁵⁹⁰.

Como se ha dicho otras veces, no sabemos con certeza cómo será ese mundo distinto que pretendemos en el que la *justificación racional de la dominación*, como dice Maturana, no preceda todo tipo de relación humana. Y habla de la biología del amor como el mecanismo que ha de permitir el tránsito.

*“¿Cómo será vivir centrado en la conservación de la armonía con la naturaleza, y no en la búsqueda de su control o dominación? ¿Cómo será vivir en la cooperación, en el placer de la convivencia y no en la competencia? ¿Cómo será vivir sin buscar una justificación racional para dominar al otro porque uno no pretende ser dueño de la verdad? No lo sabemos. Pero sí sabemos de la rebelión contra las tiranías ideológicas en el redescubrimiento de la dignidad que se vive desde el respeto a sí mismo y al otro cuando dejamos que la biología del amor recupere su presencia. En la cultura patriarcal la experiencia espiritual como experiencia de pertenencia a un ámbito mayor se vive hacia lo cósmico y es ajena a lo humano; en la cultura matrística prepatriarcal la experiencia espiritual se vive como pertenencia al ámbito humano. En la cultura patriarcal el amor se pierde en la búsqueda de un mundo trascendente; en la cultura matrística prepatriarcal el amor es cotidiano porque pertenece de hecho a la biología humana y se vive directa y simplemente como condición constitutiva de la convivencia social*⁵⁹¹.

Victoria S endón t ambién r eivindica es ta di mensión política del am or, conectando con la propuesta de Jesús de Nazareth, con Gandhi, con Luther King, con el movimiento hippie y dándole nuevas fuerzas a una propuesta que se es fuerza p or s alir del s alón d e l as i ngenuidades y l as utopías, c on la capacidad p ara c rear una c onsciencia más uni versal q ue r econecte l os universos s eparados por l os patriarcalismos y l os antropocentrismos; q ue

⁵⁹⁰ Humberto Maturana, *op. cit.*, p.9

⁵⁹¹ *Ibid*, p.8

potencie un nuevo modelo social basado más en la solidaridad que en la competencia; que concilie las percepciones femeninas del mundo con las masculinas, transformando las unas y las otras; que sea incluyente de todas las formas de vida desde la certeza que sólo es posible sobrevivir, mantener la vida, si es la vida del Planeta y la de todas sus especies.

“... el Amor... Se trata de una fuerza portentosa que crea unidades que disuelven los contrarios, que relaciona polaridades, que socializa lo familiar y familiariza lo social, que equipara la ética del cuidado a la ética de la responsabilidad, el varón a la mujer, lo público a lo privado, los padres a los hijos. Es la potencia oculta capaz de crear unidades estables en un nuevo modelo social que presiona con fuerza en el umbral de tanto sufrimiento y estupidez como alberga la familia tradicional; que amplía el concepto estrecho de familia parental a la gran familia humana, que, a su vez, acoge en su seno todo el Universo vivo del que formarnos parte, ya que —al fin y al cabo— no somos más que «polvo de estrellas»: una utopía”⁵⁹².

Es aún muy reciente esta reflexión sobre el amor como estrategia política de transformación. Estas otras palabras de Humberto Maturana nos adentra un poco más en ella. Hasta ahora se están abriendo las puertas, pues las palabras de quienes se han atrevido a insinuar su capacidad de transformación han sido interpretadas como parte de su lenguaje poético y/o romántico.

“En otras palabras, los seres humanos en un sentido estricto surgimos del amor, porque el amor como emoción constituye el dominio de acciones de aceptación recíproca en el que pudo surgir y conservarse el conversar, agregándose como parte constitutiva del vivir que nos define al modo de vida de nuestros ancestros homínidos. De allí resulta que como seres humanos somos seres adictos al amor, y dependemos, para

⁵⁹² Victoria Sendón de León, *op. cit.* p. 145

*la armonía biológica de nuestro vivir, de la cooperación y la sensualidad, no de la competencia y la lucha*⁵⁹³.



La lucha de las mujeres se une a la antiglobalización

Ocho mil años de valoración cultural de todo lo que niega su existencia hacen el camino lento y difícil, pero su necesidad de revisualizarlo nos han llevado a adentrarnos en la historia pre-patriarcal para evidenciarlo en las relaciones cotidianas de los grupos humanos y que permitieron la supervivencia de la especie en condiciones de peligro. Hoy el peligro ya no es sólo sobre determinados grupos sino sobre la vida del Planeta en general, pero muy particularmente sobre las posibilidades de subsistir de la especie humana. Tal vez sea este peligro, sentido cada vez más evidente, lo que nos esté llevando de nuevo a estos cauces ya transitados con éxito. De nuevo Maturana dice:

“En la cultura patriarcal primero se niega la biología del amor al valorar la guerra, la lucha y la competencia, y luego se busca el amor como algo

⁵⁹³ Humberto Maturana, *op. cit.*, p.8

especial en el ámbito cósmico; en la cultura matrística prepatriarcal la biología del amor es constitutiva de lo cotidiano y se da sin esfuerzo como parte del vivir normal que lleva a la dignidad en el respeto a sí mismo y al otro. En la cultura patriarcal lo individual y lo social se contraponen porque lo individual se afirma en las conversaciones que legitiman la apropiación y la negación del otro en la valoración de la competencia y la lucha; en la cultura matrística prepatriarcal lo social y lo individual no se contraponen porque lo individual surge en las conversaciones que constituyen lo social desde la convivencia de individuos que no se apropian de lo que son en la constitución de lo social”⁵⁹⁴.

Los movimientos de las mujeres, refiriéndome con ello no sólo a las que han organizado sus luchas sino a todas las mujeres que se han mantenido en movimiento, han logrado *feminizar* sus propias realidades, siendo ellas, en esta ya larga historia de la cultura hegemónica patriarcal, las que han preservado la estrategia del amor. Algunos hombres también han compartido esta forma de preservar la vida, aunque sus gestas, ni de las mujeres que siempre lo hicieron ni de los hombres que lo propusieron, lograron trascender en una historia plagada de héroes incapaces de conmoverse ante el dolor, porque el honor y sus causas siempre estuvieron por encima de cualquier consideración humana. Riane Eisler reconoce el mensaje de Jesús como *gilánico* y cree que tal vez por ello su vida no haya quedado registrada por la historia oficial de aquellos tiempos, llegando a dudar de su existencia histórica. Es posible, cree ella, que una propuesta de este tipo no tuviera cabida en una historia reservada para héroes guerreros.

“Aún más sorprendentes — y diseminados — son las enseñanzas de Jesús en el sentido de que debemos elevar las "virtudes femeninas" de una posición secundaria y de apoyo a una posición céntrica y primordial. No debemos ser violentos, sino, al contrario, ofrecer la otra mejilla; debemos hacer a los otros lo que nos gustaría que nos hicieran; debemos amar a nuestros vecinos e incluso a nuestros enemigos. En

⁵⁹⁴ Ibid, p.8 y 9

vez de las "virtudes masculinas" de agresividad, violencia y dominación, debemos valorar por encima de todo la responsabilidad mutua, la compasión, la delicadeza y el amor. Si miráramos con más atención, no sólo las enseñanzas de Jesús, sino la forma como él difundió su mensaje, siempre percibiremos que él predicó el evangelio de una sociedad de asociación. Jesús rechazó el dogma de que hombres poderosos — en su tiempo los sacerdotes, nobles, hombres ricos y reyes — fueran los favoritos de Dios. Se mezcló libremente con las mujeres, rechazando así abiertamente las normas de supremacía masculina de su época. Y, en agudo contraste con las visiones de los "sabios" cristianos posteriores, los cuales llegaron hasta a dudar sobre el hecho de que la mujer tenga o no una alma inmortal, Jesús no predicó el mensaje dominador fundamental de que las mujeres son espiritualmente inferiores a los hombres"⁵⁹⁵.

De la misma forma, las historias que se están escribiendo desde otras lógicas en el siglo XX no logran incorporarse a la historia oficial. Las facultades de humanidades prefieren seguir trasegando por Machiavelo que por Gandhi, por Hobbes que por Mandela, por las guerras mundiales que por el movimiento hippie, por los fracasos de las primaveras del 68 que por sus aciertos, por los campos de exterminio que por los movimientos de las mujeres y de las minorías sexuales. No hay aún categorías para leer estas historias, como no sea desde el registro pintoresco e intrascendente o, a lo más, poético y exótico. Se necesita enseñar a mirar con nuevos ojos, educar en la sensibilidad a un mundo conquistado desde la fría eficacia y el realismo racional.

Victoria S endón lo llama *fundamento psicológico perverso*, que consiste en poner como condición *sine qua non* del héroe su capacidad para someter su propia feminidad, es decir, su humanidad más profunda, aquellas características de su ser profundo que son catalogadas como expresión de lo femenino. El héroe no se inmuta, no se conmueve, es incapaz de conectarse con el dolor ajeno y hasta con su propio dolor y, por supuesto, está vedado al amor, porque puede distraerle de sus causas y es síntoma de fragilidad. E l

⁵⁹⁵ Riane Eisler, *op. cit.* p.106

héroe se concibe “como una especie de santo laico que sirviera de modelo al resto de los varones”⁵⁹⁶.

“Este fundamento psicológico perverso proviene de un esquema político en el que el hombre domina a la mujer, y de un sistema simbólico en el que el héroe tiene que matar al monstruo (lo femenino, la madre) para asegurar y demostrar su masculinidad”⁵⁹⁷.

¿Cómo podría ser el reemplazo del héroe patriarcal? Se corre siempre el riesgo, por los imaginarios que nos permiten, de mantener una lógica jerarquizada basada en la competencia y la comparación, que han producido temores, miedos y, por lo tanto, actitudes de violencia. Veamos algunos ejemplos y esfuerzos contruidos desde el cine posterior a la década del 60 que nos sugieren algunos indicios: “Un hombre llamado caballo”⁵⁹⁸ y “Danza con lobos”⁵⁹⁹ nos mostraron unos héroes que, en lugar de imponerse sobre la fragilidad indígena, como solía suceder en este tipo de películas, son seducidos por una cultura profundamente sabia. “Forrest Gump”⁶⁰⁰ se constituyó en una burla a los heroísmos de las guerras, satirizando a través de un hombre sencillo y con discapacidad mental, la historia norteamericana y su afán de preponderancia mundial a través de la sabiduría de los simples. En “El color púrpura”⁶⁰¹ es una mujer negra, despreciada por su padre por su vida disoluta, la que le devuelve la dignidad a Celie, otra mujer negra, objeto de todo tipo de violencias físicas, psicológicas y sexuales. En “Antonia”⁶⁰², una mujer con una

⁵⁹⁶ Victoria Sendón de León, *op. cit.*, p.133

⁵⁹⁷ *Ibid*, p.139

⁵⁹⁸ (EEUU, 1970). Dirigida por Elliot Silverstein Duración 114 minutos. Protagonizada por Richard Harris y Judith Anderson, dio comienzo a una nueva forma de mirar a las poblaciones aborígenes norteamericanas que hasta entonces eran protagonistas de salvajismos contra los “blancos buenos”.

⁵⁹⁹ (EEUU, 1990). Dirigida y protagonizada por Kevin Costner Duración 181 minutos. Recibió 7 Óscar de la Academia. Nos muestra un soldado asustadizo que es *seducido* por los “temidos” aborígenes al descubrir su profunda sabiduría.

⁶⁰⁰ (EEUU, 1994). Dirigida por Robert Zemeckis. Duración 142 minutos. Protagonizada por Tom Hanks y Robin Wright Penn. Ganó 6 Óscar de la Academia.

⁶⁰¹ (EEUU, 1985). Dirigida por Steven Spielberg Duración 147 minutos. Protagonizada por Danny Glover y Whoopi Goldberg. Basada en el libro del mismo nombre de Alice Walker. Tuvo 11 nominaciones al Óscar de la Academia.

⁶⁰² (Holanda, 1995). Dirigida por Marleen Gorris. Protagonizada por Willeke Van Ammelroov y Jan Decleir. Duración 93 minutos. Óscar a la mejor película de habla no inglesa en 1995.

actitud respetuosa, desde su opción feminista, logra transmitir un profundo amor entre las personas que le rodean, transformando con ello su entorno. En todas ellas se nos plantean héroes casi anónimos, en el sentido en que su interés no pasa por hacer parte de una historia en la que se destaca la utilización de las violencias, y porque su campo de acción no son las gestas que se cuecen en los grandes escenarios, sino en los espacios de lo cotidiano, en concordancia con desplegar los propios poderes, su propia fuerza frágil desde y en las periferias. Los movimientos de las mujeres y de las minorías sexuales tienen esta característica en su liderazgo que, como ya vimos, es consecuente con el liderazgo colectivo que se aprecia en la cultura de la no violencia.

Son héroes feminizados, que son capaces de deconstruir la lógica del dualismo amigo/enemigo. Durante mucho tiempo los feminismos identificaron al enemigo en la figura de los hombres, así como los indios identificaban a los ingleses como sus enemigos, o los afroamericanos a los blancos. Es un signo de los tiempos develar que la responsabilidad es de un sistema cultural que reproduce no sólo la dominación, sino también la servidumbre voluntaria. En términos generales, siempre existen las excepciones, las nuevas reflexiones del feminismo evidencian que la cultura nos permea de la misma forma a hombres y a mujeres, que el machismo nos atraviesa por igual y que no hacer consciencia sobre esto lo único que consigue es imaginar un chivo expiatorio a quien endosarle todas las culpas. El problema, entonces, reside en reproducir los arquetipos patriarcales de mujeres y hombres y la socialización en dichos arquetipos transcurren en la vida cotidiana, al límite donde se pueden expresar nuestros poderes de periferia para cambiarlos, para lo cual hemos de ser profundamente creativas y creativos. Riane Eisler lo dice así:

“Pero, como vimos, el problema no son los hombres como sexo, sino cómo hombres y mujeres son socializados en un sistema dominador. Había hombres y mujeres en el neolítico y en Creta. Había hombres y mujeres entre los pacíficos Kung y BaMbuti. Incluso en nuestro

*mundo de supremacía masculina, no todas las mujeres son pacíficas y tolerantes, así como muchos hombres lo son*⁶⁰³.

La deconstrucción del enemigo pasa por entender que este proceso de transformación depende de ser capaces de imaginar y poner en marcha nuevas significaciones y nuevos símbolos que nos permitan liberarnos de la *alienación simbólica*, como llama Sendón, y mujeres y hombres necesitamos por igual de dicha libertad.

*“Los varones que maltratan a las mujeres lo hacen porque existe todo un entramado simbólico que mantiene en una situación de inferioridad y menosprecio a las mujeres y a lo femenino. Y algunas mujeres disculpan al maltratador por lo mismo, por falta de una autoestima reforzada por todo el simbolismo cultural en el que ambos han crecido y vivido. Quiere decir que ni las mujeres ni los hombres disfrutaban de una verdadera libertad, quiere decir que la libertad simbólica de lo masculino y lo femenino está restringida a la alienación simbólica que supone una relación de dominio. Es esta dominación simbólica la más difícil de erradicar; por eso, la violencia es estructural y se da en todos los campos, también en el del pensamiento. La libertad constituye la mediación entre lo femenino y lo masculino porque es susceptible de convertirse en liberación para ambos polos*⁶⁰⁴.

Una de las influencias más importantes de los movimientos de las mujeres en el cambio de la realidad tiene que ver con la deslegitimación progresiva de las violencias de género. Es indiscutible que aún queda mucho camino, que siguen existiendo, pero ya necesitan camuflarse, porque ha crecido la sanción social hacia éstas. Ya no es tan fácil que un hombre maltrate a una mujer en público; hace relativamente poco tiempo, este tipo de violencia se exhibía como trofeo público y evidencia de hombría. La disminución de la tolerancia social es una evidencia de

⁶⁰³ Riane Eisler, *op. cit.*, p. 153

⁶⁰⁴ Victoria Sendón de León, *op. cit.*, p.150

que estamos cambiando y, con ello, no sólo se están protegiendo las mujeres, sino también los niños y las niñas, ya que la deslegitimación de la violencia generacional ha ido de la mano y por la misma vía de la condena a la violencia de género. Los instrumentos utilizados en este camino están siendo múltiples y pasan por el empoderamiento de las mujeres que las ha alejado de la victimización que reproduce la violencia. Este aporte está siendo trascendental en la construcción de una nueva cultura por que está arinconando la columna vertebral del patriarcado, que necesita de la violencia para garantizar el sometimiento de los frágiles, transformando las significaciones de la misma.



El feminismo aglutina múltiples mensajes

Esta evidencia, que nos libera de interpretarnos desde la simbología patriarcal dualista del bien/mal, del dominador/dominada, ha permitido que al lado de las mujeres, que se vienen pensando desde hace ya mucho tiempo, surjan reflexiones alrededor de las nuevas masculinidades, porque la deconstrucción de esta cultura hegemónica nos beneficia tanto a mujeres como a hombres. Las unas y los otros, como ya lo decía anteriormente, nos hemos visto impelidas e impelidos a cercenar al menos la mitad de nuestra humanidad al aceptar los roles escindidos y al seguir creyendo que lo masculino y lo femenino son

características naturales propias de cada sexo. ¿Cómo no vamos a ganar los hombres cuando tengamos el derecho a expresar libremente nuestra capacidad de amar, en lugar de presumir que los afectos no nos son propios? ¿Cómo no van a beneficiarse las mujeres de vivir con libertad sus propias fuerzas sin tener que esconderlas detrás de una pose de *fragilidad femenina*? ¿Cómo no vamos a ganar, mujeres y hombres, cuando la sexualidad pueda ser vivida entre pares, sin tener que reproducir la relación de dominación que se esconde, en esta cultura, detrás de toda relación, sea heterosexual, homosexual o cualquier otra expresión natural de la sexualidad humana? Esta deconstrucción del enemigo nos ha permitido reducir las resistencias al cambio y hemos empezado a avanzar más rápidamente. De nuevo Riane Eisler nos habla de ello:

“Hombres y mujeres de todo el mundo, por primera vez en número tan elevado, están desafiando el modelo masculino-dominador/femenino-dominado para las relaciones humanas, que es el cimiento de una visión dominadora del mundo. Al mismo tiempo que la idea de la "guerra entre los sexos" está siendo expuesta como consecuencia de ese modelo, su subsecuente resultado de entrever al "otro" como "enemigo" también viene siendo desafiado. Y, lo que es más importante, hay una creciente percepción de que la conciencia más purificada de nuestra "asociación" se relaciona enteramente con un reexamen y transformación fundamentales de los papeles de hombres y mujeres”⁶⁰⁵.

No es tá de más resaltar que la deconstrucción del enemigo no supone condescendencia con la opresión, ni con la injusticia. No se trata de diluir el conflicto sino de comprenderlo más en profundidad para poder transformarlo. Las luchas de las mujeres son un buen ejemplo de ello. El hecho de entender que su opresión social responde a esquemas culturales aprendidos no ha obviado la necesidad de señalar las violencias de género concretas que se manifiestan a diario, por poner un ejemplo. Gandhi expresó que los enemigos no eran los ingleses sino las condiciones culturales que reproducían el

⁶⁰⁵ Riane Eisler, *op. cit.*, p.156

sometimiento en el alma de los indios. Sin embargo, nunca dejó de señalar las opresiones de que eran objeto por parte del imperio inglés. La deconstrucción del enemigo lo que posibilita es la búsqueda de alternativas no violentas para transformar la realidad, porque rompe el círculo vicioso de la retaliación.



Por la ruptura de los patrones asignados

Las transformaciones que necesitamos no dependen, como a veces se piensa, de *leyes de cuotas* en los poderes centrales, al menos no únicamente. Ellas no dejan de ser concesiones machistas para que las mujeres demuestren que tanto son capaces de manejar el poder de la misma forma que los hombres. No se cambia la cultura solamente porque una mujer llegue a la presidencia de un país dado, o a la dirección de una empresa o institución, si el poder ejercido por ella es de corte autoritario y jerarquizado, desconocedor de la diversidad social, al servicio de los poderosos de turno, incapaz de conmoverse con el dolor y el sufrimiento de la gente, nulo para facilitar el encuentro solidario y para promover las potencias de la gente por miedo a las relaciones pares, promotor de guerras y carreras armamentísticas. Eso ya lo hacen bien muchos hombres. Es necesario *feminizar* el poder, sin importar si son hombres o mujeres los que lo ejercen, es decir, construir un poder que acepte la necesidad de una legitimidad en construcción permanente, que no le tema, y más bien promueva, expresiones de democracia directa, que cambie el control policivo por redes

solidarias, que apueste más por el amor y menos por el temor, que no supedita el bienestar de la gente a los equilibrios del mercado financiero, que defienda los derechos básicos como derechos colectivos no privatizables, que eduque más para la paz y la convivencia y menos para satisfacer las necesidades de la producción, que sea consciente de su falibilidad, que cuide el medio ambiente con responsabilidad de futuro y le ponga freno a la codicia que lo destruye, que promueva la colaboración por encima de la competencia. Al respecto decía Petra Kelly:

“También estamos hartas de las mujeres que se han amoldado al poder masculino y a los valores y normas del mundo masculino, asumiendo los imperativos y el modo de pensar masculinos”⁶⁰⁶.

Por lo tanto, como dice Justa Montero, no es suficiente con que se logren políticas estatales que protejan los derechos de las mujeres si ello no va acompañado del cambio en los imaginarios que promueven la inequidad.

“No es suficiente que las transformaciones se incorporen al derecho positivo y se vuelvan políticas estatales. Muchas veces con ello sólo se consigue la desmovilización, pues en apariencia se “ha llegado a puerto”. Dichas transformaciones en el campo de lo formal, sin que haya un proceso de incorporación cultural de las mismas produce fenómenos de resistencia social al cambio necesario. Es muy importante que el Estado proteja a las mujeres de la violencia de género, pero el derecho positivo, el miedo al castigo, no ha logrado lo realmente importante, que está en que los hombres y las mujeres de una sociedad perciban y asuman en la práctica nuevas relaciones de género”⁶⁰⁷.

Es aquí donde es tan importante la importancia de los movimientos de las mujeres, construyendo mejores mundos para ellas, pero no sólo para ellas, enseñándonos de nuevo esas características de la humanidad que dejamos en manos de ellas, por considerarlas sin importancia, y hoy son la clave del cambio que necesita la supervivencia de la vida en el planeta. Como dice

⁶⁰⁶ Petra Kelly, *Pensar con el corazón*, Círculo de lectores, Barcelona, 1982, p. 342

⁶⁰⁷ Justa Montero, *op. cit.*, p. 116

Victoria Sendón, *“se trata de crear auténticas revoluciones culturales que hagan avanzar nuestra historia en sentido evolutivo”*⁶⁰⁸.

Así como hemos naturalizado la cultura hegemónica, porque es nuestra forma de incorporar los aprendizajes culturales que defienden la vida al quehacer de la especie humana, hemos de naturalizar estos elementos de esta cultura que emerge de prácticas nuevas y concretas que realizan ya mujeres y hombres.

*“El nuevo orden, pues, implica nuevos mitos, nuevos símbolos, nuevas creencias, nuevos valores y leyes nuevas que hombres y mujeres van poco a poco reconociendo e interiorizando hasta llegar a asimilarlos como algo natural”*⁶⁰⁹.

La urgencia del cambio está posibilitando transformaciones profundas que se están gestando en silencio y que emergen, como puntas de iceberg, en cada vez más movimientos que recogen las aguas de los ríos anteriores a su paso, aunque muchas veces no hay conciencia de ello. No es tan importante que la racionalidad sea capaz de reconocer lo que sucede. Es más importante que suceda.

“La evolución humana en la actualidad se encuentra en una encrucijada. Desnudada hasta su esencia, la tarea humana central consiste en saber cómo organizar la sociedad de forma que promueva la supervivencia de nuestra especie y el desarrollo de los potenciales que sólo a nosotros pertenecen. Vimos que la androcracia no es capaz de responder a esta exigencia, en razón de su énfasis intrínseco en las tecnologías de destrucción, su dependencia en relación a la violencia como forma de control social y de las tensiones engendradas crónicamente por un modelo dominador-dominado de las relaciones humanas, en lo cual se basa. Vimos también que una sociedad gilánica o solidaria, simbolizada por el Cáliz proveedor e intensificador de la vida en vez de la Espada

⁶⁰⁸ Victoria Sendón de León, *op. cit.*, p.110

⁶⁰⁹ *Ibid*, p.132

letal, nos ofrece una alternativa factible. La cuestión es: ¿cómo llegar allá?»⁶¹⁰.

El camino ya está sugerido. Construirle de nuevo posibilidades abiertas a la vida es la única brújula de la que no podemos desprendernos y para los movimientos de las mujeres, de las minorías sexuales, de las nuevas masculinidades esta reconexión es la motivación fundamental. Concluyo este apartado, dejando al aire las palabras de Florence Thomas, porque son un buen resumen para lo tratado en él.



Mujeres plenas consigo mismas

Soy feminista

Florence Thomas⁶¹¹

“Nunca he declarado la guerra a los hombres; no declaro la guerra a nadie, cambio la vida: soy feminista. No soy lesbiana, y si lo fuera, ¿Cuál sería el problema? Soy feminista. No soy ni amargada ni insatisfecha: me gusta el humor, la risa, pero también sé compartir los duelos de las miles de mujeres víctimas de violencia: soy feminista.

⁶¹⁰ Riane Eisler, op. cit. p.153, 154

⁶¹¹ Florence Thomas, *Florence de la A a la Z*, Editora Aguila, Bogotá, 2008, p.123, 124, 125

Me gusta con locura la libertad más no el libertinaje: soy feminista. No soy pro-abortista, soy pro-opción porque conozco a las mujeres y creo en su enorme responsabilidad: soy feminista. Sí, soy feminista porque no quiero morir indignada. Soy feminista y defenderé a las mujeres hasta donde pueda hacerlo, defenderé su derecho a una vida libre de violencias.

Soy feminista porque creo que hoy día el feminismo representa uno de los últimos humanismos en esta tierra desolada y porque he apostado a un mundo mixto hecho de hombres y mujeres que no tienen la misma manera de habitar el mundo, de interpretarlo y de actuar sobre él.

Soy feminista porque me gusta provocar debates desde donde puedo hacerlo. Soy feminista para mover ideas y poner a circular conceptos, deconstruir viejos discursos y narrativas, desmontar mitos y estereotipos, derrumbar roles prescritos e imaginarios prestados.

Soy feminista para defender también a estos sujetos inesperados y su reconocimiento como sujetos de derecho: gays, lesbianas y transgeneristas, ancianos y ancianas, niños y niñas, indígenas y negritudes y todas las mujeres que no quieren parir un solo hijo más para la guerra.

Soy feminista y escribo para las mujeres que no tienen voces y para todas las mujeres, desde sus incontestables semejanzas y sus evidentes diferencias.

Soy feminista porque el feminismo es un movimiento que también me permite pensar en nuestras hermanas afganas, ruandesas, croatas, iraníes, en las niñas africanas cuyo clítoris ha sido extirpado, en todas las mujeres que son obligadas a cubrirse con velos, en todas las mujeres del mundo maltratadas, víctimas de abusos, violadas y en todas las que han pagado con su vida esta peste mundial llamada misoginia.

Soy feminista para que podamos oír otras voces, para aprender a escribir el guión humano desde la complejidad, la diversidad y la pluralidad.

Soy feminista para mover la razón e impedir que se fosilice en un discurso estéril al amor. Soy feminista para reconciliar razón y emoción y participar humildemente en la construcción de sujetos sentipensantes, como los llama Eduardo Galeano.

Soy feminista y defiendo una epistemología que acepte la complejidad, las ambigüedades, las incertidumbres y la sospecha. Sé hoy que no existe verdad única, Historia con H mayúscula, ni Sujeto universal. Existen verdades, relatos y contingencias; existen, al lado de la historia oficial, la tradicionalmente escrita por los hombres, historias no oficiales, historias de las vidas privadas, historias de vida que tanto nos enseñan sobre la otra cara del mundo, tal vez su cara más humana.

En fin, soy feminista para tratar de atravesar críticamente una moral patriarcal de las exclusiones, de los exilios, de las orfandades y de las guerras, una moral que nos gobierna desde hace siglos. Trato de ser feminista en el contexto de una modernidad que cumple por fin sus promesas para todos y todas. Como dice Gilles Deleuze “siempre se escribe para dar vida, para liberarla cuando se encuentra prisionera, para trazar líneas de huida”.

Intento trazar para las mujeres de este país líneas de huida que pasen por la utopía. Porque creo que un día existirá en el mundo entero lugar para las mujeres, para sus palabras, sus voces, sus reivindicaciones, sus desequilibrios, sus desórdenes, sus afirmaciones en cuanto seres equivalentes políticamente a los hombres y diferentes existencialmente.

Un día, no muy lejano, espero, dejaremos de atraer e inquietar a los hombres; dejaremos de escindirnos en madres o putas, en Marías o Evas, imágenes que alimentaron durante siglos los imaginarios patriarcales; aprenderemos a realizar alianzas entre lo que representa María y lo que significa Eva, y a ser mujeres, simplemente mujeres.

Ni santas, ni brujas; ni putas, ni vírgenes; ni sumisas, ni histéricas, sino mujeres, resignificando ese concepto, llenándolo de múltiples contenidos capaces de reflejar novedosas prácticas de sí que nuestra revolución nos

entregó; mujeres que no necesiten más amos, ni maridos, sino nuevos compañeros dispuestos a intentar reconciliarse con ellas desde el reconocimiento imprescindible de la soledad y la necesidad imperiosa del amor.

Por esto repito tantas veces que ser mujer hoy es romper con los viejos modelos esperados para nosotras, es no reconocerse en lo ya pensado para nosotras, es extraviarse como lo expresaba tan bellamente la feminista italiana Alessandra Bocchetti.

Por eso soy feminista. Y lo soy con el derecho también a equivocarme”.

6.5. El ecologismo

La década del 60 también fue la protagonista de la decantación de una conciencia ecológica que ya forma parte del imaginario colectivo de la humanidad y que está poniendo en una profunda crisis al antropocentrismo de la cultura hegemónica y sus relaciones con la naturaleza.

En el mes de junio de 1968 se hizo la Primera Conferencia Mundial del Club de Roma, con el fin de reflexionar sobre el presente y el futuro de la humanidad, y allí apareció, por primera vez en este tipo de reuniones, la pregunta sobre los límites del crecimiento.

“En la histórica conferencia de junio de 1968, ellos expresaron que existía una profunda problemática mundial, que ya no era solamente una problemática social, sino también una problemática medioambiental porque la “sociedad tenía una relación de interdependencia”, con la naturaleza, vista como `recurso´ finito”⁶¹².

Como resultado del afloramiento de esta reflexión, se encargó a un grupo de investigadores del Instituto de Tecnología de Massachusetts un estudio sobre las tendencias que parecían amenazar a la sociedad global. El resultado fue la publicación, en 1972, de “ Los límites del crecimiento”, que se convirtió en el

⁶¹²Ana Patricia Noguera de Echeverri, Augusto Ángel Maya: *Poeta-Filósofo del Pensamiento Ambiental Latinoamericano*, versión digital, p.3 <http://www.cep.unt.edu/papers/noguera2-sp.pdf>

sustento científico de una preocupación que ya rondaba la reflexión colectiva y que se había expresado en acciones que daban cuenta del cuestionamiento del modelo de sociedad implementado. En él se conjugaban y relacionaban variables como población, producción industrial y agrícola, disponibilidad de recursos naturales y contaminación. La conclusión se puede resumir en las palabras de Meadows, en la presentación del informe:

*“Si se mantienen las tendencias actuales de crecimiento de la población mundial, industrialización, contaminación ambiental, producción de alimentos y agotamiento de los recursos, este planeta alcanzará los límites de su crecimiento en el curso de los próximos cien años. El resultado más probable sería un súbito e incontrolable descenso tanto de la población como de la capacidad industrial”*⁶¹³.

Este primer llamado de atención sobre las consecuencias de una explotación descontrolada de un planeta finito en recursos y, por lo tanto, limitado en su crecimiento, se ha convertido en estos escasos 40 años en el más profundo cuestionamiento de nuestra forma de vivir, de nuestra forma de percibir la realidad y muy especialmente del modelo económico. La sensación de estar al borde del abismo está tocando y revisando todos los paradigmas de la cultura hegemónica sedentaria y sus imaginarios atávicos. Así la describe Maturana:

“Esta misma maravillosa especie nuestra ahora parece dedicada a poner término no solo a su propia evolución, sino a la de la mayoría de las formas de vida en el mundo, amenazando a nuestro planeta con una catástrofe ecológica o la aniquilación nuclear”.⁶¹⁴

Recordamos que estos imaginarios atávicos nacieron en un momento histórico en que la percepción de peligro de la continuidad de la vida se evidenció socialmente y se legitimaron por su capacidad para protegerla, por lo que de la misma forma se están cambiando en la medida en que pierden dicha legitimidad por que su implementación la amenazan o son incapaces de

⁶¹³ Donella H. Meadows, Denny L. Meadows y otros, *Los límites del crecimiento*, Fondo de cultura económica. México, 1972

⁶¹⁴ Humberto Maturana, *op. cit.*, p.11

sustentarla. Ello requiere de la construcción de esta consciencia en un número suficiente de personas, como dice Riane Eisler.

*“A menudo, inconscientemente, el proceso de desenredar y volver a tejer la trama de nuestra alfombra mítica en patrones más gilánicos — en los cuales las virtudes "masculinas" tales como la "conquista de la naturaleza" ya no son idealizadas — realmente ya está en progresión. Lo que aún falta es la "masa crítica" de nuevas imágenes y mitos necesaria para su realización por un número suficiente de personas”.*⁶¹⁵

Los movimientos ecologistas llevan cuarenta años sustentando de forma persistente la evidencia de la crisis ambiental producida por esta cultura que nos atraviesa como humanidad, haciéndose énfasis en su origen antrópico y no natural.

*“La crisis ambiental es la crisis de nuestro tiempo. No es una crisis ecológica, sino social. Es el resultado de una visión mecanicista del mundo que, ignorando los límites biofísicos de la naturaleza y los estilos de vida de las diferentes culturas, está acelerando el calentamiento global del planeta. Este es un hecho antrópico y no natural. La crisis ambiental es una crisis moral de instituciones políticas, de aparatos jurídicos de dominación, de relaciones sociales injustas y de una racionalidad instrumental en conflicto con la trama de la vida”*⁶¹⁶.

Su trabajo está fortaleciendo la cultura emergente de la no violencia, como la hemos llamado, no sólo cuestionando y restándole legitimidad a los imaginarios que sustentan la cultura hegemónica, sino también planteando nuevas formas de ser y estar en este planeta, que enriquecen aquélla. Esta reflexión está trascendiendo ideologías, religiones y creencias, pertenencias de clase, etnias, ubicaciones geográficas, partidos políticos, identidades de géneros porque la amenaza es planetaria, contribuyendo así al fortalecimiento de la consciencia

⁶¹⁵ Riane Eisler, *op. cit.*, p.155

⁶¹⁶ Simposio sobre ética ambiental y desarrollo sustentable, “Una ética para la sustentabilidad: Manifiesto por la Vida”. En Jorge Riechmann, *Ética ecológica: Propuestas para una reorientación*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004, p.15 y ss.

de la fraternidad universal entre todos los seres vivos y desconstruyendo las fronteras que nos hemos inventado para dividirnos.

La propuesta de verdad única, hacia la que parecía tender el destino de la humanidad, está siendo cuestionada por la evidencia de la diversidad como condición de la vida. Las investigaciones sobre el funcionamiento de los ecosistemas están provocando profundas reflexiones en la cultura humana. Ya no se trata de tolerancia con lo distinto, lo otro, ni siquiera de promover respeto, sino de evidenciar la *necesidad de la diferencia*.

Varios ejemplos: La falta de diversidad genética está amenazando los bosques ibéricos⁶¹⁷, la supervivencia del tigre siberiano⁶¹⁸, la recuperación de animales en extinción como el búfalo europeo, entre muchas otras especies a las que el ser humano ha restringido su espacio vital por razones económicas y de productividad.

Las formas de producción agrícola de grandes extensiones de monocultivos, haciendo uso de productos químicos para fertilizar los suelos y acabar con las plagas, tan importantes en lo que fue la revolución verde, han evidenciado la insostenibilidad de los mismos. Las consecuencias no sólo han traído consigo la pérdida de biodiversidad, sino también el empobrecimiento de los suelos, la mutación de las plagas y la contaminación de las fuentes de agua.

⁶¹⁷ El científico evolutivo Pablo Vargas, en una declaración al periódico Público, afirmó: *"las reforestaciones se ejecutan de forma cortoplacista, ya que no se tienen en cuenta las características genéticas de los individuos seleccionados, sino su disponibilidad y su precio". Este fenómeno puede crear poblaciones endogámicas en las que se pierden características clave para la supervivencia. "Si una población tiene el mismo genoma y es atacada por una enfermedad a la que es susceptible, se perderán todos los individuos", denuncia Vargas. Y de la misma forma tendrán menos posibilidades de resistencia ante un escenario de cambio climático o un incendio".* <http://www.publico.es/ciencias/338635/la-endogamia-amenaza-los-bosques-ibericos>

⁶¹⁸ *"La población de tigre siberiano apenas alcanza los 500 ejemplares, pero se comporta como si fueran 14 animales debido a "la reducida diversidad genética de la especie", según ha demostrado un estudio internacional liderado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de España. Esta subespecie de tigre en peligro de extinción sobrevive en los bosques del río Amur, entre el este de Rusia y el noroeste de China, pero con una "gran endogamia entre individuos", lo que, según los científicos, reduce su respuesta ante situaciones críticas como las enfermedades. "La mayoría de las poblaciones de animales fluctúa a lo largo del tiempo. Si las reducciones demográficas son muy pronunciadas y el grupo se reduce de forma drástica, pueden producirse dos cosas: que el grupo se extinga o que experimente el fenómeno denominado como cuello de botella -reducción pronunciada de la diversidad genética-", explica el investigador del CSIC Samer Alasaad.* <http://www.fororeptiles.org/foros/showthread.php?89984-Diversidad-gen%E9tica-amenaza-supervivencia-del-tigre-siberiano>

Sin embargo, la productividad a corto plazo sigue siendo más importante que las consecuencias en el mediano y largo plazo. La eficiencia es entendida como la obtención de la mayor cantidad de beneficios en el menor tiempo posible y con la menor inversión de recursos, lo que se convierte en una estrategia económica que contradice las lógicas de la vida que favorecen la diversidad.⁶¹⁹

Esto está suponiendo el cuestionamiento del fundamentalismo económico y su providencial *mano invisible*. El nuevo dios, surgido del destronamiento del iluminista de las divinidades, fue creado a su imagen y semejanza, auspiciado por una nueva medida de la verdad: la ciencia. Los mitos del sedentarismo se reencarnaron con nuevos nombres; la dominación de la naturaleza dejó de responder a una orden divina, para ser reemplazada por su nuevo eufemismo: la acumulación capitalista de riqueza, a través de un mercado que se autorregula. El poder de un dios que todo lo controla y decide sobre la vida cambió de manos, pero siguió siendo en el fondo el mismo mito. Jung Mo Sun⁶²⁰ dice:

“Va creciendo entre nosotros lo que Galbraith llamó “cultura de la satisfacción”: la noción de que los “bien” integrados en el mercado “están recibiendo lo que se merecen en justicia”, en consecuencia, “la buena fortuna se gana o es recompensa al mérito personal y la equidad no justifica ninguna actuación que la menoscabe o que reduzca lo que se disfruta o podría disfrutarse”. La otra cara de la moneda es que los pobres son considerados culpables de su pobreza y dignos de lo que justamente se merecen. De este modo, los actuales mecanismos concentradores y excluyentes del mercado son contemplados como “encarnaciones” de un juez y de una justicia trascendentales. Es ésta una versión secularizada de la teología de la retribución, “una doctrina que resulta cómoda y tranquilizadora para quien posee grandes bienes

619 Para profundizar en este tema ver

Neil A. Campbell, Jane B. Reece, Biología, Ed. Médica Panamericana, Madrid, 2007

David Cooper, Renee Vellvé, Henh Hobbelink, Cultivando diversidad, Soluciones Prácticas, Lima, 1994

620 Coreano nacionalizado en Brasil. Doctor en Ciencias de la Religión y especialista en la relación economía/teología.

*en este mundo y, al mismo tiempo, consigue suscitar la resignación culpabilizada de los que carecen de bienes*⁶²¹.

La *mano invisible del mercado* es la nueva fe que se profesa dentro de lo que Jung Mo Sun llama la teología de la retribución. Adam Smith construyó un sinónimo a la providencia divina, en el reino de la modernidad y la racionalidad, tan inexpugnable, tan insondable, tan omnipotente y tan trascendente como su predecesora y el aborando un sincretismo religioso tal que no fue necesario cambiar las imágenes religiosas anteriores. Hoy se cree que el mercado, no sólo se autorregula, sino que también se inquieta, se pone nervioso, reacciona ante las acciones equivocadas de sus fieles castigándolos y, por lo tanto, necesita ser tranquilizado. Nadie lo ha visto y se necesita de la fe para sentirlo caminando entre nosotros.

*Para los neoliberales que tienen una fe incommovible en la capacidad de la “mano invisible” del mercado para resolver los problemas económicos y sociales, el acrecentamiento de la exclusión y de las desigualdades sociales constituyen una buena señal. La desigualdad para ellos es el motor del progreso económico porque incentiva la competición entre las personas y es a la vez el resultado de una sociedad basada en la competencia*⁶²².

Dice Franz Hinkelammert:

“La gran armonía parece haber llegado. La mano invisible del mercado la trajo... El imperio aparece ahora como imperio total y cerrado. Declara que no hay alternativas y tiene el poder para castigar cualquier intento de buscar alternativas con tanta dureza, que efectivamente parece mejor

⁶²¹ Jung Mo Sun, *Deseo, mercado y religión*, Editorial Sal Terrae, Petrópolis, Brasil, 1999, p.102

⁶²² Jung Mo Sun, *ibid*, p.103

Sobre la irracionalidad de esta razón contemporánea, véase

Franz Hinkelammert, *El mapa del emperador*, DEI, Costa Rica, 1996

Franz Hinkelammert, *Teología del mercado total: Ensayos económico-teológicos*, Hisbol, Universidad de Texas, 1989

Josef Estermann, *Si el sur fuera el norte, chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, Editorial Abya Ayala, Bolivia, 2008

*no intentarlas... Entre poder y realidad se establece un circuito, dentro del cual la realidad confirma tautológicamente la tesis del poder*⁶²³.

El imaginario atávico de la existencia de una sola verdad salvadora y medida del bien personal y social aún subsiste en la cultura humana y por eso la libertad, el bien máspreciado de la modernidad, pasa por la libertad del mercado, es decir, por la nueva profesión de fe que supone creer que ella terminará por traer un *nuevo mundo* para todas y todos. De nuevo Jung Mo Sun dice:

*“Basándose en el equívoco de identificar el crecimiento económico con el desarrollo humano y social, los actuales conductores del proceso económico y cultural proponen la modernización de la economía y de toda la sociedad como el único camino. Modernizar se entiende en el sentido de reducir todos los debates y acciones de los terrenos políticos y económicos al campo de la razón instrumental. Es decir, eliminar de la esfera del debate todos los valores humanos y sociales que sean anteriores al sistema de mercado, y reducir todo a una cuestión de eficacia en la relación entre los medios escasos y el fin económico de la acumulación ilimitada de riqueza*⁶²⁴”.

El mercado es como una reencarnación de Dios, una verdad incuestionable cuyos designios son inexorables y cuya voluntad no debe de ser intervenida, so pena de sufrir el castigo propio a la desobediencia. Ha cooptado de tal forma el imaginario religioso que incluso habla del necesario sufrimiento de hoy para obtener el “reino de los cielos” en el mañana.

“Para ellos la causa fundamental y originante de los males económicos y sociales, o lo que es lo mismo, su pecado original en términos teológicos, es la “pretensión de conocimiento de los economistas en relación con el mercado, que está en la base de todas las intervenciones del Estado y de los movimientos sociales. Según Hayeck y sus

⁶²³ Franz Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización*, Lom Ediciones, Santiago de Chile, 2001, p.212

⁶²⁴ Jung Mo Sun, *op. cit.*, p.103

seguidores, la imposibilidad de conocer plena y perfectamente todos los factores y relaciones que componen el mercado tiene como consecuencia la imposibilidad de buscar consciente e intencionalmente la solución de los problemas económicos y sociales... Y, segundo de sus dogmas, toda intervención en el mercado tiene como resultado la disminución de la eficacia y la consiguiente crisis económica y social... La única vía que nos queda es, según ellos, tener fe en el carácter siempre y necesariamente benéfico de la “mano invisible” del mercado y considerar los sufrimientos de los desempleados y excluidos como “sacrificios necesarios” exigidos por las leyes del mercado”⁶²⁵.

Y es en medio de este nuevo fundamentalismo que surgen las reflexiones y las apuestas del movimiento ecologista, cuestionando las tendencias únicas, los unanimismos por ser ajenos a los procesos de la vida y, por lo tanto, insustentables. Como decíamos, en ello está incidiendo de forma importante la conciencia sobre la diversidad y la mutua interdependencia. El sentirnos parte de una vida que así se comporta está fortaleciendo de nuevo la conciencia de la colaboración y la solidaridad como elementos de la vida misma. Así lo expresa el Manifiesto por la Vida:

“Un nuevo saber capaz de comprender las complejas interacciones entre la sociedad y la naturaleza. El saber ambiental reenlaza los vínculos indisolubles de un mundo interconectado de procesos ecológicos, culturales, tecnológicos, económicos y sociales. El saber ambiental cambia la percepción del mundo basada en un pensamiento único y unidimensional, que se encuentra en la raíz de la crisis ambiental, por un pensamiento de la complejidad”⁶²⁶.

La cultura es tálena de simbolismos y significaciones que actúan en el inconsciente colectivo, por lo que se necesita construir simbologías y significaciones alternativas y no sólo argumentos que respondan a la lógica

⁶²⁵ Ibid, p. 104

⁶²⁶ Simposio sobre ética ambiental y desarrollo sustentable, realizado en Bogotá en el año 2002: “Una ética para la sustentabilidad: Manifiesto por la Vida”. En Jorge Riechmann, *Ética ecológica: Propuestas para una reorientación*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004, p.15 y ss.

racional. La vida de los animales se está convirtiendo en una importante mediación simbólica. Gracias al trabajo de organizaciones como Greenpeace las ballenas no son sólo unos mamíferos gigantes, sino el símbolo de la supervivencia amenazada. Los programas de National Geographic, de Animal Planet, las investigaciones de Jacques Cousteau, entre muchos otros, han contribuido al sentimiento de hermandad de los seres humanos con el resto de los seres vivos, deconstruyendo, de paso, las lógicas de dominación hombre/naturaleza y las fronteras que nos separaban de aquellos. La película “Gorilas en la niebla”⁶²⁷ no sólo denunció la situación de extinción de los gorilas de montaña, sino también el modelo económico que la presiona. Los documentales de la BBC “Planeta Tierra” contribuyeron a la sensibilidad sobre el calentamiento global provocado por la especie humana a través de sus efectos sobre especies como los osos polares, los elefantes, las ballenas, los pingüinos emperador, entre muchos otros. Las palabras de Alastair Fothergill, uno de los directores de la producción, nos hablan de la incidencia de estos trabajos en la consciencia de la humanidad a través de una vinculación afectiva a la problemática.

*"Lloro cada vez que veo esas imágenes. Creo sinceramente que las imágenes de nuestro planeta que muestra esta película no existirán cuando mis hijos sean mayores, así que hemos hecho algo especial para las generaciones venideras."*⁶²⁸

Este proceso nos está permitiendo una reconexión empática con lo frágil, que es el espacio en el que hay que deconstruir el supuesto derecho de los fuertes a la dominación y las relaciones de competencia que se desprenden de ello.

Cuando lo que se pretende y se percibe como necesario es una profunda transformación cultural el lugar de lo simbólico se vuelve determinante, porque la cultura no es otra cosa que un universo de simbologías a través de las

⁶²⁷ Gorilas en la niebla (EEUU 1988). Dirigida por Michael Apted. Protagonizada por Sigourney Weaver y John Omirah Miluwi. 129 minutos. Narra la lucha de Dian Fossey por proteger la supervivencia de los gorilas de montaña.

⁶²⁸ <http://partidoecologistaosorno.bligoo.cl/content/view/1132767/CUARTO-ECO-CAFE-EN-OSORNO.html>

cuales leemos e interpretamos la realidad. Hay mucha gente que habla con desdén de las acciones simbólicas porque estamos colonizados por el pensamiento concreto y mecánico desde el que se percibe el cambio como el resultado de unas variables cuya incidencia se debe medir en plazos determinados. Cuando Greenpeace cuelga un cartel que dice “El futuro del Planeta está en sus manos”⁶²⁹ del brazo del Cristo del Corcobado en Río de Janeiro, no sólo está realizando una acción de impacto mediático que se mide únicamente en el número de medios de comunicación que dieron cuenta de la acción, sino que está conectando el trabajo de salvar el Planeta con las creencias de una buena parte de la humanidad, está poniendo a Jesús a decir esto mismo, está colocando el mensaje en el espacio en el que se ubican nuestras creencias religiosas. Pero también está dejando un mensaje sobre la importancia de las pequeñas acciones que podemos realizar los hombres y las mujeres comunes y corrientes.

Muchas personas le darán otras interpretaciones, porque las acciones simbólicas tienen la capacidad de dar un mensaje abierto que es leído desde contextos y realidades personales y sociales distintas. Como ya veíamos anteriormente, las acciones no violentas buscan un gran impacto en este nivel, aportando a la construcción de nuevas significaciones que permitan puntos de fuga a los límites que tienen las culturas, en la mayoría de los casos cerradas sobre sí mismas.

De forma similar cuando WWF⁶³⁰ lanzan la campaña *Salvemos a las plantas que nos salvan a nosotros*, están creando un vínculo de mutua dependencia entre los seres humanos y la naturaleza, construyendo un mensaje con un contenido simbólico que va más allá de las acciones concretas de la campaña.

⁶²⁹ “En vuestras manos” se diría en España.

⁶³⁰ http://www.wwf.es/wwf_adena/historia_y_logros/



Activistas de Greepeace en una acción de alto contenido simbólico en Río de Janeiro

Los movimientos ecologistas han desarrollado una gran capacidad simbólica y después de cuarenta años podemos evidenciar su influencia en la cultura. No hace falta poseer una gran información sobre este tema para estar conectado con su mensaje fundamental. A pesar de que la hegemonía cultural sigue manejándose desde las mismas lógicas, también es cierto que los problemas del planeta forman parte de la preocupación de los ciudadanos y ciudadanas del mundo. Las cadenas de la cultura sobre los comportamientos humanos, que hacen que estos se repitan sin cuestionarse, sólo pueden ser abiertas a partir de acciones persistentes y plenas de contenido simbólico. Esta preocupación ha empezado a expresarse y cada vez hay más iniciativas en el espacio de lo público, pero también en los espacios de lo privado y en las acciones cotidianas. Los niños y las niñas de hoy tienen una especial sensibilidad sobre la situación del planeta lo que, en muchas ocasiones, los convierte en generadores de nuevas prácticas en los adultos que les rodean.

Hay quienes atribuyen la crisis a un proceso natural del planeta, planteando que lo que necesitamos es aprender a adaptarnos a las nuevas condiciones climáticas del mismo. Causa sospecha que detrás de esta posición se encuentren compañías petroleras, posiblemente en un intento de quitarle responsabilidades a la quema de combustibles fósiles sobre el calentamiento global, intereses económicos que siguen planteando el crecimiento permanente como una tendencia incontenible y la acumulación de riqueza como una verdad incontestable. Desde la percepción cultural hegemónica no se entiende la existencia de verdades desideologizadas y menos si cuestionan aquellas sobre las que se asientan sus certezas y sus lógicas acumulativas. Sembrar la duda sobre lo nuevo es un buen método para que las sociedades se aferren a lo que hasta ahora les ha dado seguridad. La desideologización del tema de la supervivencia les preocupa y saben que la mejor manera de frenar este progresivo cambio de conciencia es sembrando la duda sobre sus motivaciones y catalogando de “poco científicas” sus conclusiones.

Esta posición nos desempodera en la medida en que sólo podemos vivirla e intentar adaptarnos, pero no manejarla. Los movimientos ecologistas hacen énfasis en el origen cultural de la crisis, permitiendo fortalecer el desplazamiento del poder hacia la periferia, en la medida en que todos y todas podemos colaborar desde pequeñas hasta grandes acciones de incidencia, cada vez más conscientes de que la cultura se transmite, pero también se transforma, en la cotidianidad y allí está el poder de la gente⁶³¹. Los que tienen sus intereses en la continuidad del establecimiento no les es funcional una ciudadanía que tome acciones y transforme comportamientos por que ello puede llevar a una disminución del consumo. Es más conveniente pensar que no existe relación entre los cambios climáticos y las formas humanas de intervenir su entorno, porque ello no requiere de cuestionamientos a la cultura.

⁶³¹ Es buen ejemplo la campaña de NatGeo “Lo que haces cuenta”, en la que se dan mensajes sencillos y fáciles de realizar para cuidar el planeta, con la participación de artistas conocidos. <http://www.youtube.com/watch?v=VXDfKdkr9S8>

Para resolver estos dilemas, los movimientos ecologistas están planteando una nueva concepción de la ética basada en la sustentabilidad de la vida. A sí la define el “Manifiesto por la Vida”



Acciones simbólicas denunciando la destrucción de los bosques, la caza de ballenas, la utilización de energía nuclear, la fragilidad humana ante el cambio climático.

“La ética para la sustentabilidad plantea la necesaria reconciliación entre la razón y la moral, de manera que los seres humanos alcancen un nuevo estadio de conciencia, autonomía y control sobre sus mundos de vida.

Es una ética radical porque va hasta la raíz de la crisis ambiental para remover todos los cimientos filosóficos, culturales, políticos y sociales de esta civilización hegemónica, homogeneizante, jerárquica, despilfarradora, sojuzgadora y excluyente. La ética de la sustentabilidad es la ética de la vida y para la vida. Es una ética para el reencantamiento y la reerotización del mundo, donde el deseo de vida reafirme el poder

de la imaginación, la creatividad y la capacidad del ser humano para transgredir irracionalidades represivas, para indagar por lo desconocido, para pensar lo impensado, para construir el por-venir de una sociedad convivencial y sustentable, y para avanzar hacia estilos de vida inspirados en la frugalidad, el pluralismo y la armonía en la diversidad”⁶³².

Como lo plantea este manifiesto es una ética que asume la incertidumbre del cambio, bebe en la fuente de la creatividad, propone la convivencia y la solidaridad como medida de las nuevas relaciones, sugiere volver a una vida más simple que supere la lógica depredadora y establece la recuperación de la diversidad como condición de la vida.

Hasta ahora el bien ha estado en manos de los más fuertes y en su capacidad para imponer su verdad. La línea divisoria entre el bien y el mal la ha definido la fuerza en cualquiera de sus manifestaciones por lo que las guerras militares o económicas no han sido más que las consecuencias lógicas de esta forma de pensar. Los dilemas éticos se han resuelto a través del uso de la fuerza.

La ética de la sustentabilidad cambia el escenario, poniendo el bien de parte de la protección de la vida y la diversidad en todas sus manifestaciones, cuestionando desde el fondo una ética que supedita la vida y desconoce la diversidad. Para Antonio Elizalde, la sustentabilidad sugiere una ética universal porque la amenaza ambiental se cierne sobre todas las formas de vida del planeta, sin distinciones de clase o condición social⁶³³. Es una ética que se propone reconstruir el vínculo cultural al reconectar los valores con la supervivencia.

⁶³² Simposio sobre ética ambiental y desarrollo sustentable, “Una ética para la sustentabilidad: Manifiesto por la Vida”. En Jorge Riechmann, *Ética ecológica: Propuestas para una reorientación*, Icaria Editorial, Montevideo, 2004, p.15 y ss.

Ver también

Augusto Ángel, *Ética. Vida, sustentabilidad*, Ministerio del Medio Ambiente, Colombia, 2002

⁶³³ Fue y sigue siendo profundamente conmovedora la última escena de la película “El planeta de los simios” en la que el protagonista descubre que está habitando el mismo planeta que dejó para viajar por el espacio, sólo que muchos años después, pero destruido por la misma humanidad. Esta destrucción no fue selectiva. Esta película de los años sesenta decanta un sentimiento que se venía apoderando de la humanidad desde Hiroshima en 1945. *El planeta de los simios* (1968 – EEUU) Dirigida por Franklin J. Schaffner. Protagonizada por Charlton Heston y Roddy McDowall. 112 minutos



Última escena de la película "El planeta de los simios"

"La sustentabilidad constituye posiblemente el principal pretexto o argumento para realizar un cuestionamiento radical al estilo de desarrollo dominante, a los valores hegemónicos, a la cosmovisión o paradigma vigente, y a la civilización occidental. ¿Por qué afirmo lo anterior? Porque si bien uno se puede negar a ver la pobreza, la miseria, la violencia o la explotación, como ha sucedido históricamente, no puede hacer lo mismo con los problemas ambientales. Ellos no se pueden negar, se hacen evidentes aunque uno no lo quiera. La contaminación se mete por debajo de las puertas, incluso de los ricos, lo mismo pasa con los cortes eléctricos, con los racionamientos de agua, con los derrames de petróleo, con los incendios forestales o con el mal olor"⁶³⁴.

Para Enrique Leff, este cambio supone volver a colocar al ser humano en armonía con los ritmos de la vida, cuyos tiempos no cambian en aras de la urgencia.

"La sustentabilidad es un fin que implica un proceso de deconstrucción de la concepción del mundo hecha de objetos, para volver al mundo del ser... La ética por la vida es una ética al derecho de sentir y disentir. Y si el sentido de la vida del intelectual se afianza en su "tener razón", y la

⁶³⁴ Antonio Elizalde, *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 2006, p.53

del político en usar la razón para tener poder, la del simple ser humano se afina en su derecho a pensar y a sentir. Y esa ética demanda tiempo. Porque la ternura sin tiempo no es; porque mirar un atardecer toma el tiempo del ocaso, y toma una noche para ver de nuevo el amanecer; porque la maduración y el envejecimiento de un buen vino toma su tiempo, y no podrá gozarse si se apura la copa, que necesita reposo para penetrar el cuerpo y ascender al alma del tomador de vinos... que en eso se distancia del tomador de decisiones guiadas por la urgencia y las razones de fuerza mayor”⁶³⁵.

Para Augusto Ángel Maya, citado por Ana Patricia Noguera, la ética de la sustentabilidad supone leer en las lógicas de la vida para reconectarnos con ella, por lo tanto, no es una ética que se construye de nuevo como una externalidad a la que hay que llegar o se puede imponer, sino que se basa en redescubrir esas fuerzas que han posibilitado la vida con el fin de que la realidad social sea también una continuidad de las mismas. Al descubrirnos como parte y consecuencia de la fuerza inmanente de la vida se deconstruyen de forma definitiva las fronteras humanidad/naturaleza; se reemplazan las lógicas jerarquizadas, que hemos hecho parte fundamental de nuestra cultura, al evidenciar que somos el resultado de relaciones permanentes de la biodiversidad en una trama en la que ninguno de sus hilos es más o menos importante; se desvirtúa la competencia, propia de un mundo imaginado desde la fuerza para dominar, al descubrir que la vida es el resultado de procesos comunicativos, cooperativos y solidarios.

“En el Reto de la Vida”⁶³⁶, Augusto se detiene, como poeta que es, tanto en la vida como lo ambiental. Pero ¿cómo es esa vida? Esa vida no es algo terminado, acabado o en pausa. La vida es florecer poético, emergencia permanente de relaciones densas, de flujos físicos, bióticos y simbólicos; la vida es ecológica, es decir, sigue la lógica del oikós. Su orden es relacional y la única posibilidad de la vida humana, o de

⁶³⁵ Enrique Leff, *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, Siglo XXI, México, 2007, p. 399, 400

⁶³⁶ Augusto Ángel Maya, *El reto de la vida: ecosistema y cultura*, Ecofondo, Bogotá, 1996

cualquier forma de vida, es la trama de la vida. Fuera de ella, de la biodiversidad, es decir, de la vida como diversidad, es imposible la vida, porque ella es bio-diversa. Es, gracias a la biodiversidad, que es posible la vida; pero al mismo tiempo, es gracias a la vida como creadora permanente de sí misma, como sistema autopoietico, que es posible la biodiversidad. Y ¿cómo son esos flujos, esas interconexiones? ¿Cómo se han construido a lo largo de aproximadamente dos mil ochocientos millones de años las casi infinitas maneras de la vida? Se han construido en la diferencia, en la solidaridad, en la cooperación y en la comunicación; no como valores humanos aplicados acá a los sistemas vivos, en una antropologización de lo vivo, que terminaría siendo una reducción; sino como maneras de la vida misma, que mejor, han venido constituyendo una especie de alfabeto y ética ecológica, gracias a las emergencias de procesos donde no hace falta enseñarle a los sistemas vivos que deben ser solidarios: es que la solidaridad es uno de sus hilos más fuertes como nicho”⁶³⁷.

Se trata, entonces, no de humanizar la naturaleza, como hemos hecho hasta ahora, viendo en ella la demostración de nuestros comportamientos culturales, sino de naturalizar la humanidad, es decir, de hacer humanas y, por lo tanto cultura, aquellas formas de hacer que han posibilitado la vida. Lo primero nos ha llevado a creernos capaces de cambiar y manipular las fuerzas de la vida y el resultado no está siendo otro que la amenaza de su continuidad. Lo segundo nos puede llevar a formas culturales que vayan diluyendo esta amenaza. Para la ética ecológica, de la sustentabilidad, no existe el bien como una fuerza externa y reguladora de los comportamientos, existe la fuerza de la vida y sus mecanismos de autoprotección y es allí donde habría que leer los niveles de bondad, si es que ello fuese necesario, como aquello que protege y posibilita la vida. Por poner un ejemplo, no se trata de tolerar, que no deja de ser sinónimo de aguantar, la diversidad de colores de piel, de percepciones religiosas, de posiciones políticas, sino de necesitar que socialmente se pueda expresar esta condición *sine qua non* de la vida.

⁶³⁷ Ana Patricia Noguera, *op. cit.*, p.5

Es aquí donde los movimientos ecologistas le dan nuevos y definitivos argumentos a la deconstrucción de la lógica amigo/enemigo que plantea la no violencia: el pensar diferente no nos hace enemigos, nos hace necesarios. Enriquecen también la propuesta del sarvodaya gandhiano al plantear la historia de la supervivencia como un resultado de la colaboración y la solidaridad entre las distintas formas de vida y no la competencia donde se imponen los más fuertes. Nos empeñamos en ver la vida como un escenario de lo humano y desde allí acuñamos el dicho "sólo sobreviven los fuertes", cuando la realidad es que sobreviven los más flexibles, los que soportan (de soporte, no de agudante) sus propias fragilidades en su colaboración con la cadena interdependiente de la vida. Sin esta perspectiva, cualquier propuesta alternativa suena ingenua. Ella es el sustento de posibles y necesarios puntos de fuga creativos para el *callejón sin salida* que seguimos transitando por no ser capaces de imaginar alternativas aunque sea, cada vez más claro, un transitar suicida. En la lógica de la competencia no sólo es bueno sino conveniente destruir y someter al opositor, en la lógica de la colaboración no es posible sobrevivir sin él. Es desde aquí que podemos entender la propuesta de desarrollo de Gandhi que parte de las capacidades de la gente que se interrelacionan en aras del *bienestar de todos y todas* y no el desarrollo de dichas capacidades para que sean funcionales a un modelo de producción.

La ecología, así, conecta de nuevo la historia con la vida, al permitir observar la cultura como los mecanismos que se construyen socialmente para posibilitar la supervivencia, trascendiendo las miradas de la historia como los relatos de las luchas por el poder o la superposición hegemónica de unos sistemas de producción sobre otros. Somos el resultado de un equilibrio construido durante millones de años y, por ello, no podemos determinar el entorno, sin ser al tiempo determinados por él. Esta ruptura, propia de la soberbia de la racionalidad moderna y, de alguna manera, del antropocentrismo (sin él no hubiera sido posible la primera) nos ha llevado por el terreno de la destrucción del entorno con las consecuencias que ya vemos sobre la vida del planeta. La cultura humana es una creación histórica y social que surge como respuesta a los retos ecosistémicos concretos y la historia humana es el relato del

desarrollo de capacidades distintas para sobrevivir, no el relato de la imposición y la dominación.

Pero también le cambia la perspectiva. La historia no comienza con el sedentarismo como hasta ahora hemos creído - de hecho llamamos prehistoria a todo lo que ocurrió anteriormente -, sino que es la historia de la vida en la que los seres humanos hemos transitado muchísimo menos que el último segundo. De hecho el sedentarismo, como fenómeno social, ocupa menos del 10% de la historia de la humanidad, si nos referimos a las primeras experiencias de sedentarización en el llamado oriente cercano (entre otras cosas un concepto eurocéntrico). Enseñar y aprender la historia de la vida y desde allí la historia de la humanidad va a suponer una profunda relativización de las guerras, la dominación y los imperios de los patriarcados.

Dice Ana Patricia Noguera al referirse al concepto de historia de Augusto Ángel Maya:

En el libro Fragilidad Ambiental de la Cultura⁶³⁸, Augusto configura históricamente su planteamiento Ecosistema-Cultura, mostrando que en la mayoría de las ocasiones, el fin de grandes imperios y culturas se ha caracterizado por profundas crisis ambientales: guerras donde una gran población humana ha sido sacrificada, sufrido hambrunas, explotación de seres humanos por seres humanos, relaciones de dominación y vejación entre humanos y entre humanos y ecosistemas... Para Augusto Ángel, la historia no es metafísica, aunque la Modernidad haya querido acentuar la idea de la historia como universal. La historia no es posible por fuera de los espacios, las geografías, las geologías, las tramas de la vida...la historia es ambiental; es uno de los hilos más tensos entre las maneras de habitar la tierra y las tramas de la vida, decimos nosotros⁶³⁹.

⁶³⁸ Augusto Ángel Maya, *La fragilidad ambiental de la cultura*, Editorial Universidad Nacional – Instituto de Estudios Ambientales IDEA, Bogotá, 1995

⁶³⁹ Ana Patricia Noguera, *op.cit.*, p.6

No se trata, por tanto de una crisis de los equilibrios de la vida, sino de la ruptura de los mismos a través de un proceder histórico de la humanidad, en el último segundo de la historia de la vida. De nuevo Ana Patricia Noguera nos plantea el reto que estamos asumiendo:

“Una transformación profunda de los símbolos de la cultura moderna, que abarca una transformación radical de la economía, de las maneras como se construye el conocimiento, de la escuela como continuadora y sostenedora de un concepto mecanicista de la vida, de la educación, de las prácticas industriales, de la vida cotidiana, del lenguaje, de los mitos e imaginarios”⁶⁴⁰.

Y digo *estamos asumiendo*, porque no es una propuesta construida desde el espacio de las ideas solamente, sino que *estamos aprendiendo en el hacer*, relejendo la vida que también es transcurrir presente, aprendiendo del camino que *se construye al andar*. En estos cuarenta años de los movimientos ecologistas, como decíamos antes, y a se puede evidenciar que *está sucediendo* una nueva forma de pensar y hacer. De hecho, no hay cumbre de los que se llaman poderosos en que el tema no aparezca como preocupación prioritaria. Es posible que los resultados no se compadezcan con la urgencia del cambio, pero ya hay una ética que señala a quienes se niegan a cambiar. Se hace una gran presión para crear un mecanismo vinculante que sancione efectivamente los incumplimientos de los compromisos. Esto es importante, pero ello no debe invisibilizar lo conseguido, porque en lógica de no violencia la consciencia de poderse fortalece con los pasos dados y no con lo que aún falta y el empoderamiento es fundamental para lograrlo.

Se pueden contar ya una veintena de cumbres mundiales en que el tema del peligro que se cierne sobre la vida en el Planeta Tierra ha sido su preocupación central. Es importante seguir avanzando en la dirección de conseguir acuerdos y compromisos a este nivel, pero sin olvidar que los cambios culturales requeridos necesitan realizar también otros tránsitos. El tema se percibe ya tan importante y convoca de tal forma el sentir de la humanidad que las empresas

⁶⁴⁰ Ibid, p.4

multinacionales responsables de muchas de las catástrofes ecológicas han tenido que acudir a mensajes que las posicionen como defensoras del planeta. Por supuesto que, como en otras ocasiones, la cultura hegemónica intentará domesticar esta nueva mirada, de forma que se construyan apariencias de cambio para que no cambie nada. En eso pueden terminar las cumbres. Como ya se ha dicho en varias ocasiones, la lógica de centro no promueve cambios porque su esencia es la conservación. Ella sólo se transforma si hay una presión desde la periferia que ponga en peligro su continuidad, no porque la periferia la destruya a través de una guerra, sino porque deconstruya de tal forma su legitimidad que se derrumbe su andamiaje. Y éste es un signo de los tiempos que no podemos desconocer. Si parte del dinero que se invierte en preparar y realizar las cumbres se dedicara a evidenciar socialmente a aquellas empresas que contaminan aguas, que no reducen sus emisiones de gases efecto invernadero, que destruyen los ecosistemas, entre muchos otros tipos de atentados ecológicos, y se promovieran boicots internacionales a sus productos, es posible que los cambios llegasen antes.



Arriba: Piezas comunicativas en la campaña contra Nike y su utilización de mano de obra infantil. Abajo: Acciones contra la emisión de tóxicos en el proceso industrial de Nike y Adidas

Hay ya evidencias de la efectividad de este método que enriquecen las propuestas de las acciones no violentas⁶⁴¹. Por nombrar algunas: la campaña de boicot a los productos de Nike por utilizar mano de obra infantil, la que le puso nombre a las multinacionales que apoyaban el gobierno del apartheid en Sudáfrica, provocando su salida, las campañas contra las comidas rápidas por atender contra la salud humana, o contra Nestlé por desestimular la lactancia materna en África. Y a todas las empresas se aben de los costos que pueden suponer un bloqueo moral a sus productos y se vacunan con mensajes que los protejan. De hecho Nike necesitó vincularse a campañas contra el sida para recomponer su deteriorada imagen.

Aquí hay una fuerza no suficientemente explotada que vamos aprendiendo y por eso es importante mantener la independencia en la financiación de estas campañas. Muchas organizaciones se cuidan de no llegar a depender de las donaciones de las empresas y promueven el apoyo de la ciudadanía del mundo, apelando a la ya existente preocupación colectiva. El modelo económico, que se basa en la explotación, y compró la voluntad de los políticos financiando sus proyectos. Esto supone también una distancia prudente de los organismos multilaterales que dependen de los gobiernos que, a su vez, dependen de los apoyos de las empresas, que necesitan que nada cambie. Sin embargo, en concordancia con lo que propone la no violencia *ellos también necesitan ser transformados*, como decía Gandhi de los ingleses, lo que no supone renunciar a nuevos y distintos mecanismos de presión.

Ya se han hecho importantes avances en la contención de la proliferación de armas atómicas, aunque aún queda camino por recorrer. Sin embargo, los gobiernos del mundo, tan susceptibles a las demandas de nuevas fuentes de energía para un modelo económico que pretende crecer sin límites y de forma sostenida, han planteado como necesaria la opción de la energía nuclear. Los movimientos ecologistas han estado siempre atentos para advertir de los peligros que plantea y han impedido que el silencio cómplice esconda las tragedias que han supuesto los sucesivos “accidentes” de este sistema de producción energética. Gracias a eso, cada vez hay más conciencia

⁶⁴¹ Gene Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, Albert Einstein Institution, Boston, 1973

ciudadana sobre el peligro que representan para toda la humanidad, porque la liberación de radiactividad puede significar lluvia ácida en cualquier lugar del planeta, a pesar de que los “especialistas”, que normalmente trabajan para la industria de producción de este tipo de energía, aseguran que no existe.



Manifestaciones antinucleares en Italia, España, Alemania, Japón y Francia

Three Mile Island – EEUU (1979 – Nivel 7), Chernobyl - Ucrania (1986 – Nivel 7), Fukushima – Japón (2011 - Nivel 6) son sólo tres ejemplos de los accidentes nucleares de las últimas décadas⁶⁴². Las consecuencias inmediatas han sido muerte y enfermedades para los implicados más cercanos. Las consecuencias a mediano plazo se pueden observar en que, después de 25 años, siguen existiendo niños de Chernobyl, es decir, niños de hoy que tienen distintas enfermedades por efecto de aquella fuga radiactiva. Aún no conocemos los efectos a largo plazo de una emisión radiactiva que puede durar cientos de años y que no se ve ni se huele, pero está.

⁶⁴² Accidentes nucleares

<http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/3caab1c4736e2260b6f80d90cfea0029>

Gracias a la labor de las organizaciones ecologistas y sus persistentes campañas informativas la conciencia crece, se manifiesta y pone en el banquillo la continuidad de este tipo de energía. Cuando los gestores políticos del modelo económico creían que la ciudadanía se había olvidado de Chernobyl y volvían a la carga con la idea de aumentar el número de centrales nucleares, sucedió lo de Fukushima y las movilizaciones ciudadanas no sólo echaron atrás estos planes, sino que dichos líderes políticos se vieron en la obligación de empezar a poner fechas de cierre a las existentes.

De nuevo el nivel de lo simbólico ha estado presente que, como se decían anteriormente, facilita el mensaje y lo vincula en el inconsciente colectivo.



Imágenes con alto contenido simbólico

El cine, como expresión artística de las preocupaciones de la humanidad, también ha vinculado estos mensajes, construyendo y reflejando una nueva conciencia, que se hace cada día más planetaria. Algunos ejemplos:

En 1974 se realizó “ Cuando el destino nos alcance”⁶⁴³, en inglés “ Soylent Green”, trató el tema de la destrucción del planeta por efectos de una superpoblación descontrolada y la producción de alimentos que usaba como base a las personas que decidían suicidarse a través de un programa que lo facilitaba en medio de imágenes de lo que había sido la Tierra. En 1983, “El día después”⁶⁴⁴ puso en escena las imágenes de las consecuencias de una guerra nuclear, causando un alto impacto en el público.

En el campo de los documentales resalta “ Una verdad incómoda”⁶⁴⁵, porque gracias a su difusión y al protagonismo de Al Gore, permitió socializar masivamente los problemas del planeta por efecto del calentamiento global producido por la intervención humana y, muy especialmente, por las formas de producción del modelo económico. El documental “ Super size me”⁶⁴⁶ ejemplifica el esfuerzo por cuestionar la producción de alimentos que, sin más ética que la económica, está incidiendo de forma negativa en la salud humana. En este tema, el caso de la “enfermedad de las vacas locas” también puso en aviso a la ciudadanía sobre los medios utilizados por la industria en su afán por bajar costos de producción y elevar las ganancias, e invitó a la reflexión sobre las cadenas alimenticias, pues era transmitida a los seres humanos a través del consumo de carne proveniente del ganado enfermo.

La película “ Erin Brockovich”⁶⁴⁷ pone ante el público la problemática de los residuos industriales que contaminan las reservas de agua. La compañía Pacific Gas & Electric vierte residuos con alto contenido de Cromo VI, material cancerígeno, en las aguas que son utilizadas para consumo humano en una población de California. El cine también está aportando a la reflexión colectiva sobre los posibles efectos de la manipulación genética cuando su única guía ética es la obtención de beneficios económicos. Un ejemplo de ello es

⁶⁴³ (EEUU - 1974). Dirigida por Richard Felyscher. Protagonizada por Charlton Heston y Leigh Taylor-Young. Duración 97 minutos.

⁶⁴⁴ (EEUU - 1983). Dirigida por Nicholas Meyer. Protagonizada por Jason Robards y Jobeth Williams, Duración 110 minutos.

⁶⁴⁵ (EEUU - 2005). Dirigido por Davis Guggenheim y protagonizado por Al Gore. Duración 96 minutos.

⁶⁴⁶ (EEUU- 2004). Dirigida y protagonizada por Morgan Spurlock. Duración 96 minutos. Este director pone en grave peligro su salud al consumir durante 30 días sólo comida de Mac Donalds.

⁶⁴⁷ (EEUU - 2000). Dirigida por Steven Soderbergh y protagonizada por Julia Roberts y Albert Finney. Duración 131 minutos.

Vorvik⁶⁴⁸, película española que aborda las verdaderas motivaciones que se esconden detrás de la investigación científica.

Es importante resaltar “Avatar”⁶⁴⁹, una de las películas más taquilleras de la historia. Sin desconocer que acude a algunos estereotipos, la propuesta de James Cameron puso en escena las consecuencias de un modelo económico que sólo le interesa obtener los recursos sin ningún tipo de consideración. Confronta esta ética económica con la ética de la sustentabilidad, más conectada con la vida y sus profundas significaciones. De la misma forma que Aldous Huxley con “Un mundo feliz”⁶⁵⁰, puso en una situación imaginada del futuro varios de los conflictos de la época. Basta nombrar el conflicto entre las compañías petroleras y los indígenas Uwa en Colombia, quienes debían abandonar su territorio ancestral porque tenía petróleo. Como en la película, los Uwa argumentaron la profunda relación entre cultura y territorio para no abandonar sus tierras ni permitir la extracción del petróleo, por ser la sangre de la tierra. Otra situación paralela con la planteada en esta película, sobre el conflicto entre el derecho de una población a su supervivencia integral y los intereses económicos, es la que se presentaba, y se presenta, en el delta del Níger; Ken Saro-Wiwa se dedicó a denunciar la destrucción de las mínimas condiciones de vida del pueblo ogoni por parte de las prácticas de explotación de petróleo de la empresa holandesa Shell, razón por la cual fue juzgado y condenado a muerte en 1995 por la dictadura de turno, que a su vez recibía armas de dicha empresa. También es similar la lucha de los mapuches en Chile contra los proyectos de Endesa, que amenazan no sólo su subsistencia sino el equilibrio ecológico de un inmenso territorio. La película también logró plantear la importancia de una mirada más holística que trascienda los intereses económicos particulares y las simpatías que despierta esta forma alternativa en la humanidad de hoy.

⁶⁴⁸ (España – 2005). Dirigida por José Antonio Vitoria y protagonizada por Fernando Guillén y Amparo Larrañaga.

⁶⁴⁹ (EEUU – 2009). Dirigida por James Cameron y protagonizada por Sam Worthington, Zoe Saldana y Sigourney Weaver. Duración 161 minutos.

⁶⁵⁰ Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, Ediciones Debolsillo, Barcelona, 2004

El sentimiento ecologista ha crecido en estos cuarenta años, está vinculado a las vísceras de la humanidad, pasa primero por el corazón que por la razón y ello es garantía de inmensas transformaciones. Ya no nos mueve sólo el miedo a la destrucción, sino también la búsqueda de alternativas y la puesta en escena cotidiana de miles de acciones que son el resultado de un cambio cultural. Los movimientos ecologistas, que comenzaron hace sólo cuatro décadas, han penetrado y están cambiando de raíz los imaginarios atávicos de la cultura sedentaria y, con ello, el cuenco cultural. Eso no supone desconocer que forma parte de una cultura que emerge, que la hegemonía sigue en las mismas manos, en los mismos mitos, en las mismas atávicas formas de proceder de la humanidad, pero su cuestionamiento es cada vez más profundo y su legitimidad se deshace como la sal en el agua. Este proceso de seducción colectiva que supone el cuidado del planeta ya está incorporado al sentir los niños y las niñas. El discurso que dio una niña canadiense de doce años en la cumbre de la Tierra en Río de Janeiro es su evidencia. Ella resume las preocupaciones de hoy y los planteamientos realizados en este apartado. Por ello termino con sus palabras, que son la mejor conclusión.



Severn Suzuki "Lucho por mi futuro" Cumbre de la Tierra, Rio de Janeiro, 1992

Famoso y brillante discurso de la activista medioambiental Severn Suzuki en la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro (1992) cuando contaba tan solo con 12 años de edad⁶⁵¹:

"Hola, soy Severn Suzuki y represento a ECO (Environmental Children's Organization). Somos un grupo de niños de 12 y 13 años de Canadá intentando lograr un cambio: Vanessa Suttie, Morgan Geisler, Michelle Quigg y yo. Recaudamos nosotros mismos el dinero para venir aquí, a cinco mil millas, para decirles a ustedes, adultos, que deben cambiar su forma de actuar. Al venir aquí hoy, no tengo una agenda secreta. Lucho por mi futuro.

Perder mi futuro no es como perder unas elecciones o unos puntos en el mercado de valores. Estoy aquí para hablar en nombre de todas las generaciones por venir. Estoy aquí para hablar en defensa de los niños hambrientos del mundo cuyos lloros siguen sin oírse. Estoy aquí para hablar por los incontables animales que mueren en este planeta porque no les queda ningún lugar adonde ir. No podemos soportar no ser oídos.

Tengo miedo de tomar el sol debido a los agujeros en la capa de ozono. Tengo miedo de respirar el aire porque no sé qué sustancias químicas hay en él. Solía ir a pescar en Vancouver, mi hogar, con mi padre, hasta que hace unos años encontramos un pez con cáncer. Y ahora oímos que los animales y las plantas se extinguen cada día, y desaparecen para siempre.

Durante mi vida, he soñado con ver las grandes manadas de animales salvajes y las junglas y bosques repletos de pájaros y mariposas, pero ahora me pregunto si existirán siquiera para que mis hijos los vean.

¿Tuvieron que preguntarse ustedes estas cosas cuando tenían mi edad?

Todo esto ocurre ante nuestros ojos, y seguimos actuando como si tuviéramos todo el tiempo que quisiéramos y todas las soluciones. Soy sólo una niña y no tengo soluciones, pero quiero que se den cuenta: ustedes tampoco las tienen.

⁶⁵¹ Suzanne McIntire, William E. Burns, *Speechs in world history*, Facts on file, New York, 2009, p. 526

No saben cómo arreglar los agujeros en nuestra capa de ozono. No saben cómo devolver los salmones a aguas no contaminadas. No saben cómo resucitar un animal extinto. Y no pueden recuperar los bosques que antes crecían donde ahora hay desiertos.

Si no saben cómo arreglarlo, por favor, dejen de estropearlo.

Aquí, ustedes son seguramente delegados de gobiernos, gente de negocios, organizadores, reporteros o políticos, pero en realidad son madres y padres, hermanas y hermanos, tías y tíos, y todos ustedes son hijos.

Aún soy sólo una niña, y sé que todos somos parte de una familia formada por cinco mil millones de miembros, treinta millones de especies, y todos compartimos el mismo aire, agua y tierra. Las fronteras y los gobiernos nunca cambiarán eso.

Aún soy sólo una niña, y sé que todos estamos juntos en esto, y debemos actuar como un único mundo tras un único objetivo.

Estoy enfadada, pero no estoy ciega; tengo miedo, pero no me asusta decirle al mundo cómo me siento.

En mi país derrochamos tanto... Compramos y desechamos, compramos y desechamos, y aún así, los países del Norte no comparten con los necesitados. Incluso teniendo más que suficiente, tenemos miedo de perder nuestras riquezas si las compartimos.

En Canadá vivimos una vida privilegiada, plena de comida, agua y protección. Tenemos relojes, bicicletas, ordenadores y televisión.

Hace dos días, aquí en Brasil, nos sorprendimos cuando pasamos algún tiempo con unos niños que viven en la calle. Y uno de ellos nos dijo: "Desearía ser rico, y si lo fuera, daría a todos los niños de la calle comida, ropa, medicinas, un hogar, amor y afecto".

Si un niño de la calle que no tiene nada está deseoso de compartir, ¿por qué nosotros, que lo tenemos todo, somos tan codiciosos?

No puedo dejar de pensar que esos niños tienen mi edad, que el lugar donde naces marca una diferencia tremenda. Yo podría ser uno de esos niños que viven en las favelas de Río; podría ser un niño muriéndose de hambre en Somalia; un niño víctima de la guerra en Oriente Medio, o un mendigo en la India.

Aún soy sólo una niña, y sé que si todo el dinero que se gasta en guerras se utilizara para acabar con la pobreza y buscar soluciones medioambientales, la Tierra sería un lugar maravilloso.

En la escuela, incluso en el jardín de infancia, nos enseñan a comportarnos en el mundo. Ustedes nos enseñan a no pelear con otros, a arreglar las cosas, a respetarnos, a enmendar nuestras acciones, a no herir a otras criaturas, a compartir y a no ser codiciosos.

Entonces, ¿por qué fuera de casa se dedican a hacer las cosas que nos dicen que no hagamos?

No olviden por qué asisten a estas conferencias: lo hacen porque nosotros somos sus hijos. Están decidiendo el tipo de mundo en el que creceremos. Los padres deberían poder confortar a sus hijos diciendo: “todo va a salir bien”, “esto no es el fin del mundo” y “lo estamos haciendo lo mejor que podemos”.

Pero no creo que puedan decirnos eso nunca más. ¿Estamos siquiera en su lista de prioridades? Mi padre siempre dice: “Eres lo que haces, no lo que dices”.

Bueno, lo que ustedes hacen me hace llorar por las noches. Ustedes, adultos, dicen que nos quieren. Los desafío: por favor, hagan que sus acciones reflejen sus palabras.

Gracias."

7. Y, ahora, me voy a la plaza

7.1. Introducción

En el capítulo anterior nos acercamos a la irrupción de dos nuevas formas de interpretar y transformar la realidad que se posibilitaron históricamente después del hervidero social de la década del 60. Ellas siguen cuestionando las bases que sostienen la cultura sedentaria en lo micro y en lo macro, reconectando estas dos dimensiones en sus interrelaciones permanentes y su mutua dependencia, deconstruyendo los límites o, al menos, desplazándolos y haciéndolos móviles, con la carga de incertidumbre que ello supone.

Como ya se ha dicho otras veces, la hegemonía de la lógica de conservación nos ha enseñado a transitar con la necesidad de tenerlo todo bajo control. Nuestra forma de hacer ciencia se basa en la de finición de verdades que establecen fronteras entre lo que es y lo que no, de lo que se desprende un método marcadamente deductivo que intenta predecir, por consecuencia, todo lo que ha de ocurrir. También nos lleva a disfrutar sólo con la llegada a la meta y no con el camino, a centrar nuestra atención en los fines y no en los medios. Los planteamientos del ecologismo y el feminismo remueven esta lógica, pues sugieren un devenir permanente y sus transformaciones son más del camino que de la llegada. Es necesario recalcar que estos propósitos también están suponiendo retos para sus múltiples protagonistas, pues los patrones hegemónicos nos atraviesan, ya que hemos sido socializados y socializadas en ellos. Hemos ido aprendiendo que estos movimientos se construyen en plural, que la necesaria diversidad de la vida debe llenarse de contenidos en nuestras formas de hacer, lo que supone rupturas internas. Tampoco ha sido sencillo prescindir de las estructuras verticales en las organizaciones, especialmente cuando se necesita medir resultados en el corto plazo. De hecho la representación supone una delegación de poder que aparentemente facilita la toma de decisiones. Aún se está en proceso de superar las lógicas eficientistas que terminan promoviendo estructuras autoritarias y vanguardismos. Los editorialistas de “Mientras tanto: 25 años de movimientos sociales” lo dicen así:

“La izquierda alternativa se ha visto atrapada entre el empuje de las clases dominantes y las insuficiencias de los modelos que alguna vez se

*pensaron alternativos. Ello ha dado como resultado la reducción de las propuestas al espacio de lo inmediato*⁶⁵².

Ha sido un aprender haciendo. Entender que las lógicas culturales nos atraviesan también nos ha ayudado a ir superando el simplismo que supone la teoría de la conspiración, el femismo histórico del *chivo expiatorio* y de la relación binaria del *amigo/enemigo*. Está siendo un camino difícil por que también, en muchas ocasiones, se han convertido en enemigos los amigos que piensan distinto o se apartan un ápice de la verdad colectiva. Precisamente por ello, los ecologismos y feminismos (cada vez más en plural con todas sus intersecciones posibles: ecofeminismo, ecopacifismo, pacifismo feminista, etc.) nos plantean retos presentes en todos los ámbitos del acontecer social, ayudándonos de paso a trascender los análisis economicistas. En palabras de los mismos editorialistas:

*“El ecologismo y el feminismo (...) han servido para mostrar dos cuestiones básicas: a) que las desigualdades e injusticias sociales se producen también en ámbitos distintos de las relaciones capital-trabajo, y por tanto una sociedad justa debe plantearse ámbitos más complejos de transformación y b) que una sociedad igualitaria (...) no puede alcanzarse por la mera emulación del crecimiento económico capitalista (...) sino que exige replantear todas las bases de la organización social y cuestionar el crecimiento económico como el método para resolver los problemas de la humanidad”*⁶⁵³.

Estos *nuevos movimientos sociales* se han ido convirtiendo en escenarios de denuncia, pero también de denuncia, porque no sólo arremeten contra la reproducción económica de unos elementos culturales y ainviables, sino que también construyen nuevas formas de relación. En palabras de Jorge Reichmann y Francisco Fernández Buey:

⁶⁵² Víd. monográfico de vv.aa. *25 años de movimientos sociales*, en *Mientras tanto*, nº 91-92 (verano-otoño 2004), Editorial Icaria, Barcelona, p. 5

⁶⁵³ *Ibíd*, p. 6

“Los Nuevos Movimientos Sociales son al mismo tiempo movimientos “negativos” de protesta, de rechazo frontal de muchos rasgos perversos de las sociedades industriales avanzadas, y también portadores “positivos” de una alternativa o imagen de una sociedad mejor: otra forma de vivir, relacionarse y trabajar; nuevos modos de producción, convivencia y consumo”⁶⁵⁴.

Hay una propuesta ética que los une a través de varios comunicantes para anunciar nuevos mundos posibles. Con palabras de Manuel Sacristán:

“Que tras esa noche oscura de la crisis de una civilización despuntara una humanidad más justa en una Tierra habitable, en vez de un inmenso rebaño de atontados en un ruidoso estercolero químico, farmacéutico y radioactivo”⁶⁵⁵.

7.2. Aprendiendo en el camino de los nuevos movimientos sociales

Este capítulo pretende acercarse a esas realidades que están surgiendo en los movimientos sociales, buscando e intentando nuevos caminos que se reflejen también en sus formas de hacer, construirse y organizarse. Juan Pablo Lederach, que llama *Imaginación Moral* a esa capacidad social de reinventar la realidad, nos dice que el acto creativo consiste en arriesgarse por fuera de lo instituido y en ese camino se encuentran los esfuerzos sociales.

“La imaginación moral cree y actúa sobre la base de que lo inesperado es posible. Opera bajo la visión de que el acto creativo está siempre al alcance del potencial humano, pero que la creatividad requiere moverse más allá de los parámetros de lo que es visible, lo que actualmente existe, o lo que se da por sentado. La imaginación moral no sólo piensa

⁶⁵⁴ Jorge Reichmann y Francisco Fernández Buey, *Redes que dan libertad*, Ediciones Paidós Ibérica S.A., Barcelona, 1995, p. 60

⁶⁵⁵ Manuel Sacristán, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Editorial Icaria, Barcelona, 1987, p. 39

*por fuera de la cuadrícula, sino que está dispuesta a arriesgarse a vivir fuera de ella*⁶⁵⁶.

Epistemológicamente la imaginación moral tiene una gran fuerza para interpretar y construir la realidad desde dimensiones que trascienden lo lineal, lo sincrónico, lo mecánico. Es como si nos situara o nos quisiera avisar que la realidad es en tres dimensiones; que el tiempo es, al mismo tiempo, antes, ahora y después, lo que plantea la necesidad de una visión periférica que nos ayude a trascender la visión de túnel con la cual sólo se ve hacia delante.

*“La visión periférica, o lo que se ha dado en llamar el arte de la serendipia en el cambio social, es la capacidad de situarse uno mismo en un entorno cambiante con un sentido de dirección y propósito y, a la vez, desarrollar la habilidad de ver y moverse con lo inesperado. Las personas con una visión de túnel sólo ven hacia delante”*⁶⁵⁷.

Esta visión periférica fue la que se evidenció en el encuentro del **movimiento antiglobalización** en Seattle (1999)⁶⁵⁸, donde se dio cita la diversidad social vivida y caminada durante las décadas siguientes a Mayo del 68. La necesidad de manifestarse en contra de la globalización económica planteó y permitió un punto de encuentro de las múltiples propuestas de transformación, con motivaciones y campos de acción distintos, pero todas en el camino de concretar la necesidad del cambio; ello trajo consigo un fortalecimiento de todos los esfuerzos, grandes o pequeños, como lo dice Pepa Roma:

“Seattle fue el producto de gente muy diversa. Pero para todos los que participaron significó el descubrimiento de que no estaban solos defendiendo una utopía. Más gente de lo que habían pensado decía que era posible cambiar las cosas, hacer un mundo mejor, más justo, más solidario, más respetuoso con el medio ambiente. Los que ayer se

⁶⁵⁶ Juan Pablo Lederach, *La imaginación moral: El arte y el alma de construir la paz*, Editorial Norma, Bogotá, 2008, p.103

⁶⁵⁷ Ibid, p.184

⁶⁵⁸ Enara Echart, Sara López, Kamala Orozco, *Origen, protestas y propuestas del movimiento antiglobalización*, los Libros de la Catarata, Madrid, 2005.

Varios autores, *El movimiento antiglobalización en su laberinto*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2003

sentían marginales o minoritarios descubrían afinidades con las gentes más diversas”⁶⁵⁹.



Seattle fue el encuentro de la inmensa diversidad gestada al interior de los movimientos sociales y una explosión de creatividad para enfrentar la violencia estatal y estructural

Cerri nos ayuda a conectar este movimiento que abre las puertas del nuevo siglo, con las luchas de la década del 60, enfatizando en las diferencias propias de responder a distintas épocas, pero necesariamente conectadas por un proceso de construcción colectiva que va integrando y decantando aprendizajes:

“Aunque los dos movimientos tienen semejanzas, son en el fondo diversos. Si el Mayo del 68 fue un movimiento cultural, el actual tiene un cariz ético-moral. Mientras el primero incidió directamente sobre las formas de autoridad y, a través de ellas, sobre los valores y estilos de vida, el segundo promueve el reconocimiento de derechos. Esta diferencia da razón del hecho de que, mientras el de 1968 fue un movimiento de base generacional, el pueblo de Seattle muestra un carácter intergeneracional, si bien con una comprensible mayoría juvenil. Ambos se oponen a los sistemas de control que limitan la

⁶⁵⁹ Pepa Roma, *Jaque a la globalización*, Círculo de lectores, Barcelona, 2001, p. 24

autorrealización y el autogobierno. Pero si el primero contestó ante todo control social –y el poder económico como forma de éste-, el segundo hace la denuncia del control económico-financiero su objetivo primero. Sensibles ambos a las desigualdades sociales, interpretan su significado de forma diversa. Mientras en 1968 se expresaba equidad como igualdad, esto es, como reducción de las diferencias, entre el pueblo de Seattle prevalece una visión de equidad como reconocimiento de la diversidad”⁶⁶⁰.

Los nuevos movimientos sociales lograron confluir en Seattle después de tres décadas de aprendizaje, cada uno con sus particularidades para hacer colectivamente el esfuerzo de la decantación. En palabras de Carlos Taibo:

“Los nuevos movimientos sociales, en buena medida producto del Mayo de 1968, son en más de un sentido el germen de las redes antiglobalización, en las que con frecuencia han acabado por incluirse, bien que preservando algunas de sus señas de identidad... Los nuevos y los viejos movimientos sociales se han reencontrado en las redes de resistencia global, en las que han descubierto una problemática común que parece trascender sus intereses respectivos... A través de muchos de los nuevos movimientos sociales puede rastrearse la influencia que sobre las redes antiglobalización han ejercido ideas procedentes del mundo alternativo, y entre ellas las que reclaman el rechazo de las formas tradicionales de acción política, el desarrollo de modos de acción más originales e imaginativos, la reprobación expresa del neoliberalismo, el carácter internacional de las iniciativas y, en fin, el énfasis en la solidaridad”⁶⁶¹.

Por su parte, Phyllis Bennis dice:

“La movilización de Seattle reflejó cómo el movimiento por la justicia global estaba pasando, de sus orígenes relativamente modestos, a

⁶⁶⁰ P. Ceri, *Movimenti globali. La protesta nel secolo XXI*, Laterza, Bari, 2002, p.58

⁶⁶¹ Carlos Taibo, *Movimientos antiglobalización: ¿Qué son? ¿Qué quieren? ¿Qué hacen?*, los Libros de la Catarata, Madrid, 2007, p.51

*consolidar su lugar como vector clave de movilización contra la discriminación económica en todo el mundo*⁶⁶².

Allí se pudo ver el camino recorrido. Cientos de acciones, muchas de ellas surgidas de motivaciones personales o de pequeños grupos, que se habían posibilitado históricamente por la necesidad del cambio en el que está inmerso el mundo de los humanos, necesidad que se ha expresado construyendo un espacio de acción que Scott llama la *infrapolítica*, un lugar situado en la periferia y al margen de la pretendida omnipresencia de los poderes de centro.⁶⁶³

*“La lógica del disfraz que sigue la infrapolítica se introduce tanto en su organización como en su propia sustancia (...) Puesto que la actividad política explícita está casi prohibida, la resistencia se reduce a las redes informales de la familia, los vecinos, los amigos y la comunidad (...) Las reuniones informales en el mercado, de los vecinos, la familia y la comunidad ofrecen una estructura y una protección a la resistencia (...) está bien diseñada para frustrar la vigilancia. No hay líderes que acorralar, no hay listas de miembros que investigar, no hay manifiestos que denunciar, no hay actividades políticas que atraigan la atención (...) La infrapolítica es el ámbito del liderazgo informal y de las no élites, de la conversación y el discurso oral y de la resistencia clandestina. La lógica de la infrapolítica es dejar apenas rastro a su paso (...) La infrapolítica es política real”*⁶⁶⁴.

⁶⁶² Phyllis Bennis, *Desafiando al Imperio*, Transnational Institute, Washington, 2010, p. 58

⁶⁶³ Aunque sabemos que Scott hace referencia, en sus estudios, al mundo rural y campesino, toda esta pléyade de formas de resistencias y protesta se conectan históricamente, atravesando mundos (rural-urbano) y ámbitos temporales (siglos XVIII al XXI). Ya nos demostraron los estudios de muchos historiadores del llamado “marxismo británico” (R. Hilton, Ch. Hill, J. Rule, E.P. Thompson, J. Rudé) cómo se produce la irrupción de la “multitud en la historia”, no sólo a través de las revoluciones que conocemos (inglesa, francesa, etc.), sino también, al referirse a otras muchas formas constantes, de rebelión, protesta, revuelta, resistencia, tales como las de *Rebeca*, *Capitán Swift*, *Ludd*, *Boycott*, que nos acercan no sólo a los métodos de lucha no armada y no violenta, sino a un ideal de no dejarse dominar aún en las situaciones más adversas. Desde nuestra perspectiva, aquellas desobediencias, como estas (las antiglobalización), forman parte de una sola historia por mucho esfuerzo de fragmentación positivista que haya hecho la historiografía de la *realpolitik*.

⁶⁶⁴ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Editorial Txalaparta, Navarra, 2003, p.279

Los poderes de centro están tan convencidos de su propio poder, de su omnipresencia, de sus métodos de control, que están incapacitados para comprender este espacio de la infrapolítica, que funciona con el motor de la necesidad de la vida, que bebe de la profunda indignación que produce la destrucción impune de la misma por la voracidad y la codicia. De alguna forma la infrapolítica se mueve como la sabia en los árboles, en silencio, sucede sin ser vista, y cuando explota y se expresa, sucede sin ser comprendida. Como el personaje protagonista de la película “V de venganza”⁶⁶⁵, a través de la burla y la sorpresa construye una empatía que vincula los sentidos de la gente y su necesidad de alternativas distintas al *destino funesto*. El Gran Hermano, planteado por Orwell, no tiene incorporada la capacidad de ver lo que sucede por fuera de sus propios paradigmas y ha terminado suscitando un mundo que ocurre por fuera de su capacidad para verlo y entenderlo.

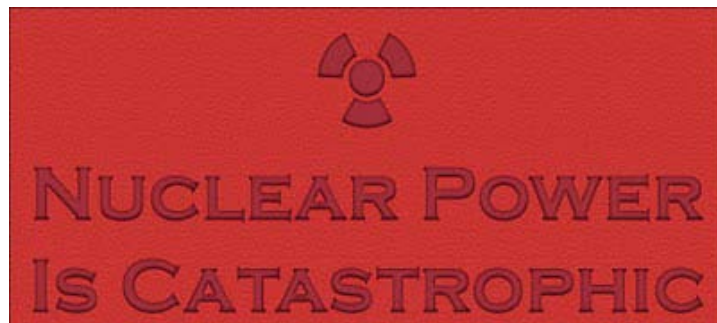
Pepa Roma nos facilita un ejemplo que da cuenta de ello. Nader, antiguo activista contra la guerra de Vietnam funda en solitario *Public Citizen* con el objetivo de investigar y dar a conocer al público las actividades de las grandes compañías y sus prácticas amparadas en una política que privatiza el interés general. Hoy cuenta con más de 300.000 asociados:

“Public Citizen”⁶⁶⁶ es el más vivo ejemplo de cómo un ejército de hormigas puede terminar haciendo una tarea de titanes (...) Ese ejército de profesores disidentes, estudiantes, internautas, se lanzan en busca de pesquisas, datos, que permitan descubrir la forma de actuar de las multinacionales, tanto como de los congresistas, senadores y gobiernos que les dan amparo con sus leyes, privilegios fiscales, etc. Nader es un antiguo activista contra la guerra de Vietnam que, decepcionado por el fracaso de las revueltas de los sesenta y setenta, decide proseguir su labor en solitario contra la sociedad de consumo. En 1971 funda Public Citizen, y desde ahí empezará a denunciar las actividades de las grandes compañías donde más daño puede hacerles: los intereses de

⁶⁶⁵ *V de venganza*, (EEUU – 2006). Dirigida por James McTeigue, protagonizada por Natalie Portman y Hugo Weaving. Duración 132 minutos.

⁶⁶⁶ <http://www.citizen.org/trade/espanol/>

los consumidores. Los componentes de cada cigarrillo, alimento o producto de consumo son analizados, al igual que su coste, ley que los autoriza, los congresistas y senadores que la vota, las ganancias reales que genera, el Bluff especulativo que desencadena en Bolsa.... Public Citizen se convierte en un azote constante contra tabacaleras o comidas hormonadas, con informes que demuestran los efectos nocivos sobre la salud o revelan los engaños con los que se publicitan muchos productos, poniendo cada vez más en evidencia cómo prima el beneficio a toda costa sobre cualquier otra consideración (...) 'El poder político ya no representa a los ciudadanos sino a los intereses de las empresas'⁶⁶⁷.



Campaña de firmas promovida por Public Citizens contra los subsidios a la energía nuclear

Estas nuevas formas de hacer están enriqueciendo la cultura emergente de la noviolencia con otros referentes organizativos que desdican de la “necesaria” jerarquización del modelo hegemónico, potenciando las dimensiones horizontales y la necesaria diversidad que no se diluye en las luchas comunes, sino que las enriquecen. De nuevo Pepa Roma:

“Las fuerzas antiglobalización están constituidas a modo de un ejército civil horizontal, donde la jerarquía es sustituida por la colaboración y la coordinación. Un ejército multiuso, multiétnico, multiprofesional, de efectivos intercambiables, que se juntan para la acción y se dispersan, para reencontrarse en otro punto del planeta o en una acción de naturaleza diferente, como puede ser la campaña de denuncia de unos laboratorios que fabrican medicamentos antisida o recabar fondos para

⁶⁶⁷ Pepa Roma, *op. cit.*, p. 201 y ss.

un festival ecologista en Río. El mismo que hoy participa en una manifestación multitudinaria, mañana se puede hacer pasar por obrero para investigar las condiciones de esclavitud en las que trabajan niños y mujeres en el sudeste asiático, como hace el estudiante Jim Keady en una de las fábricas de Nike en Indonesia... Los nuevos guerreros no matan. Cantan. Provocan. Desafían leyes. Tanto están sobre un escenario como sobre una lancha neumática”⁶⁶⁸.

Volviendo a Scott, éste hace énfasis en el poder de la periferia que deja sin sustento al poder de centro y que se encuentra en ser su fuente, sin la cual el segundo no es más que un cauce seco. Considero que la *infrapolítica*, más que construir un discurso y unas prácticas contrahegemónicas, como lo llama este autor, están constituyendo un nuevo discurso que emerge en la lógica creativa. La oposición es, por definición, una práctica supeditada, pues depende de la existencia previa de aquello que confronta. Lo que está surgiendo es un acto profundamente ético, con existencia propia y al margen de aquello que critica o condena.

“Se puede concebir la infrapolítica como la forma elemental –en el sentido fundacional- de la política. Es el cimiento de una acción política más compleja e institucionalizada que no podría existir sin ella... En ella se pierde y se gana terreno concreto. Los ejércitos se desmoronan y las revoluciones se vuelven posibles gracias a las deserciones de la infrapolítica. Se establecen y se cuestionan derechos de propiedad de facto. Los estados sufren crisis fiscales o crisis de apropiación, cuando la acumulación de las estrategias insignificantes de sus súbditos los dejan sin trabajadores y sin impuestos. Se crean y se estimulan subculturas de resistencia que reivindican la dignidad y los sueños. Se elabora un discurso contrahegemónico (...) La infrapolítica está siempre ejerciendo presión, probando, cuestionando los límites de lo permisible”⁶⁶⁹.

⁶⁶⁸ Ibid, p. 276

⁶⁶⁹ James C. Scott, *op. cit.*, p. 279, 280

Un proceso histórico de todo esto que venimos señalando, como interpretación teórica, es la persistencia e identidad de la protesta ante la globalización económica, estos movimientos han construido un nuevo cauce, la altermundialización, recogida por el **Foro Social Mundial** que acuña no sólo una crítica definitiva sobre el modelo neoliberal y su dictadura económica, sino que crea los espacios para la construcción colectiva de *otros mundos posibles*⁶⁷⁰. Su primera reunión se realizó en la ciudad brasileña de Porto Alegre en el año 2001, definiéndose como un espacio abierto para el encuentro, el debate democrático y la elaboración colectiva de propuestas que procuren “*una sociedad planetaria orientada hacia una relación fecunda entre los seres humanos y de estos con la Tierra*”⁶⁷¹.



Imagen de una marcha del Foro Social invitando a construir otros referentes espaciales, nuevas formas de percibirnos en el planeta

“Las alternativas propuestas en el Foro Social Mundial se contraponen a un proceso de globalización, comandado por las grandes corporaciones multinacionales y por los gobiernos e instituciones que sirven a sus intereses, con la complicidad de los gobiernos nacionales. Estas alternativas surgidas en el seno del Foro tienen como meta consolidar

⁶⁷⁰ “Otro mundo es posible” es su lema, aunque va caminando la idea de expresarlo en plural, más acorde con sus principios y sus objetivos.

⁶⁷¹ Carta de principios del Foro Social Mundial

http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4&cd_language=4

*una globalización solidaria que, como una nueva etapa en la historia del mundo, respete a los derechos humanos universales, a todos los ciudadanos y ciudadanas de todas las naciones y al medio ambiente, apoyándose en sistemas e instituciones internacionales democráticos que estén al servicio de la justicia social, de la igualdad y de la soberanía de los pueblos*⁶⁷²”.

No tiene la pretensión de convertirse en una instancia representativa de las personas y organizaciones que concurren en sus reuniones, sino que más bien crea un espacio de democracia participativa y directa en la que los acuerdos se van construyendo con el aporte colectivo, sin que ellos tengan ningún efecto vinculante. Y a hemos visto cómo ello es una tendencia de los nuevos movimientos sociales, en clara concordancia con la diversidad de géneros, etnias, culturas, generaciones y capacidades físicas que lo conforman y alternativo a las tentaciones del un animismo hegemónico. Para ello, “*nadie estará autorizado a manifestar, en nombre del Foro y en cualquiera de sus encuentros, posiciones que fueran atribuidas a todos sus participantes. Los participantes no deben ser llamados a tomar decisiones, por voto o aclamación -como conjunto de participantes del Foro- sobre declaraciones o propuestas de acción que incluyan a todos o a su mayoría y que se propongan a ser decisiones del Foro como tal*”⁶⁷³.

Rechaza el uso de la violencia como medio de control social por parte de los Estados, propugnando por relaciones “*igualitarias, solidarias y pacíficas entre las personas, etnias, géneros y pueblos, condenando a todas las formas de dominación o de sumisión de un ser humano a otro*”⁶⁷⁴ y el respeto por la naturaleza como actitud responsable con las generaciones futuras.

Es importante resaltar que el Foro Social Mundial acoge la resistencia social no violenta como una característica común de los movimientos y entidades que espera articular, entendiéndola como una capacidad que hay que desarrollar. Aunque muchos de los movimientos sociales de la segunda mitad del siglo XX

⁶⁷² Ibidem

⁶⁷³ Ibidem

⁶⁷⁴ Ibidem

han construido sus prácticas y sus reflexiones desde una opción implícita por las acciones no violentas, el proceso de ir incorporándolo como una determinación explícita ha sido lento. No ha sido fácil renunciar a la concepción de la violencia revolucionaria que plantea, como ya lo hace la cultura sedentaria, que *la violencia es buena en manos de quienes encarnan el bien*. Entender la necesaria coherencia entre medios y fines -que argumenta Gandhi- sigue aún en proceso.

“El Foro Social Mundial, como espacio de articulación, busca fortalecer y crear nuevas articulaciones nacionales e internacionales, entre entidades y movimientos de la sociedad, que aumenten, tanto en la esfera pública como la privada, la capacidad de resistencia social no-violenta al proceso de deshumanización que vive el mundo y a la violencia utilizada por el Estado, además de fortalecer aquellas iniciativas de humanización que están en curso a través de la acción de esos movimientos y entidades”⁶⁷⁵.

7.3. El pacifismo... más allá del pacifismo.

Para el desmonte de la legitimidad de la violencia ha sido fundamental el aporte del **movimiento pacifista**. Ya hemos visto que la presencia del sentimiento antiguerra es tan antiguo como la guerra misma y ha crecido en la medida en que ha aumentado la barbarie. Mario López lo define así:

“El pacifismo podríamos conceptualizarlo, en un sentido negativo, como la respuesta social y cultural a la guerra... y en un sentido positivo como aquella doctrina que busca favorecer y estimular todas las condiciones para que la paz sea un estado y condición permanente de las relaciones humanas, tanto entre personas, como entre Estados, naciones y pueblos. Así mismo, cuando se habla de pacifismo nos estamos refiriendo, tanto al conjunto de ideas y doctrinas que favorecen la paz

⁶⁷⁵ Ibidem

*como filosofía política, como a aquel movimiento social que, a lo largo de la historia pero especialmente en la época contemporánea, ha ido generando formas de movilización y de pensamiento en favor de la paz y en contra de la guerra*⁶⁷⁶.

No ha sido fácil ni simple el camino. Hemos bebido de reflexiones radicales como las de Tolstói, que no acepta la guerra ni siquiera en casos de agresión externa, por una razón moral, que se afina en la deshumanización inevitable a que conduce la misma y por una razón práctica que, según sus análisis, termina reproduciendo aquellos problemas que pretendía solucionar; dicho de otra forma, por inútil.

Pero también el pacifismo ha trascendido en medio de una sociedad ideologizada, es decir, marcada por formas de pensar erradas que han establecido los límites entre el bien y el mal y que han llevado a construir pacifismos relativos. Por poner un ejemplo: no se puede negar que las movilizaciones contra la intervención en Vietnam tenían un sesgo contra las intenciones imperialistas de EEUU, que llevaban a no condenar, al menos no con la misma pasión, las intervenciones del bloque soviético. O viceversa, según la posición ideológica de la que se partiese.⁶⁷⁷

No es el objeto de este trabajo adentrarse en esta discusión, pero sí mostrar algunos rastros del camino, situaciones históricas, que han permitido la elaboración de nuevos cauces que iluminan la discusión entre el pacifismo absoluto y el pacifismo relativo.

Una de ellas ha sido la amenaza nuclear: no es posible que haya ganadores en una guerra con armas atómicas, sólo perdedores y la casi segura destrucción de muchas formas de vida, entre ellas la humana. La proliferación de las armas nucleares durante la Guerra Fría llevó a la realidad lo que había sido sólo tema

⁶⁷⁶ Mario López Martínez, "Pacifismo", Mario López Martínez (dir), *Enciclopedia de paz y conflictos*, Editorial Eirene, Universidad de Granada, 2004, p.829

⁶⁷⁷ Una lógica de continuidad histórica con los patrones del obrerismo decimonónico que, con su eslogan de "guerra contra la guerra", condena la guerra imperialista y colonialista pero contempla la guerra revolucionaria, esto es, la conquista del poder obrero frente al Capital por la vía armada. Si bien, también conviven otras posiciones doctrinales de condena no sólo del militarismo y el belicismo sino la opción de la objeción de conciencia o de un pacifismo sin límites y en todas las opciones. Cfr. *Op. Cit.*

de películas de ciencia ficción. Las divisiones ideológicas empezaron a perder sentido y el pacifismo empezó a conectarse con la protección de la vida, porque amenazar la vida de los “enemigos” ponía en peligro también la vida de los “amigos”. Las movilizaciones de los pacifistas contra la instalación de misiles nucleares, especialmente en Europa, contribuyó a aumentar la conciencia de la humanidad sobre este punto de no retorno, que así lo nombran Jorge Reichmann y Francisco Fernández:

“Nuestro dominio colectivo sobre las fuerzas naturales ha crecido hasta lo inimaginable: pero, inesperadamente, nos vemos expuestos a riesgos también inimaginables que resultan precisamente de los esfuerzos por aumentar nuestro control. Es una dialéctica llena de paradojas, nuestros esfuerzos por reducir riesgos engendran riesgos incomparablemente mayores: así, en la era nuclear, la extinción de toda la vida sobre el planeta es posible como fallo técnico”⁶⁷⁸.

Otro aspecto importante fue evidenciar la barbarie de las guerras. Hasta bien avanzada la década del 60, estas barbaridades estaban restringidas al enemigo derrotado, como los campos de concentración nazi. Conocer el horror vivido por la población civil vietnamita en la masacre de My Lai, los efectos del napalm o del agente naranja, conectó la sensibilidad humana con el dolor, que no tiene ideologías. Tampoco lograron sostenerse estas divisiones cuando se conoció el sufrimiento producido por los Kmer Rojos en Camboya y los millones de asesinados en aras de la revolución, los gulag en la antigua Unión Soviética, los nuevos campos de concentración de las guerras de los Balcanes o del Apartheid en Sudáfrica, el inmenso campo de encerramiento que supone la Franja de Gaza, los de los campos de refugiados en Somalia, los que se van conformando con millones de desplazados en Colombia; todas las ideologías mataban por igual a civiles inocentes. La humanidad empezó a sentir como propio el dolor del otro y los pacifistas se multiplicaron para amplificar lo que sucedía, sin importar dónde fuese ni quién lo provocase.

⁶⁷⁸ Jorge Reichmann y Francisco Fernández Buey, *op. cit.*, p. 11

Por otro lado, el aporte de las reflexiones para la paz ha contribuido a dilucidar las verdaderas razones de las guerras y los intereses que se esconden detrás de las luchas por la libertad o la justicia social. Entender la violencia de la guerra como una construcción histórica y cultural ha abierto la posibilidad a vivir sin ella. Profundizar sobre la violencia estructural ha develado los intereses económicos y geoestratégicos que se camuflan detrás de cualquier cruzada contra el mal y que la libertad humana ha quedado reducida a la libertad de mercado. Las reflexiones de los distintos feminismos han ayudado a entender que las guerras se aprenden en las justificaciones de la violencia de géneros y generacionales y que la cotidianidad es uno de los ámbitos importantes para deconstruirlas. El ecologismo ha puesto el énfasis en las destrucciones ecosistémicas de las guerras, pero también su reflexión sobre la diversidad nos ha ayudado a entender y valorar la diversidad humana y cultural como una fuente de riqueza que debe trascender el unanimismo, importante sostén ideológico de la guerra. Raquel Osborne nos habla de este encuentro:

“A lo largo de los años ochenta, se creó un nexo de unión entre pacifismo y feminismo que se tradujo en un amplio movimiento en que los términos de pacifismo, ecología y feminismo se hallaron, en ciertos casos, indisolublemente ligados. Movimiento como los de Greenham en Inglaterra, los encabezados por el partido de los verdes en Alemania, o las manifestaciones feministas contra la política belicista del Pentágono en Estados Unidos”⁶⁷⁹.

Todo ello nos ha conducido a pensar que la guerra es el resultado de una cultura patriarcal que nos impele a la dominación, que requiere de la competencia para dirimir quién es el más fuerte y, por lo tanto, quién tiene el derecho a plantearse como fuente de la verdad y del bien. Ya el pacifismo no es sólo una oposición a las guerras sino también un referente de reflexión sobre sus causas y consecuencias y un esfuerzo más en la deconstrucción cultural de la violencia en la que está empeñada la humanidad. Para los nuevos movimientos sociales está cada vez más claro que se está contribuyendo al

⁶⁷⁹ Raquel Osborne, *La construcción sexual de la realidad*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1993, p. 149

parto de una nueva cultura, como condición de supervivencia, como lo dicen Jorge Reichmann y Francisco Fernández:

“El contenido cultural principal de los nuevos movimientos es la consciencia de los límites civilizatorios alcanzados por las sociedades modernas en su continuada expansión... Dos grandes objetivos o metas históricas de los nuevos movimientos sociales: evitar la destrucción del mundo (verosímil, y cada vez más probable, como resultado no intencionado de las ciclópeas fuerzas movilizadas por un capitalismo industrial entregado a su ciega dinámica productivo-destructiva) y reconstruir los vínculos sociales sobre fundamentos de igualdad, libertad y solidaridad. Dicho de otra forma: la supervivencia en una biosfera habitable y la construcción de una socialización emancipadora”⁶⁸⁰.

En conclusión, el movimiento pacifista ha trascendido sus propios límites, ha ido más allá de sus propias fronteras, ha construido una concepción universalista sin perder sus particularidades. Como dicen los mismos autores:

“A menudo los límites entre distintos Nuevos Movimientos Sociales son imprecisos, y las transiciones de unos a otros fluidas: tanto en términos de composición personal –activistas que trabajan simultánea o sucesivamente en dos o más movimientos diferentes- como en términos de contenidos –temas que abordan dos o más movimientos desde perspectivas diferentes”⁶⁸¹.

Si el movimiento feminista está deconstruyendo la violencia en las relaciones cotidianas y , el movimiento ecologista la violencia contra la naturaleza, el movimiento pacifista está deslegitimando la violencia de la guerra (de toda guerra). El movimiento hippie le dio un impulso significativo. Su profunda influencia en los cambios los podemos observar si comparamos la percepción que se tenía de la guerra hace 100 años y la que se tiene ahora. El deterioro del asunto del honor, del amor a la patria, del heroísmo, que proveían de hombres los ejércitos regulares e irregulares, ha llevado a estos a

⁶⁸⁰ Jorge Reichmann y Francisco Fernández Buey, *op. cit.*, pp. 13, 14

⁶⁸¹ *Ibid*, p.57

profesionalizarse en muchos países del mundo.⁶⁸² Las cosas de hombres dispuestos a ir a la guerra son ya imágenes del pasado. La transformación de muchos veteranos de la guerra del Vietnam en pacifistas se ha convertido en un símbolo de la derrota moral de las guerras en el alma humana.



Las asociaciones de veteranos de las guerras, en EEUU, han sido protagonistas del pacifismo. Hay un tránsito de planteamientos –desde una extraordinaria calidad- entre dos filmes muy conocidos que reflejan lo que queremos decir. Entre *La chaqueta metálica*⁶⁸³ de Stanley Kubrick, dividida en dos partes: la formación de los marines y su entrenamiento para matar; y, la segunda parte que termina con la escena de la vietcong en agonía, rodeada de soldados norteamericanos que alcanzan a comprender que ella tiene ideales por los que morir y matar frente a los marines que matan sin saber para qué y por qué. Y, de otra parte, la película de Oliver Stone (postcedente de filmes como *El cazador*, *Volver a empezar*, etc., y precedente de *La delgada línea roja*, *Stalingrado*, etc.) que da testimonio de este importante y doloroso proceso (la guerra no tiene justificación): “Nacido el 4 de Julio”⁶⁸⁴, basada en la autobiografía de Ron Kovic. Durante la primera parte del filme narra cómo se gesta el amor a la

⁶⁸² Cfr. Mario López Martínez *Política sin violencia...*, especialmente el capítulo sobre el pacifismo (en el que plantea el pacifismo frente al belicismo, como una forma superior de heroísmo y humanización).

⁶⁸³ *La chaqueta metálica*, (EEUU – 1987), dirigida por Stanley Kubrick y protagonizada por Matthew Modine y Vincent D’Onofrio. Duración 120 minutos.

⁶⁸⁴ *Nacido el 4 de julio*, (EEUU – 1989), dirigida por Oliver Stone y protagonizada por Tom Cruise y Willem Dafoe. Duración 135 minutos.

guerra, los juegos infantiles, el patriotismo de sus padres, la responsabilidad personal en la defensa de unas ideas del bien, el protagonismo social que tiene el concepto machista de valentía. Luego la realidad de la guerra va tumbando cada uno de estos argumentos, mostrando cómo la mítica de la guerra no es más que el disfraz que se coloca al asesinato colectivo que se engulle la vida de la gente, sin importar el bando en el que se luche. El trauma colectivo que supuso la guerra de Vietnam en el imaginario norteamericano aún no se ha superado y no por haberla perdido, sino por no encontrar los códigos que permitan comprender (y, por tanto, soportar) el dolor producido. El monumento que se levanta en Washington a los caídos en esta guerra es un testimonio vivo de ello. Aún hoy, miles de personas lo visitan para intentar rescatar del olvido a sus seres queridos, calcando su nombre de esta interminable lista de muertos. Nadie habla, pero las voces del sentimiento del dolor silencioso nunca callan. Es una particular e interesante relación establecida entre vivos y muertos.



La evidencia del dolor producido por las guerras está deshaciendo sus múltiples justificaciones
Vietnam Memorial en Washington – El poder del símbolo

No podemos olvidar la importancia de los movimientos por la objeción de conciencia, no sólo por sus enconadas luchas a que se reconozcan jurídicamente sus argumentos (éticos, religiosos, políticos, e tc.), sino por la influencia de su posición moral en la sociedad. Su profunda incidencia la podemos ver en que la principal argumentación de los pacifistas de hoy, activistas o no, es su rechazo a la guerra por razones morales. José López Hernández define así la objeción de conciencia:

“como la actitud que adopta un sujeto y la acción efectiva que éste lleva a cabo, negándose a cumplir algunas de las normas del ordenamiento jurídico al cual se halla sujeto, basando su conducta en motivos de conciencia, es decir, en creencias y principios morales, religiosos o espirituales en sentido amplio... La objeción de conciencia es una actitud de carácter moral que lleva a un individuo a desobedecer algún precepto jurídico particular y es también, en algunos casos y secundariamente, un derecho subjetivo reconocido de alguna forma por el ordenamiento jurídico”⁶⁸⁵.

Estos aprendizajes sostenidos en estas décadas se evidenciaron en las manifestaciones contra la guerra en Irak, en el año 2003. Fue la primera movilización de carácter global y también fue la primera convocada a través de medios virtuales. Millones de personas en el planeta se hicieron presentes para decir “No en mi nombre”, que no es otra cosa que decir: ustedes tienen el poder para hacerlo, pero no cuentan con mi apoyo ni mi aprobación; no usen lo más importante que me identifica como persona concreta, real, consciente: mi soberanía, mi autorización, mi beneplácito, mi aquiescencia; no pueden hacerlo diluyendo su responsabilidad concreta de gobernantes en una delegación de soberanía ciudadana; no tienen nuestro consentimiento; aunque no se pueda evitar no se consiente.

“El 15 de febrero de 2003 quince millones de personas participaron en las manifestaciones convocadas por los Foros Sociales mundiales que

⁶⁸⁵ José López Hernández, “Objeción de conciencia”, Mario López (dir), *Enciclopedia de paz y conflictos*, Eirene, Universidad de Granada, 2004, p.803

articulan a distintos movimientos sociales. Por su masividad y alcance planetario aquellas movilizaciones tenían muy pocos precedentes... Muchas de las personas que se incorporaron de nuevo, o por primera vez, a una acción colectiva para proclamar “no en nuestro nombre”, se sintieron sin duda desconcertadas y profundamente frustradas por no haber conseguido para la guerra, ni haber logrado destituir de inmediato a los gobiernos títeres de Blair, Berlusconi o Aznar que secundaron el belicismo unilateral del presidente Bush contra el sistema de Naciones Unidas, engañando las opiniones públicas de sus propios países”⁶⁸⁶.



“No en mi nombre”: El rechazo a la guerra se expresó en millones de voces

Estas manifestaciones no sólo afirmaron el sentimiento de humanidad característico de los nuevos movimientos sociales, sino que cuestionaron la pretendida legitimidad de los poderes de centro, afirmando la fuente de la misma en los poderes de periferia, en la ciudadanía que es también, como ya se ha dicho, una tendencia de la cultura emergente. “No en mi nombre” se convirtió en un nuevo símbolo, que nació de un manifiesto firmado por actores, actrices, escritores, intelectuales norteamericanos que sintieron la necesidad

⁶⁸⁶ Enric Tello, *La historia cuenta: del crecimiento económico al desarrollo humano sostenible*, Editorial El Viejo Topo, Barcelona, 2005, p.14.

personal de expresar su rechazo a la invasión a Afganistán, como respuesta del gobierno norteamericano al ataque del 11 de septiembre de 2001.

“Figuras de la industria cultural, directores, editores, historias, dramaturgos, cantantes, músicos, urbanistas, pintores, fotógrafos, junto a profesores, médicos, científicos, abogados. Una parte de la sociedad norteamericana que llama al pueblo americano a la resistencia contra la guerra hecha en nombre de la libertad fuera de la fronteras mientras dentro de las fronteras se hacen sentir las restricciones a las libertades introducidas por la legislación de emergencia después del 11 de septiembre. La lista ha sido publicada el 4 de octubre en The Angeles Times”⁶⁸⁷.

De nuevo la fuerza de los pequeños esfuerzos multiplicándose por millones en tiempos distintos a los pretendidos inicialmente. Ni este manifiesto, ni las movilizaciones evitaron las intervenciones, pero nacieron sin la legitimidad necesaria para sostenerse. De hecho, estos años han evidenciado las mentiras del poder para justificarlas, sus cuestionados métodos de tortura, sus reales motivaciones en la codicia por fuentes importantes de petróleo, deteriorando con ello la relación de respeto casi sagrado de los súbditos con quienes los gobiernan: el poder no nos representa porque miente, porque lo mueven los intereses privados y no los colectivos, *está dejando de ser como Dios*. El poder del símbolo está ahí, transformando realidades, como lo dice Enric Tello en la presentación de su monografía:

“Este libro quiere contribuir a afirmar no sólo la voluntad impaciente de quienes sacamos entonces nuestra indignación a las calles y balcones... sino también la acción más insistente que sabe de antemano que los cambios de verdad se producen por vericuetos más complicados, a

⁶⁸⁷ <http://www.nion.us/nion/LAT10-4.pdf>.

través de mediaciones e interacciones complejas, en tiempos largos. Pero se producen”⁶⁸⁸.

La valoración de los esfuerzos individuales está dando como resultado un nuevo concepto de empoderamiento, que está ayudando a superar la idea de que sólo las grandes gestas transforman la realidad. Muchas personas escribieron en un papel su “No en mi nombre” y lo colgaron en las redes sociales, construyendo con ello un nuevo espacio para la expresión del poder ciudadano.

“Las actividades en contra de la guerra de Irak en los meses de febrero, marzo y abril de 2003 contaron con una gran participación ciudadana: manifestaciones en la calle, caceroladas, festivales de música, concentraciones en la puerta de las empresas, movilizaciones estudiantiles, las protestas de los artistas, la gran cantidad de carteles contra la guerra que había en las tiendas, centros de trabajo y estudio... Fue una movilización internacional”⁶⁸⁹.



“No en mi nombre” recogió un sentir que recogió un sentimiento personal y colectivo

⁶⁸⁸ Enric Tello, *op. cit.*, p.14.

⁶⁸⁹ Enric Prat, “Trayectoria y efectos del movimiento pacifista”, Varios Autores, *Mientras tanto – 25 años de movimientos sociales*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004, p. 123

En este mismo sentido, los artistas españoles aprovecharon la entrega de los Premios Goya de ese año para manifestarse contra la guerra; hicieron uso de su poder no delegado, en el canal de televisión institucional, para evidenciar su rechazo a las decisiones del gobierno. Con una puesta en escena que rememoraba las películas de Kusturica, director serbio que ha criticado las guerras en los Balcanes a través de la parodia, uno tras otro fueron expresando su rechazo a la guerra. Javier Bardem, al recibir su premio, cuestionó el voto como la fuente de la legitimidad por excelencia en las democracias occidentales, al decir:

“Por último recordarle a los gobernantes que ganar las lecciones no es un cheque en blanco para hacer lo que se quiera. Tienen la obligación de escuchar al pueblo y nosotros, que somos una gran mayoría, decimos “No a la guerra””⁶⁹⁰.

Está naciendo una nueva cultura de la participación, con una conciencia de poder que rompe la supeditación que sostenía hasta ahora las estructuras jerarquizadas en todos los niveles. Enric Tello habla de esta ruptura:

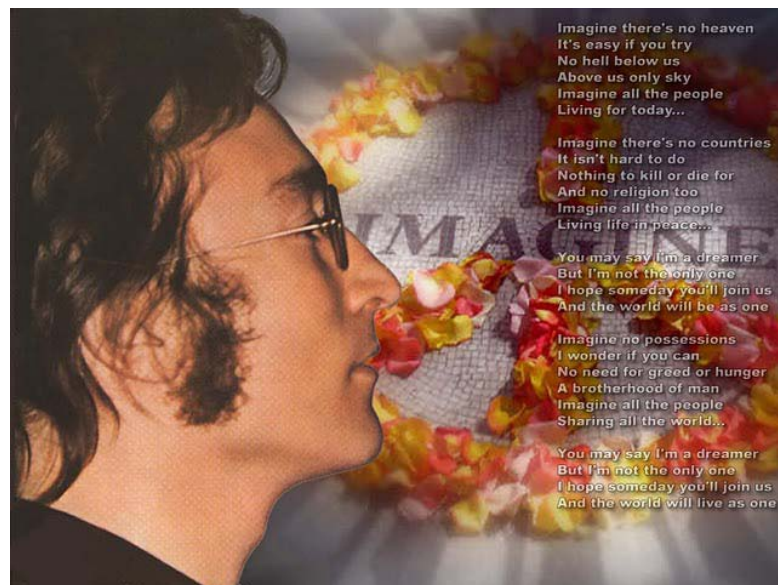
“La acción colectiva transformadora necesita espíritus libres, abiertos al conocimiento y el diálogo, capaces de empoderarse a sí mismos distanciándose críticamente del mundo al que se enfrentan, pero en el que viven. Por eso es importante analizar y comprender cómo en la interacción social las personas y los grupos conseguimos superar la impotencia de situaciones “sin voz ni salida”, ejerciendo secuencialmente las opciones alternativas de tomar una vía de “salida” o alzar nuestra “voz”. Para investirse de poder hay que retirárselo desde la insumisión a quienes dominan el mundo contando con nuestra aquiescencia, o nuestra pasividad, tanto en la esfera privada del mercado como en el ámbito público político, social y cultural”⁶⁹¹.

Las palabras de Albert Einstein, citadas por Francisco Feiz Buey, expresan algunos de los sentimientos del pacifismo, sus luchas y sus propósitos:

⁶⁹⁰ <http://www.youtube.com/watch?v=Fruflaf9w78>

⁶⁹¹ Enric Tello, *op. cit.*, p.15

“El peor producto de la vida de rebaño es el sistema militar, plaga de la civilización que debería abolirse lo más pronto posible. Odio el culto al héroe, la violencia insensata y todo ese repugnante absurdo que se reconoce con el nombre de patriotismo. Tengo tan alta impresión del género humano que creo que este espantajo habría desaparecido hace mucho si los intereses políticos y comerciales, que actúan a través de la enseñanza y la prensa, no corrompiesen sistemáticamente el sentido común de las gentes”⁶⁹².



John Lennon: profeta de los nuevos tiempos

Ya en la década del 70, John Lennon recogía en “Imagine” los sueños pacifistas: La fraternidad universal (A brotherhood of man) expresada en la caída de las fronteras de los países y las religiones (Imagine there's no countries... no religion too) y, con ello, las razones para morir o matar (Nothing to kill or die), la superación de la dictadura económica amparada en el deseo de poseer (Imagine no possessions) y en la codicia que produce hambre (No need for greed or hunger) para así construir un mundo de solidaridad (Imagine all the people sharing all the world). Las millones de personas que se movilizaron en el año 2003 hubieran demostrado que su sueño no era el de un ingenuo, (You may say I'm a dreamer), sino una necesaria tendencia de la

⁶⁹² Francisco Fernández Buey, “Sobre el pacifismo de Albert Einstein”, Enric Prat (ed), *Pensamiento pacifista*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004, p.68

humanidad, (but I'm not the only one), a la que se irían uniendo cada vez un mayor número de personas (I hope some day you'll join us), sin fronteras que las separasen (and the world will live as one).

7.4. La caída de las fronteras

Acorde con el sueño de John Lennon, sólo unos años después de expresarlo en "Imagine", algunas fronteras físicas e ideológicas que separaban al mundo y lo dividían con un profundo contenido simbólico, así como divisiones basadas en supuestas superioridades raciales, empezaron a desmoronarse. El Muro de Berlín y la Cortina de Hierro eran la materialización de las fronteras establecidas por la Guerra Fría y expresión del dolor humano infringido en los últimos cincuenta años. El Apartheid en Sudáfrica legalizó y pretendió legitimar la opresión sobre la mayoría de la población levantando cercas, creando guetos, educando para el servilismo y persiguiendo como terrorismo cualquier amago de libertad. El periodista Michael Meyer da cuenta de algunos de los costos humanos de este período:

“¿Y cómo debemos empezar a inventariar el costo humano? La guerra de Corea cobró la vida de 32.629 soldados estadounidenses y de aproximadamente tres millones de civiles coreanos. Uno de cada diez estadounidenses que prestaron servicio en Vietnam fue víctima de la guerra: 58.148 murieron y 304.000 fueron heridos. Se estima que 1,2 millones de vietnamitas murieron durante siete años de combates. Medio millón de personas murió durante los veintisiete años de la guerra civil en Angola librada entre facciones ora respaldadas por los soviéticos ora por los Estados Unidos. La década de guerra en El Salvador, librada entre partes representantes de la Guerra Fría, a saber, guerrillas de izquierda versus una junta militar respaldada por Estados Unidos y sus infaustos “escuadrones de la muerte”, dejó un saldo de setenta y cinco mil muertos. Un conflicto similar asoló a la vecina Guatemala entre 1960 y 1996, cobrando cerca de doscientas mil vidas. Y tales cifras palidecen

si se comparan con los casi treinta millones de chinos que murieron durante la Revolución Cultural de Mao o el millón que pereció durante el genocidio camboyano de Pol Pot o los treinta millones que dejaron como saldo las guerras y purgas de Stalin. Estos insucesos también fueron producto de la Guerra Fría y hacen parte de su oscuro legado. Pues bien, el símbolo de todo esto fue el Muro de Berlín, el nefasto ícono de una centuria de sufrimiento, opresión, lucha y esperanza humana⁶⁹³.



Movilizaciones ciudadanas en Alemania Democrática y Praga en 1989

De la misma forma que eran símbolos de división que legitimaban la cultura hegemónica y sus imaginarios atávicos, su caída no son sólo hechos históricos producto de situaciones particulares, sino también signos de los tiempos que nos hablan de la transformación de aquellos mecanismos culturales que necesitan de los límites para definir las pertenencias y sus sentidos y que

⁶⁹³ Michael Meyer, *El año que cambió el mundo*, Editorial Norma, Bogotá, 2009, p.41

permean todos los ámbitos de la vida humana: la nacionalidad, el género, la especie, la religión, los partidos políticos, las instituciones privadas y públicas y hasta la posesión de un trozo de tierra que se define por las cercas y los muros que le levantamos para garantizar el dominio sobre él.



El 9 de noviembre de 1989, hombres y mujeres se tomaron el Muro, actitud que el día anterior hubiera supuesto la muerte.

Los muros se caen, se deshacen cuando la ciudadanía le pierde el miedo a las amenazas que los sostienen, perdiendo su poder simbólico y desmoronándose. Esto fue lo que ocurrió en la noche del 9 de noviembre de 1989.

La población de Alemania Democrática fue capaz de superar el miedo al poder que la había paralizado durante casi tres décadas de existencia del Muro y que la había dividido en una sola noche en 1961. Las movilizaciones ciudadanas se multiplicaron en Dresden, Berlín, Leipzig... Cantando *We shall overcome*,

establecían un a c onexión s imbólica c on l as M archas p or l a Li bertad de l a década del 60 en EEUU. El gobierno de Honecker no se mostraba dispuesto a tolerarlas: *“Debemos estar preparados para impedir estos actos contrarrevolucionarios si es menester, con un arma en nuestras manos”*⁶⁹⁴. Todo hacía prever una masacre: *“Nos entrevistaban y te consideraban no fiable si no estabas dispuesto a disparar contra los manifestantes. Todo parecía indicar que la cosa sería como otro Tiananmen”*⁶⁹⁵ contó un comandante de policía a la BBC. Sin embargo, la amenaza del terror no pudo inhibir la fuerza de las expresiones sociales.

Así lo cuenta Meyer:

*“La gente se iba de casa un buen día, como era usual, y nunca más se le volvía a ver. El gerente de una fábrica que patrocinaba un equipo deportivo en Dresden cruzó la frontera con un balón de fútbol en el asiento trasero de su auto... Una tercera parte de los doctores en la prestigiosa academia médica de Magdeburg, no volvieron tras sus vacaciones durante el verano; cuarenta y un enfermeras y médicos habían abandonado el hospital Hedwig, de Berlín oriental, en meses recientes. El hospital de Wittemberg para discapacitados se vio frente a la posibilidad de cerrar debido a pérdidas de personal... ‘Si quitas un número suficiente de ladrillos de una pared, ésta terminará por derrumbarse’, me había dicho un diplomático británico en Berlín oriental unas semanas atrás. La República Democrática Alemana estaba a punto de desplomarse”*⁶⁹⁶.

Pocos días después se interpretaría en el nuevo Berlín la obra de Pink Floyd “The Wall”, resonando en el mundo, como profecía, las palabras escritas sólo hacía unos años en “Another brick in the wall”, que hablaba de una educación que sostenía las lógicas dominantes del poder:

⁶⁹⁴ Citado por Michael Meyer en *op. cit.*, p. 171

⁶⁹⁵ *Ibid*, p.172

⁶⁹⁶ Michael Meyer, *op. cit.*, p.178

"No necesitamos ninguna educación, no necesitamos que controlen nuestros pensamientos, ni sarcasmo oscuro en el salón de clases.

Profesores dejen a los niños en paz, ¡Hey! ¡Profesores! ¡Dejen a los niños en paz!

En conjunto es sólo, otro ladrillo en el muro. En conjunto sólo eres, otro ladrillo en el muro.

"¡Incorrecto, hágalo otra vez!"

"Si no te comes tu carne, no podrás comer pudín. "¿Cómo puedes comer tu pudín si no te comes tu carne?"⁶⁹⁷

No se dio como el resultado de un "proyecto" exhaustivamente planeado. Es más, ningún av ezado pol ítico hubi era po dido i maginarse l o q ue es taba p or ocurrir en t an poco tiempo. Ni siquiera era posible creerlo mientras sucedía. Hasta el día anterior a la Caída del Muro de Berlín la humanidad creía que ese muro tenía características de per ennidad. Los q ue pr otestaban c ontra su existencia seguramente pensaban en lógica de obtener resultados para futuras generaciones. Las personas que huían de Alemania Oriental y se refugiaban en la Embajada Checa unos meses antes pensaban cada una en sí misma, sin lograr unir su esfuerzo individual a un propósito colectivo, ni entender que su esfuerzo personal estaba carcomiendo a un poder que aparecía ante sus ojos como indestructible. ¿Qué es lo que hace que se precipiten los acontecimientos sin un cerebro que los anime? No sabemos responder con certezas a esta pregunta. Indudablemente es una lección de humildad para tantos especialistas que se creen poseedores del análisis de coyuntura correcto y es una razón de esperanza para todo es fuerzo hu mano, así sea pequeño, por cambiar la realidad que nos circunda. Así lo narra Michael Meyer:

"Ninguna gran crisis internacional creó el marco para lo que ocurrió el 9 de noviembre de 1989. No fue el resultado de la confrontación entre grandes potencias. No hubo nada de retórica exaltada ni amenazas ni

⁶⁹⁷ <http://www.musica.com/letras.asp?letra=815267>

*políticos haciendo el juego a las cámaras... El fin de la Guerra Fría llegó cuando nadie se lo esperaba... terminó con un jolgorio espontáneo o una fiesta callejera. Gente común y corriente, solicitando un cambio, se tomó el asunto en sus manos. Fueron ellos quienes tumbaron el muro, ni ejércitos ni hombres de estado. Y luego bailaron sobre el mismo*⁶⁹⁸.

Demasiado rápido uno de los polos reclamó, por descarte, el éxito de su propuesta, sin saber reconocer el significado profundo de la caída de aquello que se muestra como *verdad inevitable*. Cuando se cae un muro lo que se evidencia es la existencia de los que quedan en pie y sus propias contradicciones. Ramón Tamames habla de un capitalismo incapaz de encontrar respuestas a sus profundas dificultades y de los cambios históricos de los modos de producción que se están en la historia. Desde mi perspectiva, no es suficiente el cambio en los modos de producción, porque de hecho ellos han cambiado muchas veces, sin que ello haya supuesto transformaciones importantes de la cultura hegemónica que los sustenta. Hoy nos encontramos ante cambios que trascienden la posesión de los medios y los modos de producción.

*“Los que piensan que la sociedad capitalista va a ser eterna después de la caída de los regímenes de tipo soviético pecan de excesivo optimismo. Los conflictos sociales subsisten y el capitalismo a pesar de sus éxitos también está lleno de fracasos. La situación social y económica a escala mundial lejos de mejorar empeora. El porvenir para muchos jóvenes que no pueden encontrar empleo ni en el Norte ni en el Sur no puede ser más negro. Es posible que el capitalismo tenga todavía larga vida por delante, pero su avance es cada vez más difícil... Si algo nos enseña la historia es que ningún modo de producción ha durado mucho, sino que se ha transformado en algo diferente*⁶⁹⁹.

Para una cultura que sobrevive sobre la existencia de un contrario, la desaparición de éste revela que es posible una forma de relacionarnos sin que

⁶⁹⁸ Ibid., p.27

⁶⁹⁹ Ramón Tamames, *Entre bloques y globalidad*, Editorial Complutense, Madrid, 2003, p. 115

las identidades tengan que definirse por oposición y empezamos a entender lo difícil que esto nos resulta. Es otra característica de los tiempos que vivimos y que estamos aprendiendo colectivamente, como lo dice Václav Havel:

“Los que se definen de ese modo, lo hacen en relación con una “posición” anterior. En otras palabras, se relacionan específicamente con referencia al poder que rige la sociedad y, a través de él, se definen a sí mismos, derivando su propia “posición” de la del régimen. Para quienes han decidido sencillamente vivir en la verdad, decir en voz alta lo que piensan, expresar su solidaridad con sus conciudadanos, crear como quieran y vivir en armonía con su mejor “yo”, resulta naturalmente desagradable verse obligados a definir su propia “posición” original y positiva de una manera negativa, en términos de otra cosa, y pensarse a sí mismos como personas que están contra algo, no sólo como personas que son lo que son”⁷⁰⁰.

De tanto ejercerse el poder de la dominación la realidad termina por naturalizarse, por aceptarse como inmutable. La Guerra fría en la década del 80 seguía escalonando en su propia lógica. De hecho, el proyecto bandera de Ronald Reagan era la “Guerra de las Galaxias”, un escudo antimisiles que pretendía llevar al espacio la ideologización de las relaciones humanas y nada parecía poderse interponer a esta combinación entre la soberbia por la hegemonía y la codicia de las industrias e investigaciones armamentísticas, que se juntaban a las ya existentes razones que hacían del Muro de Berlín y de la Cortina de Hierro el símbolo fáctico de la división del Mundo. Y, por paradójico que sea, es en medio del protagonismo de un presidente norteamericano que no parecía tener posibilidades de mirar la realidad de otra forma, con un discurso aferrado a la necesidad de “destruir el mal” objetivado en su contradictorio, pero necesitado de él para legitimarlo, que suceden los acontecimientos de 1989 en Berlín, Polonia, Checoslovaquia y Hungría, conectando con hilos invisibles con las rebeliones ciudadanas, aparentemente fracasadas, de 1953, 1956 y 1968. Y más paradójico aún, sucede de una

⁷⁰⁰ Václav Havel, *Living in Truth*, Jan Vladislav (ed.), Londres, Faber & Faber, 1986, p.76

forma pacífica cuando aún tenía mucha fuerza la idea de la revolución violenta como método para lograr la libertad y la justicia. En palabras de Jonathan Schell:



Miles de ciudadanos quisieron poner sus manos para destruir lo que los había separado. La indignación encontrando cauces y construyendo símbolos de una nueva época

“La libertad humana no había languidecido bajo el dominio totalitario. Estaba a punto de realizar una demostración espectacular de su poder. La guerra fría, estancada en la cima del orden mundial, se movía, sin embargo, por senderos inadvertidos y tortuosos hacia su asombroso desenlace. La resistencia, bloqueada en las arterias envejecidas de la acción militar, se vio obligada a desviar hacia el casi invisible sistema capilar del mundo, donde, sin que nadie lo percibiera, fue avanzando. Y luego brotó en protestas masivas de sociedades enteras. Visto desde hoy en día, es evidente que la larga serie de rebeliones contra el Imperio soviético de la Europa Oriental – en Alemania del Este en 1953, en Polonia y Hungría en 1956, y en Checoslovaquia en 1968-, que en su época parecieron ejercicios de inútil nobleza, fueron en realidad etapas en el largo camino hacia el colapso soviético. Los actores fueron, entre otros, trabajadores de plantas de fábricas, estudiantes rebeldes, intelectuales que hablaban entre ellos alrededor de mesas camilla o que

“escribían para el cajón”, disidentes que eran rápidamente enviados a campos de concentración u hospitales psiquiátricos, tecnócratas desafectos y hasta burócratas del aparato del Estado. Cada paso que dieron avanzaba sin un mapa ni un punto de destino claro. Pero la revolución que hicieron fue pacífica, democrática y total”⁷⁰¹.

Son revoluciones que surgen de un sentir compartido colectivamente en las relaciones cotidianas, pero sin un claro y evidente liderazgo unipersonal que las jalone. Son la sumatoria de los pequeños poderes que se expresan en la aparente fragilidad de la periferia social. De nuevo la paradoja de “el poder de la fragilidad” nos muestra que la llamada *lucha de los contrarios*, en muchos casos, no es sino el complemento entre realidades que se nos presentan culturalmente como opuestas. La lógica de las paradojas empieza a mostrar caminos alternativos a la lógica dualista que sostiene a la cultura sedentaria. De nuevo Havel hace énfasis en la expresión de la totalidad que se encuentra en los actos aparentemente irrelevantes de la vida cotidiana:

“Defender los objetivos de la vida diaria, defender la humanidad, no sólo es un enfoque más realista, pues puede empezarse ahora mismo y es potencialmente más popular porque afecta la vida cotidiana de la gente; al mismo tiempo (y tal vez precisamente por eso) también es un enfoque incomparablemente más consecuente porque apunta a la esencia misma de las cosas”⁷⁰².

La fuerza de la desobediencia civil de Thoreau; la resistencia activa de Gandhi con su “Fuerza de la Verdad”, replicada en el Movimiento por los Derechos Civiles en E EUU; la fuerza moral de la no violencia; el cuestionamiento del poder autoritario de las primaveras del 68; la desobediencia masiva del movimiento hippie; la deconstrucción de las fronteras cotidianas de géneros de los nuevos feminismos; la conciencia global promovida por los grupos ecologistas sobre la amenaza de la especie que, de alguna manera incidió en que el desastre de Chernobyl no fuera a callado por el poder soviético; la

⁷⁰¹ Jonathan Schell, *op. cit.*, p.234

⁷⁰² Václav Havel, *op. cit.*, p.89

deslegitimación de la violencia que sostiene las guerras, lograda por los miles de pequeños esfuerzos de los pacifistas, que le restó piso y legitimidad a la Guerra Fría; la horizontalidad de los nuevos movimientos sociales; todo ello pareció ser recogido por las movilizaciones de 1989, que dieron como resultado la caída del Muro de Berlín y la desaparición de la Cortina de Hierro y, con ello, el derrumbe de la Unión Soviética y su dominación sobre la Europa del Este.

De esta conexión nos habla Jonathan Schell:

“Las similitudes entre los movimientos de Europa Oriental y el de Gandhi son obvias. Si hubiera pruebas de que Havel había leído a fondo las obras de Gandhi, podríamos suponer que su frase “vivir en la verdad” fue una inspirada traducción de “satyagraha”, un término muy difícil de verter en otras lenguas. En ambos movimientos encontramos la convicción de que la obligación humana fundamental es comportarse sin temor y públicamente según las propias creencias; de que no se debe cooperar con instituciones destructivas; de que eso debe hacerse sin violencia; de que los medios son más importantes que los fines; de que no se deben cometer delitos hoy en el nombre de un mundo mejor del futuro; de que la violencia embrutece al que la utiliza además de a su víctima; de que el valor de la acción radica en el provecho directo que supone para la sociedad; de que la acción suele estar mejor encaminada cuando el principio se centra en el entorno inmediato y sólo después busca objetivos más lejanos; de que conseguir el poder del Estado es un objetivo secundario, si es que es un objetivo en absoluto; de que la libertad “comienza con uno mismo”, como dijo Michnik, se orienta en el valor de la verdad y sólo luego descubre qué odia y a qué debe oponerse; y de que el poder del Estado no sólo debería depender sino que de hecho depende del consentimiento de los gobernados”⁷⁰³.

Con estos hechos, el mundo descubrió de nuevo las razones pragmáticas y morales de la propuesta de la no violencia. La inmensa fuerza de los instrumentos de violencia del Estado hacía imposible un triunfo en lógica de

⁷⁰³ Jonathan Schell, *op. cit.*, pp. 247, 248

confrontación violenta. Sólo el uso de una fuerza distinta podía convertir en inútil aquella ventaja de los gobiernos totalitarios y, de paso, hacer eficaz la lucha, aunque asumiendo la incertidumbre del tiempo que supone depender de unas variables que nadie puede controlar⁷⁰⁴. En palabras de Adam Michnik:

“La gente que sostiene que el uso de la fuerza en la lucha por la libertad es necesario debe demostrar primero que, en una situación dada, será eficaz, y que la fuerza, cuando se utilice, no transformará la idea de libertad en su contrario”⁷⁰⁵.

No transformar la lucha por la libertad en su contrario, como ya ha ocurrido en tantas revoluciones armadas, nos introduce en las razones morales del uso de la no violencia. Con demasiada frecuencia sólo se ha conseguido cambiar el nombre del tirano, por razones de coherencia interna, como decía Gandhi. De una semilla de manzano sólo pueden esperarse manzanas. Jonathan Schell, de nuevo, nos habla de esta reflexión sumida, no siempre de forma consciente, por la ciudadanía de Europa Oriental:

*“Los europeos orientales también rehuían a la violencia **por razones morales** no querían transformarse en los enemigos a los que despreciaban. No se trataba de cambiar a los gobernantes sino el sistema de gobierno, y el sistema al que se oponían se había basado en la violencia... La violencia, según descubrieron los europeos orientales, tenía que evitarse por otra razón: **era inútil** –o más o menos secundaria– para el tipo de acción que habían decidido seguir”⁷⁰⁶.*

Al mismo tiempo que se caían las fronteras físicas en Europa del Este, las fronteras raciales en Sudáfrica, - que habían levantado cercas por todo el país para concentrar en guetos inmensos a la población mayoritaria, que habían legalizado la segregación y la exclusión a través del Apartheid y que habían

⁷⁰⁴ En Túnez, las movilizaciones ciudadanas y pacíficas lograron derribar la dictadura de Ben Alí en sólo un mes, mientras que en Libia la lucha armada, con el inmenso apoyo armamentístico de la OTAN, lleva varios meses sin lograrlo.

⁷⁰⁵ Adam Michnik, *Letters from Prison*, Berkley, University of California Press, 1985, p.86

⁷⁰⁶ Jonathan Schell, *op. cit.*, p.250

penetrado las identidades con la certeza de la superioridad racial -, empezaban también a caerse, después de décadas de lucha.

En 1948, mientras que el mundo se escandalizaba cada vez más ante la evidencia de los horrores de los campos de concentración nazi, en Sudáfrica, los Afrikaners, con una ideología similar montaban un régimen igual, ante el silencio cómplice de los países “civilizados”.

“Cuando el partido nacional afrikáner llegó al poder, tras las elecciones de 1948 otorgaron a la discriminación el carácter de ley; el Parlamento, conformado exclusivamente por blancos, aprobó una serie de medidas que ampliaban la segregación e institucionalizaban la supremacía blanca mediante un sistema que luego se conoció como Apartheid”⁷⁰⁷.

Sus referentes de la verdad, la ciencia y la religión, demostraban la superioridad que legitimaba la dominación. De nuevo el imaginario atávico que naturalizaba la preponderancia de los fuertes sobre los frágiles.

“Los afrikaners tenían su propio idioma, su propio partido político y su propia iglesia que predicada que la superioridad blanca y la sumisión de los negros eran voluntad de Dios.

Nicho Smith, estudiante de teología y un fiel practicante, decía: “eran un raza inferior, una raza distinta, tenían otra cultura y yo creía que estaban malditos y debían ser los peones y jornaleros y ni se me pasaba por la cabeza que uno pudiera relacionarse con ellos, ni siquiera tocarlos”⁷⁰⁸.

Las medidas que legalizaban la discriminación fueron aumentando con el tiempo. En 1960, se establecieron ocho territorios en los que se concentró a la población negra de todo el país.

“El gobierno de la república de Sudáfrica diseñó con toda rigurosidad un nuevo mapa racial por el cual los nuevos vecinos tendrían cuantas

⁷⁰⁷ Marcus Kiggel, Peter Pegnameta, “A flor de piel”, XX, BBC-WGBH/Boston, *El siglo del pueblo*, S.A. de Promoción y Ediciones, Club Internacional del Libro, 1997. Documental.

⁷⁰⁸ Ibidem

menos relaciones mejor. A partir de 1960, toda la población negra fue repartida en ocho homelands tribales. Cada uno de ellos tendría su propia ciudadanía y, a la larga, su propia independencia. Los homelands abarcaban el 13% del territorio de Sudáfrica. El 87% restante era para los blancos. Para completar este proyecto se trasladó por la fuerza a más de 13 millones quinientos mil sudafricanos. Los homelands eran utilizados como un vasto campo de reclutamiento para los patronos blancos. No era fácil salir de las reservas. Los africanos negros necesitaban de un permiso de trabajo oficial para ir a trabajar en las zonas blancas”⁷⁰⁹.



Fotografía de la masacre en Sharpeville, en 1960

La oposición a todas estas leyes fue liderada por el Congreso Nacional Africano, que organizó en el mismo año una protesta pacífica, en el distrito de Sharpeville, similar a la protagonizada por Gandhi durante su estancia en Sudáfrica, a principios del siglo XX: invitaron a la población a quemar en público las cédulas que, como pasaportes dentro de su propio país, necesitaban para transitar por fuera de los territorios determinados por el gobierno sudafricano. Las fuerzas de seguridad del régimen respondieron disparando contra la población.

⁷⁰⁹ Ibidem

“En 1960, en Sharpeville, se organizó una quema de cédulas, que eran las que permitían transitar por fuera de los territorios asignados a los negros y para conseguirlas había que demostrar que se tenía un trabajo. La policía disparó contra la población que se manifestaba pacíficamente. Murieron 67 personas que les dispararon por la espalda”⁷¹⁰.

Nelson Mandela manifestó entonces el dilema profundo que se plantea, entre los métodos de la no violencia y los de la violencia, cuando el opositor no tiene ningún reparo en disparar sobre la población.

“Muchas personas opinan que es inútil y vano que continuemos hablando de paz y no violencia cuando nos enfrentamos a un gobierno cuya única respuesta es atacar salvajemente a gente desarmada e indefensa”⁷¹¹.

La lucha contra el Apartheid en Sudáfrica nos muestra que la no violencia es un aprendizaje en proceso que va arrinconando progresivamente los métodos de la violencia, en la medida en que se va evidenciando la incapacidad de los mismos para trascenderla y posibilitar mundos mejores, pero también camina de la mano de la construcción y el descubrimiento de un poder alternativo. El trabajo de Steve Biko⁷¹² con su propuesta de *Consciencia Negra*, fue fundamental para este tránsito. Como Gandhi, develó que la esclavitud también se aloja en la identidad colectiva, haciendo de la libertad una quimera. El testimonio de Cristina Haidebe, que trabajaba como criada en Johannesburgo, nos habla de ese trato cotidiano que terminaba por interiorizarse como “normal”, en detrimento de la propia dignidad.

“No me dejaban comer en sus platos y vasos. Yo tenían un plato de cartón y de vaso una lata vacía. En el patio trasero estaba la caseta del perro y mis platos se ponían junto a los suyos. Era como si yo también fuera un perro. Trataban al perro mejor que a una persona negra. Como

⁷¹⁰ Ibidem

⁷¹¹ Ibidem

⁷¹² Líder de la resistencia negra contra el Apartheid y asesinado por las fuerzas de seguridad del gobierno sudafricano en septiembre de 1977.

*negro eras la escoria de la tierra. Trabajabas para esa gente, cocinabas para ellos, se comían lo que les preparabas, pero te despreciaban*⁷¹³.

La lucha de Steve Biko se centró en la necesidad de recomponer la dignidad de la población negra sudafricana, básico para el descubrimiento del propio poder, y condición para conseguir las transformaciones necesarias. El poder de la no violencia bebe en la fuente de este descubrimiento. Su lucha se encuentra recogida en la película de Richard Attenborough "Grito de libertad"⁷¹⁴. Él dijo:

*"Si somos libres en el corazón, no habrá cadenas hechas por el hombre con fuerza suficiente para sujetarnos. Pero si la mente del oprimido es manipulada (...) de modo que crea que es inferior, no será capaz de hacer nada para enfrentar a su opresor"*⁷¹⁵.



Steve Biko

Para Biko, la miseria y la opresión de tantas generaciones había lesionado seriamente el autoconcepto de su gente y había que rescatar su autoestima. Por ello, se opuso y promovió el rechazo al aprendizaje del afrikans, la lengua de los blancos, y a la ley de educación Bantú, que instituyó el gobierno racista,

⁷¹³ Marcus Kiggel, Peter Pegnameta, documental citado.

⁷¹⁴ (Gran Bretaña – 1987). Dirigida por Richard Attenborough y protagonizada por Kevin Kline y Denzel Washington. Duración 157 minutos.

⁷¹⁵ http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4510000/4510735.stm

que determinaba que la enseñanza debía concentrarse en las actividades para el hogar y para el servilismo.

De la misma forma que el “Black Power” y del “Black Pride”, por su fuerza simbólica, influyeron en la población afroamericana, el movimiento por la “Consciencia negra” procuró el descubrimiento del propio poder a través de la certeza de la propia valía y la propia dignidad, en aras de superar el victimismo que reproduce las relaciones de la cultura hegemónica. Esto suponía tumbar las fronteras más difíciles, que son las que se instalan en la cultura, negando cualquier posibilidad de ver y leer la realidad en otras lógicas, soportando la opresión en el tiempo y legitimando, de paso, el poder establecido. La fuerza pedagógica de este mensaje fue la semilla para acciones de la ciudadanía negra sudafricana, como los bloqueos económicos a los comercios de los blancos, que se sucedieron en la década del 80 de forma persistente y que confirmaron el inmenso poder de la gente. Biko definió así su propuesta de Consciencia Negra:

“La Consciencia Negra es en esencia la realización del hombre negro... de operar como grupo a fin de deshacerse de las cadenas que los atan a servidumbre perpetua. Procura demostrar la mentira de que el negro es una aberración de lo normal, que es ser blanco... Busca infundir en la comunidad negra un nuevo orgullo de sí mismos, de sus esfuerzos, su sistema de valores, su cultura, su religión y su actitud hacia la vida. La interrelación entre la consciencia del ser y el programa emancipatorio es de importancia máxima”⁷¹⁶.

Miles de niños, niñas y jóvenes se manifestaron en el distrito de Soweto, en 1976, contra este tipo de enseñanza que procuraba la *servidumbre voluntaria*. El gobierno de Sudáfrica respondió disparando contra la multitud, asesinando a más de trescientos estudiantes. La indignación mundial ante estos hechos los convirtió en el principio del fin del régimen del Apartheid. De nuevo un sentido profundo de humanidad contribuyó a la desconstrucción de la pretendida legitimidad de las violencias institucionales.

⁷¹⁶ Steve Biko, *Escribo lo que me da la gana*, Hope Publishing House, Pasadena, EEUU, 1989, p. 32



“Héctor Pieterse no salió a las polvorientas calles del barrio sudafricano de Soweto en busca de la fama. Pero la imagen de su cuerpo inerte circuló por todo el mundo cuando lo único que él quería es que no le obligaran a hablar un idioma que no era el suyo”⁷¹⁷.

Esta indignación y la persistencia del gobierno de Sudáfrica en su actitud, convirtió a este país en un paria internacional. Una tras otra, las compañías internacionales retiraron sus inversiones y los gobiernos extranjeros impusieron sanciones al comercio. La liberación de Nelson Mandela se convirtió en un símbolo universal de la lucha contra el Apartheid y de la libertad humana, realizándose conciertos por su liberación en diferentes ciudades del mundo.

Al salir de la cárcel, en febrero de 1990, Nelson Mandela contribuyó de forma definitiva a la demolición de los muros racistas: en lugar de aumentar el tamaño de las divisiones, como mucha gente esperaba, invitó a construir el *País del Arco Iris*, un país sin las fronteras que separaban por el color de la piel y en el que cupieran por igual la mayoría negra y la minoría blanca. No ha sido fácil el camino. Las transformaciones culturales son de más largo aliento y no se corresponden con el tiempo de las transformaciones políticas. El dolor multiplicado de las violencias es estructural, culturales y directas está aún

⁷¹⁷ Javier Farje, “Soweto, treinta años después”, *BBC Mundo.com*, (15/06/2006)
http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/news/newsid_5084000/5084520.stm

presente en los cuerpos de la gente y la equidad pretendida, que puede ayudar a sanar heridas, sigue siendo un camino que se va recorriendo. El hecho de que una persona como Mandela haya dado pasos importantes en él, nos abre la esperanza de lo que aún está por conseguir. Si él logró transformar y deconstruir sus propias fronteras significa que estamos viviendo un tiempo en el que ello es posible.

Como en la caída del Muro de Berlín y la Cortina de Hierro, no fueron los poderosos de la Tierra los principales impulsores del desmoronamiento del régimen del Apartheid. Más bien ellos se sumaron, por su propia conveniencia, a la decisión del pueblo negro sudafricano y a la solidaridad de los movimientos sociales en diferentes puntos del Planeta. Cuando las justificaciones y legitimaciones de las fronteras se caen en las mentes de la gente, los muros que las soportan se deshacen. En palabras de Mandela:

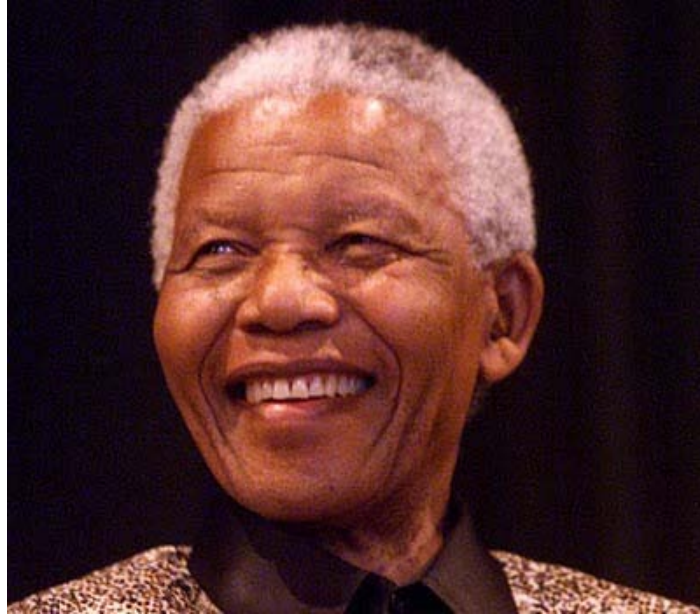
“No son los reyes ni los generales los que escriben la historia. La historia la escribe la gente”⁷¹⁸.

Nicho Smith, el mismo estudiante de teología que veía la separación como voluntad de Dios y que no consideraba ni siquiera posible el contacto con la población negra, evidenciaría con sus palabras la incredulidad sobre lo sucedido:

“Fue como un sueño. Yo no podía creer que aquello fuese posible. Pensaba que los blancos nunca se prestarían a estar en una misma cola con los negros. Estábamos tan acostumbrados a que los negros y los blancos formasen colas distintas y ahora de repente estábamos en la misma cola. Ahora la imposibilidad se había convertido en una realidad”⁷¹⁹.

⁷¹⁸ Marcus Kiggel, Peter Pagnamenta, documental citado.

⁷¹⁹ Ibidem



Nelson Mandela – Nadie logró robarle la sonrisa

El cine de alguna manera se está convirtiendo en otra forma de escribir la historia en movimiento. Quiero resaltar otras tres películas sobre los acontecimientos en Sudáfrica, que empiezan a dar cuenta de nuevos aprendizajes de la humanidad y que de alguna manera se decantaron en la historia reciente de ese país:

En el año 2004, John Boorman dirigió la película “Un país en África”⁷²⁰ (In my country), realizando un acercamiento al intento de Sudáfrica por encontrar una alternativa a la justicia retributiva, caminando en el difícil equilibrio entre el derecho de la víctimas y el castigo a los victimarios y haciendo un aporte a la reflexión sobre la necesidad de construir una justicia que haga más énfasis en la transformación de los criminales que en el castigo a los mismos, sin que ello suponga una relación excluyente. El conocimiento de la verdad de lo ocurrido ha sido un tránsito necesario.

En el año 2007 se estrenó el filme “Adiós Bafana”⁷²¹, en el que el director Bille August nos plantea otro de los elementos importantes de la cultura emergente de la noviolencia, como ya lo hemos observado en algunos de los diferentes

⁷²⁰ (Sudáfrica – Irlanda – Reino Unido – 2004) Dirigida por John Boorman y protagonizada por Samuel L Jackson y Juliette Binoche. Duración 100 minutos.

⁷²¹ (Reino Unido – 2007). Dirigida por Bille August y protagonizada por Denny Haysbert y Joseph Fiennes. Duración 140 minutos.

hechos históricos analizados: la deconstrucción del enemigo, o del dualismo amigo/enemigo, que no es otra cosa que la humanización del opositor, a través de la relación de amistad que se establece entre Mandela y su carcelero James Gregory. La lógica del enemigo cosifica o animaliza al opositor como una forma de justificar su desaparición o dominación, mientras que la no violencia plantea la necesidad de suscitarse nuevas formas de relación. Es posible que esta relación particular haya construido alternativas en el corazón y la mente de Mandela, así como en la de su carcelero, sugiriendo salidas a una sociedad que parecía abocada a una guerra civil.



Mandela hizo de su fragilidad como preso el símbolo de la fortaleza de su lucha.

El conocido director y actor Clint Eastwood también se vio seducido por la personalidad de Nelson Mandela y los sucesos históricos de Sudáfrica, al filmar en el 2009 lo sucedido en dicho país con ocasión del Mundial de Rugby. En “Invictus”⁷²², basada en un libro de John Carlin, se cuenta el esfuerzo de Mandela por hacer de este evento deportivo una razón más para profundizar la reconciliación interracial. La película logra dar cuenta de la capacidad de este líder sudafricano para desconcertar a sus amigos y enemigos. El poema de Ernest Henley es el protagonista de fondo de este relato, al ser el inspirador por

⁷²² (EEUU – 2009). Dirigida por Clint Eastwood y protagonizada por Morgan Freeman y Matt Damon. Duración 134 minutos.

años de la fuerza moral que logró Mandela, bebiendo en los dolores y necesidades de su gente sin permitir que su alma, su mente y su corazón fueran colonizados por el odio o el rencor: “Soy el amo de mi destino, soy el capitán de mi alma”. Ni la soledad, ni los vejámenes a que se vio sometido, ni el aislamiento, ni los trabajos forzados lograron someter su dignidad. Mandela condensa en su persona muchas de las características que vemos emerger en esta cultura que va educando el alma colectiva de la humanidad, conmoviendo y suscitando las mejores fibras de los seres humanos. Es una fuerza silenciosa, frágil, sin atisbo de soberbia, amorosa y sencilla, pero no exenta de la altivez que da la certeza de la dignidad. Sudáfrica es, tal vez, el mejor ejemplo histórico de que la vida está suscitando en los recodos del camino, en la periferia, allí donde todo está en movimiento, que el cambio está sucediendo. Es un proceso con cada vez más fuerza, aunque la cultura hegemónica reaccione levantando nuevos muros entre Israel y Palestina, entre EEUU y México, entre Europa y los millones de migrantes que, como sus habitantes hace un siglo, buscan una oportunidad para sostener la vida.

Por su capacidad para sostener el alma de Mandela durante casi tres décadas, termino esta reflexión con el poema de Ernest Henley.

INVICTUS⁷²³

de William Ernest Henley

*Fuera de la noche que me cubre,
negra como el abismo de polo a polo,
agradezco a cualquier dios que pudiera existir
por mi alma inconquistable.
En las feroces garras de las circunstancias
ni me he lamentado ni he dado gritos.
Bajo los golpes del azar
mi cabeza sangra, pero sin inclinarse.
Más allá de este lugar de ira y lágrimas
es inminente el Horror de la sombra,*

⁷²³ <http://www.poemhunter.com/poem/invictus/>

*y sin embargo la amenaza de los años
me encuentra y me encontrará sin miedo.
No importa cuán estrecha sea la puerta,
cuán cargada de castigos la sentencia.
Soy el amo de mi destino:
Soy el capitán de mi alma.*

7.5. Las Primaveras de 2011

Llevábamos ya unos años desde la eclosión del sistema financiero y todo parecía ocurrir según lo previsto: naturalización de la crisis, que no era otra cosa que asemejarla a un desastre natural en el que las víctimas no tienen un responsable a quien señalar, y su consecuente aceptación conformista. Se decía “Es una más de las crisis cíclicas del capital”, como si se hablara del clima y sus huracanes en el final del verano de cada año. Las consecuencias sociales de este “fenómeno natural del capitalismo” parecían ser asimiladas pacientemente por la población.

El modelo capitalista actual, con la hegemonía del capital financiero, importa las ganancias hacia el centro y exporta las pérdidas hacia la periferia: Se privatizan las ganancias y se socializan las pérdidas. Aunque no es el propósito de este trabajo adentrarse en el análisis del desastre financiero de los últimos años, no sobran algunas “perlas” que dan cuenta de algunas causas de la crisis y del método utilizado para “solucionarlas”. Se dedicaron 230.000 millones de euros de fondos públicos, sólo en España, para salvar a los bancos y a las cajas. Cada ciudadano español ha aportado 4.983 euros entre 2008 y 2010, mientras los beneficios de los bancos han sido de 24.000 millones de euros en 2008 y 20.000 millones de euros en 2009⁷²⁴. El descenso en las ganancias en 2010 lo han reportado como pérdidas. Al tiempo, el hueco fiscal de los gobiernos se subsana con mayor endeudamiento, a intereses leoninos, que no es otra cosa que hipotecar el futuro de la ciudadanía y la garantía de

⁷²⁴ Coordinadora de Ong y otros movimientos solidarios de Lleida.
<http://www.youtube.com/watch?v=yj00LvOWo-Y>

pago se mide en recortes del gasto social y el consecuente desmonte de las responsabilidades de los Estados con su ciudadanía. En Portugal, el gobierno dedicó 4.000 millones de euros de contribuyentes para nacionalizar y salvar de la quiebra, producto de sus prácticas especulativas, al Banco Portugués de Negocios. Una vez saneadas sus finanzas, su venta fue impuesta por la UE y el FMI dentro del plan de rescate. Se vendió por 40 millones de euros⁷²⁵.

El gobierno norteamericano, en este 2011, ha estado a punto de una cesación de pagos. La mayoría republicana en la Cámara de Representantes aprueba por fin una autorización de 2.2 billones de dólares en el aumento del cupo de endeudamiento, con la condición de un plan de recortes de los gastos sociales y en contra de la propuesta demócrata de aumentar los impuestos a los más ricos. La sola guerra en Afganistán le ha costado al fisco estadounidense entre 2.3 y 2.7 billones de dólares⁷²⁶.

Es en este contexto que surge lo que se está nombrando como “las primaveras de 2011”. No se trata de construir la historia de estos movimientos sino de ver sus aportes a la cultura emergente, que estamos llamando cultura de la no-violencia, entrando nuestra atención en Túnez, Egipto y España⁷²⁷. No sobra decir que no se restringen a estos tres países. El mundo árabe todo se ha visto de alguna forma conmocionado por esta especie de efecto dominó. En Portugal, en Grecia, en Italia, en Francia, en Alemania, en Inglaterra, por nombrar sólo algunos países de Europa, ha habido movilizaciones con características similares en su forma de convocatoria, en sus expresiones públicas, en la participación de ciudadanos y ciudadanas que no se ha caracterizado por su militancia partidaria. Aunque las razones pueden ser

⁷²⁵ <http://www.intereconomia.com/noticias-negocios/macro/macro/portugal-pierde-2400-millones-nacionalizacion-un-banco-20110801>

⁷²⁶ Instituto Watson de Estudios Internacionales de la Universidad de Brown.

<http://www.miamidiario.com/politica/estados-unidos/afganistan/irak/pakistan-/universidad-de-brown/rhode-island/guerras-podrian-haber-costado/3-6-billones-de-dolares/instituto-watson-de-estudios-internacionales-/10361>

⁷²⁷ Conviene distinguir estos procesos, aunque sean cercanos en el espacio geográfico y compartan el mismo tiempo histórico. Las de Egipto y Túnez (Libia, Siria, Yemen, entre otros) son típicas de el final de la servidumbre voluntaria de E. de la Boetie, de una dictadura a una democracia parlamentaria. Las de España, Francia (revuelta de los Hijos de Don Quijote para una vivienda digna), de Islanda, de Grecia, etc., es un conjunto de revueltas contra una ciudadanía adormecida y la dictadura de las instancias financieras en su afán de despotismo neoliberal. Más democracia dentro de la democracia.

diversas - en contra de la energía nuclear, por la situación social y económica, los recortes de los gastos sociales, etc. – hay un denominador común que es un llamado a una nueva ética. Stéphane Hessel, autor de un pequeño libro “Indignaos”⁷²⁸ habla de una ausencia de ética en la forma de proceder del género humano. Yo no creo que exista tal ausencia. Creo que el problema está en que es la ética de los mercados, la ética económica, la que está guiando y definiendo las relaciones entre los seres humanos y con la naturaleza, que no es otra cosa que la reencarnación de la ética de los más fuertes y que responde a ese imaginario atávico de la cultura sedentaria que coloca el bien de parte de quien puede imponerse y dominar. Estas revoluciones están cuestionando de fondo este principio ético al denunciar el poder que se enriquece, domina y mata a costa de la miseria colectiva. Dice José Luis Sampedro en el prólogo de la edición en español del libro de Hessel:



Clara deslegitimación al método de la violencia

“No siempre es fácil saber quién manda en realidad, ni cómo defendernos del atropello. Ahora no se trata de empuñar las armas contra el invasor ni de hacer descarrilar un tren. El terrorismo no es la vía adecuada contra el totalitarismo actual, más sofisticado que el de los bombarderos nazis. Hoy se trata de no sucumbir bajo el huracán destructor del “siempre más”, del consumismo voraz y de la distracción mediática mientras nos aplican los recortes.”

⁷²⁸ Stéphane Hessel, *Indignaos*, Editorial Destino, Madrid, 2011

*¡INDIGNAOS!, sin violencia. Hessel nos incita a la insurrección pacífica evocando figuras como Mandela o Martin Luther King. Yo añadiría el ejemplo de Gandhi, asesinado precisamente en 1948, año de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de cuya redacción fue partícipe el propio Hessel. Como cantara Raimon contra la dictadura: Digamos NO. Negaos. Actuad. Para empezar, ¡INDIGNAOS!*⁷²⁹

En consonancia con las palabras de Hessel y Sampedro, pareciera como si estas movilizaciones ciudadanas estuvieran recogiendo y decantando los aprendizajes colectivos de los últimos ochenta años, a través de lo que se podría llamar una especie de ósmosis social, similar a lo ocurrido en la experiencia del centésimo mono, a la que se hizo referencia en el primer capítulo.



Actitud de los manifestantes en Barcelona, ante la intervención de los organismos de represión estatal: Profunda indignación no violenta, que pretende avergonzar a quien ejerce la violencia y convocar la solidaridad colectiva.

En todas ellas se observa la opción por la resistencia sin violencia⁷³⁰ como forma de confrontar las distintas violencias de los Estados, directas y estructurales, construyendo con ello una fuerza moral para sus propósitos y

⁷²⁹ José Luis Sampedro, "Prólogo", *ibid.*

⁷³⁰ "Aprende a resistir la violencia que hay en ti y fuera de ti", dice una pancarta colocada en Puerta del Sol en Madrid.

suscitando empatías con sus causas en la ciudadanía global. Han surgido de un profundo sentimiento de indignación ante hechos que convocan lo mejor del espíritu humano, ante situaciones que han desgarrado la sensibilidad y han convocado la esencia de la vida humana, trascendiendo fronteras de todo tipo. Por sus características no violentas han sido llamadas *revoluciones blandas* y se inscriben en la historia al lado de otras con similares características como la revolución de los claveles (Portugal) o la revolución de terciopelo (antigua Checoslovaquia). De hecho la rebelión en Túnez se le llama la revolución de los Jazmines.⁷³¹



La fuerza de la no violencia

En los sucesos de Túnez y Egipto esta opción fue mucho más desconcertante para una opinión mundial que llevaba más de 10 años construyendo una simbiosis entre las culturas musulmanas y el uso de la violencia por supuestos

⁷³¹ También se han venido denominando como las “revoluciones de colores” (de gamas y tonalidades), cual si fuera un arco iris. Frente a etapas pasadas donde las revoluciones eran rojas y sus contrarrevoluciones eran azules, o las anarquistas eran negras. Ahora emergen otras, plurales, diversas, de amplio espectro social y político, basadas en el *soft power* del ejercicio ciudadano. Algunas de estas revoluciones que han tenido como consecuencia el final de dictaduras, sistemas autoritarios o, sencillamente, han mejorado las formas de participación democrática y control ciudadano del Estado se han producido en Taiwan’91, Timor Este’99, Perú y Serbia (2000), Georgia’03 (rosa), Ucrania’04 (naranja), Ecuador, Líbano (cedros) y Kirgistán (tulipanes) 2005, Túnez y Egipto (2011). Si bien este espectro de “revoluciones” es amplísimo (culturas, geografías, parámetros, etc.) tienen muchos aspectos comunes, alguno de los cuales se puede resumir con la palabra “indignación”, además –desde el punto de vista de la doctrina política formal- todas ellas comparten que se trata de formas de resistencia no violenta, esto es, se trata de un “método basado en la acción civil empleada para crear un conflicto utilizando medios sociales, psicológicos, económicos y políticos, sin usar la amenaza o la violencia. Incluye acciones, omisiones o una combinación de ambas” (Stephan, María J., “¿Why civil resistance works?” en *International Security*, Vol. 33, No. 1 (Summer 2008), pp. 7–44 -p. 9-). Vid. para el resto de las revoluciones de colores: Adam Roberts y Timothy Garton Ash (eds.) *Civil Resistance and Power Politics*. Oxford, Oxford University Press, 2010 y Antonino Drago, *Le Rivoluzioni Nonviolenti dell’ultimo secol*, Nuova Cultura, 2010.

motivos religiosos. Los poderosos medios de comunicación, en manos de los monopolios n o occidentales en E EUU y Europa q ue, d e muchas formas, apoyaban s us di ctaduras al as imilarlas c on s us i ntereses ec onómicos y geoestratégicos, transmitían esa imagen de forma persistente, construyendo un nuevo *eje del mal* difuso, pero claramente identificable con la cultura del Islam.



Miles de manos en las distintas manifestaciones de las “Primaveras de 2011”

Estas m ovilizaciones es tán a portando a l a c ultura de l a nov iolencia c on l a construcción de un nuevo universo simbólico: Las manos arriba como señal de indefensión, pero también de fortaleza, como la fuerza de los desarmados que es capaz de inhibir la aparentemente invencible fuerza de las armas. La imagen se repite en Túnez, en España, en Egipto, en Yemen, en Dubai..., explicitando con ello su decisión de no agredir a su oponente, porque su fuerza es de otras características, en profunda c oncordancia con l o pl anteado p or T olstói, q ue recogió la fuerza del mensaje de Jesús de no responder al mal con mal, por Gandhi e n s u propuesta d e l a s atyagraha, por Luther King y s u F uerza del Amor, por las manos extendidas de las mujeres invitándonos a transformar esta cultura patriarcal, por los ecologistas evidenciando la fuerza y la importancia de

lo frágil en el equilibrio de la vida. El poder de la fragilidad se hace símbolo y desconcierta a los que se ufanan de su fuerza física, armada de fusiles o de bancos, porque les devuelve como en un espejo la imagen de su propia destrucción. Y el símbolo está adquiriendo tal fortaleza que el uso de las armas sólo ha conseguido que estos movimientos se afiancen y se multipliquen.

Como ejemplo, los desalojos realizados por la policía en Puerta del Sol, en Madrid, y en Plaza Catalunya, en Barcelona, sólo consiguieron fortalecer el movimiento y aumentar las empujadas ciudadanas con el mismo. “Estas son nuestras armas” corean una y otra vez los Indignados españoles, mostrando sus manos y consolidando el símbolo en el imaginario colectivo.

Esta opción por la fuerza de la no violencia se expresa con claridad en una reflexión que circula por las redes de encuentro de los Indignados. A través de ella se hace evidente que no se trata de una opción táctica, sino esencial y estratégica. Dice:

“El 15-M es un movimiento no violento. Es algo que está tan en su esencia que ni siquiera ha sido una decisión tomada en asamblea: va de suyo, se ha impuesto como una pura evidencia. No decidimos nuestro ADN, partimos de él.

La no violencia no significa no conflicto. Hemos ocupado plazas, nos hemos manifestado sin permiso, hemos bloqueado desahucios, hemos echado a la policía de los barrios... Es decir, la no violencia del 15-M no es pasiva, no es acatamiento de la legalidad ni asunción de los términos convencionales de la política, sino que es activa, rebelde, desobediente y creativa. La opción por la no violencia no es una opción por rehuir el conflicto, sino por plantearlo en los propios términos, escogiendo los escenarios y marcando los ritmos”⁷³².

Tienen muy claro que ella es una de las fuentes de su fuerza y que guarda relación directa con la capacidad para develar la realidad, que no es otra cosa

⁷³² <http://madrid.tomalaplaza.net/2011/08/04/apuntes-sobre-la-no-violencia-del-15-m/>

que posibilitar a la sociedad mirar con otros ojos, construir la *Fuerza de la Verdad* que planteaba Gandhi.



Indignada increpa a la policía

“¿Qué significa tener fuerza? Tiene fuerza quien puede alterar y modificar la realidad, cuestionar las agendas dominantes e imponer los propios problemas, hacer ver lo que se quería ocultar y decir lo que está prohibido decir, transformar las vidas, los lazos y las vibraciones entre los seres humanos.

Violencia y fuerza no son sinónimos. La fuerza que uno tiene no se mide por el nivel de violencia que puede ejercer. La fuerza del 15-M pasa (entre otras muchas cosas) por su capacidad para acoger la pluralidad, llevar la iniciativa y ser imprevisible. Si el movimiento 15-M ha “decidido” ser no violento es porque intuye muy claramente que las acciones violentas -agresión, intimidación o amenaza, disturbios y enfrentamiento con la policía- debilitarían esas tres claves de su fuerza”⁷³³.

Saben muy bien que la no violencia es una salida que desconcierta al poder y posibilita puntos de fuga creativos en la búsqueda de nuevas formas de hacer y pensar la realidad que les ha tocado vivir.

⁷³³ Ibidem

“Nos salimos por la tangente porque no queremos que nos empujen a la ya muy conocida espiral de represión/ detenidos/ heridos/ miedo/ rencor/ reacción/ campañas antirrepresivas, donde perdemos toda la iniciativa para seguir haciendo preguntas a la sociedad sobre cómo queremos vivir juntos, cómo queremos gobernarnos, qué se hace con la riqueza que producimos entre todos, etc.

La violencia nos hace previsible: refuerza las posiciones y los roles (policía represor/manifestante víctima). Llamar “hijo de puta” a un policía confirma la situación y el reparto de los papeles. Cada cual ya sabe quién es, qué identidad tiene y qué debe sentir hacia el otro. Seguramente no es algo muy grave, pero tampoco tiene nada de subversivo. Por el contrario, los gestos que hemos visto a menudo en las manifestaciones del 15-M de interpelar positivamente a la policía, con formas de comunicación irónica o empática, descolocan la situación: desconciertan, incomodan e inquietan, interrumpen los automatismos, cuestionan los clichés, hacen preguntas, cortocircuitan lo previsible, lo que cada cual sabe que tiene que pensar, hacer y sentir”⁷³⁴.

Son conscientes que no pueden caer en el espiral del odio o la venganza.

⁷³⁴ Ibidem

Saben también la importancia de deconstruir el dualismo amigo/enemigo y que la no violencia plantea la alternativa de la humanización del opositor, evidenciando que el problema es cultural, porque también están atravesados por esa concepción de mundo que necesita ser cambiada.

“Nosotros frente a la policía. La policía frente a nosotros. Es una imagen demasiado cómoda de lo que hacemos, es una línea de separación demasiado simple. Nuestra lucha no es así. El enemigo con el que nos batimos es una “lógica” que, en primer lugar, nos atraviesa a nosotros mismos (por ejemplo, en las mil decisiones cotidianas por las cuales sostenemos este sistema del que formamos todos parte porque no hay ningún afuera). Hay una gran “potencia de humanización” en el movimiento 15-M. Decimos que somos seres humanos y no mercancías en manos de políticos o banqueros. Por la misma razón, podemos pensar que un policía es mucho más que su “función” y dirigirnos así a su humanidad (cuando tratamos de entablar diálogo o les recordamos que ellos también están hipotecados, pero también cuando les gritamos “vergüenza” ante un desahucio o una redada)”⁷³⁵.

Y trabajan sabiendo que la no violencia es un proceso de arrinconamiento de las violencias sociales, económicas y políticas, pero también personales, de géneros, cotidianas. No es un nuevo dualismo, es una paradoja.

“¿Violencia y no violencia son compatibles? La experiencia dice que la violencia se coloca siempre en el centro de lo que ocurre, como si fuera un torbellino que succiona y arrastra todo lo demás. La no violencia puede expresarse de muchos modos, la violencia sólo de uno. En las acciones no violentas cabe mucha gente distinta, en las acciones violentas siempre participa un tipo de gente muy determinada (hombre, joven, con papeles, etc.). Queremos afirmar, tanto en las formas de organización como en los modos de estar en la calle, los rasgos de nuestro ADN: horizontalidad, apertura, multiplicidad.

⁷³⁵ Ibidem

Perder la iniciativa, perder la pluralidad, perder la imprevisibilidad implica perder la fuerza. Fuerza es radicalidad. La noviolencia es lo que nos ha hecho y nos hace más fuertes y más radicales. Destrozar sin destrozar es la mejor destrucción”⁷³⁶.

Indignado herido por la policía el día anterior, entrega una flor. La fuerza del símbolo, la fuerza de la noviolencia.

Con las *Primaveras de 2011* aparece por primera vez con tanta claridad y tanta fuerza el tema de la opción por las estrategias de la noviolencia.

También está haciendo camino para convertirse en un símbolo de las manifestaciones globales salir a marchar con zapatos en las manos (que, aunque sea una referencia cultural en el mundo islámico), en alusión a la pérdida del respeto reverencial al poder que está presente en la cultura hegemónica y que, de alguna forma, también implica sobreponerse al miedo al castigo, que ha sido fundamental para el control social. Cuando se pierde el miedo se rompe la cadena de la obediencia y los mecanismos de represión pierden su fuerza simbólica, que es la que construye su legitimidad y garantiza la sumisión. Este gesto tiene su origen en una reacción de indignación de un periodista iraquí que le lanzó un zapatazo a Bush en una rueda de prensa en 2008.

⁷³⁶ Ibidem



Manifestantes en Egipto blandiendo zapatos como símbolo de rechazo al poder

En el caso de Túnez, lo que prendió la mecha de las manifestaciones contra el régimen de Ben Alí fue la inmolación de Mohamed Bouazizi, un joven vendedor de frutas de Sidi Bouzid, que decidió echarse encima un galón de gasolina y prenderse fuego en frente de la estación de policía, como protesta por los continuos atropellos a los que se veía sometido por parte de los uniformados. La indignación encontró cauce. Era el 17 de diciembre de 2010. El 14 de enero de 2011, el dictador buscó refugio en Arabia Saudita, después de 23 años de poder despótico.

Juan Miguel Muñoz, periodista de El País, en su artículo “El fuego de Mohamed: La llama que incendió Túnez”⁷³⁷ cita a Fathi Chamkhi, profesor de geografía y miembro de la Liga Tunecina de Derechos Humanos, quien habla sobre el origen de la rebelión.

"Es una revolución social y democrática. Es democrática porque hay reivindicaciones concernientes a las libertades políticas, y social porque existen demandas económicas y laborales. Hay una acumulación de hechos durante 23 años, a lo que se suma la crisis mundial de 2008. El régimen siempre decía que a Túnez no le afectaría y que pronto todo volvería a su cauce. Pero Túnez estaba seriamente afectado. Además,

⁷³⁷ Juan Miguel Muñoz, “El fuego de Mohamed: La llama que incendio Túnez”, *El País*, 23/01/2011

hay otros elementos que no son materiales. Estaba muy extendido el sentimiento de humillación y de injusticia. Conforme la vida cotidiana se iba haciendo más difícil, la gente observaba la opulencia en que vivía la familia presidencial. Era insultante, sobre todo, la actitud arrogante de los Ben Ali. Observabas a quien te estaba robando y además te pedían caridad. Mirabas la televisión y recibías una bofetada. La revuelta nace de la frustración. Aunque no hubiera sucedido en aquel momento, habría terminado ocurriendo".



Esta imagen de Mohamed Bouazizi despertó el sentimiento colectivo de indignación y solidaridad.

Es muy posible que Mohamed no tuviera ninguna intención de suscitar una protesta generalizada contra el régimen, como tampoco formaba parte de la intención de Rosa Parks, aquel día de 1955 en Montgomery, el despertar la solidaridad con su gesto, que desembocó en un boicót de once meses al sistema segregado de autobuses. Los dos gestos fueron inspirados por una profunda indignación de tipo personal que conectó con un sentimiento similar vivido en silencio por una buena parte de la población. Esto no configura un método, pero sí permite dar valor a pequeños actos que, de alguna forma, son expresión individual de un sentimiento colectivo, suaves movimientos de aire que se van juntando hasta desatar una tormenta. La frase "lo que hagas es

insignificante, pero es muy importante que lo hag as”⁷³⁸, atribuida a Gandhi, responde a esta nueva concepción del poder de lo frágil.



Las redes sociales, una nueva fuerza de la ciudadanía global

Otro aspecto a resaltar en Túnez, al igual que en Egipto y en España, fueron las redes sociales del ciberespacio como un instrumento para la convocatoria a las manifestaciones en las distintas ciudades, desdibujando con ello la idea de que sólo los medios masivos de comunicación son los depositarios por excelencia de transmitir e interpretar la realidad⁷³⁹.

Con ellos se han fortalecido las dimensiones horizontales de las organizaciones, al empezar a prescindir de la mediación vertical, desdiciendo de la máxima que dice que *lo que no aparece en los medios de comunicación, no existe*. El poder de la información se está desplazando del centro a la periferia, como un signo de nuevos tiempos.

La experiencia de Túnez explicitó también otra dimensión de la fortaleza de los frágiles, centrada en un sentimiento de solidaridad internacional que se expresó a través de estas nuevas tecnologías. El concepto de humanidad que

⁷³⁸ <http://www.sabidurias.com/cita/es/1560/mahatma-gandhi/>

⁷³⁹ Las estrechas relaciones de estos medios con los poderes políticos y económicos nacionales y transnacionales les han restado credibilidad y legitimidad.

trasciende fronteras, que hace propias las luchas por la libertad donde quiera que se den, se puede ver en el encuentro sinérgico de diferentes redes. Los activistas de *Anonymous* aportaron su fortaleza a la revolución tunecina.



Anonymous retoma el poder simbólico de una máscara que apareció en la película “V de venganza” y que hace presencia en manifestaciones ciudadanas de muchas latitudes.

“No solo en las calles tunecinas se paseó la indignación y la revuelta. Túnez se convirtió en el primer país cuyas webs oficiales quedaron inoperativas después de un masivo ataque de los hackers de Anonymous, los activistas que atacaron las páginas de las empresas e instituciones que perjudicaron a Julian Assange. Es la nueva forma de trasladar a las aceras digitales, las protestas de las calles del siglo XXI. El síndrome Wikileaks. “el pueblo de Túnez nos ha solicitado ayuda y se la hemos dado”, asegura el colectivo de hackers”⁷⁴⁰.

En Egipto, como ya lo mencionamos en el capítulo 5, fue el asesinato del joven Khaled Saeed en julio de 2010, víctima de la violencia policial, lo que suscitó la indignación colectiva. ElShaheed, creador del grupo Facebook “Todos somos

⁷⁴⁰ Marta Medaro, Marta Méndez, “Antecedentes del conflicto tunecino”, *Newsgetup*, abril 4 de 2011, <http://newsgetup.wordpress.com/category/tunez/>

Khaled Said”, tomó la decisión como acto individual ante la conmoción que le produjeron las imágenes del joven asesinado. Otra vez una pequeña acción, que pudo haber pasado desapercibida entre los miles de mensajes que circulan cada día por la red, conectó también con un sentimiento colectivo que amplió y desbordó sus propias intenciones iniciales. De él escribe Mónica Prieto de *Periodismo humano*:

“Rehuye las cámaras como la peste. Todo protagonismo le molesta y ni siquiera es posible saber su nombre de pila. El hombre que está poniendo en jaque a Hosni Mubarak no tiene rostro ni desea tenerlo. Por un lado, sin que se conozca su identidad recibe amenazas de muerte desde el día en que se le ocurrió crear un grupo en Facebook para denunciar la tortura policial, la corrupción, el estado de excepción permanente, la falta de oportunidades y la ausencia de libertades cortesía del régimen egipcio. Por otro, y por encima de todo, él no sólo es él: representa a decenas de miles, si no a centenares de miles de ciudadanos ansiosos por liberarse de las cadenas.

Él, y ellos, todos son Khaled Said, el joven de 28 años asesinado en una brutal y gratuita paliza policial el pasado 6 de junio en Alejandría en una agresión que despertó entre los egipcios la necesidad de luchar, desde las protestas cívicas, contra la impunidad y la injusticia. Y gracias a las convocatorias de su grupo de la red social, Kullum Khaled Said, Todos somos Khaled Said, ya ha conseguido mucho más: poner en entredicho la autocracia egipcia promoviendo las multitudinarias e históricas protestas que están convulsionando al país del Nilo”⁷⁴¹.

Podemos observar otra característica importante del cambio cultural: el liderazgo colectivo. La lógica imperante de la *teoría de la conspiración*, que necesita ubicar una *mente perversa que influye de forma nefasta la mente de los frágiles*, se desconcierta ante esta realidad. Los organismos de seguridad están preparados para reprimir, torturar y hasta desaparecer a quien ejerce

⁷⁴¹ Mónica G. Prieto, “El hombre que ha puesto en jaque a Hosni Mubarak”, *Periodismo humano*. 28/01/2011. <http://periodismohumano.com/sociedad/sociedad-destacado/el-hombre-que-ha-puesto-en-jaque-a-hosni-mubarak.html>

dicha influencia sobre la población, pero son incapaces con un sentimiento colectivo y generalizado. José Saramago habla de este signo de los tiempos en su libro “Ensayo sobre la lucidez”⁷⁴², poniendo en escena una población que decide votar en blanco, atentando contra la esencia de la legitimidad de las democracias, sin que exista un acuerdo racional previo, sólo como el resultado de un sentimiento que se ha ubicado en cada individuo y que produce una revolución. Como en el libro, los poderosos necesitan de un *chivo expiatorio* a quien responsabilizar de una reacción colectiva. De hecho, en España no faltó quien viniera a los Indignados con E ta, la kale borroka y la guerrilla urbana⁷⁴³. Esta interpretación surge de una concepción de la historia basada en las acciones de vanguardias iluminadas y héroes, fuera de las cuales los hechos aparecen no sólo como incomprensibles, sino como imposibles.

“No tenemos nombre, no tenemos líder y tampoco tenemos prisa”, reza un cartel de los Indignados en España, para evidenciar con ello que no delegan su propia voz a ningún representante. Y ante la ausencia de un liderazgo claro la alternativa es calificar el movimiento de caótico y anárquico, que son palabras que ejercen su influencia en el imaginario colectivo, por el miedo atávico a semejantes situaciones de las que no se puede esperar nada distinto a la muerte colectiva. Somos incapaces de entender que muchas de las muertes colectivas de la historia son precisamente las que han sido guiadas por líderes e ideas claras.

Otro elemento importante de estas *primaveras* ha sido la inmensa diversidad de procedencias, motivaciones, religiones, opciones políticas, géneros, edades, clases sociales que se han dado cita en ellas, sin que necesiten acuerdos previos ni supongan trabas para juntarse. Esto ha sido un motivo más de desconcierto para los narradores de la historia oficial. En Egipto no lograban entender cómo compartían propósitos opuestos y musulmanes, cuando les hubiera gustado calificar la revolución como islamista, para desacreditarla. En España no comprendían cómo muchos asistentes a las asambleas

⁷⁴² José Saramago, *Ensayo sobre la lucidez*, Alfaguara, Madrid, 2004

⁷⁴³ Cfr. Los artículos de César Vidal criticados en <http://www.elplural.com/politica/la-ultima-barbaridad-de-cesar-vidal-relaciona-a-los-jovenes-indignados-con-eta-y-la-kale-borroka/> o algunos articulistas de ABC, La Razón, El Mundo, etc., criticados –de manera sistemática– por el periódico Público.

manifestaban su intención de votar en las jornadas electorales del 22 de mayo, cuando hubiera sido más sencillo calificarlos a todos como antisistema o resentidos sociales, anarquistas e enemigos de la democracia y del Estado Social de Derecho. No han entendido nada, dice Luis Martín Cabrera:

“No han entendido nada, no quieren entender, llevan mucho tiempo produciendo un lenguaje que ya no toca la realidad ni oblicuamente. Los manifestantes no son apolíticos, son apartidistas, no odian las urnas, odian a los bancos y a sus políticos serviles y tienen no sólo soluciones sino un lenguaje propio que toca y llena plazas con una gramática de libertad: “Si no nos dejáis soñar, no os dejaremos dormir”, “No somos antisistema, el sistema es antinosotros”, “Sin curro, sin dinero, y sin miedo”, “No somos un partido político, los que tienen que reflexionar son ellos”⁷⁴⁴.

Pepa Roma, en su esfuerzo por identificar elementos nuevos y comunes de los actuales movimientos sociales, dice:

No parten de postulados teóricos, su ideario se va configurando poco a poco a partir de la ética aplicada... Anteponen la verdad vivida frente a la verdad oficial, la voz de la calle frente a la voz del poder... No rivalizan por la gloria, colaboran... Parten de la derrota y ya no pueden ser derrotados. Parten del miedo y ya no pueden ser atemorizados. Ante ellos, los fusiles, la coacción y las amenazas se vuelven impotentes”⁷⁴⁵.

Es una puesta en escena de una realidad incomprensible: mucha gente unida y entusiasmada con un caminar incierto, con la construcción colectiva, lenta y procesual de los acuerdos. La incertidumbre se vuelve seductora y el camino se llena de sentidos, porque logra ser preludeo de lo que puede llegar. Así lo expresaba Eduardo Galeano en una entrevista informal que le hacían en la Plaza Catalunya cuando se paseaba por entre los Indignados:

⁷⁴⁴ Luis Martín Cabrera, “15-M: El lenguaje de la revolución, una gramática de la libertad”, Varios autores, *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011, p. 93

⁷⁴⁵ Pepa Roma, *op. cit.*, pp.38. 39

“Aquí veo reencuentro. La misma energía de dignidad y el mismo entusiasmo, que es una vitamina “E” de entusiasmo, que viene de una palabra griega que significa tener a los dioses adentro. Y cada vez que encuentro que los dioses están adentro de una persona, o de muchas, o de la naturaleza o de las montañas o de los ríos, me digo eso es lo que me espera para convencerme de que vivir vale la pena. Vivir está mucho más allá de las pequeñeces de la realidad política, de si se gana o se pierde. Eso importa poco en relación con ese otro mundo que te espera, ese otro mundo posible, que está en la barriga de éste. Éste es un mundo más bien infame, no es muy alentador el mundo donde hemos nacido. Pero hay otro mundo en la barriga de éste esperando y de parto difícil. No es fácil que nazca, pero sí es seguro que está latiendo en este mundo que es. Yo lo reconozco en estas manifestaciones espontáneas y que son ese testimonio. Hay gente que me pregunta, ¿pero qué va a pasar? ¿Qué sucederá después de esto? ¿Y qué será de esto? Y yo contesto lo que nace de mi experiencia. No me importa mucho lo que va a pasar, me importa lo que está pasando, el tiempo que es y que anuncia otro posible tiempo que será. Pero lo que será al final no sé”⁷⁴⁶.

En la misma perspectiva planteada por Eduardo Galeano, de este mundo distinto que se gesta al interior de éste que existe, vale la pena resaltar en las movilizaciones en Túnez y Egipto la participación activa de las mujeres, por ser sociedades culturalmente más patriarcales, si cabe, que las llamadas occidentales, donde el camino recorrido por ellas tiene más historia y mucha más incidencia. Es posible que ello contribuya a un plus adicional en las nuevas realidades que se están gestando en dichos países.

⁷⁴⁶ <http://blip.tv/acampadabcn/entrevista-a-eduardo-galeano-5202842>



Las mujeres fueron también protagonistas en Egipto y Túnez

En España la participación femenina ha sido hombro a hombro. Las hemos visto coordinando asambleas, así como a los muchachos cuidando niños y niñas en las guarderías de las acampadas, barriendo las plazas o preparando la comida. Es entonces cuando la equidad de géneros deja de ser un asunto de cuotas, porque ya las acciones prefiguran el mundo por venir. Así lo nombra Pepa Roma, refiriéndose a los grupos antiglobalización que protagonizaron manifestaciones globales como la de Seattle, pero que define bien y permite visibilizar un hilo conductor de lo que *está sucediendo*:

“Hemos visto muchas formas de lucha que, directa o indirectamente hicieron posible la revuelta de Seattle. Pero lo específico de Seattle es el trabajo de red. Seattle es la obra de dos clases de tejedores/as que, mano a mano, van juntando dos hilos: el hilo de la relación personal, ese con el que las mujeres tejen los vínculos dentro de la comunidad familiar; el hilo del viejo explorador, el que coge el caballo, el camello o el barco y sale a la búsqueda de otros mundos y otros seres; el hilo de Penélope que se relaciona con los hijos en casa, y el hilo de Ulises que ha tejido nuevas relaciones con sirenas, cíclopes, seres diversos y hasta

entonces extraños; el hilo de la madre que vela por la memoria de los que se han ido, de la Scherezade que rememora sueños antiguos, y el hilo del joven y el sabio que es capaz de imaginar e inventar el futuro. No son papeles que se reparten por sexos. La novedad es que, por primera vez, todos son Penélope y Ulises, el hombre cuida de los hijos o cocina y la mujer navega por Internet, ella hace de cronista de su tiempo y él cuida heridos en Bosnia, o al revés, intercambian constantemente funciones. Pero de la interacción de los conocimientos adquiridos aquí y allá, de lo doméstico con lo universal, de lo familiar con lo extraño, surge una nueva forma de acción y de entender el mundo”⁷⁴⁷.

En este mismo sentido de lo que *está sucediendo* se puede observar una conciencia de humanidad que trasciende las fronteras y las soluciones sólo particulares o locales. No es gratuito el intento de aislar el tratamiento que le está dando la ciudadanía y el gobierno de Islandia a la crisis financiera porque, de hecho, se está volviendo un referente que aparece de forma persistente en las pancartas de los Indignados. “Paguén la crisis sus culpables”, “No somos mercancía en manos de políticos y banqueros”, “No son rescates, son chantajes: vuestra crisis no la pagamos”, “No es crisis, es estafa”, “Dame tu alma por una hipoteca”, “Tu botín, mi crisis”, “Se vende Estado del Bienestar”, “No al pacto del euro: Europa para los ciudadanos y no para los mercados”, “Manos arriba, esto es una crisis”, “No nos falta dinero, nos sobran ladrones”, “¿Porqué manda el mercado, si y o no lo he votado?”. Las imágenes de la quiebra del mercado financiero son tan apocalípticas que se prefiere el suicidio lento, pero seguro. Sin embargo, Islandia se ha decidido por transitar otra vía, como una forma de replantearse sus posibles salidas económicas sin caer en la dictadura de los mercados. Irlanda, Portugal, Grecia, España, Italia han preferido seguir las indicaciones y condiciones del mercado financiero global sin que ello haya supuesto, al menos no se vislumbra, una salida de la crisis. Cada día las condiciones son más y todas ellas guardan relación con la reducción de los gastos sociales, las privatizaciones de todo tipo de servicios, la flexibilización laboral que nunca es suficiente ni satisfactoria. *Los mercados*

⁷⁴⁷ Pepa Roma, *op. cit.*, p.255

continúan nerviosos, es la frase que se repite una y otra vez, como si fueran la encarnación de un nuevo dios insaciable.

En palabras de Olafur Ragnar Grimsson, presidente de Islandia, *"Europa no afronta solo una crisis económica: ésta es una crisis política. Los Gobiernos no pueden seguir arrastrándose tras los mercados"*⁷⁴⁸. La aparente separación entre política y economía sólo esconde la real supeditación de la primera a la segunda.

El gobierno de Islandia decidió preguntar a sus ciudadanos si aceptaban pagar la crisis y estos lo rechazaron en dos ocasiones, sin importar que, para la segunda ocasión, se hubiesen reducido los intereses del plan de rescate. En palabras del mismo presidente: *"Las antiguas condiciones de pago eran muy injustas: las nuevas son mejores, pero si los islandeses van a tener que cargar con una deuda de sus bancos deben tener derecho a decidir"*⁷⁴⁹.



El ejemplo de Islandia aumenta el rechazo a la forma en que se ha manejado la crisis económica

Para agregar posteriormente:

⁷⁴⁸ Claudi Pérez, "La gente no tiene que pagar por las locuras de los bancos", *El País*, 03/04/2011

⁷⁴⁹ Ibid

“Lo fundamental es que Islandia es una democracia, no un sistema financiero... Una de las razones por las que Islandia se está recuperando con rapidez es que el país está dándole una respuesta democrática formidable, no solo financiera”⁷⁵⁰.

Hay cada vez mayor conciencia de que el problema es estructural y, como dicen los movimientos ecologistas, no hay salidas sin un cambio profundo de la cultura que nos atравiesa y su modelo económico que naturaliza las consecuencias desastrosas sobre la viabilidad de la vida en el planeta. Crece la certeza de que el problema es de humanidad, “por la implementación de un modelo económico basado en el crecimiento y el consumo”⁷⁵¹, y “lo importante es que las personas seamos libres y plenamente conscientes de que somos parte de la naturaleza y ese es el mandamiento que se le olvidó a Dios decir: serás parte de la naturaleza, obedecerás a la naturaleza de la que formas parte”, como dice Eduardo Galeano.

Cambiar no va a ser fácil, pero cada vez hay más gente que decide emprender un camino que no está transitado y es a pesar de ser una decisión de este movimiento, que tiene pocas certezas, pero que una de ellas es la necesidad de trascender fronteras. Así lo dice David García Martín:

“Al igual que la economía, las mercancías y el sistema financiero son globales, sería deseable que la indignación saltase las fronteras e intoxicara a todos los jóvenes del mundo en esa misma situación. Hoy existen las herramientas y la cualificación necesaria para que eso sea más posible que nunca. Además, nadie ha dicho que los cambios sean fáciles e inmediatos. El futuro está por construir”⁷⁵².

El movimiento de los Indignados tampoco tiene respuestas, pero sí el convencimiento de que hay que reconectar la humanidad con la vida, “sobre

⁷⁵⁰ Ibidem

⁷⁵¹ Carlos Taibo, “Palabras en Sol el 15 de mayo”, *Indignados, op. cit.*, p.129

⁷⁵² David García Martín, “La primavera de los indignados”, 10/06/2011 (<http://alainet.org/active/47213>).

*todo quieren 'una sociedad nueva que dé prioridad a la vida por encima de los intereses económicos y políticos', según contempla uno de sus manifiestos*⁷⁵³.

No creen que las soluciones vayan a venir de los poderes establecidos. Y están demasiado ocupados en procurar que las cosas sigan igual. Por ello plantean mecanismos de democracia directa que susciten la conciencia colectiva, que recoja la profunda indignación que se aloja, a veces en silencio, en el alma de la humanidad y, en consecuencia, van promoviendo asambleas por donde pasan, posibilitando una pedagogía social que promueva la creatividad necesaria para cambiar los mundos de la cotidianidad, porque es allí donde se manifiestan y se explicitan los poderes de la periferia.

*"Habéis comprendido en vuestras carnes que este capitalismo global es incompatible con la democracia... no puede haber democracia política sin democracia económica y, en el campo económico, vivimos bajo la dictadura de los mercados"*⁷⁵⁴, dice José Ignacio González.

Procuran, como lo señala David García Martín *"Una democracia más participativa, más cercana, más centrada en los problemas de la gente que en los desmanes y desvaríos en los que se ven envueltos a diario la clase política, tan lejos de los problemas y de las preocupaciones de la sociedad"*⁷⁵⁵.

Jorge Moruno señala algunos puntos en común de las movilizaciones actuales: la organización horizontal, la composición diversa y la universalidad de las demandas, tres elementos que hemos señalado como característicos de esta cultura que emerge:

"La tendencia contemporánea pasa más por amplificar redes en horizontal que no engordar burocracias por abajo y acumular fuerzas verticalmente... En una sociedad conectada, donde cada vez existen menos lugares especiales y más lugares comunes, no hay más opción que poner el foco en las relaciones compartidas y no en la ideología

⁷⁵³ Ibidem

⁷⁵⁴ José Ignacio González, "Democracia real, todavía no", *Indignados, op. cit.*, p.67

⁷⁵⁵ David García Martín, artículo citado

prediseñada... Los precarios y precarias del siglo XXI no encuentran su lugar en las instituciones y organizaciones bien ideadas para otra época.... El alcance de sus demandas adopta con facilidad un carácter existencial que pone en cuestión la propia ecología del capitalismo y golpea con fuerza las propias contradicciones sistémicas: 'No somos mercancía en manos de banqueros y políticos'; 'este sistema lo vamos a cambiar'; 'si gobiernan los mercados no hay democracia'... El encuentro de la gente reunida en la Puerta del Sol dista mucho de ser una masa estúpida y anónima, más bien se debe hablar de una multitud inteligente que no elimina la expresión singular de cada persona y potencia la pluralidad"⁷⁵⁶.



Todo momento es bueno para decir lo que se sueña

Para enfatizar, más adelante, la necesidad de convocar empatías que permitan construir un espacio en el que mucha gente se siente interpretada en sus sentires más profundos, en su indignación, pero también en sus sueños.

“Su tarea debe ir encaminada hacia la construcción de relatos e historias compartidas, mitos que transmitan emociones y generen sinergias, donde

⁷⁵⁶ Jorge Moruno, “La era de los monstruos: 15-M, la ruptura de los precarios”, *Indignados, op. cit.*, p.97

un amplio abanico de personas y sensibilidades se sientan útiles y se ilusionen en involucrarse por el mero hecho de hacerlo. Su principal obstáculo será el de superar el cinismo impregnado en una sociedad que considera como parte del sentido común no protestar”⁷⁵⁷.

Eduardo Punset recalcó la importancia de la diversidad como uno de los elementos que caractericen una nueva cultura, comparando a las personas que se han sumado al movimiento de protesta de los “indignados” con la Ruta de la Seda, ya que Roma “intercambiaba” con Oriente “conocimientos, chismorreos, infecciones, genes”, para crear en conjunto “una civilización nueva” y “una nueva manera de pensar”⁷⁵⁸.



Lograr la empatía del opositor es un objetivo de la no violencia

Es indudable que “los Indignados” han vuelto a despertar la esperanza, no sólo en España e n medio de una depresión social generalizada provocada por sentimientos de impotencia, sino en muchas otras latitudes. Es una esperanza que nace de la indignación ante lo que sucede, pero también de ver que cientos de miles de ciudadanos y ciudadanas no están dispuestas a seguir creyendo que no hay alternativa y que consolidan un camino profundamente seductor y muy reciente, el de la no violencia.

⁷⁵⁷ Ibid, p. 99

⁷⁵⁸ Eduardo Punset, “Punset a los indignados: No paréis”, *Indignados, op. cit.*, p.109

Es indicador de una nueva era, como lo dice Rafapal:

“El nivel de creatividad que se ve y se siente en la Puerta del Sol es el que siempre soñé que viviría al comienzo de la era de Acuario. La expresión de la rabia y la indignación (pero también la esperanza y la poesía) que aquí se ve y se siente a través de pancartas te transporta hasta los sentimientos más profundos que, en esta loca sociedad donde no nos mirábamos a los ojos, guardábamos escondidos... Al salir de la plaza, los policías nos despiden como si estuviéramos todos en una película de Walt Disney. El milagro de ha obrado. Es la revolución que siempre soñé vivir. Vuelvo a Amar a la Gente”⁷⁵⁹.

Muchas cosas se podrían decir de lo que sucede en un movimiento vivo y de sus profundas significaciones. Hasta ahora han logrado ir construyendo nuevos retos que los mantiene actuales, pero su huella ya está puesta en la historia que une y mantiene vivos a los hippies, a la gente de las primaveras del 68, a las luchas contra el racismo, el sexismo, por la libertad, por la paz, por el reencuentro con los equilibrios de la vida, que son todas ellas experiencias en la ruta humana por construir una nueva cultura que posibilite de nuevo la vida, como lo dice Marco Terranova Tenorio en su reflexión sobre este movimiento:

“Antes que la toma de poder político debemos conquistar la cultura, socializarla, llenarla de valores y contenidos sociales, democráticos y humanos, sólo así podemos aspirar a un cambio profundo, fuerte y no artificial”⁷⁶⁰.

La posibilidad de un mundo mejor nos seduce y necesitamos derrotar nuestros propios miedos a perder lo que no tenemos, así como a avanzar en esta sensación, cada vez más socialmente sentida, de la imposibilidad de la vida en la ruta señalada por intereses ruines como la acumulación descontrolada. Las *Primaveras de 2011* nos devuelven el aire, son como una bocanada de oxígeno

⁷⁵⁹ Rafapal, “... y los policías se volvieron colegas. Se obró el milagro”, *Indignados, op. cit.* p.111

⁷⁶⁰ Marco Antonio Tenorio, “El movimiento 15 de mayo. Hacia un nuevo proyecto político para el siglo XXI”, *Indignados, op. cit.*, p.121

en el límite de la asfixia. Jordi Calvo nos habla de una determinación que se explya en el sentimiento de una cada vez mayor proporción de la humanidad.

“Ni codiciosos banqueros, desalmados empresarios, corruptos políticos, o pensadores y comunicadores vendidos al mejor postor, podrán quitarnos el derecho a soñar por un mundo mejor. Estamos decididos a pensarlo y mostrar nuestras propuestas más o menos espontáneas, más o menos posibles, más o menos estructuradas a toda la sociedad, desde las plazas y desde donde podamos, porque ese es nuestro sueño y no tenemos miedo a luchar por él”.

Para terminar diciendo, como nos decimos a nosotros mismos:

“Y ahora, me voy a la plaza”⁷⁶¹.

⁷⁶¹ Jordi Calvo Rufanges, “Sin miedo a soñar”, *Público*, 20/05/2011

Conclusiones

El siglo XX ha sido un momento decisivo para irse concretando una sensación colectiva de amenaza sobre la continuidad de la vida, lo que está suponiendo una transformación profunda de los imaginarios culturales atávicos que han sostenido la cultura sedentaria que aún hegemoniza las relaciones entre los seres humanos y de estos con el entorno que les rodea.

Esta nueva realidad cultural, que yo he llamado la cultura **emergente de la noviolencia**, ya no es solamente planteamientos teóricos de mentes visionarias sino también formas de actuar de cada vez más hombres y mujeres en distintas latitudes del Planeta. Está siendo, como todas las transformaciones culturales, un proceso aparentemente lento, pero acelerado en los últimos años por su evidente urgencia. Estas evidencias de poder hacer las cosas de forma diferente están resquebrajando las resistencias al cambio que se expresan en la inflexibilidad de la cultura, ya que no sólo necesitamos que las cosas sean distintas, sino que empezamos a creer que es posible que lo sean y eso está siendo definitivo.

Con este trabajo es pero es estar contribuyendo a esta certeza, por que la visibilización de los cambios que están ocurriendo creará un contexto histórico propicio para que los sueños colectivos que sustentan la esperanza se afinquen en la realidad y se potencien. Lo que está ocurriendo es el inicio de una nueva etapa en la historia de la humanidad.

1.- Estas *nuevas formas de hacer* se están constituyendo en *nuevas categorías de análisis* de las transformaciones que estamos viviendo. En este trabajo he resaltado de forma persistente algunas de ellas, sin la pretensión de ser exhaustivo. Es posible que las que resalto permitan a otros investigadores percibir las que no es tan y enriquecer este esfuerzo. También me parece importante recalcar que huyo conscientemente de la posibilidad de construir un nuevo código de normas que deben estar presentes, todas ellas, para definir que un movimiento dado forma parte o contribuye a la construcción de nuevas realidades culturales, en la perspectiva de la noviolencia. Y a me parece importante que afinemos nuestra percepción para evidenciar cualquiera de ellas u otras posibles, en el esfuerzo sostenido de la humanidad por superar las

amenazas sobre la vida que siente y presiente. Son procesos humanos y como tales caminan en medio de la incertidumbre, como ya lo recalcamos en varias ocasiones. Pueden, incluso, ser percibidos como esos fuerzas de ida y vuelta, aunque yo prefiero creer que son sostenidos en el tiempo, sólo que con diferente intensidad, de acuerdo a las condiciones históricas concretas. La *influencia sutil* se está ejerciendo permanentemente, como los suaves vientos que produce toda mariposa al volar sin la pretensión de hacer de su esfuerzo el suscitador de una tormenta tropical.

Hago énfasis en la característica *emergente* de este proceso, porque ello nos permite entender que la hegemonía está aún en manos de los imaginarios que necesitamos transformar.

Y es precisamente a aquí donde se afianza una de las características más importantes del camino histórico en el que nos encontramos: empezamos a entender que no se trata de destruir, de confrontar, de imponer, sino de seducir, de convencer, de socializar la conveniencia universal del cambio. Lo primero sólo conseguiría consolidar el imaginario de la fuerza como el instrumento por excelencia de la transformación, a través de la dominación. Los ejemplos de este nuevo proceder son múltiples, como ya vimos. Tal vez la lucha de las mujeres es uno de los esfuerzos más representativos de este cambio: empezaron con una confrontación directa, identificando a los hombres como los enemigos de sus propósitos de equidad, pero en el camino descubrieron que el machismo estaba incrustado en la cultura y nos permitieron descubrir que un cambio nos haría más felices y mejores personas a mujeres y hombres. La equidad de géneros dejó de ser sólo una pretensión de las mujeres y empezó a ser una necesidad de todos y todas. La seducción colectiva está empezando a reemplazar la imposición.

A la fuerza física para imponer, la seducción como posibilidad de convencer.

2.- Entender que la resistencia al cambio no es sólo producto de la acción de grupos con intereses particulares, sino fundamentalmente una

expresión de la fuerza de conservación de la vida nos está permitiendo deconstruir la imagen del enemigo, uno de las percepciones culturales hegemónicas más difíciles de cambiar. Seguimos necesitando encontrar culpables a todo lo que sucede para hacernos a la idea de que su destrucción nos garantiza el cambio que intuimos necesario: muerto el chivo expiatorio se reconstruye el equilibrio social pretendido, como nos lo decía Girard. Y deconstruir la idea del enemigo no significa renunciar a la lucha, como lo demostró Gandhi en la India, sino entender que el opositor también necesita ser transformado.

Deconstrucción de la imagen del enemigo y del chivo expiatorio a través de la humanización del opositor.

3.- La verdad se volvió única y patrimonio *natural* del poder. La libertad se tornó el derecho a escoger a quién creer y, por lo tanto, a quién atribuir el monopolio de la verdad, ya fuera la divinidad, el patriarca, el rey, la autoridad, la ciencia, el Estado, las normas, el papá, el maestro, el cura, por nombrar algunos de sus posibles dueños. La deconstrucción del enemigo implica renunciar a la posesión de la verdad y a ella como única. Entender que la verdad es histórica y es una construcción social está diluyendo los dogmatismos y la necesaria adhesión a una externalidad supeditadora. La verdad es un acuerdo colectivo en el que el opositor tiene parte de ella. Mandela construyó un ejemplo de lo que esto significa al invitar a la minoría blanca a construir un país para todos y todas.

A la verdad única, la construcción colectiva de verdades.

4.- Esta deconstrucción de la verdad única desplaza, necesariamente, la centralidad y jerarquización del poder hacia la periferia y las dimensiones horizontales del mismo. Todos los cambios civilizatorios han sido construidos de abajo hacia arriba, desde lo singular a lo universal. No se transforman las culturas por “decreto real”, sino a partir de pequeños cambios que se

incorporan a la cotidianidad de la gente; es allí donde se legitiman y se socializan. Esto ha permitido ir descubriendo que el poder de centro no existe sin el consentimiento voluntario o inconsciente de la gente, es decir, es un poder del egado. Es en el espacio de la autonomía donde se posibilita la novedad y la complejidad creativa. Es esta forma de percibir el poder lo que permite el reclamo de los Indignados en España a no abrogarse na die el derecho de la representación. Esto introduce una nueva variable que consiste en la promoción de los liderazgos colectivos.

Al poder jerarquizado y centralizado, el poder de periferia y el desarrollo de las dimensiones horizontales del mismo. Liderazgos colectivos.

5.- Con el lo queda en entredicho la obediencia como la virtud por excelencia que permite el equilibrio social. La verdad única y la privatización de la misma han posibilitado las instituciones autoritarias que precisan de la obediencia para sostenerse, inhibiendo cualquier posibilidad de cambio. Los movimientos a los que he hecho referencia en esta tesis han hecho de la desobediencia a la injusticia un mecanismo virtuoso de transformación cultural.

De la obediencia debida a la desobediencia civil.

6.- El autoritarismo ha recurrido al miedo para obtener la *servidumbre voluntaria*, o el sometimiento ineludible y su fuerza se alimenta de él. Miedo a la incertidumbre, miedo al castigo, miedo a la expulsión del grupo que da el sentido de pertenencia, miedo a la carencia, miedo a Dios y a la condenación eterna, miedo al Estado y a sus fuerzas represivas, miedo al dolor, miedo a la enfermedad, miedo a la muerte, miedo al miedo. Al lado de promover todo tipo de temores, el sujeto de la autocracia se muestra como padre bondadoso y protector, logrando así apropiarse de cualquier posible manifestación de autonomía por la delegación voluntaria de la misma. La reconstrucción de la dignidad potenció el Movimiento por los Derechos Civiles en EEUU y la lucha contra el Apartheid en Sudáfrica, dándole una salida creativa al miedo a la libertad y a la autonomía; y cuando éste se diluye el poder pierde su capacidad

para dominar, pues desnuda su método de la violencia encubierta en el halo del orden, la tranquilidad o el bien colectivo.

Ante el miedo como instrumento de regulación social, la dignidad que devuelve el amor a la libertad y a la autonomía.

7.- El miedo ha necesitado territorializar su influencia en cuerpos y espacios concretos, para así definir con las fronteras y los límites el lugar para la defensa contra *los otros y las otras*. Las fronteras y el territorio nos dividieron la unidad de la vida y perdimos, con ello, la posibilidad de las miradas holísticas, comprensivas, complementarias... Nos estamos adentrando en su deconstrucción, percibiéndolas porosas, móviles, flexibles, pero es, tal vez, el esfuerzo que nos supone mayor incertidumbre porque toca las formas en que hemos definido nuestras diferentes identidades: de cultura, de religión, de país, de géneros, de filiación política, de clase, de profesión, entre muchas otras. El reto está en poder transitar el territorio extraño como si fuera propio, identificando de nuevo lo que nos une y, al tiempo, lo que nos hace distintos y distintas. Los movimientos ecologistas nos están permitiendo sentirnos de nuevo parte de la naturaleza; las reflexiones sobre géneros están desmoronando los mitos sobre lo masculino y lo femenino, reconciliándonos con lo más profundo de nuestra esencia como seres humanos; la caída del Muro de Berlín y de la Cortina de Hierro abrieron de nuevo los caminos vedados por las fronteras ideológicas y políticas; el final del Apartheid permitió la posibilidad de sentir el territorio más allá de los campos de concentración que definió el gobierno racista. Tal vez el horizonte es un buen símil de lo que pueden llegar a ser los límites, por que es posible verlo, pero siempre se desplaza a la medida que caminamos. Por lo pronto, intuimos la bondad de este proceso en la superación progresiva de la esquizofrenia a la que parecíamos condenados por las fronteras y estamos ampliando las definiciones de las distintas identidades. El sentido de humanidad de los nuevos movimientos sociales y de solidaridad con todas las formas de vida están deconstruyendo las divisiones que impregnaron nuestra percepción de la realidad.

De la construcción de fronteras a los límites porosos y en desplazamiento permanente.

8.- Dentro de las fronteras construimos los espacios para habitar los iguales por ese temor que se nos inculca a todo lo que sea diferente. La construcción de una identidad que incluyera el mismo color de la piel, las mismas creencias políticas y religiosas, la misma lengua, las mismas tradiciones, terminaron produciendo fenómenos sociales como el nazismo, el sionismo y el fascismo, alentaron las guerras de la vieja Yugoslavia y legitimaron por décadas las barbaries del Apartheid. El unanimismo pretendido a nivel ideológico justificó en su momento las guerras sucias contra los opositores en el Cono Sur Latinoamericano y sigue siendo una tentación patrioterica para los aspirantes a convertirse en caudillos nacionales, de derechas y de izquierdas, persiguiendo y satanizando a los que no piensan como ellos. Y, por supuesto, no se pueden dejar de lado las consecuencias destructivas que está teniendo el unanimismo económico no sólo para la vida humana, sino también para el resto de los seres vivos y los recursos del Planeta. Las transformaciones culturales que estamos viviendo pasan por el reconocimiento de la diversidad como condición de la vida y, se podría decir, que la necesaria diversidad biológica, con las preocupaciones que está produciendo su pérdida, está ensañando a la humanidad lo que ha de significar la diversidad cultural, política, sexual, religiosa, como condición *sine qua non* de sociedades sanas. En este sentido, los movimientos ecologistas están abanderando estos aprendizajes. La convivencia en la diversidad es otra señal de los tiempos ante una cultura que sólo concibe las adhesiones unanimistas y sin fisuras.

Del unanimismo a la evidencia de la diversidad como condición de la vida.

9.- La defensa de las fronteras físicas y mentales legitimó la fuerza física, que pasó a ocupar el primer lugar en una escala de valores jerarquizada. Como consecuencia de lo anterior, el poder pasó a ser atributo

exclusivo de los hombres, se centralizó y las instituciones se jerarquizaron, como sinónimo de organización. La dimensión vertical de las mismas legitimó la dominación de los fuertes y la supeditación de los frágiles. La espiritualidad de los seres humanos se institucionalizó a través de las religiones y la percepción de la divinidad también se masculinizó. La competencia se volvió el mecanismo para determinar al más fuerte y, por lo tanto, empezamos a percibir la supervivencia como una lucha permanente, que rompió definitivamente el sentido de la solidaridad. Desde entonces hemos leído la historia como el relato continuado del predominio de la fuerza. La Guerra Fría fue una expresión más de esta lucha que buscaba definir de nuevo un ganador y la competencia armamentista y nuclear terminó por amenazar la vida en el Planeta. El nuevo escenario de la lucha por el predominio es el mercado capitalista, que tiene su propia ética, la ética de los fuertes. Al lado de esta realidad, que no es otra cosa que expresión de la cultura hegemónica, surgen expresiones de fuerza que no pretenden competir, que cambian el escenario, que desdichan de lo socialmente establecido y que están cambiando el libreto repetido por miles de años. Es una fuerza apoyada en la verdad, como dijo Gandhi, en la justeza de los propósitos, es una fuerza moral que ha terminado desconcertando a los poderosos, es el poder de la fragilidad. No está siendo fácil para los movimientos sociales desprenderse de la lógica de la confrontación, que es el terreno en el que los poderosos saben defenderse, pero la fuerza del ejemplo es tácticamente cada vez más contundente. Las Primaveras de 2011 son su última versión.

Del poder de la fuerza al poder de la fragilidad.

10.- Tal vez la necesidad de sobrevivir nos exigió construir una **lógica dualista** que, como vimos, terminó por ser una particularidad definitoria de nuestra forma de percibir la realidad. Los adentro/los afuera, los nosotros/ellos, la fuerza/la fragilidad, lo masculino/lo femenino, los amigos/los enemigos, la verdad/la mentira, la derecha/la izquierda, la obediencia/la desobediencia, el siempre/el nunca, la vida/la muerte, la humanidad/la naturaleza, la razón/los afectos y hasta el cerebro terminó compuesto por dos

l6bulos opuestos. Esta realidad dividida termin6 siendo la esencia de la 6tica, invent6ndonos el bien y el mal como realidades separadas por una frontera y en permanente lucha. Construimos nuestros mitos como representaciones de esta confrontaci6n, las sacralizamos y las convertimos en el sino final de la humanidad: el triunfo definitivo del bien contra el mal, de los amigos sobre los enemigos, de la verdad sobre la mentira, de la vida sobre la muerte, de la fuerza sobre la fragilidad, de la humanidad sobre la naturaleza y as3 indefinidamente en un sin fin de dualismos que fuimos observando e identificando en la realidad. No es f6cil intentar deconstruirlos sin caer en la construcci6n de uno nuevo. Lo que define los dualismos no es la existencia de realidades aparentemente opuestas sino principalmente la tendencia al unanimismo que se deduce de la confrontaci6n destructiva. Intuimos salidas en el esfuerzo por construir una 6tica de la vida, en aprender de su historia y de sus l6gicas; estamos intentando adentrarnos en lo que puede suponer una 6tica del amor y del cuidado, en concordancia con la propuesta del ahimsa de Gandhi, del amor a los enemigos de Jes6s, de las salidas creativas de Mandela y su gente en Sud6frica; necesitamos reflexionar m6s sobre la forma en que las mujeres est6n transformando la inicial "guerra de los sexos" en un prop6sito com6n, y en lo que permiti6 que el Muro de Berl3n se desmoronase. Pero debemos empezar por admitir que nuestra lectura de la realidad est6 a6n aferrada a los dualismos.

Aprendiendo a deconstruir los dualismos.

11.- Y de la mano de dicha lectura camina a6n todo tipo de legitimaci6n de las violencias. De hecho, a la violencia en manos de los "buenos" se le llama justicia, aplicaci6n de la ley, mantenimiento del orden, violencia leg3tima, lucha antiterrorista y un sin fin de eufemismos que pretenden encubirla. Est6 tan aferrada a nuestra cultura que se ha hecho necesario dedicar todo tipo de esfuerzos para ayudar a develarla. Se esconde detr6s de las estructuras y de las justificaciones culturales, de los buenos deseos, de los sue6os de justicia, de pretensiones pedag6gicas y se afianza de mil formas en el lenguaje cotidiano. Las violencias econ6micas todav3a caminan de la mano de la igualdad

construida en los foros económicos para proteger los intereses de los más fuertes. Sin embargo, así como es la columna vertebral de la cultura sedentaria y hegemónica, así mismo su deslegitimación forma parte del quehacer de todos los movimientos sociales a los que hemos hecho mención en este trabajo. Y hemos avanzado: las voces solitarias de los que cuestionaban el maltrato a los animales y la naturaleza, hoy caminan por las calles de cada vez más ciudades sobre los pies de miles de hombres y mujeres; las violencias de géneros y generacionales cada vez producen más vergüenza colectiva; los ejércitos tuvieron que ser profesionalizados porque cada vez había menos personas dispuestas a sacrificar su vida en el altar de las patrias; los Indignados del mundo señalan de forma persistente a los banqueros; la deslegitimación de todo tipo de violencias se ha convertido en la condición de la cultura que emerge, entendiendo también que es un proceso social que vaya arrinconando las legitimaciones aferradas al alma colectiva.

La progresiva deslegitimación de todas las violencias.

Hemos leído estas nuevas categorías de análisis desde las experiencias aquí revisadas. Queda abierta la posibilidad de hacer algo similar con otros muchos movimientos y experiencias que aquí no fueron tocados o profundizar desde nuevas perspectivas los que sí se analizaron. Por nombrar sólo algunos: los indigenismos y los grupos aborígenes en todos los continentes están haciendo un camino que sugiere luces importantes a las salidas de la crisis, la experiencia de Birmania y Aung San Suu Kyi, las luchas desde la diversidad sexual, la experiencia de las Mujeres de Negro o la de las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina seguramente podrán enriquecer la mirada aquí trabajada. De la misma forma, experiencias locales de todo tipo que no tienen una visibilidad internacional, pero que trabajan con el reto de construir mundos posibles allí donde se ubica su actuar.

Así como en su momento, el sedentarismo y sus características posibilitaron de nuevo la vida a través de un cambio profundo en la cultura y en la hegemonía de las fuerzas de la vida, - pasamos de la preponderancia de la fuerza de

cambio a la preponderancia de la fuerza de conservación -, igualmente hoy necesitamos unas nuevas categorías culturales cuya forma de leer la realidad nos conecte de nuevo, como especie, con la vida amenazada. Hoy no se trata de una adaptación cultural a nuevas condiciones medio ambientales producto de los ciclos del Planeta, sino de evitar la ruptura de los equilibrios de la vida como consecuencia directa de la intervención humana.

Las transformaciones culturales que se precisan pueden terminar realizándose dentro de la misma lógica cultural imperante. Como estamos atravesados por la cultura en la que hemos sido socializados podemos terminar construyendo nuevos enemigos, nuevos culpables de la crisis, nuevos miedos en los que confiar para que se transformen los comportamientos inadecuados, entregando la solución a los poderosos en consecuencia con la costumbre de delegar nuestro poder, construyendo nuevas percepciones del bien e iniciando una nueva cruzada para, desde allí, eliminar el mal.

Y es aquí donde se nos plantea el mayor reto en este proceso de transformación cultural. ¿Será que caminamos de nuevo hacia la hegemonía de la fuerza de cambio? ¿Será que ahora la cultura que llamamos emergente debe someter y supeditar a la cultura hegemónica? ¿Será que la no violencia debe ser comprendida como la desaparición definitiva de toda forma de violencia? ¿Será que debemos pasar de la necesaria construcción de fronteras a la desaparición definitiva de cualquier expresión de ellas? En resumen, ¿será que la salida es la conformación de nuevos dualismos? De ser así sólo lograríamos, de nuevo, domesticar el cambio desde los parámetros de los imaginarios tácticos hegemónicos y las consecuencias podrían ser desastrosas para la vida.

No lograr un cambio en el sistema cultural será permitir que los factores externos al mismo decidan los cambios necesarios para la construcción de un nuevo equilibrio que permita la vida y ello puede suponer el final de la vida humana.

Saber que ya existe una cultura que emerge, que sus acciones se multiplican, que su influencia en la gente es evidente, que cada vez más personas no se

conforman con el sino inevitable de la destrucción, profundiza la esperanza, pero se hace necesario trabajar más en su difusión. Tenemos ante nosotros la oportunidad de construir nuevos mitos y/o de llenar de nuevas significaciones muchos de los existentes y para ello será fundamental incentivar la creatividad humana.

La movilización social se produce cuando las personas conocen la existencia de alternativas y, por lo tanto, la tarea pasa por visibilizar cada vez más las propuestas de transformaciones posibles que se construyen en todas las latitudes. Y la percepción de lo posible se construye conociendo e incentivando la capacidad de cada micropoder, pudiendo donde se puede.

Y así tal vez consigamos provocar el cambio que nos ponga de nuevo en sintonía con la vida, como dice Max Neef:

“Ninguna sustentabilidad (que por cierto requiere del comprender) acabará por lograrse sin un profundo cambio de lenguaje. Un nuevo lenguaje que abra las puertas del comprender; ello es, no un lenguaje de poder y de dominación, sino un lenguaje que emerja desde lo más profundo de nuestro auto-descubrimiento como partes inseparables de un todo que es la cuna del milagro de la vida. De lograr provocar dicho cambio, quizás alcancemos a experimentar la satisfacción de haber generado un siglo en el que valga la pena vivir.”⁷⁶²

El poema de Mario Benedetti “Usted me preguntará por qué cantamos” me permite utilizar su sentimiento para viabilizar el mío y cerrar esta reflexión:

***Si cada hora viene con su muerte
sí el tiempo es una cueva de ladrones
los aires ya no son los buenos aires
la vida es nada más que un blanco móvil
usted preguntará por qué cantamos***

⁷⁶² Manfred Max Neef, *op. cit.*, p.97-98

*si nuestros bravos quedan sin abrazo
la patria se nos muere de tristeza
y el corazón del hombre se hace añicos
antes aún que explote la vergüenza
usted preguntará por qué cantamos
si estamos lejos como un horizonte
si allá quedaron árboles y cielo
si cada noche es siempre alguna ausencia
y cada despertar un desencuentro
usted preguntará por que cantamos
cantamos por qué el río está sonando
y cuando suena el río / suena el río
cantamos porque el cruel no tiene nombre
y en cambio tiene nombre su destino
cantamos por el niño y porque todo
y porque algún futuro y porque el pueblo
cantamos porque los sobrevivientes
y nuestros muertos quieren que cantemos
cantamos porque el grito no es bastante
y no es bastante el llanto ni la bronca
cantamos porque creemos en la gente
y porque venceremos la derrota*

***cantamos porque el sol nos reconoce
y porque el campo huele a primavera
y porque en este tallo en aquel fruto
cada pregunta tiene su respuesta***

***cantamos porque llueve sobre el surco
y somos militantes de la vida
y porque no podemos ni queremos
dejar que la canción se haga ceniza⁷⁶³.***

⁷⁶³ Mario Benedetti, *Poemas del Alma*, <http://amediavoz.com/benedetti.htm>

Bibliografía

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

Aguirre, Mariano A.; Mathews, Robert Paul, *Guerras de baja intensidad*, Editorial fundamentos, Madrid, 1989.

Ameglio, Pietro, *Gandhi y la desobediencia civil hoy*, Plaza y Valdés Editores, México, 2002.

Amengual, Gabriel, *Modernidad y crisis del sujeto: hacia la construcción del sujeto solidario*, Caparrós editores, Madrid, 1998.

Anders, Günther, *Más allá de los límites de la conciencia*, Editorial Paidós, Barcelona, 2002.

Ángel Moya, Augusto, *El reto de la vida: ecosistema y cultura*, Ecofondo, Bogotá, 1996.

Ángel Moya, Augusto, *Ética. Vida, sustentabilidad*, Ministerio del Medio Ambiente, Colombia, 2002.

Ángel Moya, Augusto, *La fragilidad ambiental de la cultura*, Editorial Universidad Nacional – Instituto de Estudios Ambientales IDEA, Bogotá, 1995.

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

Arendt, Hanna, *Eichmann en Jerusalén*, Ediciones de bolsillo, Barcelona, 2009.

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

Aron, Raymond, *La révolution introuvable: réflexions sur les événements du Mai*, Fayard, París, 1968.

Arroyo Muñoz, José Carlos, *Rebeldes al poder: los grupos y la lucha ideológica, 1959-2000*, Isla negra Editores, San Juan de Puerto Rico, 2003.

- Attali, Jacques, *El hombre nómada*, Luna libros Ltda, Bogotá, 2010.
- Barañano, A scensión et alii, *Diccionario de relaciones interculturales: diversidad y globalización*, Editorial Complutense, Madrid, 2007.
- Barea, Maite y Billón, Margarita, *Globalización y nueva economía*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2002.
- Bartra, Armando, *1968: el mayo de la revolución*, Editorial Itaca, México, 1999.
- Bascompte, Jordi, *Ordre i caos en ecología*, Universidad de Barcelona, 1995.
- Bauman, Zygmunt, *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*, Editorial Paidós, Barcelona, 2007.
- Bellamy F oster, J ohn; C lark, B rett, *Imperialismo ecológico, la maldición del capitalismo*, The Merlin Press Ltd., 2004.
- Bennis, P hyllis, *Desafiando al Imperio*, Transnational Institute, W ashington, 2010.
- Biko, Steve, *Escribo lo que me da la gana*, Hope Publishing House, Pasadena, EEUU, 1989.
- Blanco, J uan A ntonio, *Tercer milenio: una alternativa de la posmodernidad*, Editorial Txalaparta, Nafarroa, 1999.
- Bodei, R emo, *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- Boff, Le onardo, *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*, Editorial Trotta, Valladolid, España, 1997.
- Bourke, J ohn G regory, *Escatología y civilización*, Círculo Lat ino, B arcelona, 2005.

Bradburry, Ray, “El ruido de un trueno”, en *Las doradas manzanas del sol*, Ediciones Minotauro, Barcelona, 1982.

Briggs, John y Peat, David, *Las siete leyes del caos*, editorial Grijalbo, Barcelona, 1999.

Busom Zabala, Raúl; Sánchez López, Jorge (eds.), *Dunas en la playa – Reflexiones en torno al poder*, Los libros de la catarata, Madrid, 1996.

Campbell, Neil A.; Reece, Jane B., *Biología*, Ed. Médica Panamericana, Madrid, 2007.

Cartier, Juan Pedro, *El mundo de los hippies*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1974.

Carreras, Julio, *Historia de Icaño*, Comisión Municipal de Icaño, Avellaneda, 2007.

Casado da Rocha, Antonio, “Introducción, traducción y notas”, en Thoreau, Henry David, *Sobre el deber de la desobediencia civil*, Editorial Iruka, San Sebastián, 1995.

Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 1998.

Castoriadis, Cornelius, “*Ontología de la Creación*”, Ensayo y Error – Colección Pensamiento Crítico Contemporáneo – Bogotá, 1997.

Castro Pérez, Francisco, *Colapsos ambientales, transiciones culturales*, Universidad Autónoma de México, México, 2006.

Centro para la Justicia y la Reconciliación, *Qué es la justicia restaurativa*, Confraternidad carcelaria, Washington, mayo 2005.

Ceri, P., *Movimenti globali. La protesta nel secolo XXI*, Laterza, Bari, 2002.

Checa Hidalgo, Diego, *Intervenciones internacionales no violentas para la transformación de conflictos violentos. Historia y modelo de brigadas internacionales de paz*, Editorial de la Universidad de Granada, Granada, 2011.

Colomer V iadel, José Luis, *Estudios para la antropología*, E d. U niversidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2004.

Cooper, David; V ellvé, Renee; H obbelink, Henh, *Cultivando diversidad*, Soluciones Prácticas, Lima, 1994.

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

Drago, Antonino, *Le Rivoluzioni Nonviolenti dell'ultimo secolo*, Nuova Cultura, 2010.

De la Boétie, Étienne ,*Sobre la servidumbre voluntaria*, versión digital.

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

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

Dhawan, Gopinath, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, Colección million Books, 2004.

Díaz del C orral, Eulogio, *Historia del pensamiento pacifista y noviolento contemporáneo*”, Hogar del libro S.A, Barcelona, 1987.

Drevet, D., *Gandhi et les femmes de l'Inde*, Denoel, Paris, 1959.

Drot, J.M., *Les temps de desillusions*, Stock, París, 1971.

Dwork, Deborah; J an V an P elt, Robert, *Holocausto: una historia*, Algaba Ediciones, Madrid, 2004.

Echart, Enara; López, Sara; Orozco, Kamala, *Origen, protestas y propuestas del movimiento antiglobalización*, los Libros de la Catarata, Madrid, 2005.

Eisler, Riane, *El cáliz y la espada*, Editorial Pax, México, versión digital.

Elizalde, Antonio, *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 2006.

Elizalde, Antonio, *Navegar en la incertidumbre*, Uniminuto, Bogotá, 2010.

Ellse, Mark, Honeywill, Chris, *Waves and our universe*, Nelson Thornes Ltd, United Kingdom, 2001.

Estermann, Josef, *Si el sur fuera el norte, chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, Editorial Abya Ayala, Bolivia, 2008.

Fernández Buey, Francisco, "Sobre el pacifismo de Albert Einstein", Enric Prat (ed), *Pensamiento pacifista*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004.

Fernández-Valdés, Joaquín, "Notas del traductor", en León Tolstói, *El Reino de los Cielos está en vosotros*, Editorial Kairós, Barcelona, 2010.

Fisas, Vicenç, *Cultura de Paz y Gestión de Conflictos*, Icaria Editorial, Barcelona, 1998.

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

Fisher, Louis, *A Week with Gandhi*, London, 1947.

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

Fourez, Gérard, *La construcción del conocimiento científico: sociología y ética de la ciencia*, Narcea Ediciones, Madrid, 2000.

Frankl, Víctor, *El Hombre en busca de Sentido*, Editorial Herder, Barcelona, 2004.

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

Gallino, Luciano, *Diccionario de sociología*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2005.

Galtung, Johan, *Hacia una epistemología taoísta de la ciencia social*, Investigaciones teóricas, Sociedad y Cultura contemporáneas, Madrid, 1995.

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

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

Gandhi, Mohandas, *Autobiografía*.pdf, Serpaj México Colectivo Gandhiano "Pensar en voz alta".

Gandhi, Mohandas, *Constructive program: Its meaning and place*, Navajivan Press, Ahmedabad, 1944.

Gandhi, Mohandas, *Escritos esenciales*, Sal Terrae, Bilbao, 2004.

Gandhi, Mohandas, *Hind Swaraj and other writings*, Anthony Parel (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Gandhi, Mohandas, *Política de la noviolencia*, Los clásicos del pensamiento libre, Biblioteca El Mundo, Ediciones S.A., Madrid, 201.

Gandhi, Mohandas, *Satyagraha in South Africa*, (tr. del original en gujarati por V. G. Desai) Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1961.

Gandhi, Mohandas, *What Jesus means to me*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1959.

Gandhi, Mohandas, *Women and Social Justice*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1945.

García, J. L., *Antropología del territorio*, Taller J.B., Madrid, 1976.

George, S., *How the Other Half Dies. The Real Reasons for World Hunger*, Penguin Books, Harmondsworth, 1976.

George, Susan, *Sus crisis, nuestras soluciones*, Editorial Icaria, Barcelona, 2010.

Giraldo, Fabio; Malaver, José, “Introducción y compilación” en Castoriadis, Cornelius, *“Ontología de la Creación”*, Ensayo y Error – Colección Pensamiento Crítico Contemporáneo – Bogotá, 1997.

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

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

Gobineau, Joseph, (1856) *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*.

Godinot, Étienne, “Gandhi y la descolonización de la India. 1915-1948”, en dossier No.2 de la revista *Non-violence politique*, Traducido por Oveja Negra No.33.

Godman, Emma, *La palabra como arma*, versión digital.

Gomis, Joan (ed.), *Un sueño de igualdad*, Los libros de la catarata, Madrid, 2001.

González, José Ignacio, “Democracia real, todavía no”, *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011.

González Quintana, Constantino, *Dos siglos de lucha por la vida, XIII-XIV: una contribución a la historia de la bioética*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

Hall, Stuart, *Los hippies: una contracultura*, Anagrama, Barcelona, 1970.

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

Hawking, Stephen W., Mlodinow, Leonard, *Brevísima historia del tiempo*, Editorial Crítica, Barcelona, 2005.

- Hessel, Stéphane, *Indignaos*, Editorial Destino, Madrid, 2011.
- Hinkelammert, Franz, *El mapa del emperador*, DEI, Costa Rica, 1996.
- Hinkelammert, Franz, *Teología del mercado total: Ensayos económico-teológicos*, Hisbol, Universidad de Texas, 1989.
- Hinkelammert, Franz, *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización*, Lom Ediciones, Santiago de Chile, 2001.
- Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1997.
- Huntington, Samuel, *Who Are We?*, The Free Press/Simon & Schuster, London, 2004.
- Huxley, Aldous, *Un mundo feliz*, Ediciones Debolsillo, Barcelona, 2004.
- Ignatieff, Michael, *El mal menor, ética política en una era de terror*, Taurus Pensamiento, 2005.
- Iyer, Raghavan, *The Moral and Political Writings of Mahatma. Gandhi*, Oxford, Clarendon Press, 1986, volume 1 y 3.
- Jacquard, Albert, *Pequeña filosofía para no filósofos*, Debolsillo, Barcelona, 2003.
- Jaspers, Karl, *La bomba atómica y el futuro del hombre*, Editorial Taurus, Madrid, 1966.
- Jiménez Bautista, Francisco, *Saber pacífico: la paz neutra*, Instituto iberoamericano de educación para la paz y la no violencia, Ecuador, 2009.
- Kelly, Petra, *Pensar con el corazón*, Círculo de lectores, Barcelona, 1982.
- King, Martin Luther, *Los viajeros de la libertad*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1963.

- Klein, Naomi, *No logos: el poder de las marcas*. Paidós, Buenos Aires, 2001.
- Kumar, Jeevan, *Economía y Sociedad - La Perspectiva de Gandhi*, Bangalore, India, Traducción : Mauricio Langon.
- Küng, Hans, *El cristianismo y las grandes religiones*, Libros Europa, Madrid, 1987.
- Langaney, André *et alii*, *La más bella historia del hombre*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1999.
- Lanza del Vasto, Giuseppe, *Peregrinación a las fuentes*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1958.
- Le Goff, Jean Pierre, *Mai 68 L'héritage imposible*, Ed. La Découverte, 1998.
- Le Monde Diplomatique, *Atlas de las migraciones, las rutas de la humanidad*.
- Le Pichon, Xavier, *Las raíces del hombre: de la muerte al amor*, Editorial Sal Terrae, Bilbao, 2000.
- Lederach, Juan Pablo, *Breve historia del pacifismo y la no violencia*, Sal Terrae, 1983.
- Lederach, Juan Pablo, *El ABC de la paz y los conflictos: educar para la paz*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2000.
- Lederach, Juan Pablo, *La Imaginación Moral – El arte y el alma de construir la paz*, Editorial Norma, Bogotá, 2008.
- Lederach, Juan Pablo y Chupp, Marcos, *Conflicto y Violencia?. Semilla*, Guatemala. Manual de Conciliación; y Ediciones Clara, Bogotá, Colombia, 1995.
- Leff, Enrique, *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, Siglo XXI, México, 2007.

León, Juan Manuel y Rojo, José Manuel, “Guerra fría”, en Mario López et alii, *Enciclopedia de Paz y Conflictos, Colección Eirene*, Universidad de Granada, Granada, 2004.

Lerner, Gerda, *La creación del patriarcado*, Crítica, Barcelona, 1990.

Lévêque, Pierre, *Las primeras civilizaciones, De los despotismos orientales a la ciudad griega*, Tomo 1, Ediciones Akal, Madrid, 1991.

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

Limoncelli, Bárbara; Monachesi, María, *Adultos Índigo: un viaje de reconocimiento*, Editorial Kier, Buenos Aires, 2005.

López, Chantal y Cortés, Omar, “Nota editorial”, en Henry David Thoreau, *Desobediencia civil*, versión digital.

López Hernández, José, “ Objeción de conciencia”, Mario López (dir), *Enciclopedia de paz y conflictos*”, Eirene, Universidad de Granada, 2004.

López Martínez, Mario, “La sociedad civil por la paz”, en Muñoz, Francisco y López, Mario, *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*, Ediciones Eirene, Universidad de Granada, Granada, 2000.

López Martínez, Mario, “Pacifismo”, Mario López Martínez (dir), *Enciclopedia de paz y conflictos*, Editorial Eirene, Universidad de Granada, 2004.

López Martínez, Mario, *Política sin violencia – La noviolencia como humanización de la política*, Uniminuto, Bogotá, 2009.

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

López Martínez, Mario (dir), *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2004.

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

Maffesoli, Michel, *El Nomadismo: Vagabundeos iniciáticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

Malem Seña, José Francisco, *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Editorial Ariel, Barcelona, 1988.

Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Volumen XX de Letras universales, Ediciones Cátedra, 2001.

Martin, Brian, *Nonviolence versus capitalism*, War Resisters' International, London, 2001.

Martín Cabrera, Luis, "15-M: El lenguaje de la revolución, una gramática de la libertad", Varios autores, *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011.

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

Martínez Herrera, Horacio, *El marco ético de la responsabilidad social empresarial*, Editorial Pontificia universidad Javeriana, Bogotá, 2005.

Martínez Juez, Fernando, "El lugar de la bifurcación", en Pérez-Taylor, Rafael; Olmos Aguilera, Miguel; Salas Quintanal, Hernán (eds), *Antropología del desierto: paisaje, naturaleza y sociedad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.

Marx, Karl, *El Capital*, Nueva York, Modern Library, 1959.

Maturana, Humberto, "Prólogo" en Riane Eisler, *El cáliz y la espada*, Editorial Pax, México, versión digital.

McIntire, Suzanne; Burns, William E., *Speechs in world history*, Facts on file, New York, 2009.

McKena, Terence, *El manjar de los dioses*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1993.

Meadows, Donella H.; Meadows, Denny L., y otros, *Los límites del crecimiento*, Fondo de cultura económica. México, 1972.

Medina Nunez, Ignacio, *América Latina, integración, democracia y desarrollo: Retos para el siglo XXI*, LibrosenRed, 2004.

Meyer, Michael, *El año que cambió el mundo*, Editorial Norma, Bogotá, 2009.

Michnik, Adam, *Letters from Prison*, Berkeley, University of California Press, 1985.

Miedzian, Myriam, *Chicos son hombres serán. Cómo romper los lazos entre masculinidad y violencia*, Hora y Horas ediciones, Madrid, 1995.

Milgram, Stanley, *La obediencia a la autoridad*, Londres, 1974.

Montero, Justa, "Movimiento feminista, una trayectoria singular", en Varios autores, *Mientras tanto: 25 años de movimientos sociales*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004.

Moore, Barrington, *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*, Editorial Península, Barcelona, 2002.

Morgan, Marlo, *Las voces del desierto*", Ediciones Zeta bolsillo, Barcelona, 2009.

Morgenthau, H. J., *The Mainsprings of American Foreign Policy: The National Interest versus Moral Abstractions*, "The American Political Science Review", vol. XLIV, 4, 1950.

Moruno, Jorge, "La era de los monstruos: 15-M, la ruptura de los precarios", *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011.

Müller, Jean Marie, Gandhi, la sabiduría de la noviolencia, Deesclée de Brower, Bilbao, 1995.

Muñoz, Ana, *La obediencia a la autoridad*, <http://es.scribd.com/doc/6764072/La-Obediencia-a-La-Autoridad-Ana-Munoz-Analisis-de-Milgram>

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

Muñoz, Francisco y López, Mario, *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*, Ediciones Eirene, Universidad de Granada, Granada, 2000.

Musil, Robert, *The Man Without Qualities*, vol. 1, traducción Inglesa de Burton Pike, Vintage, Nueva York, 1995, p. 7 (traducción castellana: El hombre sin atributos, Seix Barral, Barcelona, 1965).

Naess, Arne, *A Systematization of Gandhian Ethics of Conflict Resolution*, "Journal of Conflict Resolution", 1958, vol. II, 2.

Naess, Arne, *Gandhi and Group Conflict*, Universitetsforlaget, Oslo, 1974.

Naess, Arne, *The selected works of Arne Naess*, Springer, The Netherlands, 2005.

Nates Cruz, Beatriz, "Territorios", en Ascensión Barañano *et alii*, *Diccionario de relaciones interculturales: diversidad y globalización*, Editorial Complutense, Madrid, 2007.

Noguera de Echeverri, Ana Patricia, *Augusto Ángel Maya: Poeta-Filósofo del Pensamiento Ambiental Latinoamericano*, versión digital.

Osborne, Raquel, *La construcción sexual de la realidad*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1993.

Pagola, José Antonio, *Jesús, aproximación histórica*, libro versión digital.

Parks, Rosa, *Quiet Strength*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Mich., 1994.

Pastore, María, *La utopía revolucionaria en los años 60*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010.

Pavone, C., *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

Payán de la Roche, Julio César, *Desobediencia vital*, Instituto de Terapia Neural, Barcelona 2004.

Pérez Jiménez, Juan Carlos *Los hijos de Marte y la cultura del miedo*, Editora Regional de Murcia, 2007.

Pérez-Taylor, Rafael; Olmos Aguilera, Miguel; Salas Quintanal, Hernán (eds), *Antropología del desierto: paisaje, naturaleza y sociedad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.

Perregaux, Christiane, *Gulili: mujeres del desierto saharai*, Editorial Txalaparta, Euskadi, 1999.

Pintos, Margarita, “Violencia contra las mujeres”, en Universidad de Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía, *I jornadas de estudio, reflexión y opinión sobre violencia*, Padilla libros editores & librerías, Sevilla, 2005.

Pizarroso Quintero, Alejandro, *Nuevas guerras, vieja propaganda: de Vietnam a Irak*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.

Platón, *Diálogos Tomo II*, Ediciones Universales, Bogotá, 2005.

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

Ponting, Clive, *A green history of the world*, Editorial Penguin, EEUU, 1993.

Popper, Karl. S., *Después de la sociedad abierta: escritos sociales y políticos escogidos*, Editorial Paidós, Barcelona, 2010.

Prabhu, R. K. and Rao, U. R. eds., *The Mind of Mahatma Gandhi*, Oxford University Press, London, 1945.

Prat, Enric, “Trayectoria y efectos del movimiento pacifista”, Varios Autores, *Mientras tanto – 25 años de movimientos sociales*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004.

Prat Ferrer, Juan José, *Bajo el árbol del paraíso*, CSIC, Valladolid, 2008.

Punset, Eduardo, “Punset a los indignados: No paréis”, *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011.

Quattrocchi, Angelo; Naim, Tom, *The Beginning of the End: France, May 1968*, Verso, London, 1998.

Rafapal, “... y los policías se volvieron colegas. Se obró el milagro”, *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011.

Rau, Heimo, *Gandhi*, Salvat Editores S.A, Barcelona, 1984.

Riechmann, Jorge, *Ética ecológica: Propuestas para una reorientación*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004.

Reichmann, Jorge y Fernández Buey, Francisco, *Redes que dan libertad*, Ediciones Paidós Ibérica S.A., Barcelona, 1995.

Roberts, Adam y Garton, Timothy Ash (eds.), *Civil Resistance and Power Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

Rocker, Rudolf, “Tolstói, profeta de una nueva era” en León Tolstói, *La insumisión y otros textos*, Cuadernos libertarios, Madrid, 1993.

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

- Roig, Monserrat, *El feminismo*, Aula Abierta Salvat, Madrid, 1981.
- Rolland, Romain, *Mahatma Gandhi*, Barcelona: Institut Catalá Internacional per la Pau; Angle, 2010. Colección Classics de la pau i de la noviolencia, 1.
- Roma, Pepa, *Jaque a la globalización*, Círculo de lectores, Barcelona, 2001.
- Román, JD; Fernández, Manuel, *Liderazgo y coaching*, LibrosEnRed, 2008.
- Ruiz Bravo, Patricia, *Identidades femeninas, cultura y desarrollo*, Universidad católica de Lovaina, 2003.
- Sacristán, Manuel, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Editorial Icaria, Barcelona, 1987.
- Schell, Jonathan, *El mundo inconquistable: Poder, noviolencia y voluntad popular*, Círculo de lectores S.A., Barcelona 2005.
- Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, Editorial Txalaparta, Navarra, 2003.
- Sampedro, José Luis, "Prólogo", en Hessel, Stéphanne, *Indignaos*, Editorial Destino, Madrid, 2011.
- Sánchez, Maximiliano, *Foucault, la revolución imposible*, Servicio de publicaciones de la FFHA, Universidad Nacional de San Juan, 1997.
- Saramago, José, *Ensayo sobre la lucidez*, Alfaguara, Madrid, 2004
- Schell, Jonathan, *El mundo inconquistable: Poder, noviolencia y voluntad popular*, Círculo de lectores S.A., Barcelona 2005.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Alianza editorial, Madrid, 1998.
- Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, Editorial Txalaparta, País Vasco, 2003.

Sendón de León, Victoria, *Matria, el horizonte de lo posible*, Siglo XXI editores, Madrid, 2006.

Sharp, Gene, *Gandhi as a Political Strategist*, Boston, Portent Sargeant Publishers, Extending Horizons Books, 1979.

Sharp, Gene, *The Politics of Nonviolent Action*, Albert Einstein Institution, Boston, 1973.

Sofri, G., “Domande su Gandhi”, en M. R. Ebershak ed., *Pacifismo e nonviolenza*, Angeli, Milano, 1988.

Stephan, María J., “¿Why civil resistance works?” en *International Security*, Vol. 33, No. 1 (Summer 2008).

Stolcke, Verena, “Lo espantosamente nuevo. Guerra y paz en la obra de Hanna Arendt”, en Enric Prat (ed.), *Pensamiento pacifista*, Editorial Icaria, Barcelona, 2004.

Sun, Jung Mo, *Deseo, mercado y religión*, Editorial Sal Terrae, Petrópolis, Brasil, 1999.

Taibo, Carlos, *Movimientos antiglobalización: ¿Qué son? ¿Qué quieren? ¿Qué hacen?*, los Libros de la Catarata, Madrid, 2007.

Taibo, Carlos, “Palabras en Sol el 15 de mayo”, *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011.

Tamames, Ramón, *Entre bloques y globalidad*, Editorial Complutense, Madrid, 2003.

Tello, Enric, *La historia cuenta: del crecimiento económico al desarrollo humano sostenible*, Editorial El Viejo Topo, Barcelona, 2005.

Tenorio, Marco Antonio, “El movimiento 15 de mayo. Hacia un nuevo proyecto político para el siglo XXI”, *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011.

- Thomas, Florence, *Florence de la A a la Z*, Editorial Aguilar, Bogotá, 2008.
- Thoreau, Henry David, *Sobre el deber de la desobediencia civil*, Editorial Iralka, San Sebastián, 1995.
- Thoreau, Henry David, *Walden*, version digital.
- Tilly, Charles, *Coerción, capital y Estados europeos 900-1990*, Alianza, Madrid, 1992.
- Tolstói, León, *El Reino de los Cielos está en vosotros*, Editorial Kairós, Barcelona, 2010.
- Tolstói, León, *La Insumisión y otros textos*, Madre Tierra Nossa y J. Editores, Madrid, 1993.
- Tolstói, León, *Objeciones contra la guerra y el militarismo*, Lípari Ediciones, Pozuelo de Alarcón, 1998.
- Tortosa, José María, *El juego global: maldesarrollo y pobreza en el sistema mundial*, Editorial Icaria, Barcelona, 2001.
- Torrente Robles, Diego, *La sociedad policial: poder, trabajo y cultura en una organización local de policía*, Edicions Universitat Barcelona, 1997.
- Traverso, Enzo, *La violencia nazista. Una genealogía*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- Trujillo Barbadillo, Gracia, “Desde los márgenes”, en Varios Autores, *El eje del mal es heterosexual*, Traficantes de sueños, Madrid, 2005.
- Universidad de Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía, *I jornadas de estudio, reflexión y opinión sobre violencia*, Padilla Libros editores & librerías, Sevilla, 2005.
- Useche, Oscar, “Prólogo”, Elizalde, Antonio, *Navegar en la incertidumbre*, Uniminuto, Bogotá, 2010.

Varela, F, "Cerebro y conciencia", en J. Aguado *et alii*, *Ciencia y sociedad: la tercera cultura*, Oviedo, Nobel, 2001.

Varios Autores, *El eje del mal es heterosexual*, Traficantes de sueños, Madrid, 2005.

Varios autores, *El movimiento antiglobalización en su laberinto*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2003.

Varios Autores, "Una ética para la sustentabilidad: Manifiesto por la Vida", Simposio sobre ética ambiental y desarrollo sustentable. En Riechmann, Jorge, *Ética ecológica: Propuestas para una reorientación*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004.

Varios autores, *Indignados*, Ediciones Mandala, 2011.

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

Varios Autores, *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1976.

Varios Autores, *Mientras tanto: 25 años de movimientos sociales*, No. 91 -92, Verano – Otoño 2004, Editorial Icaria, Barcelona, 2004.

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

Vásquez Ramírez, Gilberto, *Aproximación a la economía política*, Ecoe ediciones, Bogotá, 2005.

Volpi Escalante, Jorge, *La imaginación y el poder: Una historia intelectual de 1968*, Ediciones Era, México, 1998.

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

Wilber, K en. *Breve historia de todas las cosas*, Editorial C airos, B arcelona 2000.

Xercavins, J osep; C ayuela, D iana; C ervantes, G emma; S abater, A ssumpta, *Desarrollo sostenible*, Ediciones UPC, Barcelona, 2005.

Hemerografía

Calvo Rufanges, Jordi, “Sin miedo a soñar”, *Público*, 20/05/2011.

Elizalde, Antonio, “Mi s uperioridad moral”. Publicado en *Uno Mismo*, N° 137, Santiago de Chile, Mayo 2001.

Elorza, Antonio, “Marx, Mao, Marcuse”, *El País*, 19/04/2008.

Farje, Javier “Soweto, treinta años después”, *BBC Mundo.com*, 15/06/2006.

Fernández-Savater, Amador, “Mayo del 68: El comienzo de una época”, *Arte y pensamiento*, Universidad Internacional de Andalucía, Mayo de 2008.

François, Catherine y Auserón, Santiago, “Por un pr esente a pasionante”, *El País*, 19/04/2008.

Fromm, Erich, *Psicología nazi: Hitler, dominación de masas y sadismo en el poder*.

Gandhi, Mohandas, “Harijan”, 1936, 1937, 1938, 1939, 1940, 1942, 1946.

Gandhi, Mohandas, “Young India”, 1920, 1924, 1925, 1926, 1928.

García Martín, David, “La primavera de los indignados”, *Alainet*, 10/06/2011.

García-Noblejas, J uan J osé, “El G ran Hermano de G eorge O rwell, hoy : una sociedad v igilada en G ran B retaña, y c ontrolada e n E spaña”, P istas y comentarios sobe cultura y comunicación pública, *Scriptor.org*

Hernández Ojeda, Carmen, “¿Qué es eso de la teoría queer?”, en *Molotov, periódico de contrainformación*, No.34, Madrid, abril de 2003.

Max Neef, Manfred, “Del saber al comprender, navegaciones y regresos”, *Revista Palimpsesto*, No.5, Facultad de Ciencias humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2005.

Marti, Octavi “Los ecos de la revuelta”, *El País*, 19/04/2008.

Medardo, Marta; Méndez, Marta, “ Antecedentes del conflicto tunecino”, *Newsgetup*, 04/04/2011.

Muñoz, Juan Miguel, “El fuego de Mohamed: La llama que incendió Túnez”, *El País*, 23/01/2011.

Pardo, José Luis, “Rebeldes sin causa”, *El País*, 19/04/2008.

Pérez, Claudi, "La gente no tiene que pagar por las locuras de los bancos", *El País*, 03/04/2011.

Prieto, Mónica G., “ El hombre que ha puesto en jaque a Hosni Mubarak”, *Periodismo humano*. 28/01/2011.

Ramonet, Ignacio, “Mayo del 68, una pop-revolución”, *Público*, 19/05/2008.

Sartre, Jean Paul, “Entrevista a Daniel Cohn-Bendit”, *Le Nouvel Observateur*, 20/05/1968.

Savater, Fernando, “La elocuencia de las paredes”, *El País*, 19/04/2008.

Savater, Fernando, “Un mes y cuarenta años”, *El País*, 05/05/2008.}

Saundby, Robert, “Prólogo” a D. Irving, *The Destruction of Dresden*, London, 1963.

Thomas, Florence, “Grafitis de Mayo del 68”, *El Tiempo, Colombia*, 13/05/2008.

Páginas web consultadas

<http://guerradevietnam.foros.ws/t1138/mohamed-ali-cassius-clay-se-nego-a-ir-a-vietnam/>

<http://www.innatia.com/s/c-frases-citas-reflexiones/a-frases-de-muhammad-ali.html><http://www.kclibertaria.com/yr.com/lpdf/l120.pdf>

<http://www.quijotelibros.com.ar/anarres/La%20palabra%20como%20arma.pdf>

<http://www.upasika.com/docs/emerson/Henry%20Thoreau%20-%20Walden.pdf>

<http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Los%20caracoles%20zapatistas%20de%20Gonzalez%20Casanova.pdf>

<http://periodismohumano.com/sociedad/sociedad-destacado/el-hombre-que-ha-puesto-en-jaque-a-hosni-mubarak.html>

<http://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkivebeentothemountaintop.htm>

<http://www.artehistoria.jcyl.es/historia/contextos/3349.htm>

http://barrios.cat/wp-content/uploads/2008/03/gandhi_autobiografia.pdf

http://loqueveo.fullblog.com.ar/la_violencia_es_inmoral_de_martin_luther_king_jr_121200944806.html

<http://www.noviolenca.org/experiencias/resistencias4.htm>

<http://www.sololiteratura.com/ggm/gabohablamarcos.htm>

http://www.elpais.com/articulo/portada/indignacion/debe/ir/seguida/compromiso/elpepatec/20110529elpepspor_8/Tes

<http://www.casadellibro.com/libros/schmitt-carl/schmitt32carl>

<http://www.fororeptiles.org/foros/showthread.php?89984-Diversidad-gen%E9tica-amenaza-supervivencia-del-tigre-siberiano>

<http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/3caab1c4736e2260b6f80d90cfea0029>

<http://partidoecologistaosorno.bligoo.cl/content/view/1132767/CUARTO-ECO-CAFE-EN-OSORNO.html>

<http://www.publico.es/ciencias/338635/la-endogamia-amenaza-los-bosques-ibericos>

http://www2.unia.es/artpen/etica/07_etica01/frame.html

http://www.wwf.es/wwf_adena/historia_y_logros/

<http://www.citizen.org/trade/espanol/>

http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4&cd_language=4

http://www.nion.us/nion_LAT10-4.pdf

<http://www.youtube.com/watch?v=FrufLaf9w78>

<http://www.youtube.com/watch?v=yjO0LvOWo-Y>

<http://www.intereconomia.com/noticias-negocios/macro/macro/portugal-pierde-2400-millones-nacionalizacion-un-banco-20110801>

<http://www.miamidiario.com/politica/estados-unidos/afganistan/irak/pakistan-universidad-de-brown/rhode-island/guerras-podrian-haber-costado/3-6-billones-de-dolares/instituto-watson-de-estudios-internacionales-/10361>

<http://madrid.tomalaplaza.net/2011/08/04/apuntes-sobre-la-noviencia-del-15-m/>

<http://www.sabidurias.com/cita/es/1560/mahatma-gandhi/>

<http://newsgetup.wordpress.com/category/tunez/>

<http://periodismohumano.com/sociedad/sociedad-destacado/el-hombre-que-ha-puesto-en-jaque-a-hosni-mubarak.html>

<http://www.elplural.com/politica/la-ultima-barbaridad-de-cesar-vidal-relaciona-a-los-jovenes-indignados-con-eta-y-la-kale-borroka/>

<http://blip.tv/acampadabcn/entrevista-a-eduardo-galeano-5202842>

<http://alainet.org/active/47213>

<http://www.musica.com/letras.asp?letra=815267>

http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4510000/4510735.stm

http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/news/newsid_5084000/5084520.stm

<http://www.poemhunter.com/poem/invictus/>

<http://definicion.de/mito/>

http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=nomadismo

<http://www.wordreference.com/definicion/nomadismo>

<http://mapahumano.fiestras.com/servlet/ContentServer?pagename=R&c=Articulo&cid=993211011965&pubid=982158433476>

<http://parqueculturalnerpio.com/historia/prehistoria.pdf>, p.5, 6

<http://nuestra-tierra.laverdad.es/medio-ambiente/biologia/1452-la-tierra-esta-llegando-ya-a-un-punto-de-no-retorno>

http://www.portaldelmedioambiente.com/articulos/535/468_anos_del_petroleo_del_remedio_para_la_gota_al_calentamiento_global

http://es.wikipedia.org/wiki/Bombardeo_de_Dresde

http://elpoderdelconsumidor.org/el_lado_oscuro_de_exxonmobil.html

<http://www.es.genderandwater.org/page/3500>

<http://www.apa.org/topics/sexuality/orientacion.aspx#>

http://orbita.starmedia.com/~dalai591/teoria_gaia.htm 09/03/2011

<http://www.derechos.net/doc/tpi.html>

<http://psicologiahumanizada.blogspot.com/2010/01/erich-fromm-psicologia-nazi-parte-3.html>

<http://www.caracol.com.co/noticias/judicial/a-indagatoria-el-hombre-que-golpeo-brutalmente-a-su-esposa-en-barranquilla/20060805/nota/316659.aspx>

<http://www.caracol.com.co/noticias/actualidad/la-mujer-golpeada-en-barranquilla-desistio-de-la-demanda-civil-contrasu-esposo/20061130/nota/363021.aspx>

http://news.bbc.co.uk/1/hi/spanish/latin_america/newsid_2897000/2897693.stm

<http://definicion.de/paradoja/>

<http://www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/mednat/yinyang1.pdf>

<http://www.sipaz.org>

<http://www.quedelibros.com/libro/67238/Jesus-Aproximacion-historica.htm>

<http://www.wordreference.com/definicion/manique%C3%ADsmo>

<http://amediavoz.com/benedetti.htm>

Cinematografía

A flor de piel, (Documental de la BBC), Dirigido y producido por Marcus Kiggel, Peter Pegnamenta, Serie *El siglo del pueblo*, S.A. de Promoción y Ediciones, Club Internacional del Libro, 1997.

Adiós Bafana, (Reino Unido – 2007). Dirigida por Bille August.

Antonia, (Holanda – 1995). Dirigida por Marleen Gorris.

Avatar, (EEUU – 2009). Dirigida por James Cameron.

Danza con lobos, (EEUU - 1990). Dirigida y protagonizada por Kevin Costner.

De dioses y hombres, (Francia – 2010). Dirigida por Xavier Beauvois.

El color púrpura, (EEUU - 1985). Dirigida por Steven Spielberg.

El día después, (Documental), (EEUU - 1983). Dirigida por Nicholas Meyer.

El lector, (EEUU – 2008). Dirigida por Stephen Daldry.

El planeta de los simios. (EEUU – 1968) Dirigida por Franklin J. Schaffner.

En el nombre del padre. (Irlanda – 1993). Dirigida por Jim Sheridan.

En un mundo mejor, (Dinamarca - 2010, dirigida por Susanne Bier.

Engórdame – Super size me, (Documental), (EEUU- 2004). Dirigida y protagonizada por Morgan Spurlock.

Erin Brockovich, (EEUU – 2000). Dirigida por Steven Soderbergh.

Forrest Gump, (EEUU - 1994). Dirigida por Robert Zemeckis.

Gorilas en la niebla, (EEUU - 1988) Dirigida por Michael Apted.

Grito de libertad (Reino Unido – 1987). Dirigida por Richard Attenborough.

Invictus, (EEUU – 2009), dirigida por Clint Eastwood.

La chaqueta metálica, (EEUU – 1987), dirigida por Stanley Kubrick.

La pesadilla de Darwin, (Francia – 2004). Documental dirigido por Hubert Sauper.

La Ola, (Alemania – 2008). Dirigida por Dennis Gansel.

Las brujas de Salem, The crucible, (EEUU – 1997), dirigida por Nicholas Hytner.

Las fresas de la amargura, The strawberry statement, (EEUU – 1970). Dirigida por Stuart Hagmann.

Los fantasmas de Goya, (Reino Unido – 2006). Dirigida por Milos Forman.

Mahatma Gandhi, (Documental), The History Channel, Grandes biografías en DVD, 1997.

Milagros inesperados, (The Green Mile). (EEUU – 1999). Dirigida por Frank Darabont.

Misissippi en llamas, (EEUU – 1988). Dirigida por Alan Parker.

Nacido el 4 de julio, (EEUU – 1989). Dirigida por Oliver Stone.

Salvador, (España – 2006). Dirigida por Manuel Hueriga.

Soylent Green, (Cuando el destino nos alcance), (EEUU -1974) Dirigida por Richard Fleischer.

The Hurricane, (EEUU – 1999). Dirigida por Norman Jewison.

Un hombre llamado caballo, (EEUU - 1970). Dirigida por Elliot Silverstein.

Un país en África, (Sudáfrica – Irlanda – Reino Unido – 2004) Dirigida por John Boorman.

Una fuerza más poderosa, Episodio 1, (Documental), “Nashville, éramos guerreros”, dirigido por Steve York, York Zimmerman Inc, 2000, DVD

Una fuerza más poderosa, Episodio 1, (Documental), “Sudáfrica, Libertad durante nuestra vida”, dirigido por Steve York, York Zimmerman inc, 2000, DVD

Una verdad incómoda, (Documental), (EEUU - 2005). Dirigido por Davis Guggenheim.

V de venganza, (EEUU – 2006). Dirigida por James McTeigue.

Vorvik, (España – 2005). Dirigida por José Antonio Vitoria.