

Presentación

# Noviolencia: acción política y transformación social

Nonviolence: political action and social transformation

Mario López-Martínez y María Belén Garrido

Cuando la profesora Judith Stiehm de la Universidad Internacional de la Florida (Estados Unidos), publicó "Nonviolence is Two", en 1968, recogió el debate que se estaba produciendo tanto en el ámbito académico como en la calle sobre el valor de la acción política no violenta. Cuatro años más tarde, ampliaría en el libro *Nonviolent Power: Active and Passive Resistance in America*, sus puntos de vista sobre dos formas bastante diferentes de resistencia no violenta, una forma individual y una forma grupal.

Stiehm distinguía entre la no violencia individual, como una forma de expresión de unidad, valor y vida individual que reafirmaba la humanidad del no violento, su filosofía de vida, en la que buscaba la armonía, la reconciliación y la eliminación del conflicto. Y una no violencia grupal que asumía la inevitabilidad del conflicto social, y se ceñía a usar esta forma de resistencia y acción práctica para conseguir la paz y la justicia sociales. Señalando que la individual era propia de una élite social, cargada de convicciones y principios, de una gran altura moral que, nosotros, podríamos identificar con Thoreau, Gandhi, Martin Luther King Jr., Dorothy Day, Petra Kelly, etc.; mientras que, la forma grupal era más apropiada para las masas, como instrumento de acción colectiva, sin requerimientos éticos precisos, sino movidos por necesidades de cambio y justicia vindicativa y que identificaríamos con amplias campañas de resistencia no violenta para derribar dictaduras, cambiar gobiernos injustos o ampliar derechos y libertades. En ellas participaría mucha gente que no tendría convicciones y principios éticos de la no violencia, sino personas que usarían sus métodos como meros instrumentos al servicio de un objetivo concreto.

En ambos casos, la resistencia no violenta, individual o grupal, trabajaba -a juicio de Stiehm- por el cambio social (profundo o parcial), generando acciones creativas y sostenidas, en muchos casos de carácter muy exigente e, incluso, sufridas para quienes practicaban la resistencia (puesto que podían soportar una fuerte represión), pero también con la ventaja de

que, dichas acciones al llegar a la audiencia, al gran público, les podría presentar a éste interrogantes y dilemas morales que dicha sociedad no podría ignorar. Sin citar directamente a Richard Gregg (1959), Stiehm usaba una pequeña parte del significado del concepto que Gregg había desarrollado sobre el poder ético del *jiu-jitsu moral*, según el cual el noviolento sacudía a la audiencia aceptando no responder con violencia a su agresor y consintiendo sufrir sus consecuencias. Para Gregg ese acto significaba una superioridad ética del noviolento y de la naturaleza de su lucha, un reflejo de su fuerza, de su potencia moral. Para Stiehm era, solamente, una oportunidad para reflejar las contradicciones inherentes en un conflicto. En parecida línea, Gene Sharp (1973) completaría estos pliegues interpretativos con el concepto de *jiu-jitsu político*, en el que el resistente forzaría a su adversario haciendo que cayera en una trampa política, la trampa de la represión, mostrando su verdadero carácter represor, ganándose con ello al gran público espectador que se convertiría, potencialmente, en aliado para la causa del resistente. No era una cuestión de fuerza moral, sino de ruptura de la asimetría de poder entre resistente y represor, despojando a este del apoyo o la indiferencia de la audiencia.

Siguiendo con el politólogo Gene Sharp de la Universidad de Massachussets, éste publicó su famosa *The Politics of Nonviolent Action* (1973), obra de tres volúmenes en la que dedicaba el segundo a los métodos de acción noviolenta, desarrollando 198 con sus características y ejemplos. Esta obra fue un antes y un después. De ella se dedujo que Sharp se convirtió, para muchos, en el “Maquiavelo de la noviolencia” (Flintoff, 2013), puesto que él explicaba las acciones noviolentas como métodos útiles, pragmáticos y funcionales alejados de cualquier base de principios morales, fundamentaciones filosóficas o estilos éticos de vida. Se podría decir que, Sharp, adoptando esta interpretación, anteponía la técnica y el método al examen de su eficacia y no a su coherencia ética entre el medio usado y el objetivo perseguido. Iba, por tanto, más allá de Stiehm. Así, las dinámicas que inauguraba esta forma de acción sin armas, sin crueldad, sin degradar al adversario, consistían en quebrantar el poder del adversario, dejarle sin apoyos para forzarle a negociar y, con ello, equilibrar las relaciones de poder. No era conquistarlo para la reconciliación (como señalara Gandhi como ‘noviolencia del fuerte’), sino vencerle y doblegar su voluntad. De hecho, Sharp consiguió ser el pionero de una escuela de pensamiento y análisis de los conflictos noviolentos estratégicos con una gran influencia en muchísimos académicos posteriores. Ampliándose el análisis a múltiples campañas de resistencia civil de masas con los trabajos de Erica Chenoweth y Maria Stephan, como *Why Civil Resistance Works* (2011). Así como la multiplicación de nuevos métodos en el trabajo de Michael Beer *Civil Resistance Tactics in the 21st Century* (2021).

Sin embargo, tenemos que retroceder en el tiempo. Un filósofo de origen italiano, profesor de Ética en la Universidad de Estocolmo (Suecia), caracte-

rizó con mucha fineza, las diferencias entre la no violencia procedente de un Gandhi y aquella a la que se refería Gene Sharp, no porque una fuese individual y la otra grupal, o porque una fuese doctrinal y la otra pragmática, sino porque la primera generaba una profunda transformación social. Giuliano Pontara señaló, en 1980, *Significato della nonviolenza* que existía una no violencia genérica, pragmática y negativa que se caracterizaba por ser un conjunto de métodos y técnicas de lucha, exentos de violencia, y cuyo empleo podía ser compatible con cualquier doctrina o ideología (al margen de que la causa fuese justa o no). Mientras que la no violencia específica, ideológica y positiva, iba más allá de ser una mera técnica política incruenta, para ser una concepción del ser humano, con conciencia moral, que era coherente en el uso de medios y fines, que utilizaba su poder para el bienestar común, que se aplicaba para generar un programa constructivo de transformación y realización, individual y colectivo, para un mundo mejor. Pontara, discípulo de Arne Naess, y profundo conocedor del filósofo gandhiano Aldo Capitini, recogió las ideas que estaban originalmente en una no violencia exigente y orientada no a la conquista del poder o el cambio de voluntad del adversario, sino a la transformación social y la justicia. Hacia una paz positiva.

Volviendo de nuevo la mirada hacia la no violencia pragmática, ésta permitía el análisis de los métodos y técnicas más óptimas para conseguir objetivos, sin embargo, no permitía dibujar de manera completa el amplio concepto de la no violencia que tenía muchas aristas y profundos significados (en relación con otros humanos, los animales, la concepción de la economía o la ecología, por poner algunos ejemplos). Así, la no violencia pragmática era un fenómeno fundamentalmente conductual y político, pero todos sabemos que en todo conflicto son importantes tanto las actitudes de partida, como las contradicciones internas o estructurales de un conflicto. Esta forma de acción política de la no violencia pragmática no pretendía cambiar la actitud del adversario, sino impedir que su comportamiento se impusiera mediante la amenaza o la violencia. Sin embargo, la no violencia ideológica o positiva, no sólo pretendía la conversión del adversario, tanto de su actitud, como de su comportamiento, sino que asimismo se concentraba en superar las contradicciones de todo conflicto mediante un proceso de reconciliación.

Lo normal era que la mayor parte de los activistas usaran los métodos políticos no violentos sin saber muy bien qué filosofía y alcance había detrás de no dañar o no herir a otros en un conflicto abierto, de no quebrar su voluntad mediante actos de crueldad. Mucha gente, en este sentido, ni entiende, ni participa, de la ética de la no violencia. Así, como hemos dicho anteriormente, los métodos de la acción política no violenta están abiertos, para su uso, por múltiples grupos, muchos de los cuales están voluntariamente alejados de una ética exigente de la no violencia positiva, incluso algunos grupos o acciones se alejan o son contrarios a esa ética.

La lista de métodos siempre estará incompleta. Durante muchas décadas los 198 métodos de Sharp han orientado las luchas y técnicas. El trabajo de Michael Beer los han ampliado de manera conspicua. Esto significa que se descubren nuevos métodos y formas de acción de acuerdo con nuevas tecnologías, la creatividad de la gente o las circunstancias que rodea una acción. De hecho, como hemos tenido ocasión de señalar (López Martínez, 2017), los métodos no violentos no están cimentados en normas y leyes del derecho positivo como los métodos del estado de derecho (debido proceso, división de poderes, imperio de la ley, etc.), ni son solamente métodos político-democráticos (elecciones, participación en partidos o sindicatos, parlamentos, etc.) o alternativos de solución de conflictos (arbitraje, negociación, mediación, etc.), sino métodos bastante innovadores, creativos, simbólicos, no normativizados y bastante dinámicos, que se permiten atravesar culturas, épocas y que desconciertan por su capacidad de disrupción y desventura.

De manera evidente, algunos de los métodos no violentos no conculcan o incumplen las leyes o normas del derecho positivo, si bien otros sí. No existen leyes que obliguen a las personas a tomar un transporte público segregado para ir al trabajo o a comprar un determinado producto (que puede ser objeto de boicot). Sin embargo, realizar una sentada obstruyendo el paso para llamar la atención sobre un problema poco visible sí que puede ser ilegal en algunos países. Históricamente, incluso, algunos métodos como la huelga de trabajadores fueron ilegales, siendo ahora en muchos ordenamientos constitucionales como parte de una expresión de lucha y presión pacífica del mundo del Trabajo frente al Capital. Hay culturas, como la indostánica, donde la expresión huelga general total (*hartal*) significan una paralización no sólo de la producción, sino del consumo y de otras muchas expresiones de la vida cotidiana, es una jornada de reflexión y rezo, de meditación sobre una situación lacerante e injusta.

Además, la acción política no violenta, sea inspirada en la no violencia pragmática o en la ideológica, tienen sus efectos en quienes la usan. Aquí también es interesante ver el límite que están dispuestos a poner los partidarios y conocedores de una u otra en la lucha. Luchar representa importantes sacrificios y altas dosis de coraje. Uno de los elementos de la acción política no violenta es que sus seguidores exponen, en muchas ocasiones, lo más valioso que tienen: sus cuerpos, pero también e incluso sus propiedades y haciendas. Significa que pueden sufrir y hasta perder la vida. Para ello han de perder el miedo y encontrar la fuerza suficiente, tanto interior como por el poder de la masa, para enfrentarse a situaciones muy difíciles.

En definitiva, los métodos no violentos son manifestaciones externas de una filosofía más profunda, denominada en Occidente como no violencia, aunque sus raíces son también orientales y de muchas otras culturas ancestrales. Religiones (budismo, jainismo, hinduismo, cristianismo...), corrientes de interpretación filosófica (estoicismo, epicureísmo, ying-yang, zen, karma-yoga,

etc.), costumbres sociales de resolver conflictos (gacaca, ho'ó pono pono, memoria compartida, curación ritual, etc.) o conceptos éticos de la humanidad (amor, ubuntu, sumud). En Occidente es no violencia, pero en el mundo indostánico es *ahimsa* que no sólo significa no a la violencia sino inocencia y pureza. Asimismo, el propio Mohandas Gandhi ideó un concepto que iba más allá de la resistencia pasiva o los métodos sin uso de armas, denominándolo *satyagraha* o persistencia y fuerza en la verdad. Todo un reto para repensar una manera de vivir y actuar frente a las injusticias.

Así que, más allá, de que los métodos no violentos son susceptibles de análisis politológicos, filosóficos o históricos, es importante para cualquier analista cuestiones como el comportamiento, la motivación, los actores que más los usan, el alcance que pueden tener, los efectos sobre sus usuarios y sus destinatarios, sobre si se ajustan o se saltan el corsé de los contextos culturales, sobre si se sobrepone a circunstancias muy adversas, sobre si son resolutivos a corto, medio o largo plazo y un largo etcétera.

Con todo, sigue habiendo una parte muy importante en las reflexiones sobre la no violencia. Especialmente la que nos ofrece la no violencia filosófica, ideológica o positiva, y es su capacidad de transformación e ilusión social. Gandhi decía que la no violencia no podía ser sólo una técnica de lucha no armada y no cruenta. Debía ser un programa constructivo que buscara el bienestar de todos (*sarvodaya*). Esto implicaría enfocar y estructurar las instituciones y las políticas a este fin. La sociedad se debía, por tanto, organizar de modo tal que garantizara, a cada uno de sus miembros, los recursos materiales necesarios y las necesidades más básicas. La no violencia positiva buscaba la felicidad de la gente dentro de las posibilidades que nos ofrece la naturaleza y nuestra relación con la tecnología. Esto implicaba respuestas desde múltiples disciplinas de pensamiento y desde la propia ciencia, al servicio de la humanidad y no de unos pocos.

Como señalara, el economista no violento, Ernest F. Schumacher (1911-1977), que comparó en *Small is Beautiful* (1973) la economía budista con la economía capitalista. Aquella trata de «maximizar las satisfacciones humanas por medio de un modelo óptimo de consumo», esto implicaría un patrón equilibrado de producir bienes y servicios, sin esquilmar los recursos, respetando el sentido del trabajo y apreciando la vida simple y sencilla. El trabajo no está para enajenar a las personas, los bienes materiales no son infinitos, ni la vida está para ser una sucesión de mortificaciones. En cambio, para la economía capitalista, por ejemplo, el trabajo es un mal necesario, un coste empresarial que debiera reducirse al mínimo para conseguir más ganancias. De acuerdo con el capitalismo, lo ideal sería producir sin tener empleados, de ahí la automatización creciente. Así como acelerar la manera de producir mercancías extrayendo de la naturaleza toda su energía sin contemplar las oportunidades para las generaciones futuras.

Como señalara Gandhi, y anteriormente John Ruskin o León Tolstoy, la forma de producción capitalista, en el gran taller del mundo que era Inglaterra, significaba que si todos los países adoptaban el modelo inglés de producción industrial, no habría suficientes recursos para todos, porque la felicidad humana no consistía -pensaban estos pioneros de la no violencia contemporánea- en cuánto se producía para generar riqueza material, sino cómo repartir equitativamente ésta, teniendo presente que cualquier producto era el resultado de un trabajo hecho socialmente y no algo monopolizado por el empresario capitalista. La felicidad humana no era la cantidad de riqueza y poder de un Estado sino el ensanche de los valores y el desarrollo humano.

Como señaló Richard Gregg (1936), la simplicidad voluntaria y la no violencia están muy unidas y vinculadas. Siendo el modelo óptimo de consumo aquel que, produciendo una alta satisfacción en la gente se reduce a lo imprescindible el consumo. Pero ¿cómo neutralizar la codicia, el individualismo y la envidia social en un sistema capitalista que lo fomenta e, incluso, lo enseña durante el proceso educativo?

Desde los estudios decoloniales y poscoloniales se presentan alternativas no violentas, las cuales no solo están siendo empleadas en los últimos años, sino que han sido empleadas por sociedades no occidentales desde la época colonial. Lamentablemente, a este tipo de conocimiento no se lo tomó en cuenta por mucho tiempo, justamente por el poder académico que tiene el pensamiento occidental a nivel mundial. Sin embargo, los mismos fracasos que se descubrieron dentro del sistema capitalista han forzado a los académicos occidentales a mirar al “otro” en busca de soluciones a las contradicciones inherentes que tiene tanto el sistema capitalista como el mundo occidental.

En las últimas décadas es posible encontrar estudios que consideran y analizan otras formas de vida y pensamiento no-occidentales. Por ejemplo, la idea del “Sumak Kawsay” o Buen vivir, que ha sido uno de los pilares de la cosmovisión de varias comunidades indígenas de los Andes y “representa una visión holística e integradora del ser humano, inmerso en la gran comunidad de la Pacha Mama”. (Acosta, 2013, p. 61). Desde esta visión se apuesta por una ética de lo suficiente para toda la comunidad, una economía alternativa, solidaria y propia.

Las pedagogías no violentas pretendieron y pretenden responder, de una manera crítica, a estos retos, hurgando en los valores más humanos del fomento de la solidaridad, la empatía o la bondad. A pesar de que existe la creencia de que, el capitalismo es un sistema difícil de desafiar, es necesario que la academia se concentre justamente en los conocimientos de cientos de pueblos, los cuales por cientos de años han empleado otras formas de vida y han sobrevivido frente al sistema capitalista. Tanto el capitalismo como las formas de violencia estructural que genera, deberían ser abordadas desde

estrategias noviolentas, desde otras perspectivas que busquen la generación de conocimiento colaborativo entre sociedades occidentales y no-occidentales, para no solo desvelar la conexión entre capitalismo y el mantenimiento de instituciones o sistemas violentos, como las guerras (del petróleo o imperialistas), la existencia de ejércitos permanentes y gastos ingentes en la seguridad, sino plantear acciones constructivas noviolentas que fomenten la producción de conocimiento colaborativo entre visiones occidentales y no-occidentales.

En este sentido, la noviolencia positiva, como programa constructivo poscolonial, comienza por desmontar los dogmas, al parecer, incuestionables de la sociedad hegemónica como: consumismo, individualismo, egoísmo, fe ciega en la propiedad privada, creencia en que el mercado se regula solo, pensar que no existen alternativas, que la economía de mercado es la mejor manera de distribución, o que el bienestar material genera felicidad. Así que los estudios de noviolencia deben centrarse en ir, más allá de los métodos, y ofrecer una cultura alternativa a todo esto. Muchas alternativas históricas al capitalismo han sido reprimidas o perseguidas como antimodernas como los sistemas de producción artesanal, los métodos de producción familiar, las formas de control de la producción por los trabajadores, las redes de solidaridad comunitaria o las formas locales de producción. Que hayan sido reprimidas no significa que no sigan existiendo o que no sigan ofreciéndonos muchas posibilidades en un mundo finito y contaminado, como se ve reflejado en el ejemplo del Buen vivir.

Asimismo, cuando se habla de autogobierno, de autogestión, de redes comunitarias, de sistemas de trueque e intercambio del tiempo, de vida sencilla, de economías autosuficientes, de vida lenta, de permacultura, de economías de comunión, etc., se va en la dirección de un programa de reconstrucción de valores que se han ido perdiendo o degradando por el camino de la humanidad histórica. Reducir la violencia, fomentar la felicidad, respetar la vida, fomentando la participación en la toma de decisiones importante y vinculante para nuestras vidas es lo que plantea un programa de vida noviolento.

Como puede verse, hablar de noviolencia es mucho más que referirnos a métodos de acción política noviolenta en los que se aspira a voltear un gobierno, derribar una dictadura o ampliar derechos y libertades. Todo ello puede ser loable. Sin embargo, la noviolencia es mucho más, puede transformar a la gente y nos hace percibir que hay mucho más tras los tapetes y las cortinas de la parafernalia del mundo actual.

## Referencias

Acosta, Alberto (2013). *El Buen Vivir Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Icaria Editorial, Barcelona.

- Ameglio Patella, Pietro (2002) *Gandhi y la desobediencia civil. México hoy*, México D.F., Ed. Plaza y Valdés.
- Beer, M.A. (2021) *Civil Resistance Tactics in the 21st Century*. ICNC Press, Washington.
- Chenoweth, E. y Stephan, M. J. (2011) *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*. Columbia University Press, New York.
- Flintoff, J.P. (2013) "Gene Sharp: The Machiavelli of non-violence", *NewStatesman*, [https://web.archive.org/web/20141112095409/http://www.newstatesman.com/politics/your-democracy/2013/01/gene-sharp-machiavelli-non-violence, consultado 19 marzo 2024]
- Gregg, R. (1936) *The Value of Voluntary Simplicity*. Wallingford, Pennsylvania, Pendle Hill.
- Gregg, R. (1959) *The Power of Nonviolence*. Greenleaf Books, Canton (Maine).
- López-Martínez, M. (2017) *¿Noviolencia o barbarie? El arte de no dejarse deshumanizar*. Dykinson, Madrid.
- Pontara, G. (1980) *Significato della nonviolenza*. Turín, Movimento Nonviolento
- Ruskin, John (1877) *«Unto this last»: four essays on the first principles of political economy*, Londres, George Allen.
- Schumacher, E.F. (1983) *Lo pequeño es hermoso*, Barcelona, Orbis.
- Sharp, G. (1973) *The Politics of Nonviolent Action*. 3 vols, Porter Sargent, Boston.
- Stiehm, J. (1968) "Nonviolence is Two", *Sociological Inquiry*, vol. 38, n. 2, 23-30.
- Stiehm, J. (1972) *Nonviolent Power: Active and Passive Resistance in America*. Lexington, Mass: D.C. Heath and Co.