

Revista Vectores de Investigación

Journal of Comparative Studies Latin America

ISSN 1870-0128

ISSN online 2255-3371

Oscar UsecheAldana

**Resistencias sociales y no-violencia. Aportes
para una interpretación desde la micropolítica
del acontecimiento**

SOCIAL RESISTANCE AND NON-VIOLENCE.

**INTERPRETATION FOR CONTRIBUTIONS FROM THE
EVENT MICROPOLITICS**

Vol. 7 No. 7, 91-120 pp.

MONOGRAFÍA NO-VIOLENCIA

91

Oscar Useche
Aldana

*Director del
Centro de
Estudios e
Investigaciones
Humanas y
Sociales (CEIHS)
Uniminuto
Bogotá,
Colombia*

*Palabras claves:
Resistencia,
no-violencia,
genealogía,
acontecimientos,
micropolítica*

*Key Words:
Resistance,
non-violence,
genealogy,
event,
micropolitics*

Resistencias sociales y no-violencia: Aportes para una interpretación desde la micropolítica del acontecimiento

**SOCIAL RESISTANCE AND NON-
VIOLENCE. INTERPRETATION FOR
CONTRIBUTIONS FROM THE EVENT
MICROPOLITICS**

**ENVIADO 27-6-2013 REVISADO 17-10-2013
ACEPTADO 4-11-2013**

RESUMEN Las luchas de resistencia no-violentas¹ han tomado actualmente nuevas formas y un gran impulso en todo el planeta. Se caracterizan por constituir acontecimientos de alta creatividad que actualizan y abren nuevos espacios de libertad. Estas resistencias toman distancia de los métodos convencionales de la representación política y prefieren centrar

sus energías en disputar los campos de relaciones vitales y en desplegar su propia potencia de afirmación de nuevos modos de existencia. En este artículo se propone como lente de análisis de estas

¹ Este artículo está escrito en el contexto de la investigación doctoral del autor en el Instituto de la Paz y Conflictos de la Universidad de Granada (España).

experiencias la perspectiva de la micropolítica del acontecimiento.

ABSTRACT The struggles of non-violent resistance have now taken new forms and great momentum around the planet. They are made up of highly creative events that update and open up new spaces of freedom. These resistors take away from conventional methods of political representation and prefer to focus their energies on the fields of play vital relationships and deploy their own power-affirming new modes of existence. In this article is proposed as a lens of analysis of these experiences the micropolitics perspective of the event.

1 Introducción

El mundo ha asistido en los últimos años a una reactivación y generalización de distintas modalidades de resistencia social. Son movilizaciones llenas de novedad y fuerza, en donde concurren actores emergentes con propuestas que no se desarrollan únicamente en clave de oposición, sino que se crecen como proyectos que dejan vislumbrar nuevos modos de vida. Dentro de estos trayectos resistentes descollaron los levantamientos en Túnez y Egipto en la llamada primavera árabe del 2011, la irrupción de los movimientos de indignación en Europa y las manifestaciones de insumisión de los pueblos indígenas y otros sectores de la sociedad latinoamericana. En cada uno de ellos es posible identificar acontecimientos de elevada creatividad y potencia transformadora que actualizan el debate sobre el pacifismo y la no-violencia y que vinculan estas nociones, herederas del pensamiento de Thoreau y Gandhi, con el concepto contemporáneo de resistencia.

La resistencia hace parte de una historia general del pensamiento pacifista y ha venido sufriendo mutaciones desde la lejana historia de la denuncia de la servidumbre voluntaria de Étienne de La Boetie (siglo XVII), pasando por las luchas por el derecho de resistencia inspiradas en concepciones liberales y republicanas (siglos XVIII y XIX); instalándose en la consolidación de la propuesta de desobediencia civil (Thoreau) y no resistencia al mal de Tolstoi (segunda mitad del siglo XIX); elevándose a la condición de resistencia no-violenta en la gran gesta india contra la dominación colonial inglesa y en el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos. Ha estado asociada a las luchas contra la guerra de Vietnam, contra la amenaza nuclear y vivificada por los movimientos contracul-

turales de Europa, cuyo acontecimiento más destacado fue el Mayo de 1968 en Francia. Todos estos eventos transcurridos durante el siglo XX y alimentados por las luchas obreras y por el gran movimiento de liberación nacional de los países africanos, asiáticos y latinoamericanos, así como por la reivindicación de una ciudadanía de derechos, transfiguraron la idea de la resistencia, sacudieron los sustentos que en algunos momentos la ligaron con la lucha armada, e hicieron que virara con mayor énfasis hacia una estrecha relación con los postulados de la no-violencia, como se hace evidente en los más recientes acontecimientos mundiales. La intención de este artículo es plantear elementos para una lectura de estos procesos desde la filosofía de la diferencia y la perspectiva micropolítica.

2 Sobre el saber de las resistencias

En primer término hay que decir que está en juego la manera como nos aproximamos a los saberes y las formas de conocimiento social que han producido las resistencias, y sobre el mismo poder de resistencia que hay en la generación de conocimientos al respecto. Desde la perspectiva genealógica esto conlleva el realce de los saberes sometidos² y de las memorias locales, así como de sus particulares modos de interlocución con la crítica proveniente de los conocimientos especializados y académicos; todo ello hace posible la constitución de un discurso y de un saber históricos que se insurreccionan contra el saber centralizado e institucionalizado y que pueden ser usados en las luchas contemporáneas.

También se requiere avanzar en la evaluación del papel que los procesos de resistencia han cumplido en el pasado, no “en la búsqueda del secreto mismo del origen” (Foucault, 1992: 97), sino en la identificación de los devenires de un pensamiento y unas modalidades de lucha locales de gran intensidad, invisibilizados e

² Por “saberes sometidos” se entiende a “toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del conocimiento o de la cientificidad exigidos” Y también. “(...) los saberes sometidos son esos bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio, desde luego de la erudición” (Foucault, 2002: 21).

ilegitimados, puestos ahora en juego para afirmar la vida y para contener los efectos de poder del discurso y de las prácticas dominantes. La discusión involucra, igualmente, repensar el problema de los sujetos y de los procesos de subjetivación que emergen en el manantial de las distintas modalidades de lucha y de los diversos tipos de organización que la gente adopta para resistir; buscándolos fundamentalmente en los puntos en donde se desbordan los órdenes y las instituciones establecidas- es decir las regulaciones legitimadas de los poderes centrales- para recabar en las fronteras, en los puntos liminales donde se difuminan o debilitan los poderes instituidos. O sea, examinar los sujetos históricos, no trascendentes, constituidos al interior de las relaciones de poder, fruto de los procesos de subjetivación que se agitan en el seno mismo de las prácticas de poder.

Tratándose de procesos culturales e históricos, se necesita abordar las preguntas sobre hasta dónde se mantiene la vigencia de las nociones de resistencia y de no-violencia, sobre los lugares propios en los que habitan y los sentidos que se van forjando en los modos de acción que practican. En esta dirección hay que intentar llegar a los acontecimientos generadores de las acciones de resistencia y de los caminos por los cuales éstos se entrelazan, produciendo situaciones históricas de gran potencia e intensidad, que muy poco tienen que ver con los fuegos artificiales de lo que los medios entienden por “una revolución”.

Ya Kant, en “El Conflicto de las Facultades”, su último escrito, definiendo la capacidad crítica como esencia de la ilustración (Aufklärung) y advierte sobre el poder simbólico de las grandes revoluciones, producido no tanto por ser sucesos llenos de dramatismo, sino en cuanto acontecimientos capaces de dejar una huella en la memoria, signos con la potencia de demostrar la vigencia de las resistencias y de su vigor para permanecer y proyectarse en la vida de las sociedades. Es decir, lo significativo es averiguar acerca del poder de afectación sobre el conjunto del entorno social, de quienes, aún sin participar directamente de un acontecimiento como el resistir, sin que muchas veces hayan sido sus actores más visibles, establecen una relación con ese acontecimiento. Es la huella de ese acontecimiento, su capacidad de transformación, lo que es relevante. Muchas veces las revoluciones sociales no logran otra cosa que cristalizar esos cambios, fijarlos en la memoria de muchos. Tomando la experiencia de la revolución francesa, el filósofo

alemán indica que:

Este hecho no consiste en acciones u omisiones buenas o malas, importantes, realizadas por los hombres y por las cuales lo grande entre los hombres se vuelve pequeño o lo pequeño se vuelve grande (...) se trata sólo de la manera de pensar de los espectadores (Kant, 2004: 117).

En esta visión iluminista de la historia, Kant enfatiza en el impacto de los acontecimientos sobre los espectadores, antes que en la estética misma del espectáculo revolucionario; porque si el entusiasmo prende en esa audiencia lejana, ello estaría significando que la población toda está observando la posibilidad del progreso continuo y apropiándose de grandes ideas que ya no aparecen como inaccesibles. Que todos los miembros de una sociedad puedan darse su propia constitución política o plantearse la paz- ideas exóticas y peligrosas antes de la revolución francesa-, ahora parecen estar al alcance de la mano para todos. No importa que la revolución fracase, que sus líderes sean devorados en las pugnas por el poder, que Napoleón resulte coronándose como emperador después de expandir su proyecto republicano y anti-absolutista por toda Europa; lo que es clave es que la sociedad se enderezó por la senda de la crítica al viejo régimen y que, para Kant, en ello radica la continuidad del proyecto de la modernidad. Se puede interpretar esta idea kantiana como un “ahora se puede respirar una nueva forma de ser y percibir el mundo” y que ello no es un atributo de los intelectuales, sino una actitud, un “espíritu” que extiende su influjo por la sociedad entera, que no se da como un tipo de relación con la historia pasada, sino que se convierte en instrumento de actualidad.

Tomando en cuenta tal lógica, pueden verse otras caras de las resistencias sociales no-violentas contemporáneas en donde no son determinantes los llamados “grandes acontecimientos”, los que han mantenido visibilidad por la vía de las nociones hegemónicas de la historia; sino que nos convocan a examinar la aparición de estos signos en acontecimientos muchas veces imperceptibles, pero que están tocados por la magia de la creatividad. Es lo que nos propone Foucault:

Las revoluciones con su gran estruendo, pasan y muchas veces,

en poco tiempo, se retrocede a situaciones aún peores luego de que ellas se decantan. Por eso hay que realizar una labor hermenéutica, de desciframiento que permita asignar significación y valor a lo que en apariencia es insignificante (Foucault, 2009: 35).

Así, el influjo de los acontecimientos generadores de la resistencia no-violenta a la ocupación inglesa por los partidarios de Gandhi en la India, o los signos que podemos hallar en la lucha contra la segregación racial y los derechos civiles en Estados Unidos, o en el gran acontecimiento social y cultural de mayo del 68 en París, está dado por su capacidad de instalarse en la memoria y de encontrar eco en los intereses de importantes agrupaciones humanas, promoviendo procesos liberadores; es decir por su capacidad para la actualización y la apertura de espacios de libertad que alberguen nuevas experiencias.

3 Resistencia y geneología de la verdad

La geneología, como proyecto de análisis, en el que son tan relevantes los aportes de Nietzsche y de Foucault, promueve una particular actitud hacia la verdad. Plantea el problema de la validez como conocimientos verdaderos de los saberes sometidos, saberes locales y dispersos - generalmente descalificados por las teorías positivas y unificadoras prevalecientes-, sometiendo a crítica a la verdad establecida por los saberes legitimados. De cierta manera el enfoque genealógico es uno de los caminos para hacer aparecer los efectos de poder de la verdad institucionalizada, centralizadora y jerarquizante del discurso de la ciencia cartesiana, al tiempo que se repara en la potencia política de la insumisión y la resistencia de los saberes “menores” o “minoritarios” que escapan del discurso formalizado y hegemónico.

En esto habría que tomar distancia de la visión trascendentalista del conocimiento y el juicio de la perspectiva kantiana³. Porque, en el trasfondo de la valoración sobre la verdad que entraña un saber

³ En la Introducción a la “Crítica de la razón pura” Kant define un dominio trascendental en donde estaría asentada la condición de posibilidad tanto del conocimiento, como de la experiencia. “Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori” (Kant, 1989: 58).

sometido (o un conocimiento legitimado) está la discusión emprendida por la filosofía crítica acerca de los valores que están en el origen de los fenómenos y de los procesos sociales, de una parte, y, de los modos de existencia, de las formas de afirmarse en la vida en donde se incuban los valores, de otra. Por tanto, desde la lente genealógica no pueden asumirse unos valores absolutos que no sean sometidos a crítica, que sean principios irreductibles, establecidos per se, válidos en sí mismos; como tampoco valores meramente utilitaristas, alejados del origen, derivados de los hechos empíricos, abonados a una habilidad pragmática de reconocimiento y acomodación a las llamadas “verdades objetivas”. Nietzsche, fundador del pensamiento genealógico, se refería así a la búsqueda de la verdad:

Por muchos caminos y modos he llegado a mi verdad, no por una sola escalera he subido a la altura donde mi mirada recorre la lejanía. De mal grado preguntaba por caminos; jesto siempre me ha repugnado! Preferiría preguntar y ensayar los caminos mismos. Todo mi caminar ha sido un ensayar y preguntar; ¡y contestar a tales preguntas es también un aprenderlo! ¡He aquí mi gusto! No es ni bueno ni malo, pero es el mío, del que ya no me avergüenzo y que ya no oculto. “Este es mi camino-¿cual es el vuestro?- así contestaba yo a quienes me preguntaban por “el camino”. ¡Pues el camino no existe! Así habló Zaratustra (Nietzsche, 2006: 183).

Hay entonces un sentido múltiple en la genealogía que es el que deriva en un concepto plural de lo que es verdadero y de los senderos para llegar a ello, basados en la capacidad de creación, que es donde se establece el auténtico significado de la crítica.

(...) La crítica no ha sido jamás concebida por Nietzsche como una reacción, sino como una acción. Nietzsche opone la actividad de la crítica a la venganza, al rencor o al resentimiento (...) es la expresión activa de un modo de existencia activo (Deleuze, 1986: 9).

La acción, así entendida, no es otra cosa que la afirmación práctica de la propia diferencia de una fuerza, de su propia potencia de ser;

ella no niega a las otras fuerzas; no es de lo negativo, ni de la oposición de donde la fuerza arranca su actividad, sino de su propia existencia, de su capacidad para encarnar la multiplicidad. Ilustremos con algunas referencias traídas desde la tradición pacifista de la India y desde la tradición occidental esta permanente pregunta por la verdad, su relación con la comprensión de los valores y el valor de signo dado a las acciones, que hemos mencionado como elementos constitutivos de la perspectiva genealógica.

La facultad para volver acción y acto (actualizar) el proceso de transformación liberadora, se encuentra en el discurso de Gandhi, asociado al poder que él le otorga a la búsqueda de la verdad⁴. La verdad, para Gandhi no está condicionada, pero la manera de aproximarse a ella es relativa, además, piensa, es muy difícil hallarla. Por eso Gandhi consideraba que nadie podía estar seguro de conocer la verdad; es lo que Giuliano Pontara, uno de los estudiosos que con mayor rigor ha abordado el pensamiento de Gandhi, denomina una posición epistemológica “falibilista”, según la cual:

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

La verdad es, como ya se dijo, una pieza decisiva para comprender la noción de genealogía y, en particular el concepto de genealogía del poder, y de la experiencia de la política. Para el pensamiento occidental, en la Grecia clásica, esto se plasma en la concepción de la *parrhesía*, y para el pensamiento de la no-violencia de Gandhi se expresa en la *satyagraha* (la fuerza que nace de la verdad). La *parrhesía*, definida como una virtud, un valor fundamental por filó-

⁴ La importancia de este concepto para Gandhi se expresa incluso en la manera como titula su relato autobiográfico: “Una autobiografía. La historia de mis experiencias con la verdad” (1975).

sofos clásicos como Demóstenes, Eurípides⁵ o Isócrates es el derecho de hablar con la verdad y la decisión de hacerlo para criticar al tirano, haciendo uso ético de su libertad⁶.

La *parrhesía* será pues la limitación de la locura del amo por el decir veraz de quien, aunque debe obedecer, está legitimado por esa locura a oponerle la verdad” (Y precisamente) (...) Cuando un individuo es expulsado de su ciudad, cuando ya no está en su casa, cuando, por ende, está exiliado, en el lugar de su exilio no puede, desde luego, tener los derechos de un ciudadano en su patria, carece de *parrhesía* (Foucault, 2009: 173- 174).

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

La *Satyagraha* es un concepto acuñado por Gandhi que une dos términos de raíz sánscrita: *satya* (verdad) y *agraha* (fuerza, esfuerzo, agarrar); puede igual significar la fuerza de la verdad o el esfuerzo por alcanzarla “Su significado es sostener la verdad, la fuerza de la verdad. También la he llamado fuerza del amor o fuerza del alma” (Gandhi, 1961: 6)⁷.

⁵ Ver por ejemplo la obra de teatro “Las Fenicias” (Eurípides, 2000), referida al horror del exilio, que privan al ciudadano de la “franqueza pública”.

⁶ En alusión al drama de Edipo y la manera como le da continuidad Eurípides, Foucault trae a cuento el encuentro de Polinices (el hijo demócrata exiliado por su hermano Eteocles, el tirano) con su madre Yocasta. Cuando la madre pregunta cuál es el peor mal del exilio, Polinices responde que es carecer de la *parrhesía* (privación del “hablar franco”) (Foucault, 2009: 173)

⁷ En su autobiografía, Gandhi relata las contingencias de origen de este concepto: “El principio llamado *satyagraha* tuvo nacimiento antes de que el nombre fuese inventado. Incluso cuando nació, yo mismo no hubiera podido decir de que se trataba. En gujarati también utilizamos el término inglés “resistencia pasiva” para describirlo. Cuando en una conversación con europeos comprendí que el término “resistencia pasiva” estaba demasiado sim-

Gandhi lo veía así, como expresión de la fuerza moral y de la firme decisión de desatar procesos de cambio profundo, muy distantes de cualquier idea de resistencia pasiva; para él, las posibilidades de expansión de la fuerza de la no-violencia radicaban en el desarrollo del ser:

(...) la verdad (*satya*) implica el amor, y la firmeza simboliza la fuerza. Así comencé a llamar al movimiento indio *satyagraha*, es decir la fuerza que nace de la verdad y el amor o la no-violencia, y abandoné el empleo del concepto de resistencia pasiva (Gandhi, 2008: 90).

Por eso la no-violencia gandhiana incorpora a su propuesta de acción algo que puede entenderse como parte de los saberes sometidos: un compromiso personal, que no puede ser delegado ni en líderes, ni en sabios; que no es representable; para emprender incesantes tentativas de búsqueda de verdades limitadas y parciales. Entonces, no se parte de negar las verdades de otros, sino de comprender las posibilidades que se tienen de ser falible. Es un ejercicio de valor y de humildad, “una aventura cordial” con “sentido de falibilidad”, como dice Mario López:

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

En ese horizonte, el método genealógico- al poner la vida en el centro y la búsqueda de la verdad como método- propone a un sujeto crítico, capaz de verdad, lejos de la pasividad y la introspección frente a sí y a todos los seres con los que se comparte el universo. Rescata el valor de la vida hecha acto, y toma distancia de la

plemente construido, que se lo suponía un arma para débiles, que podía ser definido como un odio, y que finalmente podía manifestarse por la violencia, tuve que negar todas estas caracterizaciones y explicar la verdadera naturaleza del movimiento indio. Resulto claro que una nueva palabra debía ser acuñada por los indios para designar su lucha” (Gandhi, 1975: 307)

pretensión de un progreso incesante de la historia, proceso teleológico, determinado por fines trascendentes. Esto, más que una visión histórica -generalmente reducida a una representación del pasado-, exige otra filosofía de la historia.

Una filosofía histórica que equivale a una concepción de lo real que parta de lo histórico y no de una existencia asumida con carácter sustancial (Vermal, 1987: 42).

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

Por tanto, el análisis de los procesos de resistencia no tiene valor explicativo si se juzgan desde una moral abstracta, de principios incólumes y naturalizados por la racionalidad instrumental, sino desde axiologías complejas, expresadas en formas de regulación dinámicas que anuncian manifestaciones de otras elevadas formas de ser que van “más allá del bien y del mal”, como diría Nietzsche “(...) deberían ser posibles otras muchas morales, sobre todo morales superiores” (Nietzsche, 1992: 133).

Por su parte, Gandhi, lo expresaba como el gran potencial de la no-violencia:

Mi optimismo se apoya en mi creencia en las infinitas posibilidades del individuo para desarrollar la no-violencia. Cuanto más se desarrolla en el propio ser, más contagiosa resulta, hasta colmar nuestro entorno y más adelante abarcar el mundo (Gandhi, 1948a: 190).

Es decir, hay que permitir que aparezcan también, en toda su potencia, las configuraciones éticas y morales, el origen de los valores, en tanto instintos vitales profundos, expresiones de las condiciones singulares de edificación de comunidades y pueblos, que tienen en las fuerzas activas de la vida, y en la ruptura con la condición de masas, de rebaños gregarios, su centro de gravedad. De ahí han de surgir nuevos valores, así como una nueva forma de concebir y hacer la política, que sean los valores y la política de la vida, y también nuevas maneras de mirarnos a nosotros mismos. Aquí no hay una sola historia, la que narra los “hechos objetivos” de las guerras que han supuestamente definido el devenir humano.

En esa dirección, es la historia múltiple de las resistencias la que habría que desentrañar, a sabiendas de que no hay un método único para acceder a la verdad y que, por tanto, hay que “abrirse a la multiplicidad de significados (...) y avanzar hacia proceso de producción de sentido y de experiencia” (Najmanovich, 2008: 82). Por eso el énfasis en indagación acerca de los sujetos concretos, por sus formas de vida y sus expectativas, por las condiciones de posibilidad de sus luchas, siempre actuales, para construir lugares en los que la vida pueda desplegarse. En ese sentido la genealogía de las resistencias sociales es guiada por la permanente inquietud ética acerca de la aptitud de nuestra cultura para afirmar la vida; por la incesante búsqueda de la fuerza de la verdad, superando las tendencias dominantes de los poderes centrales a sumergirse en la disposición hacia el resentimiento y la muerte y, lo que es más grave, de enarbolar esta inclinación como verdad universal.

Estamos entonces en medio de un giro epistemológico que se aparta del objetivismo del pensamiento cartesiano adoptado por la ciencia moderna que, seducida por los avances obtenidos a través de su método experimental, efectuó una clausura hacia lo que se instauró como el saber legitimado, disciplinar y fragmentario, excluyendo formas multidimensionales del pensamiento, fundados en la diversidad, y alejadas de certidumbres y lógicas unívocas. Vincent Martínez Guzmán, en un importante texto hace una aproximación a este enfoque, desde el campo de los estudios para la paz:

Los estudios para la paz, junto con la explicitación de los sesgos de género implícitos en la metodología pretendidamente neutral de la ciencia moderna, la recuperación de

saberes autóctonos sometidos al poder del saber de esa ciencia considerado único y universal y las críticas postmodernas a la Modernidad, producen una convulsión en la noción de ciencia heredada de la Modernidad, que nos ayuda a entendernos de maneras diferentes sobre las múltiples formas en que los seres humanos podemos des- aprender las guerras, violencias y exclusiones y aprender a hacer las paces (Martínez, 2000: 51).

Como bien lo señala el autor, luego de una somera revisión de los fundamentos epistemológicos preponderantes en la modernidad, lo que se está dando es una profunda e irreversible apertura sobre el estatuto de las ciencias y, en particular de las ciencias sociales, una ruptura de la compartimentación disciplinar y la necesaria inclusión en el análisis del problema de la paz de los enfoques interculturales y de pluralismo metodológico. La investigación sobre las resistencias pacíficas también tiende a adoptar este giro.

4 Hacia una micropolítica de los acontecimientos resistentes

Las resistencias sociales a las que nos referimos son aquellos puntos difusos en donde grupos e individuos concentran energías muy intensas en su enfrentamiento al poder del centro hegemónico, le disputan campos de relaciones vitales y se disponen a desplegar su propia potencia de ser para fugarse de la enunciación dominante. Como las fuerzas de centro se han dispuesto a instaurar un biopoder, poder sobre la vida toda, entonces las resistencias emergen como nuevos modos de vida que trastocan la normalización del poder. Así, si desde las líneas integrales del poder se pretende imponer una “verdad del poder” es de esperar entonces, como lo enseñó Gandhi, que germine un “poder de la verdad” que se derive de “las líneas transversales de resistencia” (Deleuze, 1987: 126). Es la vida misma resistiendo, afirmándose y, por tanto, creando, expresándose activamente como nuevas maneras de ser, como nuevos lugares existenciales novedosos y plurales que surgen entre los seres humanos.

La vida, y sus distintos elementos, fluyen y se estratifican o condensan, distribuyéndose de diversas formas. La organización de las sociedades humanas proviene de la dinámica de los pequeños

encuentros, de la constitución de vínculos, del entretejer de redes, del devenir de órdenes moleculares muy intensos que se manifiestan en la vida cotidiana más próxima. Del fluir de los deseos, las pasiones y los afectos germinan los lazos entre hombres y mujeres que van fundando comportamientos, valores, regulaciones, y modos de ser activos. A esta forma de organización del discurrir humano, pleno de acontecimientos de sentido plural, y al método analítico-político con el que se aborda, se les denomina en este texto “micropolítica”. Por esa misma pluralidad a la que se alude que revela el sentido múltiple de los acontecimientos- y que define la contingencia de las relaciones que se establecen o se diluyen, se hablará de “micropolítica de los acontecimientos”.

Ahora bien, ¿porqué hablar de acontecimientos? El acontecimiento, en esta perspectiva analítica, hace alusión en primer término, a las relaciones; a lo que no está determinado sino que se manifiesta como devenir, como trayecto, como transcurrir de la actividad y la experiencia humana concretas. Y hace referencia a relaciones autónomas, no predeterminadas por una interioridad definida desde estructuras consolidadas. No hay aquí una referencia primaria a las relaciones estructurales, sino a las conectividades contingentes; aquellas que no surgen de la copia, de la reproducción, de lo imitable, puesto que no tienen el punto de partida en el modelo, ni tienen predefinidas las metas a las cuales se dirigen. Esas relaciones no hacen parte de un proyecto, sino de un proceso; o mejor, de múltiples procesos relacionales. Estos procesos no están articulados por relaciones esenciales con un todo, ni tienen como punto de referencia obligado un universo en el que se disuelve lo singular. Se expande más bien, de manera “rizomática”, horizontalmente, estableciendo múltiples conexiones entre puntos singulares que hacen de la vida un conjunto de desplazamientos que no se pueden condensar en un sujeto o en una cosa. El acontecimiento, entonces, no nos remite a un estado de cosas, a una temporalidad diagramada, sino a un doble movimiento: el del presente de lo que está sucediendo que es el efecto (o la efectuación como la llama Deleuze), que es lo visible en una temporalidad precisa: el accidente⁸, el hecho revolucionario; y, el del devenir libre, suscita-

⁸ “El estallido, el esplendor del acontecimiento es el sentido. El acontecimiento no es lo que sucede (accidente); está en lo que sucede en el puro expresado que nos hace señas y nos espera (...) es lo que debe ser comprendido, lo que debe ser querido, lo que debe ser representado en lo que sucede (...) El

do por el encuentro de las fuerzas en movimiento, el contra-efecto (contra efectuación lo llama el mismo Deleuze) que es la puesta en juego de toda la potencia implícita en las relaciones que emergen en el proceso. Guilles Deleuze lo explica así:

En todo acontecimiento, en verdad, está el momento presente de la efectuación, aquel donde el acontecimiento se encarna en un estado de cosas, un individuo, una persona, aquel que se designa diciendo: ahí está, ha llegado el momento; y el futuro y el pasado del acontecimiento solo se juzgan en función de ese presente definitivo, desde el punto de vista de aquel que lo encarna. Pero, por otra parte está el futuro y el pasado del acontecimiento tomado en sí mismo, que sortea todo presente, porque es libre de las limitaciones de un estado de cosas, al ser impersonal y pre individual, neutro, ni general ni particular, 'eventum tantum' (...); o más bien que no tiene otro presente que el del instante móvil que lo representa, siempre desdoblado en pasado-futuro, formando lo que es preciso llamar la contra-efectuación (Deleuze, 1989: 159-160).

Entonces al referirnos a las resistencias hay que cambiar las maneras habituales de nombrarlas; por ejemplo, no se habla del "movimiento social" en el cual hay que hacer caber todas las expresiones de subalternidad, de los sometidos y marginados de la tierra. No hay manera de producir identidades esenciales que condensen un tal "movimiento social"; a lo más, y como procedimiento explicativo, podría nombrarse un mundo de lo subalterno, de las resistencias múltiples, de las afirmaciones de vida, que no tiene confines; enunciado, siempre en plural, por la contingencia, que jamás consumará sus metas, cuyas expresiones quizás más profundas, son imperceptibles, invisibles, ajenas a estrategias de gran envergadura, irrelevantes para el sistema, para las estructuras.

Un acontecimiento es algo como un "mayo del 68" en París; como la instauración del movimiento zapatista a partir del 1 de enero de 1994 en México; como el 15M en España; esto es, procesos cuyo

actor representa, pero lo que representa es siempre todavía futuro y ya pasado (...) Hay, en este sentido, una paradoja del comediante: permanece en el instante, para interpretar algo que siempre se adelanta y se atrasa, se espera y se recuerda" (Deleuze, 1989: 158-159)

signo es “una ruptura instauradora”, al decir de Michel de Certeau (citado por Dosse, 2009: 229). El acontecimiento de las resistencias es algo que excede límites, que desborda lo establecido, lo convencional, y que proyecta un esplendor cuya capacidad de afectación no tiene antecedentes. Tiene siempre una potencia propia de producción, de creación, que innova las prácticas cotidianas. El acontecimiento despliega el arte de vivir, abriendo nuevos campos de la subjetividad, cuya consecuencia es la creación de nuevas formas de vida, reordenando las relaciones de tiempo, dando lugar a “nuevos tiempos”, o nuevas temporalidades y permitiendo releer o recrear el pasado y, replantear la utopía.

El acontecimiento alude también a otras formas de ser del pensamiento, que producen una serie de aperturas que hacen posible redefinir los encuentros entre la esfera política, el campo de lo ético y la dimensión estética. Así, la multiplicidad que acoge las diversas fuerzas constituyentes del campo social, da curso a la invención de nuevas posibilidades de existencia, que requieren ser vividas intensamente para poder resistir las fuerzas centrífugas y homologadoras de los poderes hegemónicos que las tratan de reducir. No es fácil descifrar fuerzas cuya naturaleza se antoja indiscernible y que, de alguna manera son producto de la ruptura de límites, si se quiere del “exceso” de la potencia humana; de ahí que se requiera de operadores de acontecimientos, que a la manera de mapas vayan haciendo visibles los múltiples caminos de acceso. El pensamiento sobre el acontecimiento es uno de esos operadores, que actúa como experiencia de prácticas de libertad, que repele las formas unitarias preconcebidas, que no se dirige “hacia metas”, sino que procura favorecer los trayectos por donde circulan la multiplicidad, el deseo, y la vida, libres de lo que tiende a aprisionarlos.

En este sentido, el acontecimiento rompe con la idea de la representación; no puede ser incluido en ninguna ley o norma representativa; esto por cuanto su función es profundizar la diferencia, multiplicar la diversidad, antes que convertirse en un signifiante, que represente la unicidad de la novedad que emerge. Incluso es bastante difícil nombrar el acontecimiento, pues su movilidad y ductilidad, dificulta atribuirle características precisas, dada también su borrosidad y ambigüedad. Es un punto de referencia, a lo sumo de situación, hablar del “mayo francés”, o de la revolución de Chiapas, pero eso nos dice muy poco de su esencia, de lo pa-

radójico de su constitución, o de la confluencia de novedades que les dieron sentido a estos acontecimientos. Allan Badiou lo expresa con estas palabras:

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

Así, mientras la representación opera como agregación unitaria de los fragmentos que constituyen las estructuras homogéneas prevaletientes; el acontecimiento resistente, en cambio, es la subversión desde lo múltiple del orden de la representación. Es lo irreductible, lo que no puede ser asimilable en la estructura. Y, aunque no puede concebirse una novedad absoluta, es la producción de diferencias y multiplicidades lo que es propio del acontecimiento, por lo que de él no puede esperarse la producción de estructuras o de enunciados unitarios u homogéneos. No podría, por ejemplo, imaginarse algo así como un partido político de las resistencias.

En la teoría contemporánea de la resistencia, el acontecimiento se convierte en un concepto fundacional, por cuanto define el sentido de lo que debe ser comprendido y de lo que es anhelado, deseado, por los resistentes. Muchas veces aproximarse a lo inconmensurable de las acciones que rompen la tranquila reproducción de las estructuras dominantes, solo puede ser dimensionado si se acepta como un renacer, como un parto social, como una nueva vida a la que se ha ingresado por la vía del acontecimiento.⁹ El acontecimiento produce el protagonismo de cada uno de los resistentes; es el despliegue de su deseo de participar directamente, de hacer parte de la creación de novedades en cuyo tránsito hay que hacer-

⁹ “(...) hay que ser digno de lo que nos ocurre, esto es, quererlo, y desprender de ahí el acontecimiento, hacerse hijo de sus propios acontecimientos, y, con ello, renacer, volverse a dar un nacimiento, romper con su nacimiento de carne. Hijo de sus acontecimientos y no de sus obras, porque la misma obra no es producida sino por el hilo del acontecimiento” (Deleuze, 1989: 158).

se actor protagónico y no dejarse reducir al papel de representado; son los desplazamientos inesperados que permiten escapar al control de los representantes y de lo instituido, para devenir hacia nuevos espacios sociales, hacia nuevas situaciones espacio-temporales; es incorporarse a los procesos de producción de subjetividades minoritarias y no resignarse a ser sujetado por las representaciones mayoritarias. De este modo el acontecimiento resistente se suscita cuando concurren fuerzas sociales autónomas, repelentes a la representación; cuando se da el vaciamiento del poder mayoritario (ya no se le reconoce como poder omnímodo indiscutible); cuando se trazan las líneas que permiten fugarse de la captura a que quieren ser sometidas las potencias vitales; en fin, cuando se contribuye a deshacer el orden binario de la dominación y se consigue estar implicado en procesos de las fuerzas que dinamizan la creación de nuevos mundos.

Es lo que va recreándose en cada uno de los acontecimientos que merecen nombrarse como tales, que se han producido en América Latina, Europa y otros confines apenas despuntó el siglo XXI, y en los que vamos a encontrar muchos puntos en común. La insurrección zapatista en 1994; las jornadas del 19 y 20 de Diciembre del 2001 en Buenos Aires- que concluyeron con la caída del gobierno de Fernando de la Rúa-; el levantamiento popular de Cochabamba en 2003 y de El Alto en 2006 en Bolivia, que abrieron el proceso constituyente y el recambio de las formas de Gobierno en ese país; la expansión del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil; las “Mingas” indígenas del Suroccidente colombiano y de los territorios en resistencia contra la guerra en Colombia; el despliegue del poder social en Ecuador; la revuelta estudiantil en Chile y Colombia, para nombrar solo algunos de los acontecimientos latinoamericanos recientes. Veamos el ejemplo del acontecimiento de Diciembre del 2001 en Argentina, tal como lo describe Zibechi, uno de sus cronistas:

(...) la insurrección del 19 y 20 no solo no fue convocada por ninguna organización sino que se dio en un contexto en el que ya no existen organizaciones capaces de dirigir el conjunto del movimiento social (...) como fue posible la creación de un amplio movimiento social, con la potencia suficiente como para derribar dos gobiernos y poner en jaque a las clase dominantes, sin estructuras jerarquizadas y centralizadas que lo dirijan. La respuesta, entre otras, es que fue justamente la inexistencia de esas instancias (cuyos modelos son las viejas y marchitas centrales sindi-

cales y las vanguardias de izquierda) lo que permitió que surgiera un movimiento de la amplitud, la creatividad y la potencia del que emergió a fines de diciembre del 2001 (Zibechi, 2003: 9).

Ahí están reflejados rasgos comunes de estos acontecimientos resistentes: autonomía, distanciamiento de la representación, vaciamiento del poder de las élites.

5 Otras formas de concebir poder

La micropolítica es una dimensión que permite captar la vida como heterogeneidad y variación, en donde la potencia de acción no está delimitada por territorios de poderes supremos, sino por micro-poderes que trazan nuevos trayectos y líneas por donde emerge el deseo, lo actual, lo novedoso. La micropolítica genera un campo de creación, apto para la irrupción de nuevas modalidades de asociación, de originales formas de acción pública que permiten el trazado y la puesta en obra de otros mundos sociales y políticos. Ello es lo que permite vislumbrar que “otros mundos están siendo posibles”. Hay implicada en esta idea una distinta lógica del poder, sobre la que volveremos más adelante, que se refiere a la fuerza de los individuos y de los grupos, manifiesta en la formación de espacios de lo social, cuya característica es que pueden ser vividos con intensidad antes de que sean puestos bajo los ejercicios de los poderes de centro, de los aparatos estatales o de cualquier dispositivo de poder centralizado.

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

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

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

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

Todo el trabajo adelantado por Gandhi con la comunidad india en Suráfrica puede interpretarse como la búsqueda del surgimiento de nuevos valores y formas de vida, desde los más básicos, como mantener limpias las casas y el entorno, hasta plantearse una reforma sanitaria y ayuda a los hambrientos (Gandhi, 1975: 216-218); desde la manera como se rodeaba y construía amistades, destacando aquellos cuyas prácticas contenían valores educativos sobre el bien público (Gandhi, 1975: 230), hasta el abordaje de los problemas relacionados con la familia (Gandhi, 1975: 259), con la dieta (Gandhi, 1975: 69, 260) o con la crueldad contra los animales (Gandhi, 1975: 234). Todo adquiría sentido al concebirse como una totalidad implicada que emergía como nuevas formas del hacer público y de la búsqueda de la verdad:

De este modo, el servicio de los indios en Suráfrica siempre me fue revelando nuevas implicaciones de la verdad. La verdad es como un árbol de amplias ramas, que da más y más frutos a medida que se lo cultiva mejor. Cuanto más profundizaba yo en mis excavaciones por la mina de la verdad, más ricos eran mis descubrimientos sobre las gemas allí enterradas, adoptando la forma de una inmensa variedad de servicios a prestar (Gandhi, 1975: 217).

La política entonces como otra manera de irrumpir en lo público, como servicio a los demás, como indagación por la verdad de los deseos y necesidades de la gente, pero sobretodo como potencia

de acción en torno de la “inmensa variedad de servicios a prestar”. Solamente después, y como consecuencia del florecimiento de estas acciones, Gandhi asumió también como representante de estos procesos ante las instancias estatales de la alta política.

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

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

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

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

El campo micropolítico de la resistencia social se ve transversalizado por múltiples esferas de la acción humana: la estética, el lenguaje, la producción material, la generación de nuevas relaciones sociales de convivencia o la producción simbólica. Recobra entonces senti-

do la cultura como potencial acontecimiento político y ético; lo estético es atravesado por la política y lo político es estetizado. Se tiende a producir el reencuentro de lo público y de lo común con la vida, reubicándose en trayectos subjetivos plenos de vitalidad que propician un conjunto abierto de prácticas cuyo supuesto es la igualdad: el gozar, el “lenguajear”, el jugar, el inventar y todo tipo de acercamiento humano significativo, desprovisto de identidades herméticas e inflexibles. Esto está en la perspectiva más clásica y originaria de la democracia occidental comprendida como búsqueda de la igualdad y la emancipación humanas. Lo recuerda Rancière, refiriéndose al juego de las:

(...) prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de alguien con cualquier otro y de la preocupación de verificarla (...) La emancipación es un proceso de subjetivación que es a la vez proceso de desidentificación o de desclasificación (Rancière, 2003: 112, 115).

Por su parte, la macropolítica obedece a la concepción dominante en la política moderna que comporta un doble movimiento: en primer lugar, el de centralización alrededor de un poder que homogeniza, indiferencia, clasifica y ordena. Es el que el mismo Rancière denomina policía o gobierno:

Consiste en organizar los agrupamientos de los hombres en comunidad y su consentimiento reposa en la distribución jerárquica de los lugares y las funciones (Rancière, 2003: 112).

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

que se condensa, se organiza en estratos e identidades jerarquizadas, desecha modos de vida, uniforma.

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

el Estado representa la violencia en forma concentrada y organizada" (...) puede constituir (...) una amenaza para esa individualidad que es la raíz de todo progreso (...) "El individuo posee un alma, pero dado que el Estado es una máquina sin alma, éste nunca puede ser liberado completamente de la violencia a la que debe su existencia misma (Gandhi, 1935: 40-41, cfr. Pontara: 2011, capítulo IX)¹⁰.

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

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

Ahora bien, en lo que hace alusión a las estrategias de la representación, los poderes centrales ensayan rutas para que la potencia original que está en toda la sociedad no se ejerza directamente (lo que quiere decir que deje de efectuarse), sino que se delegue. Esta

¹⁰ Como ya analizaremos en otro apartado, la propuesta gandhiana no deja de tener una influencia anarquista, quizás por el peso de la tradición de Tolstói y de Thoreau que asumieron el proyecto anarco-pacifista. En la sociedad que postula Gandhi, las relaciones entre los ciudadanos estarán reguladas exclusivamente con base en el *dharma* de la no-violencia, es decir sobre la base de un sistema de cooperación consensuado establecido sobre un riguroso sistema de valores y una moral no-violenta.

es la clave de la macropolítica, que se presenta como política mayoritaria, dirigida por vectores teleológicos, en la búsqueda incesante de fines supremos, atados a la ideología del progreso. Por esta senda, la fuerza de la vida, que es el motor de las resistencias, pretende ser representada y acotada; se espera así contener la intensidad proveniente de la indeterminación y el despliegue de estas fuerzas, para intentar que se queden, en cambio, rumiando las certeras verdades que anuncian un futuro abstracto. Si seguimos el razonamiento original de Gandhi, encontramos una posición firme y clara sobre este tópico, en su "Programa Constructivo de la India", elaborado hacia el final de su vida, al borde de la conquista de la independencia del país:

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

Gandhi se aferra al poder de la gente, en otra parte habla con furia de la democracia parlamentaria inglesa, considerada por algunos como la "la madre de los parlamentos" y a la que se refiere como "mujer estéril" y "prostituta", en tanto está "bajo el control de ministros que cambian a cada rato" y en donde "el miedo es la característica dominante" (Gandhi, 1939: 237-238). Poco crédito da entonces Gandhi a la democracia representativa parlamentaria. Es el mismo sentimiento que se expresó, más de 70 años después en las acampadas del movimiento de los "indignados", que se hizo visible el domingo 15 de mayo del 2011 en España ("15M") y que se extendió desde la Puerta del Sol en Madrid, por todo el país, impulsado por el lema "No nos representan". Así se sintetizaba el repudio de millones a la democracia bipartidista (Partido Popular-PSOE) que se ha alternado en el poder desde el tránsito de la dictadura de Franco al parlamentarismo y que es la responsable de la profunda crisis que sacude a España. En pleno período preelectoral, la imaginación de la gente se expresaba en carteles colgados en la plaza con consignas como "Nuestros Sueños no Caben en

Vuestras Urnas". Según la crónica de Ana Requena, un manifestante de aquel día en aquella plaza de Sol expresó:

La dictadura no solo es unipersonal (...) Que cuando voto me dan a elegir entre blanco o negro no me parece democracia. Yo me siento en una dictadura (Requena, et. al., 2011: 17-18).

115

Por su parte, la micropolítica de las resistencias discurre en las esferas de estrategias de proximidad y creación de medios para el despliegue intenso de la vida. La forma de acción de esta perspectiva es fugándose de las grandes enunciaciones de los campos estructurados de la macropolítica, evitando ser capturada por la propensión a la violencia y al poder representado. La consecuencia que se deriva es la de la renuncia a luchar por los lugares centrales del poder, y la propensión a establecer campos sociales que no estén determinados por soberanías externas. Se transforma entonces en política minoritaria, conectada por muchos vasos comunicantes con las fuerzas múltiples que fluyen en el campo social con la misma vocación. Se dice minoritario porque no se plantea obtener el poder mediante la representación (no quiere convertirse en mayoría para operar como fuerza unificadora, ni ser base de una identidad mayoritaria), ni se plantea representar a nadie. No se propone acceder a poderes centrales, ni aposentarse en los territorios del poder de centro, sino que fluye cómodamente dentro de los vectores horizontales constituyentes de la sociedad. Es muy indicativo, por ejemplo, que en la experiencia de los "Indignados" del territorio español no fuera una labor fácil distinguir a los líderes, a los "representantes" del Movimiento. Así lo reseña Carlos Taibo, uno de los cronistas del 15M:

(...) los medios andaban desesperados buscando una cara que ponerle a un movimiento (...) que afortunadamente se resistía a ello. Bastará con recordar al respecto la formidable multiplicación del número de los portavoces de las comisiones y asambleas que se desarrollaban en la Puerta del Sol madrileña. También aquí (...) se rebelaba una saludabilísima vocación libertaria que, como tenía que ser, no era del agrado de televisiones, radios y periódicos (Taibo, 2011: 16).

Así mismo, una micropolítica minoritaria no alude ni a que sea

pequeñita, insignificante (no es ese el sentido de lo “micro”), ni a que se reduzca a unos pocos individuos o grupos (no es ese el significado de minoría en este caso, porque no se constituyen para ganar elecciones, ni ninguna otra regla de la representación para la formación de mayorías).

La diferencia entre lo mayoritario y lo minoritario no es cuantitativa. Y además, si fuese cuantitativa, lo minoritario sería la mayoría (...) la lucha trasversal (es) una lucha minoritaria, son luchas estilo Mayo del 68, que no están tratando de llegar al poder político representativo. Lucha minoritaria también se llamaría aquella que es secreta, que no pasa por un aparato organizado, tipo partido o sindicato, y se llamaría minoritario, también, todo ese nivel de los comportamientos efectivos de la vida cotidiana (Garavito, 2000: 69-70).

Es decir, como la existencia misma de las resistencias depende de la permanente puesta en acto de su potencia de creación, ellas son refractarias a la delegación de la fuerza. Aquí no hay lugar para poderes superiores que centrifuguen la potencia social; por lo tanto, propender por la dispersión de los poderes centrales hará parte de las estrategias propias del resistir. Su campo de acción es la micropolítica de las fuerzas de la diversidad, que constituyen sus propios campos de poder, a la manera de ondulaciones en perenne transformación e intercomunicación y en contravía de la forma como configuran estos campos los poderes centrales. Lo enuncia bien Marcos el Zapatista, cuando es preguntado por cual es su sueño:

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

Ahí está la esencia de la acción micropolítica, en la voz de uno de los líderes latinoamericanos que mayormente ha contribuido a criticar la política tradicional y a construir un concepto contemporáneo de la resistencia. Se resiste allí donde se constituyen nuevas fuerzas activas, donde éstas entran en relación de diferente manera. La reforma agraria, sí, mantiene toda su validez; pero es prioritaria la constitución del campo social que haga posible una nueva manera de vivir la niñez; se puede vivir en los márgenes de un gobierno conservador y represivo, o de la crisis económica desatada por los poderes financieros transnacionales; lo que no se puede aceptar es una vida sin dignidad para los niños y las niñas. Es en torno de esto que deben brotar los nuevos poderes y, como consecuencia de ello, sobrevendrán las transformaciones macropolíticas, la distribución justa de la tierra, el mejoramiento de la calidad de la representación, los cambios de gobierno.

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

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

6 A manera de conclusión: la resistència no-violenta como ética de la diferencia

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

En esta lógica, la acción de resistencia social no-violenta deja de concebirse como el producto de la movilización de un aparato

institucional; es más bien una acción micropolítica colectiva que se auto-convoca. Se trata de la confluencia de emociones y comportamientos de carácter relacional y dinámico que hacen posible que la vida sea vivida en un presente cuyo signo es la intensidad. En este espacio-tiempo en el que fluyen y se encuentran las ideas, las emociones, los lenguajes, va emergiendo la auto-conciencia y se van hallando las claves de la vivencia comunitaria a la manera de interacciones consensuales recurrentes. Para comprender este concepto cabe bien la analogía con la teoría del lenguaje de Humberto Maturana en donde alude a un nuevo verbo: “lenguajear”, refiriéndose a la manera de vivir el intercambio lingüístico como coordinación de consensos que tiene lugar en la repetición y la recurrencia que ocurren al vivir juntos en el lenguaje. (Maturana, 1995: 154)¹¹ Para el caso de las acciones de resistencia social habría que decir entonces que no es que sobrevenga la independencia, es que la practicamos y la vivimos aún antes de que se formalice política y jurídicamente (si fuera posible, diríamos que “independenciamos”). No es que proveemos el mejor estar para los niños, es que “niñeamos”¹². No es que acudimos a la convocatoria de los “indignados”, es que “indigneamos”, o sea, experimentamos, conver-samos y compartimos la indignación. Los indígenas del pueblo Nasa de Colombia, no es que van a la minga, es que “minguean”. Igualmente, no apoyamos la resistencia, resistimos; y el día que todos estos modos de vivir la resistencia dejen de ser trayectos vivenciales, muy impregnados por la dinámica del compartir y se institucionalicen y se estructuren verticalmente, cambia su sentido y comienzan a desaparecer, o a dejar de ser expresiones resistentes.

En los antagonismos duales, leídos desde la macropolítica del conflicto y de la guerra, los actores se agrupan en distintos lados de la dupla, y la paz de unos generalmente se consigue con el dolor de

¹¹ Para Maturana los seres humanos somos seres “lenguajeantes” que vivimos en un mundo de objetos que surgen en el lenguaje mismo. El lenguajear sigue las complejidades cambiantes del vivir juntos; se convierte así en una fuente de complejidades adicionales, en la medida en que se constituye la red de acuerdos y coordinaciones que marcan los comportamientos vitales del lenguaje. (Maturana, 1995: 154-155)

¹² Los niños zapatistas dicen, refiriéndose a Marcos: “(...) y bien que sabemos que es un niño igual que nosotros, porque si no es niño entonces ¿qué hace aquí con nosotros?. El sup dice de por sí que él, cuando sea grande, va a ser niño otra vez” (Calónico, 2002: 9)

otros. Es la dialéctica de orden cerrado del amo y del esclavo; allí no caben lógicas en donde los antagonismos se desarrollen por los bordes, por los límites, pues permanece anclada a los puntos fijos de la contradicción, construyendo un orden inflexible que bloquea los flujos de los que está hecho el conflicto vivo. En esta dialéctica prima el miedo al devenir intensivo de las fuerzas que impide que se produzcan y discurren puntos de encuentro creativos.

En las subjetividades múltiples que trabajan por el acontecimiento resistente, lo primero es la afirmación de la vida como diferencia, como multiplicidad; esto es, la búsqueda de las cualidades activas de las fuerzas en movimiento, allí donde está el impulso creador, la producción de lo nuevo, de lo no esperado; es decir el acontecimiento mismo; se trata del devenir de las luchas enraizadas en las relaciones diferenciales de fuerzas, las que generalmente no afloran en la epidermis del conflicto binario, las que no se dejan nombrar por él, porque son mucho más profundas, sutiles y plenas de plasticidad. Es a esta cantera que se acude para resistir, para escapar de la confrontación violenta, para encarnar modos de existencia generadores de un tejido social cálido, fraterno, acogedor, productor no solo de medios de vida, sino de vida plena en todas sus dimensiones, lo que podríamos denominar, en toda la profundidad de la palabra: modos de vida no-violentos.

Bibliografía

- BADIOU, Alain (1999) *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- CALÓNICO, Cristián (2001) *Marcos: historia y palabra*, México, Universidad Autónoma Latinoamericana (entrevista).
- DELEUZE, Gilles (1989) *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós.
- (1987) *Foucault*, Barcelona, Paidós.
- (1986) *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.
- DOSSE, François (2009) *Guilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- EURÍPIDES (2000) *Fenicias*, Madrid Editorial Gredos.
- FOUCAULT, Michel (2002) *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1992) *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta.
- GANDHI, Mohandas K. (1975) *Autobiografía de Gandhi: la historia de mis experiencias con la verdad*, Bogotá, Círculo Lectores.
- (1961/2001) *Non-violent Resistance (Satyagraha)*, New York, Dover Publications.

- (1948a) *Non-violence in Peace and War*, Ahmedabad, India, Navajivan Publishing House, 2 edc.
- (1948b) "El programa constructivo de la India: su significado y uso" ("Anexo 2"), *Gandhi y la desobediencia civil*, P. Ameglio, 2002, México, Plaza y Valdés, 305-331.
- GARAVITO, Edgar (2000) ¿En que se Reconoce una Micropolítica?, *Revista Nova & Vetera*, Bogotá, ESAP, Nº 41.
- GUATTARI, Félix (1995) *Cartografías del deseo*, Buenos Aires, La Marca.
- KANT, Immanue (2004) *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- (1989) *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
- LÓPEZ MARTÍN, Mario (2009) *Política sin violencia: la no-violencia como humanización de la política*, Bogotá, Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2000) "Saber hacer las paces: epistemologías de los estudios para la paz", *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, México, Nº 7(23), 49-96.
- MATURANA, Humberto (1995) *Biology of Self Consciousness, Consciousness: Distinction and Reflection*, Giuseppe Tranteur (edición), Nápoles, Editorial Bibliopolis.
- NIETZSCHE, Friedrich (2006) *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Terramar Ediciones.
- (1992) *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial.
- PONTARA, Giuliano (2011) *La Antibarbarie: la concepción ético política de Gandhi en el siglo XXI* (libro en proceso de publicación).
- RANCIERE, Jacques (2003) *A bordo de la política*, París, Gallimard.
- REQUENA, Aguilar et al (2011) *Las voces del 15-M*, Barcelona, Editorial Los Libros del Lince.
- TAIBO, Carlos (2011) *Nada será como antes*, Madrid, Los libros de la Catarata.
- VERMAL, J. (1987) *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Antrophos.
- ZIBECHI, Raul (2003) *Genealogía de la revuelta: Argentina: la sociedad en movimiento*, La Plata, Letra Libre, Montevideo, Nordan-Comunidad.