

Glenn D. Paige

NO MATAR ES POSIBLE

Hacia una nueva ciencia política global



La edición de este libro en México es posible gracias a la Cátedra Patrimonial en Salud Pública "Carlos Peralta Quintero" de la Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad Anáhuac, y al Instituto de Salud Pública Anáhuac, quienes de esta manera se unen a las actividades de la Semana de Prevención de Violencia desde la Salud Pública 2013, de la Secretaría de Salud de México.

No matar es posible



No matar es posible
Hacia una nueva ciencia política global

Glenn D. Paige

Presentación de
Arturo Cervantes Trejo

Traducción de Iolanda Mato Creo

© No matar es posible
© Glenn D. Paige, 2013

Traducción de Iolanda Mato Creo
Título Original: *Nonkilling Global Political Science* (2002)
Noviembre 2013

ISBN: 978-607-9307-10-3

Editor

© Isaac Deneb Castañeda Alcántara
Piedra Filosofal 47, C.P. 14030. Tlalpan D.F.

Impreso en México por Promoción y Publicidad LEFAME Isabela
La Católica No 265 Col. Obrera Deleg. Cuauhtémoc, México D.F.,
C.P.06800.

Diseño de símbolo:

En el círculo del universo, las iniciativas creativas transformadoras (azul), apoyándose en las capacidades humanas del no matar (blanco), actúan para acabar con el matar entre la humanidad (rojo). Símbolo del *Center for Global Nonkilling*

<http://www.nonkilling.org>

Diseño de portada:

La mano que ilustra la portada proviene de la cultura Olmeca, en la región de los Tuxtlas, sudeste de la costa del Golfo de México. Fue elaborada durante la era paleolítica, alrededor de mil trescientos años antes de la era cristiana. Estaba hecha de cerámica y era utilizada como sello para decorar vasijas de barro por la cultura Olmeca, la primera civilización en la tierra de Anáhuac, ahora conocida como América.

Los dedos de la mano representan un concepto cultural y filosófico milenario que comparten muchas de las civilizaciones nativas de las Américas, entre ellos las culturas Olmeca, Tolteca, Azteca, Maya y Zapoteca, por mencionar algunas. Este concepto se conoce en náhuatl como "Tloque Nahuaque" y se traduce como "juntos y unidos" -como los dedos de la mano- para florecer en amistad con todos y perfeccionar el universo.

El símbolo representa la visión cultural común a los pueblos nativos americanos. Es necesario que las cinco razas y colores del hombre (blanco, rojo, amarillo, café y negro) estén juntas y unidas como los dedos de la mano, Tloque Nahuaque, para revertir y prevenir la violencia en el mundo.

Richard C. Snyder
1916-1997

H. Hubert Wilson
1909-1977

Políticos, profesores y amigos

Una ciencia que duda si olvidar a sus fundadores está perdida.

Alfred North Whitehead

ÍNDICE

- 13 Presentación para la edición en México
- 15 Presentación
- 17 Prólogo
- 19 Agradecimientos
- 21 Introducción
Las ciencias políticas del no matar
- 29 Capítulo 1
¿Es posible una sociedad en la que no se mate?
- 47 Capítulo 2
Capacidades para una sociedad en la que no se mate
- 81 Capítulo 3
Implicaciones para la ciencia política
- 101 Capítulo 4
Implicaciones para la resolución de problemas
- 121 Capítulo 5
Implicaciones institucionales
- 137 Capítulo 6
Ciencia política global del no matar
- 151 Referencias Bibliográficas de los capítulos
- 153 Notas
- 157 Apéndice A
- 161 Apéndice B
- 163 Apéndice C
- 167 Apéndice D
- 173 Bibliografía

Presentación para la edición en México

*Dr. Arturo Cervantes Trejo,
Maestro y Doctor en Salud Pública, Universidad de Harvard.
Profesor Titular de la Cátedra Patrimonial en Salud Pública
"Carlos Peralta Quintero" Facultad de Ciencias de la Salud,
Universidad Anáhuac*

En los libros sagrados de todas las religiones "no matar" ha sido un precepto de carácter ético y moral fundamental a lo largo del tiempo. Pese a ello, matar como un acto que justifica el poder y el desarrollo de las sociedades y civilizaciones también ha sido un precepto político e incluso filosófico, sobre el cual líderes y pensadores a lo largo de la historia han fundamentado su obra.

En la presente publicación, Glenn D. Paige, a través de seis lúcidos capítulos expone desde una perspectiva científica, histórica y política la posibilidad de construir una sociedad en la que no se mate.

Hoy en día, aproximadamente una cuarta parte de las muertes por lesiones en el mundo son a causa de un suicidio o un homicidio y cada año más de 1.6 millones de personas en todo el mundo pierden la vida violentamente, lo cual advierte que matar como un acto de daño infligido a otro, otros o a uno mismo es un mal creciente que de continuar así, para el año 2030 puede formar parte de las 10 principales causas de muerte.

En México la violencia homicida se ha convertido desde 2010 en la principal causa de muerte entre los 15 y 44 años de edad. Por sus consecuencias adversas e impactos negativos en la sociedad, sin duda es el principal problemas de salud pública y de desarrollo que afecta a nuestro país. Las consecuencias son devastadoras para cada persona que la sufre; pero por sus efectos ecológicos, también para las familias, las comunidades y la nación en su conjunto.

Es por ello que en el país tenemos la apremiante necesidad de generar y difundir conocimientos e información que sustenten las acciones de los tomadores de decisiones involucrados en la prevención de la violencia, como autoridades de programas federales, estatales y municipales, policías de tránsito y agentes de seguridad pública.

La Cátedra Patrimonial "Carlos Peralta Quintero" en Salud Pública tiene como principal objetivo mejorar la calidad de vida de los niños y jóvenes mexicanos por medio de la investigación científica. Es por ello que desde su fundación y a lo largo de estos últimos nueve años, el trabajo que promueve esta cátedra se ha concentrado en el estudio e investigación de las lesiones de causa externa, entre las que se encuentra la violencia, con

una importante carga que hoy afecta principalmente a niños, adolescentes y adultos jóvenes.

Con la presente edición de la obra “No matar es posible”, la Cátedra Patrimonial en Salud Pública “Carlos Peralta Quintero” de la Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad Anáhuac, se complacen en contribuir con la Semana de Prevención de Violencia desde la Salud Pública que organiza la Secretaría de Salud de México; la cual la cual promueve que es factible prevenir la violencia mediante acciones concertadas provenientes de múltiples sectores sociales, privados y del gobierno; con acciones de rigor científico, voluntad política y mirada multisectorial.

Presentación

Juan Esteban Aristizábal “Juanes”
Fundación Mi Sangre

Vivimos en medio de inmensas murallas mentales invisibles que parecen impenetrables y que limitan nuestra capacidad de creer en la posibilidad de un mundo libre de muertes violentas.

Para poder derribarlas necesitamos abrir la mente y tomar grandes decisiones. En este libro, Glenn Paige desde su experiencia y continua investigación de las ciencias políticas nos invita a derrumbar estas murallas para entender que no solo es posible un mundo sin muertes violentas sino que es necesario.

Para argumentar esto, el autor hace un recorrido por sociedades y épocas históricas sin muertes violentas y logra demostrar que el ser humano no es violento por naturaleza.

Paige nos muestra también que para derribar estas murallas y avanzar hacia un mundo sin violencia, será necesario involucrar una gran variedad de ciudadanos, líderes e instituciones. Esto es una responsabilidad de todos que exige imaginación y creatividad desde la ciencia, la espiritualidad, las habilidades y las artes.

Los seres humanos somos el resultado de todas nuestras experiencias. Día tras día, y en especial durante los primeros siete años de vida, nuestros cerebros se nutren de información y emociones que determinan nuestra forma de ver y de relacionarnos con el mundo.

Es como si esto fuera una especie de núcleo, de centro, de sol que forma parte de un gran sistema y este a su vez es parte de otro sistema con infinitas posibilidades. De nosotros depende que estas posibilidades se abran para los millones de niños existentes en el mundo y para los que están por venir a la tierra.

Por esto, es importante cuestionarnos en qué mundo queremos vivir, despertar la conciencia y contagiar a más individuos para que tomen acciones para lograr un mundo donde no nos matemos los unos a los otros. Un mundo sin violencia. Un mundo que logra dejar atrás el miedo y construir su sociedad sobre el amor y la coherencia.

Hace treinta años todo era igual, solo han cambiado los actores y los lugares. La tentación de perder la esperanza es grande, pero tenemos armas más poderosas: la creatividad, el amor y nuestra conciencia.

Por esto, tenemos que trabajar juntos para despertar más y más conciencia hasta un punto en el que unamos nuestros corazones y nuestras voces para decir basta ya. No para exigir sino para construir entre todos una nueva manera de ver y de relacionarnos con el mundo.

Agradezco a Glenn y a su equipo por permitirnos repensar y

contemplar la posibilidad de ser una especie amorosa, capaz de resolver nuestros conflictos de manera pacífica y creativa.

Estamos hechos para hacer cosas grandes, estamos llenos de luz y energía que podemos potenciar y conectar para construir el mundo que todos en el fondo soñamos.

Una sociedad que se quiera a sí misma, una sociedad basada en el amor, una sociedad en la que todos podemos cumplir nuestros sueños.

Prólogo

Este libro se ofrece, ante todo, para que sea tenido en cuenta y para suscitar la reflexión crítica entre los estudiosos de Ciencias Políticas de todo el mundo, desde estudiantes que se estén iniciando hasta profesores eméritos. Ni la edad ni la erudición parecen establecer mucha diferencia en la suposición predominante de que matar es una parte inexorable de la condición humana que debe ser aceptada en la teoría y en la práctica política. Se espera que los lectores se unan al planteamiento de esta suposición y contribuyan, estableciendo nuevas formas de pensamiento y acción, hacia un futuro global en el que no se mate.

Este es, probablemente, el primer libro en lengua inglesa (y ahora en español) que contiene la expresión «no matar» en su título. El término no se usa de modo habitual y pretende llamar la atención más allá del término «paz» e incluso de «no violencia», haciendo énfasis en el hecho de arrebatar la vida humana. La reacción inicial para muchos puede ser que centrarse en *no matar* es negativo, muy limitado y desatiende cosas más importantes. Esas personas pueden encontrar apoyo en la advertencia de Gandhi de que la definición de *ahimsa* (no violencia: no herir en pensamiento, palabra o acción) como *no matar* apenas presenta matiz alguno al término «violencia».

Quizás, incluso Gandhi como lector, reflexionando, podría convencerse de que centrarse en la liberación de matar como fuente y sustento de otras formas de violencia significaría un importante paso adelante en la ciencia política del no matar, pasando de una política de quitarse la vida a una política de afirmación de la misma.

La tesis de este libro parte de la posibilidad de una sociedad global que no se mate y de que realizando cambios en la disciplina académica de las Ciencias Políticas, así como en su función social, se puede ayudar a hacerla realidad. Asumir que matar es un atributo inevitable de la naturaleza humana y de la vida social que ha de ser aceptado en el estudio y en la práctica política, se cuestiona de la siguiente manera: primero, se acepta que los seres humanos, biológicamente y por condicionamiento sociocultural, son capaces tanto de matar como de no matar; segundo, se ha observado que, a pesar de su capacidad letal, la mayoría de los seres humanos no son, ni nunca han sido, asesinos; tercero, las capacidades de no matar ya han sido demostradas en un amplio rango de instituciones sociales que, si se combinan y adaptan creativamente, pueden contribuir a la concretización del ideal de sociedades que no maten; cuarto, dados los avances científicos actuales y futuros para el entendimiento de las causas del matar, las causas del no matar y las causas de la transición entre matar y no matar, tanto los factores psicobiológicos como los sociales, que conducen a la letalidad, son considerados susceptibles de sufrir una intervención transformadora hacia el no matar; quinto, considerando lo expuesto anteriormente, el argumento de una naturaleza humana letal como base para la aceptación de la

violencia como fundamento de la política y de la ciencia política como disciplina, viene a ser un problema menor y, sexto, para avanzar hacia la eliminación de la letalidad universalmente deseada, tanto de la vida local como de la global, los politólogos que aún no estén convencidos de la capacidad humana para la transformación social hacia el no matar están invitados a unirse a esta posibilidad como un problema que debe ser investigado hipotéticamente en los términos de la teoría pura, combinando elementos inductivos y deductivos. El análisis hipotético y los roles que deben desempeñar tanto los escépticos como aquellos que aceptan la posibilidad de una transformación hacia el no matar pueden ayudar decisivamente en el avance de la disciplina. Del mismo modo que los defensores y críticos de la disuasión nuclear han sido capaces de sacar a debate la discusión sobre los efectos locales y globales de la guerra nuclear, limitada o a gran escala, los politólogos del no matar y los que aceptan la violencia pueden unirse para explorar, constructiva y críticamente, las condiciones, los procesos y las consecuencias de los compromisos que permitan desarrollar las condiciones de una vida global sin matar.

Aunque este libro esté dirigido especialmente a aquellos que estudian y practican la ciencia política, es obvio que las sociedades que no maten no pueden materializarse sin los descubrimientos y las contribuciones de todas las disciplinas y vocaciones académicas. Un ejemplo magnífico es el del avance pionero de Pitirim A. Sorokin, sociólogo de Harvard, hacia una ciencia aplicada del amor altruista en *The Ways and Power of Love* (1954). Otro ejemplo sin precedentes es el *Informe Mundial sobre la Violencia y la Salud* (2003 [2002]), de la OMS, que concluyó que la violencia humana es una «enfermedad que se puede prevenir». Necesitamos ciencias naturales y biológicas del no matar, ciencias sociales del no matar, humanidades del no matar, profesiones del no matar y personas del no matar en todos los ámbitos de la vida. Además, para comprender el completo espectro de las capacidades humanas presentes y pasadas, tenemos que compartir el conocimiento y la experiencia más allá de los límites contextuales y de las culturas locales. Para ser normativamente sensible, cognitivamente precisa y pertinente en la práctica, la ciencia política del no matar tiene que ser global, tanto en su concepción como en su actuación.

Desde su primera publicación, en 2002, la tesis del no matar que contiene este libro ha provocado respuestas destacables. Un ejemplo de ello es la posición del profesor y politólogo ruso William Smirnov: «Las ideas básicas de este singular libro pueden y deben convertirse en la base para los valores comunes de la humanidad en el siglo XXI, así como un programa para su realización». E incluso el consejo del ex primer ministro indio I. K. Gujral: «Este libro debería leerlo todo el departamento de ciencia política y el público en general».

Reflexiones de lectores y más de 30 traducciones de este libro (de las cuales 20 ya han sido publicadas) predicen que la consideración global de las tesis del no matar aquí abordadas está por venir.

Agradecimientos

Ningún agradecimiento puede expresar suficientemente el profundo y enorme compromiso con todos aquellos cuyas contribuciones, pasadas y presentes, conocidas y desconocidas para ellos, han hecho posible este libro. Una muestra de esa contribución se presenta aquí y en la bibliografía. Estoy agradecido a la gente de Hawai, cuya labor ha apoyado este viaje académico de descubrimiento; a los estudiantes de la Universidad de Hawai, de diversas procedencias, que se unieron para explorar las «Alternativas políticas no violentas» en cursos y seminarios de graduación entre 1978 y 1992; y a los doctorandos que han investigado sobre no violencia, que han seguido la carrera del servicio académico, como Francine Blume, Chaiwat Satha-Anand y Macapado A. Muslim.

Al presentar este libro, soy especialmente consciente de la influencia de dos grandes profesores de Política de la Universidad de Princeton: Richard C. Snyder y H. Hubert Wilson. A Snyder debemos el respeto por la ciencia, el alcance interdisciplinario, el sentido de que la esencia de la política reside en la capacidad de escoger entre las alternativas posibles, la preocupación por la educación a todos los niveles y por reconocer que los valores pueden servir como un foco de luz para iluminar las cosas que aquellos, desprovistos de tales valores, no pueden ver. A Wilson, como posteriormente a Gandhi, debemos el ejemplo de que una sociedad justa y libre requiere ciudadanos y académicos preparados para hablar de las verdades como ellos las ven, incluso cuando, en ocasiones, implica defenderlas en solitario.

Como todos los investigadores, me he servido de muchas fuentes de inspiración e instrucción dentro y fuera de la comunidad académica. Entre los líderes espirituales, estoy en deuda especialmente con Acharyas Tulsi y Mahapragya, Rabbi Philip J. Bentley, Rev. Sidney Hinkes, Daisaku Ikeda, Sr. Anna McAnany, Lama Doboom Tulku, Pe. George Zabelka y Abdurrahman Wahid. Entre los investigadores de las Ciencias Naturales, Biológicas y Sociales, con Ahn Chung-Si, Chung Yoon-Jae, James A. Dator, Johan Galtung, Piero Giorgi, Hong Sung-Chick, Lee Jae-Bong, Brian Martin, Ronald M. McCarthy, Bruce E. Morton, Kinhide Mushakoji, Eremey Parnov, Ilya Prigogine, L. Thomas Ramsey, Rhee Yong-Pil, Hiroharu Seki, William Smirnov, Leslie E. Sponsel, Gene Sharp, y Ralph Summy. Entre los académicos de Humanidades, con A. L. Herman, Richard L. Johnson, Michael N. Nagler, Chaman Nahal, George Simson, Tatiana Yakushkina, y Michael True. Entre los bibliotecarios, Ruth Binz y Bruce D. Bonta. Entre los líderes políticos y sociales, James V. Albertini, M. Aram, A. T. Ariyaratne, Danilo Dolci, Gwynfor Evans, Hwang Jang-Yop, Petra K. Kelly, Jean Sadako King, Mairead Corrigan Maguire, Abdul Salam al-Majali, Ronald Mallone, Ursula Mallone, Andrés Pestrana, Eva Quistorp, Shi

Gu, Ikram Rabbani Rana, Sulak Sivaraksa, y T. K. N. Unnithan. Entre los educadores, Jose V. Abueva, N. Radhakrishnan, G. Ramachandran, Joaquín Urrea, y Riitta Wahlström. Entre los preparadores de no violencia, Dharmananda, Charles L. Alphin, Sr., y Bernard LaFayette, Jr. Entre los médicos del cuerpo y del espíritu, Tiong H. Kam, Jean R. Leduc, Ramón López-Reyes, Rhee Dongshik, Roh Jeung-Woo, y Wesley Wong. Entre los campeones de la innovación, Vijay K. Bhardwaj, Karen Cross, Larry R. Cross, Vance Engleman, S.L. Gandhi, Sarah Gilliatt, Lou Ann Ha'aheo Guanson, Manfred Henningsen, Theodore L. Herman, Sze Hian Leong, Anthony J. Marsella, Richard Morse, Romola Morse, Scott McVay, Hella McVay, Gedong Bagoes Oka, Burton M. Sapin, Stanley Schab, William P. Shaw, Joanne Tachibana, Voldemar Tomusk, John E. Trent y Álvaro Vargas.

Estoy profundamente agradecido a los lectores de las más variadas corrientes que, generosamente, han hecho comentarios sobre el borrador de este libro: Ahn Chung-Si, A. T. Ariyaratne, James MacGregor Burns, Chaiwat Satha-Anand, Vance Engleman, Johan Galtung, Luis Javier Botero, Amedeo Cottino, Elisabetta Forni, Lou Ann Ha'aheo Guanson, Kai Hebert, Theodore L. Herman, Hong Sung-Chick, Edward A. Kolodziej, Ramón López-Reyes, Caixia Lu, Mairead Corrigan Maguire, Brian Martin, Melissa Mashburn, John D. Montgomery, Bruce E. Morton, Muni Mahendra Kumar, Vincent K. Pollard, Ilya Prigogine, N. Radhakrishnan, Fred W. Riggs, James A. Robinson, Burton M. Sapin, Namrata Sharma, George Simson, J. David Singer, Chanzoo Song, Ralph Summy, Konstantin Tioussov, Voldemar Tomusk, Michael True, S. P. Udayakumar, T. K. N. Unnithan, Álvaro Vargas y Baoxu Zhao. Sus comentarios han puesto de relieve la fertilidad de esta tesis y los obstáculos para su realización. La responsabilidad por la inadecuación a la hora de responder a su sabiduría es mía.

Le estoy profundamente agradecido a James A. Robinson, el primer lector del borrador inicial en febrero de 1999, por su amistosa oferta, en el espíritu de Richard C. Snyder, para escribir la introducción, y a Iolanda Mato Creo y Joám Evans Pim por hacer posible esta traducción al español.

Por digitalizar el manuscrito, como ha hecho con cada ensayo y libro durante más de 25 años, por el apoyo administrativo y por compartir los viajes de descubrimiento no violento en Bali, Bangkok, Pequín, Berlín, Brisbane, Hiroshima, Londres, Moscú, Nueva Delhi, Nueva York, París, Provincetown, Pyogyang, Seúl, Tokio y Ulan Bator –así como su propia carrera– estoy eternamente agradecido a Glenda Hatsuko Naito Paige.

Agradezco a Columbia University Press haber permitido la reimpresión del pasaje de John W. Burgess, *Reminiscences of an American Scholar*, copyright ©1934 de Columbia University Press.

Introducción

LAS CIENCIAS POLÍTICAS DEL NO MATAR

Por James A. Robinson

A advertencia al lector. El libro que tiene en sus manos, cuando haya sido ampliamente conocido y considerado seriamente, ha de revolucionar ciertos valores predominantes a nivel global, así como las instituciones que los conforman. Entre estos valores, objetivos, preferencias, resultados exigidos, eventos y actos, así como sus correspondientes instituciones, están todos aquellos relacionados con la conquista y el uso del poder. El término «poder» designa los procesos a través de los cuales las personas participan en la toma de decisiones por sí mismas y por los demás que los obligan a aceptarlas, por coerción, si es necesario (Lasswell y Kaplan, 1950: 75).

Las instituciones asociadas a los valores del poder incluyen mucho más que los gobiernos y sus representantes, encargados de tomar las decisiones de hacer la guerra y aplicar sanciones severas –incluyendo la muerte– a todos aquellos que no se adaptan al orden público vigente. Interactuando con estas instituciones de poder, están las economías de empresarios organizados, algunos de los cuales producen riquezas gracias a la invención, la manufactura, la venta y las amenazas de usar armas; las universidades en cuyas facultades algunos miembros creativos desarrollan investigaciones y diseñan estrategias de fuerza y «diplomacia coercitiva»; asociaciones de atletas y artistas con talento, incluyendo a aquellos especializados en juegos y entretenimientos violentos; clínicas y hospitales con personal sanitario y venerados médicos que practican abortos y asisten la eutanasia; sociedades no tan secretas o «ejércitos privados» cuyos integrantes construyen y usan armas letales desafiando a los gobiernos o contando con su cooperación tácita; familias cuyos miembros llevan a cabo o toleran el abuso entre sí, en algunas culturas incluso aceptando el asesinato de esposas, hijos o cuñados; así como ciertas organizaciones religiosas cuyos fieles aprueban el asesinato de aquellos que se desvían de sus doctrinas, fórmulas y advertencias legales.

Del mismo modo que cada uno de los grandes sectores de una sociedad presupone una actuación en los procesos de poder –y se comprometen con ellos– dentro de sus comunidades, cada sector realiza la labor de supervisión, regulación, uso y corrección, tanto con acciones positivas como negativas, y en ocasiones recurriendo a matar. Es el caso del personal de seguridad que realiza funciones para una corporación, una universidad o un artista; en hospitales y clínicas e, incluso a veces, en comunidades familiares e iglesias. Las interacciones entre esas instituciones de poder y otras instituciones sociales, en la medida en que incluyen la muerte o amenazas de muerte, constituyen un problema para las sociedades modernas y

posmodernas, tal y como han apuntado competentes observadores y como expresaron los atentos participantes.

El profesor Glenn D. Paige confronta sistemáticamente la dimensión individual, comunitaria y global del problema del matar y de las amenazas de matar en el ámbito del comportamiento humano. Define, de este modo, el núcleo del problema, demostrando las discrepancias empíricas y lógicas entre las demandas, exigencias y preferencias compartidas ampliamente por la humanidad, incluyendo el derecho a un mínimo de dignidad ciudadana por un lado y, por otro, las eventuales contradicciones y la denegación de los objetivos y metas fundamentales en prácticamente cualquier nivel de organización social –grupos pequeños, pueblos, naciones del mundo–, así como por una gran variedad de instituciones gubernamentales, económicas, educativas, médicas, sociales, familiares y religiosas.

La publicación de este libro no significa que los problemas asociados al matar tengan un origen reciente o un reconocimiento inmediato. Tampoco significa que su aparición dependa únicamente de la aplicación fortuita de la imaginación o de las experiencias como profesor y científico del autor. Su publicación ahora y no antes significa que, a pesar de la larga y, a menudo conocida, trayectoria del papel del matar en las organizaciones y comunidades humanas, les ha faltado a los hombres y mujeres de todo el mundo un repertorio efectivo de aproximaciones para la resolución de problemas, así como las herramientas para analizar, anticipar y adoptar vías políticas alternativas que pudiesen disminuir de forma más efectiva las probabilidades del matar para, de ese modo, aumentar progresivamente las posibilidades de emergencia de los modelos de interacción humana del no matar, afectando, con ello, a todos los valores en todos los campos.

Tal repertorio abarca el conocimiento y las habilidades acumuladas entre muchos profesores universitarios, académicos y científicos, a pesar de -o gracias a- la violencia mortal que los rodea a ellos y a sus instituciones. Los filósofos contribuyen a la formulación de problemas, es decir, al postulado y aclaración de los valores, metas y preferencias frustradas en la práctica. Los historiadores, demógrafos, economistas y otros describen tendencias en los caminos del matar y del no matar, como la ascensión y caída de las perspectivas humanas relativas a todas las metas y preferencias. Los antropólogos, biólogos, psicólogos y sociólogos se comprometen a descubrir las condiciones que subyacen a las pautas existentes, con la intención de encontrar lugares y ocasiones que puedan favorecer la interrupción de tendencias claramente desviadas y la promoción de tendencias que afirman la vida, siempre más frecuentes. Otros usan sus habilidades para prever o proyectar los caminos de estas tendencias, en ausencia de intervenciones que sean capaces de oponer resistencia a las conductas perversas y reforzar las positivas. Y entre los iluminados y experimentados hombres y mujeres de la esfera pública, el cuadro de competentes diseñadores de cursos alternativos aplicables y viables a las políticas aumenta, cada vez más, tanto en número como en

complejidad y sutileza. Estas personas continúan formando parte de las clases medias, principalmente, en lugar de las élites del poder, en las cuales podrían innovar a favor del no matar.

No obstante, como especialistas en explicar las tendencias, las condiciones y las posibilidades humanas, en tanto en cuanto esperan su ascensión al poder con predisposiciones alternativas y perspectivas más favorables a la dignidad humana, representan una formidable alternativa en compensación a los expertos en violencia que convirtieron el último siglo en una de las eras más sangrientas de la historia de la humanidad. Se trata de una gran –pero bienvenida– ironía que el sangriento siglo xx coincida con la emergencia y la institucionalización de las ciencias políticas del no matar.

Glenn Paige se familiarizó con los aparatos y las capacidades del matar presentes en su era a través del entrenamiento para luchar y matar en la Guerra de Corea. Cuando retomó su carrera académica comenzó sistemáticamente su preparación para ser profesor e investigador, con énfasis en las relaciones internacionales, particularmente en la creación y evaluación de decisiones de política exterior de las figuras clave de los gobiernos (Snyder, Bruck y Sapin, 1962). Conocedor de varias lenguas y con una amplia formación en Ciencias Sociales, contribuyó significativamente en diversas subáreas de la Ciencia Política (*vid.* Paige, 1977).

En la mitad de sus cincuenta años de trayectoria académica, el análisis de sus objetivos personales lo colocó frente a las diferentes perspectivas relacionadas con los problemas, objetivos, tendencias, condiciones y posibilidades del matar, así como de caminos alternativos de acción en educación y en los asuntos públicos reconvertidos para mitigar el matar. Su principal postulado es que las concepciones prevalecientes del estado, a pesar de las ocasionales voces contrarias, así como los estudios científicos sobre esta institución política, están basadas en suposiciones que enfatizan el matar sobre el no matar. Este libro es fruto de la segunda mitad de la larga carrera del autor y constituye un ataque y una alternativa a aquellas suposiciones desembocando, ante el lector, en la afirmación en defensa de la ciencia política global del no matar.

Conozco al autor desde hace más de cuatro décadas, de un período que apreciamos por su vasto incremento en el conocimiento humano y que deploramos por su vasta ampliación de la importancia, del alcance y del dominio del matar y de las amenazas de muerte.

No sólo la amistad, o incluso el respeto, por muy importantes que sean, han motivado mi decisión de reafirmar el valor de esta obra a aquellos compañeros ciudadanos demócratas del mundo, en cualquier círculo de cualquier comunidad, que se identifiquen con la promoción de los comportamientos globales del no matar. La motivación surge de las muchas disciplinas académicas y científicas centradas en el interés común de la humanidad por la participación amplia y pacífica (en oposición a la participación reducida y violenta) a la hora de conformar y compartir valores.

El que este libro provenga del trabajo de un politólogo dice algo sobre su fuerza y su debilidad. La Ciencia Política es la

última de las ciencias sociales en enfatizar la ciencia según las modernas concepciones de la palabra. Como «disciplina», si fuese digna de tal designación, su debilidad se ve compensada por la amplitud de sus límites. De esta ventaja surge una nueva rama u orientación, «las ciencias políticas», que ponen de manifiesto una aproximación multivalorada y multimetódica del fenómeno social (Lasswell y McDougal, 1992). El trabajo de Paige no sólo corresponde a las propuestas de las ciencias sociales políticamente orientadas a la dignidad humana (Robinson, 1999), sino que también contribuye de forma creativa a su refinamiento.

Escribo como persona plenamente familiarizada con las instituciones del saber y del poder, habiendo vivido, estudiado, enseñado y administrado en gran variedad de escuelas y universidades estadounidenses durante medio siglo, al tiempo que me especializaba en la observación de los procesos de poder en diversas áreas a nivel local, estatal y nacional en los Estados Unidos y a distintos niveles en otros países. Una de las lecciones que he aprendido de mi carrera administrativa es que muchos de nosotros pasamos por alto la presencia del aparato del matar, incluso en el claustro de los campus universitarios. Cuando lo percibimos, el matar o las amenazas de muerte son categorizadas y racionalizadas como costes de un negocio y, de hecho, nuestras universidades y escuelas se parecen mucho a empresas, tanto por sus adaptaciones o emulaciones como por sus directrices para el negocio, el comercio y las finanzas, por medio de las escuelas de administración, gestión, organización y tecnologías.

El papel central de la fuerza en la vida política se hace más evidente que en cualquier otro sector social. Se trata de algo prácticamente incorporado ya a las definiciones del Estado y a los presupuestos de los gobiernos nacionales para mantener el orden público, para la seguridad interna y para las políticas de defensa. Está también en las relaciones de confianza entre agentes públicos electos y jefes de policía, en organizaciones políticas o en las industrias comprmetidas con las donaciones para campañas electorales; y se mantiene por la tranquilidad y seguridad proporcionadas por la policía comunitaria, que actúa próxima a residencias, escuelas, hospitales y lugares de culto religioso.

Como especialidad académica centrada en las instituciones de poder y en sus participantes, se podría esperar que la ciencia política contribuyese a una mayor comprensión de los roles y funciones del fenómeno de la fuerza. Y lo ha hecho. Pero si echamos un vistazo a los libros de texto que introducen materias como política estadounidense, sistemas políticos comparados o relaciones internacionales, encontraremos que la fuerza y la violencia no se presentan como materias básicas, sino afrontadas, respectivamente, como una cuestión de transacciones intergubernamentales y como una excentricidad cultural ocasional. Esta condición restringida de la ciencia política moderna hace que la concepción propuesta por Paige sea bienvenida. Se encontrará aquí un ejercicio de importantes tareas intelectuales con el fin de aclarar objetivos, observar tendencias y comprender factores subyacentes que, si no son revisados, continuarán aumentando, más que reduciendo, los problemas derivados del matar.

Este es el comienzo de una reversión en las políticas globales que, a pesar de las contribuciones positivas de otras áreas, puede «compensar» el matar. En definitiva, es el marco fundador de los esfuerzos para estimular una mayor evolución de las alternativas del no matar. Tales esfuerzos fortalecen esta posibilidad con acciones positivas en una perspectiva enraizada en las ciencias emergentes de la evolución cultural, en ocasiones denominada «evolución memética» para distinguirla de procesos similares de la «evolución genética».

Las teorías de evolución o co-evolución cultural tienen cada vez más espacio en libros y en publicaciones periódicas. Aunque estas teorías aún no han solidificado en el marco conceptual generalmente aceptado, una de sus primeras formulaciones es también de las más sucintas y accesibles. Podemos apoyarnos en ella para sugerir las posibilidades emergentes que nos permitan avanzar en la evolución de las ideas, instituciones y prácticas del no matar (Dawkins, 1994 [1989]).

El no matar como tema, símbolo, idea y práctica «meme» sobrevive o perece como otros memes y, como sugieren algunos teóricos, como los genes. Vivir o morir depende de la imitación o la emulación, y la repetición o replicación de un meme mejora en función de la longevidad del concepto mismo, lo que representa una ventaja en el desarrollo memético del no matar. Esta ventaja reside en la memoria humana y en los libros que registran oraciones, creencias, canciones, poemas y otras expresiones de perspectivas e influencias pacíficas. Además de estar preservadas en las memorias culturales, las prácticas del no matar se pueden reproducir fácilmente, como en el caso de las naciones donde se han suprimido los ejércitos, de las comunidades que han abolido la pena de muerte, de los institutos de investigación para la paz o los servicios para la mediación de disputas y resolución de conflictos.

Insinuar la fecundidad de las prácticas del no matar implica indicar la facilidad con la que estas prácticas pueden ser y han sido copiadas. Además, la exactitud de la copia no es necesaria para mantener vivas las ideas e instituciones del no matar. Sin duda, las variaciones entre diferentes culturas, clases, intereses, personas y situaciones ofrecen campos de experimentación que permiten constatar la efectividad de las políticas alternativas del no matar.

La condición posiblemente más relacionada con la replicación exitosa y continua de la innovación memética es el complejo de fuentes de colaboración o no colaboración en las que se inscribe. Un énfasis renovado a favor del no matar difícilmente podría tener lugar en un período más fortuito, dadas las condiciones de cambio en diversos sectores de importancia en la sociedad global. Consideremos que el siglo xx marcó la llegada y la consolidación de los primeros estados verdaderamente democráticos y su difusión por el mundo entero en menos de cien años (Karatnycky, 2000). Incluso teniendo en cuenta casos de regresión o lentitud en el ritmo de expansión, las perspectivas para el avance y la profundización en la democratización son brillantes. Y se acumulan las evidencias de que es menos probable que los gobernantes de regímenes democráticos entren en guerra entre

ellos que con aquellos de regímenes no democráticos (Oneal y Russett, 1999; para un análisis profundo, *vid.* Gowa, 1999). Del mismo modo, es más probable que los gobernantes democráticos sigan políticas que eviten el hambre que los gobernantes no democráticos (Sen, 2000 [1999]: 16, 51-3, 155-7, 179-82).

En el camino del desarrollo de la era democrática apareció la preocupación posmoderna por una mayor participación en el compartimiento y formulación de valores, y no sólo de poder y riqueza. La devoción mundial por el respeto -respeto por uno mismo y por los demás-, forma parte de la base de las innovaciones del no matar. Memes similares toman forma incluso en las instituciones que matan: la policía ha aprendido a abordar las crisis generadas por disturbios y protestas más hábil y pacíficamente, y el personal del área de seguridad adopta normas profesionales globales que van más allá de la fuerza. También en otros sectores de la sociedad aparecen alternativas, como en las casas sociales (*Favor Houses*), planos de estudios sobre no violencia y concepciones más amplias que evidencian el *estatus* de la objeción de conciencia contra los abusos y el matar.

La promoción de inclinaciones evolutivas favorables al no matar depende, en última instancia, de algo más que voluntad o dedicación, de algo más que de buena voluntad de la opinión pública; depende también de bases sólidas de conocimiento sobre las cuales se puedan elaborar, implementar y evaluar cursos de acción alternativos. De ahí la inmensa importancia de una ciencia política del no matar.

Por lo tanto, respetado lector, tiene ante usted un trabajo de ciencia y de política. Está usted autorizado, o mejor aún, convocado, a dejar en suspenso sus consideraciones actuales hasta que haya encontrado la razón para una ciencia política global del no matar. Si no se convence, puede confortarse entre la silenciosa pero activa pluralidad que, explícita o implícitamente, acepta el matar y las amenazas de matar como constitucionales. Si se convence, encontrará un lugar entre la amplia gama de oportunidades sugeridas en este libro para tomar parte en la movilización del saber y de la energía de hombres y mujeres con perspectivas similares en todas las culturas, clases, intereses y manifestaciones personales, en situaciones de cualquier nivel de crisis o tensión, para promover y favorecer estrategias de persuasión más allá de la coerción en cualquier campo que afecte al conjunto de valores de una potencial comunidad global de dignidad humana.

James A. Robinson
Pensacola, Navidad, 1999
Pekín, Año Nuevo, 2000

Bibliografía:

- Dawkins, Richard (1994 [1989]). *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona: Salvat.
- Gowa, Joanne (1999). *Ballots and Bullets: The Elusive Democratic Peace*. Princeton: Princeton University Press.
- Karatnycky, Adrian (2000). The 1999 Freedom House survey: a century of progress. *Journal of Democracy*, 11 (1), pp. 187-200.
- Lasswell, Harold D.; Kaplan, Abraham (1950). *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Lasswell, Harold D.; McDougal, Myres S. (1992). *Jurisprudence for a Free Society: Studies in Law, Science and Policy*. New Haven, Conn.: New Haven Press and Dordrecht.
- Oneal, John R.; Russett, Bruce (1999). The Kantian peace: the pacific benefits of democracy, interdependence, and international organizations. *World Politics*, 52 (1), pp. 1-37.
- Paige, Glenn D. (1977). *The Scientific Study of Political Leadership*. New York: The Free Press.
- Robinson, James A. (1999). Landmark among decision-making and policy analyses and template for integrating alternative frames of reference: Glenn D Paige, The Korean Decision. *Policy Sciences* 32, pp. 301-14.
- Sen, Amartya (2000 [1999]). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- Snyder, Richard C.; Bruck, Henry W.; Sapin, Burton, Eds. (1962). *Foreign Policy Decision Making: An Approach to the Study of International Politics*. New York: The Free Press of Glencoe, Macmillan.

Capítulo 1

¿ES POSIBLE UNA SOCIEDAD EN LA QUE NO SE MATE?

La filosofía empieza cuando alguien hace una pregunta general. Y así con la ciencia.

Bertrand Russell

Las preguntas que se hace un país son la medida de su desarrollo político.

A menudo, el fracaso de un país se debe al hecho de no haberse planteado nunca la pregunta correcta.

Jawaharlal Nehru

¿Es posible una sociedad en la que no se mate?

Si no, ¿por qué no? Si la respuesta es sí, ¿por qué?

Pero, ¿qué se entiende por una «sociedad en la que no se mate»? Se trata de una comunidad –grande o pequeña, local o global–, caracterizada por no matar seres humanos y donde no haya amenazas de muerte, sin armas destinadas a matarse entre sí ni justificación para usarlas y donde no existan condiciones de dependencia social del uso de la amenaza o de la fuerza letal para sustentarse o promover cambios. Una comunidad donde no haya muerte ni amenazas de muerte. Y esto podría ser extensible a los animales y a otras formas de vida, pero la exigencia mínima es el no matar entre seres humanos. No hay amenazas de muerte y, por tanto, la condición de no matar no se produce a través del terror.

No hay armas para matar (excepto las de los museos que cuentan la historia sangrienta de la humanidad) y tampoco justificaciones para arrebatarle la vida a alguien. Está claro que las armas no son las únicas formas de matar (basta con los puños o los pies). Pero no existe interés alguno en usar esa capacidad o expandirla tecnológicamente. Las religiones no santifican la letalidad, no existen mandamientos para matar. Los gobiernos no la legitiman y el patriotismo no lo requiere, los revolucionarios tampoco la prescriben. Los intelectuales no la justifican, los artistas no la celebran, la sabiduría popular no la perpetúa y el sentido común no la acepta. Usando la terminología informática, la sociedad no proporciona ni el *hardware* ni el *software* para matar.

La estructura de la sociedad no depende de la letalidad. No existen relaciones sociales que la requieran en forma real o de amenaza para mantenerlas ni transformarlas. Ninguna relación de dominación o exclusión –fronteras, formas de gobierno, propiedades, género, raza, etnia, clase o sistemas de convicciones religiosas o laicas– requiere el matar para apoyarse o desafiarlas. Eso tampoco supone que dicha sociedad no tenga restricciones o

divergencias o esté libre de conflictos, sino simplemente sugiere que su estructura y sus procesos no se derivan ni dependen del matar. No hay vocaciones, ni legítimas ni ilegítimas, cuyo propósito sea quitar la vida.

Así pues, la vida en una sociedad que no mata se caracteriza por la ausencia de muertes intencionadas o amenazas de muerte entre seres humanos, por la ausencia de tecnologías o justificaciones idealizadas para el matar y por la ausencia de condiciones sociales que dependan del uso o de la amenaza de uso de la fuerza letal.

¿Es posible una sociedad en la que no se mate?

Nuestras respuestas están condicionadas por la experiencia personal, la capacitación profesional, la cultura y el contexto – todos los factores que los politólogos emplean para explicar el comportamiento ajeno–. Influencias a las que nosotros mismos no somos inmunes.

¡Es absolutamente impensable!

Esta fue la respuesta casi unánime de un grupo de veinte politólogos estadounidenses cuando se les preguntó durante un seminario de verano patrocinado por la *National Endowment for the Humanities*, en 1979, para revisar el pensamiento político occidental para la Enseñanza Superior. La pregunta formulada entonces fue: ¿Son posibles una política y una ciencia política no violentas? En este seminario estaban presentes, equitativamente, representantes de las cuatro áreas prioritarias de la ciencia política estadounidense: teoría política, gobierno estadounidense, política comparada y relaciones internacionales. Todos los académicos eran hombres, a excepción de una mujer.

Durante el debate final del seminario, tres breves argumentos definieron de forma decisiva la cuestión. Primero: los humanos, por naturaleza, son asesinos, son animales sociales peligrosos siempre susceptibles de matar. Segundo: la escasez de recursos siempre será causa de competición, conflicto y muertes. Tercero: la siempre presente posibilidad de agresión sexual requiere la pronta disposición de los hombres para defender a las mujeres de la familia. La argumentación de la única mujer presente no ha sido cuestionada: «Si alguien amenaza la vida de un hijo mío, lo mato». Tampoco se formuló la común contrapregunta, normalmente utilizada para descartar cualquier consideración sobre la posibilidad de una política del no matar: «¿Cómo haría usted para detener a Hitler y el Holocausto sin matar?». Los argumentos básicos de la naturaleza humana, la escasez de recursos y la violación sexual son suficientes para que la práctica y la ciencia política del no matar sean impensables.

No ha sido necesario hacer referencia a los recientemente revisados clásicos del pensamiento político occidental. Su

primacía, como en el caso de la tradición legalista punitiva en China o la aguda tradición *Kautilyan* en la India, predispone la misma conclusión. Explícita o implícitamente, la capacidad de matar se considera esencial para la creación y la defensa de la sociedad del bien.

En la *República* ideal de Platón (427-347 a. C.), los filósofos gobernantes (Guardianes), reclutados de la clase guerrera (Auxiliares), gobernaban sobre Productores y Esclavos por medio de la coerción y la persuasión. Además, como señala Leon Harold Craig, «un observador sin prejuicios difícilmente puede dejar de concluir que (en la *República* de Platón) la guerra tenga que ser considerada como el hecho fundamental de la vida política –de toda vida, en realidad–, y que toda decisión importante ha de ser tomada teniendo esto en cuenta» (Craig, 1994: 17, cf. Saga, 1979). En la *Política* de Aristóteles (384-322 a. C.), en los regímenes predilectos –sean gobernados por uno, alguno o muchos– los propietarios portan armas y los ejércitos son esenciales para mantener sumisos a los esclavos y para prevenir que los ciudadanos sean esclavizados por los enemigos. Ni Platón ni Aristóteles cuestionan la presencia permanente de la letalidad militar.

El tan admirado Maquiavelo (1469-1527), en *El Príncipe*, contribuye a justificar explícitamente las reglas para matar con el fin de mantener las posiciones de poder y alcanzar la virtud, fama y honra de sus estados. Es mejor gobernar con la astucia de un zorro pero, cuando fuere necesario, los gobernantes no deben vacilar en usar la fuerza letal de un león. Maquiavelo recomienda milicias ciudadanas para fortalecer el poder del estado republicano.

Thomas Hobbes (1588-1679), en el *Leviatán*, ofrece otras justificaciones para la política del matar a la que frecuentemente recurren los gobiernos con el objetivo de asegurar el orden social y la victoria en la guerra. Partiendo del supuesto de que los seres humanos son asesinos, la vida (des)organizada del estado natural resultaría en un caos criminal. Pero, como los humanos son también buscadores de la supervivencia, tienen que consentir su obediencia a una autoridad central con el poder de matar por su propia seguridad, mientras ellos se reservan el derecho inalienable de matar en defensa propia. Hobbes llega casi a justificar la rebelión armada.

Esto, no obstante, lo hace John Locke (1632-1704) en *Dos tratados sobre el gobierno civil*. Locke coincide con Platón, Aristóteles, Maquiavelo y Hobbes en que el poder político necesita estar preparado para matar. Sin embargo, él va todavía más lejos para justificar la letalidad revolucionaria. Cuando la autoridad soberana se vuelve tirana y viola los derechos inherentes a la propiedad, a la libertad y a la vida, los ciudadanos oprimidos tienen el derecho y el deber de destruirla. Es decir, así como un asesino puede ser asesinado en un estado salvaje, los ciudadanos en una sociedad civil pueden destruir a un gobernante despótico.

La doble justificación de Hobbes y Locke para la letalidad de gobernantes y gobernados se extiende a la lucha de clases de Karl Marx (1818-1883) y Frederick Engels (1820-1895) en el *Manifiesto*

Comunista. Puede esperarse que las clases propietarias defiendan y extiendan sus intereses mediante la fuerza letal. Sin embargo, cuando las relaciones materiales y sociales alcanzan un estado crítico, se espera que las clases explotadas se levanten en rebelión violenta para cambiar la estructura económica y política de la sociedad. En algunos casos especiales de la democracia electoral moderna son posibles algunos cambios pacíficos. En un futuro próximo, cuando termine la explotación económica, el estado clasista basado en la letalidad desaparecerá. No obstante, en el período de transición, los factores económicos predispondrán a matar.

Escribiendo entre Locke y Marx, y haciéndose eco del pensamiento de Hobbes, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) presenta en *El contrato social* su teoría homónima como base para la organización política de un Estado. Conjuntamente, los ciudadanos constituyen, al mismo tiempo, tanto la autoridad soberana como los sujetos del estado. Se comprometen, así, a obedecer a la autoridad gobernante que crea y administra las leyes derivadas de la «voluntad general». Mediante el contrato, el Estado reclama el derecho de guerra y de conquista, los traidores pueden ser ejecutados y los criminales asesinados. El cuerpo regulador puede obligar a los ciudadanos a sacrificar sus vidas por el Estado:

Quand le prince lui à dit: Il est expedient à l'État que toi, tu meurs, il doit mourir; puisque (...) sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État.

Du contrat social, Livre II, chapitre V.

(Cuando la autoridad le ha dicho [a un ciudadano]: es necesario para el estado que tú mueras, tú tienes que morir; ya que (...) tu vida no sólo es un regalo de la naturaleza, sino un don condicional del Estado.)

(El contrato social, Libro II, capítulo V.)

En última instancia, el contrato social democrático de Rousseau es un pacto con la letalidad.

En el siglo xx, Max Weber (1864-1920), influyente economista político y sociólogo alemán, en *La política como vocación* (originalmente un discurso pronunciado en la Universidad de Munich en 1918), descarta de forma categórica la idea de que la política pueda ser una profesión del no matar. Para Weber, «el medio decisivo para la política es la violencia». Históricamente, toda institución políticamente dominante ha surgido de luchas violentas por el poder. En consecuencia, Weber define el estado moderno como «una comunidad humana que (con éxito) reclama el monopolio del uso legítimo de la fuerza física dentro de un territorio dado (cursiva en el original)». Por lo tanto, «aquel que busca la salvación del alma, propia o ajena, no deberá buscarla a lo largo del «sendero» de la política, porque sus tareas sólo pueden

realizarse a través de la violencia (cursiva del autor)» (1999 [1919]).

Así pues, es comprensible que estudiosos de la tradición weberiana y de sus antepasados filosóficos deban considerar la política y la ciencia política del no matar como algo «impensable». La orientación profesional subyacente fue sucintamente expresada en la respuesta de un respetado politólogo estadounidense en los años cincuenta a un joven estudiante que le solicitó que compartiese su definición de «política», objeto de estudio toda su vida. El profesor fumó de su pipa y respondió: «Estudio el poder mortífero del Estado».

Además, los ecos de la tradición filosófica, bendecida por una religión que acepta la violencia, resuenan a través de la historia política y cultural de los Estados Unidos, reafirmando fuertemente las creencias de ciudadanos académicos de que una sociedad en la que no se mate es imposible. Estos ecos los han escuchado en el fuego de los mosquetes que iniciaron la Revolución Americana en Lexington, en el sonido de las justificaciones lockeanas por la Declaración de la Independencia, proclamada en rebelión, y en el desafiante grito de New Hampshire de «¡Vivir libre o morir!». Esos ecos se escuchan en el *Battle Hymn of the Republic* (Himno de Batalla de la República), inspirando la victoria de la Unión sobre la rebelión de los Confederados, así como en los desafiantes y persistentes estribillos de *Dixie* y en el *Marine Hymn* (Himno de la Marina), celebrando distantes batallas en tierra y mar. Resuenan en las veintiuna salves que honran la toma de posesión del Presidente como Jefe del Estado Mayor, un recuerdo del pasado violento de la nación y del poderío militar presente. Estas se repiten a lo largo de toda la vida, en una combinación ceremonial de banderas, himnos y escolta armada, evocando emociones de sacrificio y masacre, santificadas por la bendición presidencial: *God bless America* (Dios bendiga a los Estados Unidos) (Twain, 1970)¹.

El matar contribuyó a los orígenes, a la expansión territorial, a la integración nacional y al poder de proyección global de los Estados Unidos de América. Los muertos y heridos, compatriotas y extranjeros, militares y civiles, todavía no han sido contabilizados y son quizás incalculables, pero la realidad de la letalidad del Estado estadounidense es innegable. Invitamos a politólogos de otros países a reflexionar sobre la importancia del contributo del no matar –sea mayor o menor– en la conformación de la identidad política de sus propios estados nacionales.

La nueva nación se inició con una revolución republicana armada contra el gobierno monárquico colonial, mientras mantenía esclavos subyugados. Bajo la bandera de la libertad expandió su dominio continental por medio de la sangrienta conquista de los pueblos indígenas, por la fuerza contra sus vecinos del norte y del sur, y a través de cesión o compra de propiedades, prefiriendo el comercio al combate. El estado obligó a la integración nacional por medio de la Guerra Civil, matando 74 542 soldados confederados y sacrificando 140 414 muertos de la Unión.

Extendiéndose a través de los mares, el gobierno de los Estados

Unidos consiguió el control de Hawái (1898), Puerto Rico, Guam y las Filipinas (1898), Samoa oriental (1899) y los territorios de las islas del Pacífico (1945). En las Filipinas reprimió la rebelión anticolonialista (1898-1902) y masacró «Moros» musulmanes que se opusieron a la asimilación (1901-1913). A través de la amenaza naval, abrió el proteccionista Japón al comercio exterior (1853-1854).

Mediante guerras e intervenciones, la nación emergente proyectó y defendió sus intereses. Entre guerras, luchó contra Gran Bretaña (1812-1814), México (1846-1848), España (1898), Alemania, el Imperio Austro-Húngaro, Turquía y Bulgaria (1916-1918), Japón, Alemania e Italia (1941-1945), Corea del Norte y China (1950-1953), Vietnam del Norte (1961-1975), Afganistán (2001-) e Irak (1991, 2003-).

Entre las intervenciones armadas están las de Pekín (1900), Panamá (1903), Rusia (1918-1919), Nicaragua (1912-1925), Haití (1915-1934), Líbano (1958), República Dominicana (1965-1966) y Somalia (1992). A través de invasiones, los Estados Unidos derrocaron los gobiernos de Granada (1983) y Panamá (1989) y, con la amenaza de invasión, el de Haití (1992). Por invasiones o ataques, intentaron intervenir en Camboya (1970) y Laos (1971), tomaron represalias contra Libia (1986), Afganistán (1998) y Sudán (1998), además de demostrar sus intenciones de defender sus intereses estratégicos en Irak (1993), Bosnia (1995), la antigua Yugoslavia (1999) y Libia (2011).

Durante medio siglo de lucha global contra los estados anticapitalistas, revolucionarios y otros enemigos tras la II Guerra Mundial, los Estados Unidos extendieron su capacidad letal para cercar el planeta. De menos de mil hombres que tenían en la época de la Revolución, hasta los años 90, las fuerzas armadas regulares de la nación habían aumentado su cuerpo hasta 1,5 millones de hombres y mujeres, respaldados por los 23 mil funcionarios del Pentágono, la industria de armas más avanzada del mundo y una élite científica innovadora -todo ello posible gracias a las obligaciones anuales de al menos un cuarto del billón de dólares de los contribuyentes, aprobados por el Congreso y el Presidente. Se ha calculado, a la baja, que sólo el programa de armas nucleares, entre 1940 y 1996, había costado 5 821 billones de dólares (Schwartz, 1998). Los Estados Unidos tienen más bases en el exterior, más fuerzas enviadas al extranjero, más alianzas militares y ya habían entrenado y armado a más ejércitos extranjeros (asesinos de sus enemigos, de sus amigos e incluso de su propia gente) que cualquier otro país del mundo. Simultáneamente, el país se ha convertido en el mayor suministrador de armas en el competitivo y lucrativo mercado armamentístico. Tecnológicamente, los Estados Unidos han sido capaces de proyectar la fuerza de matar por todo el espacio terrestre, marítimo y aéreo gracias a las armas más destructivas diseñadas por el ingenio letal de la raza humana.

En torno a los años 90, aquellos Estados Unidos nacidos en el clamor de la batalla habían pasado de la Declaración de Independencia de 1776 a autoproclamarse como «la única

superpotencia militar mundial y la principal economía del mundo» (Presidente William J. Clinton, Discurso del Estado de la Unión, 19 de febrero de 1993). En palabras del Jefe del Estado Mayor Conjunto, el General del Ejército John Shalikashvili, los Estados Unidos se han convertido en una «nación global» con «intereses globales». En 1995, cuando se celebró en Hawai el quincuagésimo aniversario de la victoria sobre Japón con la bomba atómica, el Presidente prometió a las tropas reunidas de todos los cuerpos: «Siempre serán los mejor entrenados y la fuerza de combate mejor equipada del mundo». Y declaró: «Tenemos que continuar siendo la nación más fuerte de la Tierra para derrotar a las fuerzas oscuras de nuestros días». Esa determinación se reflejó en 1996 en una declaración del Jefe de Estado Mayor, el General Ronald Fogelman, sobre la Planificación Estratégica de la Fuerza Aérea: «Nuestra meta es encontrar, fijar, perseguir y divisar cualquier cosa que se mueva en la faz de la Tierra». Además, reveló: «Podemos hacer esto ahora, pero no en tiempo real» (no en cuanto ocurre). (Discurso en la *Heritage Foundation*, Washington D. C., 13 de diciembre de 1996).

Al aproximarse el fin del siglo xx, los líderes estadounidenses ya estaban acostumbrados a denominarlo el «Siglo Americano» y a expresar la determinación de hacer del primer siglo del tercer milenio el «Segundo Siglo Americano». Dentro de esa tradición triunfal de las virtudes de la violencia, no parece fácil concebir los Estados Unidos de América como una nación del no matar. Al fin y al cabo, el matar y las amenazas de muerte crearon la independencia nacional, abolieron la esclavitud, derrotaron el nazismo y el fascismo, pusieron fin al Holocausto, salvaron vidas en el bombardeado Japón, impidieron la expansión global del Comunismo, provocaron el colapso del Imperio Soviético y ahora aseguran la reivindicación de la fuerza principal para la difusión de la libertad democrática y de la economía capitalista en el mundo del siglo xxi.

Sin embargo, para los estadounidenses que estudian la ciencia política, desde reconocidos profesores hasta estudiantes noveles, ni la filosofía ni la tradición política nacional son necesarias para convencerse de que una sociedad que no mate sea imposible. Las mananzas de la vida cotidiana lo confirman.

Unos 15 mil estadounidenses son asesinados por otros estadounidenses cada año (14 180 en 2008, 5,4 por cada 100 mil personas, muy por encima de los 1,2 de 1900). Los asesinatos registrados no incluyen los «homicidios justificados» por la policía o por individuos (371 y 245 en 2008). El número total de homicidios desde la II Guerra Mundial (estimado en por lo menos 750 mil) supera el número de muertes en combate de las principales guerras nacionales (650 053). A los homicidios podemos añadir las agresiones con armas (834 885 en 2008, 274,6 por 100 mil personas) capaces de causar la muerte o causar lesiones graves (FBI, 2009). Los suicidios contribuyen aún más que los homicidios a las causas de muerte en la sociedad civil estadounidense (33 300 en 2006, 10,9 por 10 mil personas). Y los intentos de suicidio son incluso 25 veces mayores. La tasa de abortos anuales se estima en más de un millón.

Los estadounidenses matan a través de palizas, decapitaciones, bombardeos e incineraciones, ahogamientos, ahorcamientos, empujones y envenenamiento, puñaladas, asfixia, estrangulamiento y, principalmente, a través de armas de fuego (66,9% en 2008). Las muertes son premeditadas, espontáneas, profesionales y accidentales. Además acompañan la violencia doméstica, el abuso infantil y de ancianos, las discusiones, peleas entre alcohólicos, tráfico de drogas, peleas entre pandillas, juegos de azar, celos, secuestros, prostitución, violaciones, robos, encubrimiento de actividades ilícitas y órdenes «divinas» o «satánicas». Ningún lugar es verdaderamente seguro: ni las casas, escuelas, calles, carreteras, los lugares de trabajo o culto, prisiones, parques, pueblos, ciudades, bosques ni tampoco la capital de la nación. Las víctimas son asesinadas individualmente, en serie, colectivamente y de forma aleatoria, sobre todo hombres (72,2 en 2008). No obstante, entre los casos de muerte conyugal entre 1976 y 1985, el número de mujeres (9 480) superó al de hombres (7 115) (Mercy y Saltzman, 1989). Los asesinos son individuos que actúan en solitario, por parejas o en pandillas. Son integrantes de sectas o mafias, terroristas o, cuando se trata de hacer cumplir la ley, funcionarios del estado. Los asesinos conocidos son predominantemente hombres (10 568 comparados con 1 176 mujeres -y 4 533 cuyo sexo se desconoce-, en 2008) y son cada vez más jóvenes. En 1980, se estimaba que «las posibilidades de un estadounidense de convertirse en víctima de homicidio a lo largo de su vida era de 1 entre 240 en el caso de los blancos y de 47 en el caso de los negros y otras minorías». (Rosenberg y Mercy, 1986: 376). Tal y como apuntó en la televisión nacional el líder de la mayoría republicana en el Senado, Trent Lott, en respuesta al Presidente Clinton durante el Estado de la Nación el 27 de enero de 1998, «los crímenes violentos están transformando nuestro país de 'tierra de hombres y mujeres libres' en 'tierra de personas aterrorizadas'».

Los medios de comunicación testifican diariamente la letalidad estadounidense. Una hija le corta la cabeza a su madre, conduce hasta la comisaría de policía y la arroja a la acera. Una madre ahoga a sus dos hijos y dos hijos asesinan a sus padres. Un asesino en serie caza prostitutas, un homosexual seduce, descuartiza, congela y se come a sus jóvenes víctimas. Un francotirador mata a quince personas en una universidad. Dos niños con rifles en una escuela matan a cuatro compañeros de clase y a la profesora, hiriendo a otra profesora y a nueve compañeros más. Dos chicos fuertemente armados, en la Escuela de Secundaria *Columbine*, en Littleton (Colorado), matan a trece compañeros de clase, hieren a 28 y luego se suicidan. Entre 1992 y 2006, estudiantes de entre 11 y 18 años habían matado a 330 compañeros, profesores y padres. Un hombre con un arma automática masacra niños en el patio de una escuela. Un veterano de la guerra de Vietnam ametralla clientes en un restaurante familiar de comida rápida, mata a 20 y deja heridos a 13. Otra víctima del estrés postraumático de la guerra masacra fieles en una iglesia, gritando: «*I've killed a thousand before and I'll kill a thousand more!*» (He matado a mil antes y mataré a mil más).

Aliado contra las temibles depredaciones hobbesianas de sus compatriotas y unido a la desconfianza lockeana sobre el estado weberiano, se levanta un pueblo armado que posee casi 200 millones de armas –por lo menos 70 millones de rifles, 65 millones de pistolas, 49 millones de escopetas y 8 millones de otras armas largas (Cook y Ludwig, 1997). El comercio de armas –fabricación, venta, importación y exportación– es un gran negocio que cuenta con decenas de miles de vendedores, legales e ilegales. Se estima que en al menos un tercio de los hogares estadounidenses hay armas de fuego (cerca de 44 millones de adultos las poseen). La mayoría de los niños sabe cómo encontrarlas, aunque sus padres piensen que no. La entonces primera dama, Hillary Clinton, basándose en estimaciones del Fondo de Defensa del Niño, informó que 135 mil niños llevan pistolas y otras armas a la escuela cada día (Discurso en Nashua, New Hampshire, 22 de febrero de 1996). La posesión de armas se argumenta con la defensa propia, la caza, la recreación y la resistencia a la tiranía gubernamental como un derecho inalienable, garantizado por la Segunda Enmienda Constitucional de 1791: «Siendo necesaria una milicia bien entrenada, para garantizar un Estado libre, no se debe infringir el derecho del pueblo a poseer y a portar armas.»

Aliada contra los peligros de la letalidad doméstica está la policía armada de los Estados Unidos. Esta incluye a los agentes federales para aplicar la ley, además de policías locales y estatales (836 787 oficiales en 2004, 340 por cada 100 mil habitantes). De ellos, 41 fueron asesinados en 2008 (FBI, 2009). Cuando resulta necesario, se les envían refuerzos de las unidades estatales de la Guardia Nacional y de las Fuerzas Armadas Federales de los Estados Unidos. Agentes penitenciarios vigilan a más de 1,8 millones de prisioneros que cumplen condena por diversos crímenes, incluyendo los 3 220 que esperaban su ejecución en 2007 (*Bureau of Justice*, 2009). La pena de muerte está en vigor para crímenes federales en 36 de los 50 estados. Las ejecuciones entre los años 1977 y 2007 ascendieron a un total de 1 099. Al final del siglo xx, entre el miedo al crimen en aumento y a una violencia aparentemente incorregible, surgen gritos inquietos por expandir o reinstaurar la pena de muerte, para colocar más policías en las calles, para imponer sentencias de prisión más largas y para construir más cárceles.

La violencia en los Estados Unidos se aprende socialmente y se refuerza culturalmente. Formal e informalmente, legal e ilegalmente, se enseña a las personas a matar. Más de 24 millones de veteranos militares están formados o entrenados de forma profesional para la letalidad (23,6 millones en 2007). Aproximadamente, uno de cada cuatro hombres adultos son veteranos. Muchos colegios, facultades y universidades proporcionan entrenamiento militar preparatorio. Las empresas enseñan cómo matar en defensa propia. Milicias privadas entrenan para el combate, pandillas callejeras se reúnen para matar, las prisiones sirven como facultades de la depredación. Revistas para mercenarios enseñan técnicas de combate, venden armas y anuncian «asesinos de alquiler». Los videojuegos captan nuevos «participantes» en la matanza simulada, que se representa

en situaciones que van desde combates callejeros a ataques terrestres, aéreos, marítimos y espaciales, utilizando una amplia gama de tecnologías letales. Empresas productoras de «realidad virtual» venden experiencias recreativas de «matar o ser matado», que aumentan la adrenalina. Durante un tiempo, la moda en los campus universitarios era jugar a «asesinar» a los compañeros. La muerte, real y simulada, parece una extensión natural de las recreaciones infantiles con las armas de juguete.

Los medios de comunicación ofrecen enseñanzas indirectas para la letalidad y promueven la insensibilización del valor de la vida humana. Los profesores son creadores de diseños, películas, programas de radio y televisión, música, libros, revistas y anuncios publicitarios. Desde la infancia hasta la vida adulta, miles de imágenes violentas se imprimen en la mente, mostrando formas impresionantes en las que las personas, propiedades, animales y la naturaleza pueden ser destruidas por héroes y villanos. Cada vez más, se combinan imágenes de matanzas y brutalidad, en secuencias rápidas, con imágenes de sexo, especialmente en los anuncios de películas violentas, llegando al límite de la seducción subliminal por la letalidad.

Nunca nadie antes había tenido tantas imágenes letales impresas en sus cerebros. Considerando una técnica militar que se ha comprobado eficaz para vencer el rechazo a matar, que se aplica en el entrenamiento de comandos de ataque asesinos y consiste en forzar a las personas a ver películas con atrocidades horripilantes –con la cabeza y los ojos bien abiertos (Watson, 1978: 248-251)– parece que toda la nación está siendo insensibilizada, en un proceso que va del empático respeto por la vida a una indiferente aceptación del matar. Algunos jueces relatan que los jóvenes asesinos demuestran cada vez menos respeto por la vida humana. Pero, aunque sea perjudicial para la sociedad civil, la socialización de la violencia a través de los medios es útil para un estado que necesita asesinos patrióticos profesionales. Esto se hace evidente en el millonario anuncio de reclutamiento exhibido durante la transmisión de la *Super Bowl*, el campeonato de fútbol americano. Millones de televidentes presencian la metamorfosis de un caballero medieval de uno de esos videojuegos de combate, espada en mano, transformándose en un moderno marine estadounidense de sable erguido.

El lenguaje refleja y refuerza la letalidad, aportando un sentido de naturalidad e inevitabilidad. La economía estadounidense se basa en el capitalismo de libre empresa. Los estadounidenses hablan de «matar en el mercado de valores» (*making a killing on the stock market*). En Wall Street se dice: «Se compra cuando hay sangre en las calles» (*You buy when there's blood in the streets*) y las empresas compiten en la «guerra de precios». Las políticas estadounidenses se basan en la democracia electoral libre. Los encargados de las campañas políticas se denominan «tropas» o «soldados», las leyes «se matan» (*are killed*) en el Senado y en el Congreso y la nación «entra en guerra» contra la pobreza, el crimen, las drogas y otros problemas. El deporte nacional es el béisbol. Cuando están contrariados, los seguidores descontentos

gritan: «¡Muerte al árbitro!». Comentaristas deportivos se refieren a los equipos más fuertes de fútbol como *killers* (asesinos), a los jugadores les llaman *weapons* (armas), los pases se denominan *long bombs* (bombas de largo alcance) y de los equipos perdedores se dice que *lack the killer instinct* (carecen del instinto asesino). Enorgulleciéndose de la libertad religiosa, en cuanto alaban al Príncipe de la Paz, los estadounidenses cantan «¡Adelante, soldados de Cristo!» y, refiriéndose al espíritu de las Cruzadas y de la Reforma cristianas, suben en coro las «escaleras de Jacob» como «soldados de la Cruz». Y mientras la vida pasa, en los momentos de ocio, hablan de «matar el tiempo».

Aunque se vuelven cada vez más conscientes de los efectos nocivos del lenguaje racista y sexista, los estadounidenses continúan hablando la lengua de la letalidad sin ninguna preocupación. El «arsenal» lingüístico del inglés estadounidense proporciona términos que evocan todas las armas conocidas de la historia, formas de utilizarlas y sus efectos. *Traición* es «dar una puñalada por la espalda», los presupuestos son recordatos (*axed*, con un hacha) y hacer una tentativa es «disparar» (*to take a shot at it*). Las ideas son «torpedeadas», la oposición se denomina «fuego antiaéreo» (*flak*) y las consecuencias de las acciones se llaman «precipitaciones radioactivas» (*fall-out*). Los abogados son «armas alquiladas» (*hired guns*). Una bella estrella de cine se llama una «bomba rubia» (*blonde bombshell*).

Por otro lado, el matar real está habitualmente encubierto por eufemismos. «*Little Boy*», la primera bomba atómica del mundo, se lanzó en Hiroshima desde un B-29 llamado «Enola Gay» en homenaje a la madre del piloto. En seguida, la bomba de plutonio «*Fat Man*» fue lanzada por el «*Bock's Car*» en Nagasaki. Los misiles nucleares intercontinentales, capaces de producir matanzas en masa entre las poblaciones urbanas, se denominan «*Peace-makers*» (Pacificadores). Invirtiendo el lenguaje de la guerra aplicado a los deportes, los ejercicios militares que preparan para matar se denominan «juegos». La muerte de civiles o de nuestras propias tropas en combate se llama «daño colateral». Como afirmó el expresidente Ronald Reagan, «los Estados Unidos son la nación menos belicosa y más pacífica de la historia moderna» (PBS, 1993).

Periódicamente, la unión de elementos de la letalidad resultan en violencia colectiva entre los ciudadanos y entre estos y los agentes del Estado. En 1992, 52 personas murieron, 2 mil resultaron heridas y 8 mil fueron detenidas en el centro-sur de Los Ángeles por disparar, saquear y provocar incendios, en respuesta a la absolución judicial de un policía que había actuado con brutalidad contra un ciudadano negro. En dos meses, cerca de 70 mil armas habían sido vendidas a ciudadanos aterrorizados residentes en zonas próximas a los conflictos. Este derramamiento de sangre recuerda casos similares de muertes ocurridas en Watts (34 en 1965), Newark (26 en 1967) y Detroit (46 en 1967), así como la pérdida de vidas en las sublevaciones de esclavos en los siglos XVIII y XIX. Para restaurar el orden en Detroit en 1967 se necesitaron 4 700 paracaidistas del Ejército, 1

600 soldados de la Guardia Nacional y 360 soldados del Estado de Michigan (Locke, 1969).

Las muertes ocurridas en Waco (Texas), en 1993, y en la ciudad de Oklahoma (Oklahoma), en 1995, son ejemplos de las consecuencias de mezclar el estado hobbesiano-weberiano con el legado lockeano de la Segunda Enmienda. En Waco, agentes armados del estado intentaron hacer cumplir la ley a una secta religiosa armada con el resultado de cuatro oficiales federales muertos, una docena de heridos y 89 miembros de la secta, incluidos mujeres y niños, fallecidos en una lucha devastadora. En el segundo aniversario de la tragedia, en una aparente venganza, un «adversario» del estado hizo detonar un coche-bomba para demoler el edificio de oficinas federales en la ciudad de Oklahoma matando a 168 personas, incluidas mujeres y niños.

Mirando más allá de sus fronteras, los estadounidenses encuentran grandes evidencias que confirman la creencia de que una sociedad que no mate es imposible. El siglo xx, la era más sangrienta de la humanidad, demuestra el horror de la capacidad humana para matar a gran escala. Una investigación de Rudolph J. Rummel permite comprender la matanza en una perspectiva global e histórica. Distinguiendo «democidio» (cuando el estado mata a su propia gente a través de genocidio, ejecución, asesinatos en masa y hambrunas causadas por el hombre) de las muertes por batalla en la guerra (mundial, local, civil, revolucionaria y de guerrillas), Rummel calcula, a la baja, la magnitud del matar en la historia escrita, como se muestra a continuación (v. Tabla 1):

Tabla 1. Muertes por democidio y guerra hasta 1987

	Antes de 1900	1900-1987	Total
Democidio	133 147 000	169 198 000	302 345 000
Guerra	40 457 000	34 021 000	74 478 000
Total	173 604 000	203 219 000	376 823 000

Fuente: Rummel, 1994: Tabla 1.6, pp. 66-71.

Así pues, quizás unos cuatrocientos millones de personas podrían haber sido víctimas contables del matar político en la Historia, sin incluir los homicidios. Rummel atribuye la mayoría de los democidios a los regímenes comunistas, seguidos de los regímenes totalitarios y autoritarios y, por último, a las democracias. Todavía permanecen en la memoria estadounidense el Holocausto hitleriano, las «purgas» estalinistas, la agresión japonesa y los asesinatos maoístas.

William J. Eckhardt y sus sucesores calculan que, entre 1900 y 1995, las muertes relacionadas con las guerras del siglo xx suman un total de al menos 106 114 000 personas, incluyendo 62 194 000 civiles y 43 920 000 víctimas militares (Sivard, 1996: 19). La

matanza continuada durante el período «pacífico» de la Guerra Fría, comprendido entre 1945 y 1992, afectó a por lo menos 22 057 000 personas, que perdieron la vida en 149 guerras, incluyendo 14 505 000 civiles y 7 552 000 combatientes (Sivard, 1993: 20-21). En 1996 se estaba combatiendo en, al menos, 30 guerras.

La televisión exhibe periódicamente imágenes de derramamientos de sangre por el mundo entero, algunos enraizados en antiguos rencores y recientes atrocidades exacerbadas por la presente incapacidad de satisfacer necesidades. Crisis horribles se suceden unas a otras mientras los *mass media* pasan de una a otra. El derramamiento de sangre toma diversas formas, todas basadas en la predisposición para matar: guerras internacionales, disputas territoriales, golpes militares, genocidios, matanzas etno-tribu-religiosas, asesinatos, intervenciones extranjeras, mutilaciones y prohibiciones relativas al no matar... A veces, las rivalidades externas conducen a la muerte de estadounidenses en su propio país, como ocurrió en el bombardeo de 1993 del *World Trade Center* en Nueva York, llevado a cabo por opositores al apoyo estadounidense al Estado de Israel, dejando 6 muertos y mil heridos. O las muertes en el exterior, como la de los coches-bomba que estallaron simultáneamente en las embajadas estadounidenses en Nairobi y Dar es Salaam en 1998, que dejaron 12 estadounidenses y 300 africanos muertos, con cerca de 5 mil heridos.

El 11 de septiembre de 2001, 19 miembros de *Al-Qaeda*, utilizando cuatro aviones comerciales como armas, desataron ataques suicidas contra las torres gemelas del *World Trade Center* en Nueva York y en el Pentágono, en Washington, sin alcanzar el Capitolio, y mataron a 2 986 personas. Los Estados Unidos respondieron con una invasión a Afganistán, base de *Al-Qaeda*, que empezó en octubre de ese mismo año, seguida por una guerra preventiva contra Irak, en marzo de 2003.

Observando el mundo a lo largo del siglo xx, los líderes políticos estadounidenses, haciéndose eco de las ideas de Hobbes, son propensos a decir: «¡Es una selva lo de ahí afuera!», y recomiendan la máxima del extinto imperio romano: «Si quieres la paz, prepárate para la guerra» (*Si vis pacem para bellum*).

En tal contexto de creencias primitivas, herencia filosófica, socialización patriótica, refuerzo mediático, condicionamiento cultural y derramamiento de sangre global, no es de extrañar que la mayoría de los politólogos estadounidenses y sus alumnos rechacen fuertemente la posibilidad de una sociedad del no matar.

Cuando la cuestión se plantea en el marco universitario, desde la primera clase de cursos introductorios a los seminarios de posgrado, surgen las objeciones habituales en cuanto a la naturaleza humana, a la escasez económica y a la necesidad de defenderse contra los abusos sexuales y otras agresiones. Aunque las respuestas estén culturalmente modeladas, las variaciones y extensiones son prácticamente inagotables. Cada vez que se plantea la cuestión, se puede esperar algo nuevo. Los seres humanos buscan poder, son egoístas, celosos, crueles y locos.

Matar en defensa propia es un instinto biológico y un derecho humano inalienable. Los seres humanos son económicamente voraces y competitivos, las diferencias sociales y el conflicto de intereses hacen del matar algo inevitable. Hay cosas peores que matar: abusos psicológicos y privación económica. Una sociedad del no matar sería totalitaria, se perdería la libertad, sería atacada y sometida por agresores extranjeros. El no matar como principio político es inmoral. Matar para salvar víctimas de una agresión tiene que considerarse justo. Matar criminales como castigo y como ejemplo para evitar el crimen representa un beneficio para la sociedad. Las armas no pueden ser «desinventadas» porque la tecnología letal existirá siempre. No se conoce en la historia ningún ejemplo de una sociedad del no matar. Esto es, simplemente, impensable.

Eso no quiere decir que haya unanimidad en las aulas. Algunos estudiantes estadounidenses sostienen que, como los seres humanos capaces de tener creatividad y compasión, una sociedad que no mate puede lograrse a través de la educación. Otros piensan que algunas condiciones del no matar pueden alcanzarse en sociedades menores, pero no en sociedades grandes, ni a nivel global. Eso tampoco quiere decir que las opiniones estadounidenses sean más violentas que las de profesores o estudiantes de ciencias políticas de otros países. Para descubrirlo, sería necesaria una investigación comparada sistemática. No obstante, el pesimismo es posiblemente predominante entre los profesionales de la ciencia política en el mundo actual.

Sin embargo, cuando se formula una cuestión impensable en otras culturas políticas -«¿Es posible una sociedad que no mate?»- , aparecen algunas respuestas sorprendentemente diferentes.

Yo nunca me había planteado esta cuestión antes...

Esa es la respuesta de una colega de Suecia durante un encuentro de prospectiva realizado con futurólogos suecos celebrado en Estocolmo en 1980, para discutir la idea de una ciencia política no violenta: «Nunca me había planteado esa cuestión antes. Necesito algún tiempo para pensar más sobre esto.» Sorprendentemente, no hay rechazo ni aceptación automática. La pregunta requiere reflexión y análisis. Del mismo modo, en 1997, durante un encuentro internacional sobre teoría de sistemas en Seúl, la persona galardonada con el Premio Nobel de Química respondió: «No lo sé». Esta es su respuesta característica cuando no hay una base científica adecuada para responder. Entonces él apeló a los miembros del congreso a tomar la cuestión en serio, ya que la ciencia y la civilización avanzan a través del planteamiento de lo que es aparentemente imposible.

Puede pensarse, pero...

En el XI Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Ciencia Política llevado a cabo en Moscú en 1979, dos académicos rusos respondieron a una comunicación sobre «Ciencia política no violenta» con un notable interés en considerar seriamente la cuestión. Ambos coinciden, sorprendentemente, con que el objetivo de la política y de la ciencia política es la realización de una sociedad no violenta. «Pero» -pregunta uno-, «¿cuáles son las bases económicas de una política no violenta y de una ciencia política no violenta?». «Pero» -pregunta el otro-, «¿cómo vamos a hacer frente a tragedias como la de Chile (cuando un golpe militar derrocó un gobierno socialista elegido democráticamente), Nicaragua (escenario de revolución y represión violenta) y Camboya (donde más de un millón de personas fueron asesinadas en el exterminio revolucionario de la clase urbana)?».

De hecho, ¿qué tipo de economía no apoya ni depende del matar (como lo hacen las formas contemporáneas de capitalismo y comunismo)? ¿Cómo puede la política del no matar prevenir, detener y eliminar las secuelas de esas atrocidades asesinas? Bajo la suposición de la posibilidad de la no violencia, surgen cuestiones que precisan de una investigación científica seria.

Sabemos que el ser humano no es violento por naturaleza, pero...

Cuando se formuló la cuestión de la ciencia política de la no violencia entre un grupo de politólogos árabes y académicos de la Administración Pública de la Universidad de Jordania, en Ammán, en el año 1981, un profesor expresó el consenso universitario: «Sabemos que el ser humano no es violento por naturaleza». «Pero» -añadió-, «tenemos que luchar en defensa propia». Si se cuestiona el argumento primario de que los humanos son inevitablemente violentos, entonces se abre la posibilidad de descubrir las condiciones bajo las cuales nadie mataría.

No es posible, pero...

Durante un seminario con motivo del décimo aniversario del Instituto de Ciencias de la Paz realizado en 1985 en la Universidad de Hiroshima, donde los participantes, mayoritariamente japoneses, estaban equitativamente divididos entre los que estaban de acuerdo y los que no, un profesor de educación respondió: «No es posible, pero es posible hacerlo posible». Incluso reconociendo que una sociedad que no mate no se alcanza de forma inmediata, su viabilidad futura no se descarta. Entonces, preguntó: «¿Qué tipo de educación sería necesaria para crear una sociedad no violenta?». Una invitación constructiva para la solución creativa de problemas.

Es totalmente posible...

En diciembre de 1987, un profesor coreano de filosofía, presidente de la Asociación Coreana de Científicos Sociales y líder político en Pyongyang (Corea del Norte), respondió sin vacilar: «Es totalmente posible». ¿Por qué? Primero, los hombres, por su naturaleza, no están obligados a matar. Están dotados de «conciencia, razón y creatividad» que les permiten rechazar la letalidad. Segundo, la escasez económica no debe usarse para justificar el matar -los hombres no son esclavos de la materia. La escasez puede superarse con «creatividad», «productividad» y, lo que es más importante, a través de la «distribución equitativa». Tercero, el presupuesto de la violación sexual no debería considerarse como base para rechazar el no matar, porque puede eliminarse a través de la «educación» y de la «creación de una atmósfera social apropiada».

En febrero de 2000, cuando se les preguntó a unos 200 líderes comunitarios que participaban en un encuentro en Manizales, Colombia, si era posible una sociedad que no mate, sorprendentemente no levantaron ni una sola mano para responder que no. Al contrario, todas las manos se levantaron de forma unánime para responder que sí.

Estas respuestas positivas en Corea y en Colombia son sorprendentes dado el contexto de violencia en el que viven. La tradición política violenta de la República Democrática de Corea, marcada por la violencia es, en parte, análoga a la de los Estados Unidos: revolución armada anticolonialista, guerra civil para la unificación y defensa y ataque justificados contra enemigos extranjeros e internos. Durante décadas, la sociedad colombiana fue asolada por la aparentemente incorregible letalidad de militares, policías, paramilitares, guerrillas y asesinos.

Respuestas sociales diversas

Cuando la pregunta sobre la posibilidad de una sociedad que no mate se plantea sin previa discusión a varios grupos, países y culturas, se manifiestan diversas predisposiciones para concordar o no dentro del grupo y entre ellos. Y así, la promesa de una investigación sistemática global se hace más clara.

En Vilnius, Lituania, en el mes de mayo de 1998, durante un seminario de especialistas sobre «Nueva ciencia política», integrado por politólogos de los países de la antigua Unión Soviética, patrocinado por el *Open Society Institute*, ocho respondieron que no y uno que sí. En marzo de 1999, en un seminario introductorio de ciencia política para estudiantes universitarios en la Universidad Nacional de Seúl, doce respondieron que no, cinco que sí y dos que sí y no. En febrero de 1998, en el foro de parlamentarios del Pacífico en Honolulu, Hawai, organizado por la Fundación para el Apoyo de las Naciones Unidas, con sede en Japón, doce respondieron que no, once que sí y uno que sí y no.

En Medellín, Colombia, en el congreso nacional de educadores sobre el «Futuro de la Educación», en noviembre de 1998, 275 respondieron que sí y 25 que no. En un grupo de trabajadores sociales familiares de Medellín, 30 respondieron que sí y 16 que no. En un grupo de jóvenes miembros de una banda conocidos como *sicarios*, incluyendo asesinos por contrato, 16 respondieron que no y 6 que sí. Cuando se les preguntó por las razones de sus respuestas, un asesino dijo: «Yo tengo que matar para cuidar a mis dos hijas. No hay trabajo». Uno de los que respondieron que sí, explicó: «Cuando disminuya la brecha entre ricos y pobres, nosotros no tendremos que matar nunca más».

En Edmonton, Canadá, en octubre de 1997, de entre un grupo de estudiantes de secundaria reunidos paralelamente al seminario sobre «Valores y el Siglo XXI», patrocinado por la Fundación Canadiense Mahatma Gandhi para la Paz Mundial, 48 respondieron que no y 25 que sí. En Atlanta, Georgia, en el Congreso Internacional sobre No violencia, en abril de 1999, patrocinado por el Centro para el Cambio Social No violento Martin Luther King Jr., 40 respondieron que sí y tres que no. En Omsk, Rusia, en febrero de 2000, en un grupo de estudiantes de literatura de entre 17 y 26 años, 121 respondieron que no, 34 que sí y 3 respondieron sí y no.

¿Es posible una sociedad que no mate? En un mundo de matanzas y amenazas de muerte que han marcado de forma violenta el final del siglo XX, es comprensible que los politólogos y sus alumnos hallen suficientes motivos para concluir que «¡Es completamente impensable!». Pero también hay señales que evidencian el deseo de darle un enfoque serio a este asunto: «Es pensable y puede ser posible». Además, a pesar de las amenazas sin precedentes a la supervivencia humana, existen recursos globales que compensan el espíritu, la ciencia, las instituciones y las experiencias para fortalecer la confianza y que, finalmente, pensemos que «Es completamente posible».

Capítulo 2

CAPACIDADES PARA UNA SOCIEDAD EN LA QUE NO SE MATE

Es probable que sepamos ya lo suficiente como para que el hombre acabe con esta era de violencia si nos decidimos a buscar alternativas.

David N. Daniels y Marshall F. Gilula (1970)
Dpto. de Psiquiatría, Universidad de Stanford

¿En qué nos basamos para pensar que una sociedad en la que no se mate es posible? ¿Por qué es verosímil pensar que los seres humanos son capaces de sentir un respeto universal por la vida?

La naturaleza humana del no matar

Aunque podíamos partir de una base espiritual, consideremos primero un hecho de carácter puramente laico: la mayoría de los humanos no mata. De todas las personas que están ahora vivas -y de todas las que han vivido- solamente una minoría ha matado. Basta con verificar las estadísticas de homicidios de cualquier sociedad.

Consideremos también el matar en las guerras. Los museos militares y etnográficos ofrecen escasas evidencias de que las mujeres, la mitad de la humanidad, hayan tenido un papel relevante a la hora de matar en combate. Reconocemos que las mujeres matan, que algunas han combatido en guerras y revoluciones, que en algunas sociedades las mujeres e incluso los niños han participado en rituales de tortura y asesinato de enemigos derrotados, y que las mujeres están siendo reclutadas hoy en día para posiciones de combate en diversos ejércitos. No obstante, la mayoría de las mujeres no han sido guerreras o asesinas militares. Añádase a esto el papel minoritario de los hombres en combate. Apenas una minoría de hombres ha combatido realmente en guerras. De estos, solamente una minoría ha matado directamente. Entre los asesinos, la mayoría lo rechaza y, en consecuencia, siente remordimientos. Tal vez, como mucho, un 2% puede matar repetidamente sin escrúpulos. Como explica el Teniente Coronel Dave Grossman, en la más importante revisión sobre el rechazo masculino a matar en las guerras, «la guerra es un ambiente que debilita psicológicamente a un 98% de los que participan en ella, sea cual fuere el período de tiempo. El 2% que no ha enloquecido por culpa de la guerra, parece haber manifestado algún indicio de demencia -psicópatas agresivos- antes de ir a los campos de batalla» (Grossman, 1995: 50). Así, al contrario de la habitual suposición en ciencia política de que los seres humanos han nacido para ser asesinos, la principal tarea del entrenamiento militar es «vencer la común y profundamente arraigada resistencia del individuo a matar.» (*Id., ibid.*: 295).

La familia humana evidencia aún más la capacidad del

no matar. Si los seres humanos son asesinos por naturaleza, si incluso la mitad de la humanidad fuese inevitablemente homicida, entonces la familia, en sus más variadas formas, no podría existir. Los padres matarían a las madres, las madres a los padres, los padres a los hijos y estos, a los padres. Todo esto ocurre, pero no se constituye una ley natural de letalidad que controla el destino de la humanidad. Si fuese así, hace mucho tiempo que la población mundial se hubiese extinguido. Al contrario, a pesar de las terribles condiciones de escasez y abuso de recursos, la familia humana continúa creando y sosteniendo la vida a una escala sin precedentes.

Calcular cuántos hombres han vivido sobre la faz de la tierra y cuántos han sido o no asesinos supondría un desafío para la ingenuidad predominante y proporcionaría pruebas contundentes de las posibilidades del no matar. Se estima que el total de vidas humanas entre 1 millón a. C. y 2000 d. C. ha sido de 91 100 000 000 personas (combinando datos de Keyfitz, 1996, con Weeks, 1996: 37, según cálculos revisados por Ramsey, 1999). Si redondeamos los índices de muertes en guerra y demicidio propuestos por Rummel (ver Capítulo I) a 500 millones, suponiendo erróneamente la proporción de un asesino por víctima, y si arbitrariamente multiplicamos por seis para dar cuenta de los homicidios, podríamos deducir que hubo 3000000000 asesinos desde 1000 a. C. (no disponemos de las cifras desde 1 millón a. C.). A pesar de todo, incluso esta inexacta y exagerada estimación de muertes supondría que por lo menos el 95% de los humanos nunca habría matado. Teniendo en cuenta las tasas actuales de homicidio en los Estados Unidos, en torno al 5 por 100 mil en 2008, se desprende que menos del 0,01% de la población mata cada año. Si incluyésemos las agresiones calificadas como tentativas de asesinato (275 para cada 100 mil, en 2008), entonces podríamos añadir, al alza, el 0,5% al total de 0,51% de población que ha matado o intentó matar en los Estados Unidos. Es posible que menos de un 2% o incluso el 1% de todos los *homo sapiens* hayan sido asesinos de sus semejantes. El porcentaje de asesinos en sociedades específicas está claro que puede variar mucho según la cultura y la época (Kelley, 1996). Aún así, la supervivencia y la multiplicación de la Humanidad testifica el dominio de la vitalidad sobre la letalidad en la naturaleza humana.

Raíces espirituales

En las tradiciones espirituales de la humanidad existen premisas que permiten confiar en la posibilidad de lograr una sociedad en que no se mate. Reconocemos que las religiones han sido invocadas para justificar matanzas horribles, desde el sacrificio humano al genocidio, pasando por la aniquilación atómica (Thompson, 1988). Aun así, el principal mensaje de Dios, el Creador, el Gran espíritu, sea como sea que se conciba, no es: ¡Oh, humanidad, oye mi palabra! ¡Encuentra otro humano

y mávalo!. Al contrario, ha sido: «¡Respetad la vida! ¡No matéis!».

Los preceptos del no matar se encuentran en todas la creencias. Por eso Max Weber considera que el compromiso espiritual es incompatible con el imperativo político de matar. El jainismo o jinismo y el hinduismo comparten el precepto del *ahimsa paramo dharma* (la no violencia es la ley suprema de la vida). El primer voto del budismo es «abstenerse de quitar la vida». El judaísmo, el cristianismo y el islam comparten el mandamiento divino de «No matarás» (Éxodo, 20:13). Una de las enseñanzas judías más antiguas es «Todo aquel que preserva la vida de una persona es como si salvase a la multitud de los hombres. Pero aquel que destruye la vida de una persona es como si destruyese el mundo» (Eisendrath, 1994: 144). El *quid* de esta enseñanza, aunque con alguna reserva, se encuentra también en el islamismo: «Todo aquel que mata a un ser humano, excepto (como castigo) por asesinato o por expandir la corrupción sobre la tierra, es como si matase a toda la humanidad; y aquel que salva la vida, salva a toda la raza humana» (Corán, 5: 32). El *Bahá'í* –creencia religiosa que incorpora enseñanzas del judaísmo, del cristianismo y del islam– establece: «Temed a Dios, oh humanos, y parad el derramamiento de sangre de las personas» (Bahá'u'lláh, 1983: 277).

Las tradiciones humanistas también apoyan la conveniencia y la posibilidad de una sociedad en la que no se mate. Para el confucianismo, cuando la moralidad prevalezca entre los gobernantes, la pena de muerte no será necesaria (Fung, 1952: 60). Para el taoísmo, cuando los seres humanos vivan en simplicidad, espontaneidad y armonía con la naturaleza, «aunque existan armas de guerra, nadie aprenderá a usarlas» (Fung, 1952: 190). En el pensamiento socialista moderno, cuando los trabajadores se nieguen a apoyar la matanza entre ellos, la guerra cesará. Un manifiesto contra la I Guerra Mundial proclama:

Todos los miembros concienciados de la clase obrera en el mundo se oponen conscientemente a derramar sangre de seres humanos, no por razones religiosas, como son las de la Sociedad *Quakers* y las de la Sociedad de Amigos, sino porque creemos que los intereses y el bienestar de la clase trabajadora son completamente idénticos en todos los países. En tanto que nos oponemos amargamente al capitalismo imperialista del gobierno de Alemania, estamos en contra de la matanza y la mutilación de los trabajadores de cualquier país (True, 1995: 49; para un ejemplo valiente, véase Baxter, 2000).

En todas las sociedades se desaprueba el asesinato. El respeto humanista acompaña a la veneración religiosa por la vida.

¿Qué importancia tiene la presencia de una ética del no matar en las tradiciones espirituales y humanistas para la concretización de sociedades en las que no se mate? Por un lado, esta presencia ética revela la determinación divina de sembrar el respeto profundo por la vida en la conciencia humana. Por otro, demuestra la capacidad humana de recibir, seguir o crear tal principio. Si los seres humanos

fuesen inevitablemente asesinos, por naturaleza, ni la recepción, ni la transmisión, ni siquiera la creación de un principio como este sería plausible. Incluso si un principio ético-espiritual del no matar fuese inventado por las élites para desalentar revoluciones, por los oprimidos para debilitar a los opresores o por los asesinos para escapar de los castigos, implicaría que los seres humanos, a los cuales está dirigido este precepto, son capaces de responder positivamente ante él.

El espíritu del no matar ya surgió antes, durante y después del estallido de las más horribles matanzas de la historia. Su expresión no es sólo un lujo benévolamente otorgado por los asesinos, sino que ese espíritu sobrevive irrimediamente en nuestros tiempos, y continúa inspirando la liberación de la letalidad en el cristianismo poscruzadas, en el islam posconquista, en el judaísmo posholocausto, en el budismo posmilitarista y en las tradiciones poscoloniales de los pueblos indígenas. En el siglo xx, al que podemos denominar «siglo asesino», ese espíritu está presente en las valientes contribuciones para el cambio global hacia no matar ofrecidas por los cristianos Tolstoi y Martin Luther King Jr., el hindú Gandhi, el musulmán Abdul Ghaffar Khan, el judío Joseph Abileah, el budista Dalai Lama, la ecologista Petra Kelly y otros muchos, recordados u olvidados.

La presencia del espíritu del no matar en cada creencia y las muestras de compromiso –guiado por ciertos principios– para con ese espíritu, abren el camino del despertar y la afirmación de cientos de millones de personas que comparten el mismo sentimiento. La tensión discrepante entre los imperativos del no matar y el reconocimiento de la responsabilidad por matar, con sus consecuencias nocivas, sirve de motivación para un cambio personal y social hacia el no matar. Aunque se pueden encontrar estas raíces dentro de cada tradición religiosa, la herencia espiritual de la humanidad como un todo funciona como un sistema de raíces múltiples que alimenta la vida de un árbol *banyan*. La inspiración y el sustento se extraen de todo este sistema de raíces, así como de cualquiera de sus partes. Para todo se aprovecha el poder de la vida. La realidad del respeto por este bien en las creencias religiosas y humanistas proporciona una base espiritual fuerte para confiar en que una sociedad global en la que no se mate es posible.

Raíces científicas

«Nunca alcanzaremos la no violencia sólo a través de la religión». Este es el consejo de uno de los líderes religiosos más destacados de la India, Acharya Mahapragya, el creativo heredero de la antigua tradición *Jain* de *ahimsa* (no violencia). Según el pensamiento jainista, «*Ahimsa* es el corazón de todas las etapas de la vida, la esencia de todos los textos sagrados y la suma (...) y sustancia (...) de todos los votos y virtudes» (Jain y Varni, 1993: 139). Para Acharya Mahapragya, el camino para entender una sociedad no violenta es animar a los individuos a descubrir la no

violencia dentro de sí mismos y expresarla socialmente a través de la combinación de la neurociencia moderna con las verdades espirituales. Desde su punto de vista, la violencia la provocan las emociones producidas por las glándulas endocrinas, que afectan a los sistemas nerviosos simpático y parasimpático y que están relacionadas con nuestra alimentación. Aun basándonos en el conocimiento científico de nuestro sistema neurológico, podemos usar intencionadamente la energía de nuestros cerebros en simples prácticas de meditación para cultivar la no violencia dentro de nosotros mismos y para comprometernos con una vida social no violenta (Mahaprajna (sic), 1987, 1994; Zaveri y Kumar, 1992).

¿Qué premisas científicas sostienen la confianza en las capacidades humanas para no matar? Por ciencia se entiende prácticamente todas las formas de conocimiento obtenidas a través del cuestionamiento y la experimentación -hechos, teorías y métodos que se definan como válidos y fiables. Un pronóstico de que está a punto de ocurrir una revolución científica es lo que lleva a los filósofos a cuestionar el pensamiento corriente.

Eso es lo que hizo A. Richard Konrad (1974) para el no matar, que cuestionó la suposición convencional de que la preparación para matar es el único modo efectivo para hacer frente a la violencia, desde el abuso sexual hasta el holocausto. Konrad argumenta que la tesis de la alternativa violenta como única para la resolución de conflictos se asienta en tres presupuestos: que todas las alternativas del no matar ya han sido identificadas, que todas se han puesto en práctica y que todas han fallado. Sin embargo, estos presupuestos son insostenibles. Las alternativas del no matar para la resolución de conflictos son hipotéticamente infinitas, aunque limitaciones de tiempo y de recursos, así como otros factores, impidan que se pongan en práctica incluso aquellas alternativas ya identificadas. Por eso, no podemos tener la certeza de que la alternativa violenta sea la única que puede tener éxito. Sin embargo, Konrad sostiene la necesidad de pasar de una predisposición filosófica para aceptar la violencia a otra que procure crear y experimentar alternativas del no matar. Es posible que dicha aproximación lleve a descubrimientos científicos que resulten en el cuestionamiento sobre la inevitabilidad de la letalidad humana (ver Yoder, 1983).

Se cuestiona, así, el presupuesto de que los seres humanos tengan que ser inevitablemente asesinos dada su naturaleza. El psicólogo de la Universidad de Tulane, Loh Tseng Tsai (1963), demostró que se puede enseñar a un gato cazador y a una rata de alcantarilla a comer pacíficamente en el mismo plato. El método consiste en una combinación de condicionamiento operacional y aprendizaje social. Inicialmente separados por una división de vidrio, los dos animales aprendieron que debían presionar simultáneamente los dos pedales para liberar la comida a un plato común. Después de 700 sesiones de entrenamiento, la división pudo ser retirada sin que corriese una gota de sangre. Tsai, entonces, concluyó:

Demostramos, por primera vez en la historia de la ciencia con experimentos clave, que gatos y ratas –conocidos como enemigos naturales– pueden cooperar y efectivamente cooperan. Tal descubrimiento descarta el dogma tradicional en la psicología de que en la naturaleza animal hay un instinto de enemistad imposible de erradicar que hace inevitables las luchas y las guerras (1963: 4).

Observando que «muchos consideran que nuestra investigación ha instaurado las bases biológicas fundamentales para justificar la posibilidad teórica de la paz mundial», Tsai hace un llamamiento en pro de una filosofía basada en la ciencia de la «supervivencia a través de la cooperación», en lugar de seguir creyendo en la supuesta inevitabilidad de la letalidad competitiva. En un área completamente diferente, el físico e historiador científico Antonino Drago, contrastando las implicaciones de los mecanismos carnotianos y newtonianos para la resolución de conflictos, llegó a una recomendación similar – con bases científicas– a favor de la cooperación trascendente (Drago, 1994). Lo mismo hace el psicoterapeuta Jerome D. Frank, quien recomienda la cooperación para objetivos comunes mutuamente beneficiosos, con el fin de superar antagonismos mortales (Frank, 1960: 261-262; 1993: 204-205).

Los desafíos a la suposición de que la letalidad humana está enraizada en nuestra evolución como una especie de «mono asesino» provienen de nuevos estudios sobre una especie primate, genéticamente casi idéntica –el no asesino *bonobo* de África Central (Kano, 1990). La población mangandu del Congo, que comparte la selva tropical con los *bonobos*, prohíbe estrictamente que se les mate, basándose en una leyenda que dice que, en el pasado, los *bonobos* y sus ancestros vivieron juntos como una familia (Kano, 1990: 62). En contraste con los gorilas, chimpancés y otros simios, nunca se ha visto a los *bonobos* matándose unos a otros (Wrangham y Peterson, 1990; Waal, 1997). Además, estudios recientes sobre la «conciliación» y el «altruismo recíproco» entre especies primates que sí matan también sacan a colación el cuestionamiento sobre la tendencia a resaltar la letalidad, pero no la potencialidad del no matar en la evolución de la naturaleza humana (Waal, 1989; 1996). Existe un lado pacífico de la naturaleza animal y, como demostraron Kropotkin (1914), Sorokin (1954) y Alfie Kohn (1990), también existe un lado cooperativo, altruista y más positivo en la naturaleza humana.

En un estudio comparativo sobre las agresiones entre animales y entre humanos, el etologista y antropólogo Irenäus Eibl-Eibesfeldt (1979: 240-241) descubrió que existe una base biológica para la premisa espiritual del no matar. Observando que «en muchas especies animales la agresión entre sus miembros está tan ritualizada que no acaba en daños físicos», percibió la existencia de técnicas humanas similares y más elaboradas para evitar el derramamiento de sangre. «Hasta cierto punto», concluyó, «un filtro normativo biológico determina el mandamiento 'No matarás'». Mientras, «en el transcurso del

proceso de *pseudo especiación* cultural (que define a los otros como no humanos y, por eso, como sujetos a la depredación) los hombres superpusieron, sobre el filtro normativo biológico que les impide matar, un filtro normativo cultural que les ordena hacerlo». En la guerra, «esto lleva a un conflicto de normas del cual el hombre es consciente a través del remordimiento, que lo atormenta tan pronto captura al enemigo y lo encara como un ser humano». Esto se evidencia en la necesidad de purificación y de aceptación social de los combatientes tras haber matado.

Las conclusiones de Grossman confirman la tesis de Eibl-Eibesfeldt al afirmar que «en toda la historia, la mayoría de los hombres en los campos de batalla no han intentado matar a su enemigo, ni siquiera para salvar sus propias vidas o la vida de sus amigos» (Grossman, 1995: 4). Grossman percibe que las bajas psiquiátricas entre los soldados que mataron personalmente son mayores que las de aquellos que no mataron. El psicólogo militar y el etólogo-antropólogo difieren sólo en las implicaciones políticas de sus descubrimientos. Para el primero, la meta es ofrecer entrenamiento profesional para superar la resistencia a matar. Para el último, el problema es poner la cultura en consonancia con la naturaleza humana del no matar. Eibl-Eibesfeldt (*op. cit.*: 241) concluyó:

La raíz del deseo universal por la paz se apoya en este conflicto entre las normas culturales y biológicas, que hacen que las personas quieran poner en sintonía sus filtros normativos biológicos y culturales. Nuestra conciencia es nuestra esperanza y, basándose en esto, una evolución racionalmente guiada puede conducir a la paz. Esto presupone el reconocimiento del hecho de que la guerra concretiza funciones que tendrán que ser realizadas de forma distinta, sin el derramamiento de sangre.

Un refuerzo adicional para confiar en el potencial humano del no matar proviene de la ciencia neurológica. Denominando como «neurorrealismo», el contributo del pionero neurocientífico Bruce E. Morton (2000) presenta un Modelo dual tetracerebral de lateralidad comportamental, que describe las bases neurobiológicas del matar y del no matar. Las cuatro partes del modelo «funcionan de las dos formas de un sistema tetrádico simple», constituyen el núcleo del sistema nervioso central (instintos), del sistema límbico (emociones), de los sistemas de los hemisferios derecho e izquierdo (imaginación e intelecto) y del sistema neocerebelar (intuición). Morton localiza la fuente de la conciencia social y espiritual superior en el sistema intuitivo neocerebelar. Esta «Fuente superior es verdadera, creativa, autodisciplinada, altruista, cooperativa, empática y no violenta». Esto facilita la supervivencia a largo plazo del grupo y es «un fenómeno estrictamente neurológico común a todos». La aparición de la «Fuente» dentro de la conciencia puede manifestarse de tres formas: por el trauma de la proximidad de la muerte, por algunas drogas alucinógenas y, lo más importante, a través de la meditación. En la vida social cotidiana, la «Fuente» favorece intuitivamente los beneficios emergentes de la sinergia

«hacia una comunidad no violenta», contribuyendo también a la ausencia de amenazas letales a la supervivencia.

De este modo, la ciencia cerebral neurorealista proporciona las bases para la autoactivación del compromiso con el no matar y la transformación social, siendo totalmente coherente con el rechazo biológico y espiritual para no matar. Esto también es compatible con la perspectiva hindú *Vivekananda*, según la cual la tarea de los grandes maestros religiosos no es traer a Dios desde fuera, sino ayudar a cada persona a hacer salir la divinidad preexistente dentro de sí. Esta concepción pretende confluir con la afirmación del cristiano Tolstoi de que «el reino de Dios está dentro de ti» (Tolstoi, 2010). Compárese con la perspectiva del místico indio Kabir del siglo xv:

Entre los dos ojos está el Maestro,
El mensajero del Señor.
Dentro de tu propio cuerpo reside tu Señor,
¿Para qué abrir los ojos exteriores para buscarlo?
(Sethi, 1984: 56-57)

Pero supongamos que las disfunciones biológicas del cerebro predisponen a algunos individuos a ser asesinos compulsivos. Incluso en el caso de que la letalidad esté condicionada biológicamente y no venga dada por los condicionantes particulares culturales, el ingenio científico vislumbra la posibilidad de que los psicópatas se liberen a sí mismos del impulso de matar. Y todo ello sin perjudicar otras cualidades humanas. Con el perfeccionamiento de la neurociencia, de la genética y de otras biociencias modernas, ya no se puede suponer la inevitable letalidad de la «naturaleza humana», incluso cuando está ligada a un problema biológico atípico.

Los estudios teóricos y aplicados del neuropsicólogo del desarrollo Robert G. Heath (Restak, 1979: 118-133) nos ofrecen un ejemplo pionero. Él especula que el impulso de matar de ciertos individuos está relacionado con disfunciones en los circuitos eléctricos (conductos del placer) vinculando áreas del cerebro que conectan emociones (sistema límbico) y el movimiento corporal (cerebelo). A través de un experimento en el que mantuvieron chimpancés con la cabeza inmovilizada o dándoles vueltas en una silla giratoria, propone incluso la hipótesis de que la activación o impedimento de esos circuitos está relacionado con el grado de movimiento corporal circular en el desarrollo de la primera infancia. En consecuencia, descubrieron que los chimpancés inmovilizados resultaron ser más agresivos y los otros más sociables. Se procedió a la aplicación en humanos con asesinos reclusos. Les implantaron un pequeño electrodo en la parte trasera del cerebro que podía ser autocontrolado a través de un estimulador de bolsillo que funcionaba a través de un dispositivo implantado en el hombro del asesino compulsivo («estimulador cerebelar» o «conciliador cerebelar»). Cuando el sentimiento de disforia y la voluntad de matar aparecen, la persona puede activar los «conductos del placer» para

eliminarlos. Algunos individuos diagnosticados como «locos criminales» experimentaron un alivio inmediato después de años de aprisionamiento o confinamiento solitario. Otros sufrieron la desaparición gradual de las tendencias suicidas y homicidas. Sin embargo, hubo fallos también. En un caso, la conexión cerebelar se rompió y el paciente mató inmediatamente a una enfermera con unas tijeras. De todas formas, los éxitos de este procedimiento pionero han supuesto un desafío para desarrollar nuevas teorías e innovaciones tecnológicas para liberar a la humanidad del pesimismo letal biológico.

Encontramos otras premisas para el optimismo en relación al no matar –que contrastan de lleno con el pesimismo de la ciencia política– en las conclusiones de 23 psiquiatras de la Universidad de Stanford que formaron un comité para estudiar la «crisis de la violencia» en los Estados Unidos tras los asesinatos de Martin Luther King Jr. y del Senador Robert F. Kennedy (Daniels, Gilula y Ochberg, 1970). Tras examinar la violencia y la agresión relacionadas con aspectos biológicos, con la psicodinámica, con el ambiente, con la rabia, con conflictos intergrupales, con los medios de comunicación, con las armas de fuego, con enfermedades mentales o con el uso de drogas, entre otros factores, Daniels y Gilula concluyen: «*Es probable que ya sepamos lo suficiente para que la humanidad ponga fin a esta era de violencia si nos comprometemos a buscar alternativas*» (p. 441, cursiva del autor).

Los estudios de caso de homicidios presentados por el psiquiatra George F. Solomon (1970) revelan el matar como algo comprensible y efectivamente prevenible, en contraposición a la explicación de que forma parte irremediable de la «naturaleza humana». En un caso, la experiencia de socialización de un francotirador asesino de mujeres, de comportamiento aparentemente indiferente, incluía el histórico personal de negligencia del padre, viciado en el juego; seducción por su madre, alcohólica y promiscua; fascinación por las armas y abuso de drogas para bloquear las «horribles imágenes» del sentimiento de culpa por el incesto. En otro caso, los antecedentes del asesino, que había matado al nuevo marido de su exmujer, incluían la pobreza, odio hacia el padre por maltratar a su madre, convulsiones tras haber recibido un golpe del padre en la cabeza, ridiculizaciones maternas, maltrato por parte de sus hermanas, ser sargento primero de la Infantería de la Marina, casado con una prostituta que conoció en un burdel, con quien tuvo dos hijos, violación e intento de suicidio (cortándose las venas) después de descubrir la infidelidad de su mujer mientras trabajaba en el extranjero, sufrir amenazas por parte de su mujer con un arma de calibre 38 y uso de su arma de trabajo, con la cual mató al nuevo marido de ésta durante una disputa doméstica entre los tres sobre la pensión alimenticia y los derechos de visita a los niños. Solomon (1970: 387) concluye:

Como psiquiatra, tengo el firme compromiso con la idea de que el comportamiento humano puede ser modificado. Nuestros fallos en la prevención y en el tratamiento han estado basados en la ignorancia, que puede mejorarse a través de nuevas

investigaciones; en la falta de implementación de los principios reconocidos; en el rechazo a innovar y en un afán de venganza al desvío social, más allá de cualquier «incurabilidad» intrínseca a la persona propensa a la violencia. La capacidad humana para el desarrollo y la curación es grande y, con suerte, podrá detenerse su propensión a la violencia.

En antropología, el reciente interés por comprender las capacidades humanas para la no violencia y la paz, en contraste con el énfasis habitual en la violencia y en la agresión, está generando conocimientos para cuestionar la suposición de que una sociedad que no mate es imposible (Sponsel y Gregor, 1994b; Sponsel, 1996). Como Leslie E. Sponsel explica, «las sociedades no violentas y pacíficas parecen ser raras. No porque de hecho lo sean, sino porque la no violencia y la paz muy raramente se tienen en cuenta en las investigaciones, en los medios de comunicación y en otras áreas». Y añade: «es tan importante comprender las características, condiciones, causas, funciones, procesos y consecuencias de la no violencia y de la paz como lo es comprenderlas en el caso de la violencia y de la guerra» (Sponsel, 1994a: 18-19).

Piero Giorgi (1999) y J. M. G. Van der Dennen (1990; 1995) avanzaron en el cuestionamiento científico de la suposición hobbesiana de la letalidad universal entre los primeros humanos. En una revisión de datos sobre la guerra y la enemistad entre 50 mil pueblos «primitivos» mencionados en la literatura etnográfica durante el último siglo, Van der Dennen apenas consiguió confirmar explícitamente dos mil grupos. Reconociendo que la ausencia de información sobre la beligerancia entre los otros grupos no prueba, necesariamente, su carácter pacífico, Van der Dennen alerta sobre el riesgo de la aceptación de la belicosidad humana universal como una suposición dogmática (1990: 257, 259, 264-269). Así, menciona evidencias etnográficas de 395 pueblos con perfil de gran rechazo a la guerra, incluyendo desde los aborígenes a los zuni (1995: 595-619).

Revisando la literatura antropológica, Bruce D. Bonta (1993) identifica 47 sociedades que demuestran capacidades humanas pacíficas.

El carácter pacífico (...) se define como una condición a través de la cual las personas viven con un grado relativamente alto de armonía interpersonal; apenas experimentan violencia física entre adultos, entre adultos y niños y entre sexos; han desarrollado estrategias viables para resolver conflictos e impedir la violencia; están comprometidas a evitar la violencia (como la guerra) con otros pueblos; educan a sus hijos para que adopten actitudes pacíficas y tengan una fuerte conciencia de sí mismos como pacíficos (Bonta, 1993: 4).

Bonta encuentra pruebas de sociedades pacíficas entre los amish, los anabaptistas, balineses, bateques, birhor, brethren, buid, chewong, doukhobors, fipa, fore, gwi, hutteres, ifaluk, inuit, jains, kadar, kung, ladakhis, lepchas, malapandaram, mbuti, menonitas, montagnais-naskapi, moravianos, nayaka,

nubios, onge, orang asli, paliyan, piaroa, cuáqueros, campesinos norirlandeses, campesinos tailandeses, san, sanpoil, salteaux, sermai, taitianos, tanka, temiars, toraja, habitantes de la Isla de Tristán, waura, yanadi, zapotecas y los zuni.

En un estudio más profundo sobre la resolución de conflictos entre 24 de estos pueblos, Bonta (1996: 403) concluye:

Muchas de las nociones comunes sobre el conflicto y la resolución de conflictos consagradas por los estudiosos occidentales pueden ser cuestionadas en vista del éxito de la resolución pacífica de conflictos en estas sociedades. Concretamente, que el conflicto violento es inevitable en todas las sociedades, que la punición y la fuerza armada impiden la violencia interna y externa, que las estructuras políticas son necesarias para prevenir los conflictos y que éstos deben ser vistos como positivos y necesarios. La prueba contraria es que no existe violencia documentada en más de la mitad de las sociedades analizadas, raramente se castiga a los adultos (excepto por la amenaza de ostracismo), lidian con los conflictos externos de la misma forma pacífica con la que lidian con los internos, no buscan gobiernos externos cuando tienen disputas internas y tienen una visión extremadamente negativa del conflicto.

Un hallazgo recurrente en antropología es la importancia de la socialización infantil y de la identidad comunitaria, entre otros factores, que diferencian las sociedades con más o menos violencia (Fabbro, 1978). Su importancia se muestra en un estudio comparativo de Douglas P. Fry (1994) sobre dos pueblos mexicanos zapotecas con características socioeconómicas similares, pero con diferencias marcadas en los índices de violencia. En la pacífica La Paz, donde son raros los homicidios, los ciudadanos se ven a sí mismos como «respetuosos, pacíficos, no celosos y cooperativos» (*Id., ibid:* 140). En la próxima y violenta San Andrés existe, sin embargo, «una creencia o sistema de valores ampliamente difundidos que aprueban la violencia» (*Id., ibid:* 141). A esto se une la falta de respeto por la mujer, la violencia doméstica, los castigos físicos a los niños, hijos desobedientes, palabras groseras, peleas causadas por el alcohol y el asesinato por rivalidades sexuales, disputas y venganza. Con condiciones materiales y estructurales muy parecidas, la tasa de homicidio en San Andrés es de 18,1 por 100 mil, comparada con la de 3,4 en La Paz. Esta comparación nos ayuda a comprender que el pesimismo referente a la naturaleza humana y las normas comunitarias que aprueban la violencia están correlacionadas con el matar; en cuanto las creencias y los valores no violentos predisponen a una sociedad en la que no se mate.

La Declaración de Sevilla sobre la violencia, anunciada el 16 de mayo de 1986 por un grupo internacional de especialistas en las disciplinas de comportamiento animal, genética comportamentalista, antropología biológica, etología, neurofisiología, antropología física, psicología política, psiquiatría, psicobiología, psicología, psicología social y sociología², ha significado un apoyo científico

relevante para confiar en las capacidades humanas del no matar. Todos ellos han declarado que:

Es *científicamente incorrecto* decir que hemos heredado de nuestros antepasados animales la tendencia a hacer la guerra (...). Es *científicamente incorrecto* decir que la guerra u otro comportamiento violento está genéticamente programado en nuestra naturaleza humana (...). Es *científicamente incorrecto* decir que en el curso de la evolución humana hubo una selección de los comportamientos agresivos en detrimento de otro tipo de comportamiento (...). Es *científicamente incorrecto* decir que los seres humanos tienen un «cerebro violento» (...). Es *científicamente incorrecto* decir que la guerra está causada por el «instinto» o por cualquier otra motivación exclusiva.

Paralelamente al optimismo de los psiquiatras de Stanford en relación al no matar, los científicos de Sevilla decarar:

Concluimos que la biología no condena a la humanidad a la guerra, que la humanidad puede ser liberada de la esclavitud del pesimismo biológico y se puede fortalecer con la confianza para asumir las tareas transformadoras necesarias en este Año Internacional de la Paz y en los años venideros. Aunque estas tareas sean institucionales y colectivas, también reposan en la conciencia de participantes individuales para los que el pesimismo y el optimismo son factores cruciales. Así como la «guerra comienza en nuestras mentes», la paz también comienza en nuestras mentes. La misma especie que inventó la guerra es capaz de inventar la paz. La responsabilidad reside en cada uno de nosotros (Adams, 1989: 120-121; 1997).

El 2 de agosto de 1939, Albert Einstein escribió una carta al presidente Franklin D. Roosevelt informándole de que la física nuclear había avanzado hasta un punto en el que la creación de «un nuevo tipo de bomba extremadamente poderosa» era «concebible» (Nathan y Norden, 1968: 295). Esto condujo a la formación de un comité asesor, una inversión inicial del gobierno estadounidense de seis mil dólares, la organización del multimillonario Proyecto Manhattan y la creación y el uso, seis años después, de las primeras bombas de uranio y plutonio del mundo. Setenta años después, es posible afirmar que existen suficientes pruebas científicas sobre las capacidades humanas para el no matar que, sistemáticamente integradas y avanzadas, harían viable la posibilidad de sustentar la autotransformación humana para el no matar. Entre esos indicadores están más de mil tesis doctorales relativas a la «no violencia» en áreas como antropología, criminología, educación, historia, lengua y literatura, filosofía, psicología, ciencias políticas, religión, sociología y lenguaje y teología, que empezaron a surgir crecientemente desde 1963 en los Estados Unidos (*Dissertation Abstracts International*, 1963-).

Añadiendo las investigaciones realizadas en otros países como la India, y en otras lenguas además del inglés, los artículos

presentados en congresos, los libros y simposios interdisciplinarios (Kool, 1990; 1993), los análisis integrados pioneros (Gregg, 1966), las nuevas revistas (*International Journal of Nonviolence*, 1993-), el estudio bibliográfico de grandes dimensiones sobre la acción no violenta realizado por McCarthy y Sharp (1997) –además de otras fuentes que no han sido mencionadas–, se ve claramente que ha ido creciendo un *corpus* substancial de conocimientos sobre el no matar, complementariamente a los ensayos sobre la «paz», la «no violencia» y la «resolución de conflictos». El potencial del actual conocimiento sobre el no matar es funcionalmente comparable con el estado de la física nuclear en 1939.

Resultados destacados de las capacidades del no matar

Emile Durkheim (1858-1917), uno de los fundadores de la sociología moderna, pidió atención a los «resultados destacados» de la vida social relacionados con las cuestiones de interés teórico. Esta idea ha sido llevada a cabo por el psicólogo social estadounidense Donald T. Campbell, que les enseñó a sus alumnos de ciencias políticas de la Northwestern University a estar alerta y observar «experimentos sociales que ocurren naturalmente» y que son muy parecidos a aquellos que pueden ser recreados en los experimentos de laboratorio (Paige, 1971). Dado que la ciencia política es propensa a desarrollar teorías a partir de la observación –tal como la elaboración teórica de las técnicas del implacable mandatario César Borgia en *El Príncipe* de Maquiavelo– ejemplos del comportamiento del no matar surgidos «naturalmente» de experimentos pasados y presentes son especialmente significativos para reconocer las posibilidades de un cambio social hacia el no matar.

Entre las manifestaciones de las capacidades para el no matar más destacadas se incluyen algunas políticas públicas, instituciones, expresiones culturales, luchas políticas del no matar, ejemplos históricos e individuos comprometidos.

Políticas públicas

Podemos encontrar ejemplos salientables de decisiones políticas inclinadas a la realización de sociedades en las que no se mate en países que han abolido la pena de muerte, países que no tienen ejércitos y países que reconocen el derecho de objeción de conciencia a matar en el servicio militar.

En 2011, 96 de los 195 países del mundo (73 en 2002, año de la primera edición) habían abolido la pena de muerte para todos los crímenes.

Tabla 2. Países y territorios sin pena de muerte (96)

Albania	Georgia	Palau
Alemania	Grecia	Panamá
Andorra	Guinea-Bissau	Paraguay
Angola	Haiti	Polonia
Argentina	Honduras	Portugal
Armenia	Hungría	Reino Unido
Australia	Islas Cook	República Checa
Austria	Islas Marshall	Rep. Dominicana
Azerbaiyán	Islas Mauricio	Rep. Eslovaca
Bélgica	Islas Salomón	Rumanía
Bosnia y Herzegovina	Irlanda	Ruanda
Bulgaria	Islandia	Samoa
Burundi	Italia	San Marino
Bután	Kiribati	Santo Tomé y Príncipe
Cabo Verde	Liechtenstein	Seychelles
Camboya	Lituania	Senegal
Canadá	Luxemburgo	Serbia
Chile	Macedonia	Sudáfrica
Chipre	Malta	Suecia
Colombia	México	Suiza
Costa de Marfil	Micronesia	Timor Oriental
Costa Rica	Mozambique	Togo
Croacia	Moldavia	Turkmenistán
Dinamarca	Mónaco	Turquía
Ecuador	Montenegro	Tuvalu
Eslovenia	Namibia	Ucrania
España	Nepal	Uruguay
Estonia	Nicaragua	Uzbekistán
Filipinas	Niue	Vanuatu
Finlandia	Noruega	Vaticano
Francia	Nueva Zelanda	Venezuela
Gabón	Países Bajos	Yibuti

Fuente: Amnistía Internacional, 2011.

Cada caso de abolición total de la pena de muerte es de interés obligado para las políticas públicas y para la ciencia. ¿Por qué, cómo y cuándo cada gobierno tomó la decisión de no matar? ¿Por qué algunos países, culturas y regiones aparecen en esta lista, mientras que otros están evidentemente ausentes? ¿Qué procesos históricos de innovación y difusión justifican el modelo

global actual? ¿Y qué implicaciones tienen estos ejemplos de cambio hacia el no matar para la futura realización universal de sociedades en las que no se mate?

Además de los países completamente abolicionistas, 9 estados han abolido la pena de muerte por crímenes ordinarios, manteniéndola sólo para circunstancias especiales de ley marcial o guerra (por ejemplo: Bolivia, Brasil, Chile, El Salvador, Fiji, Israel, Kazajistán, Letonia y Perú). Además, 34 estados mantienen la pena de muerte en la ley, pero no han ejecutado a nadie desde hace diez años o más (por ejemplo: Argelia, Benín, Brunei, Burkina Faso, Camerún, Corea del Sur, Eritrea, Gambia, Ghana, Granada, Laos, Liberia, Madagascar, Malawi, Marruecos, Mauritania, Myanmar, Nauru, Níger, Papúa Nueva Guinea, Kenia, República Centroafricana, República del Congo, Rusia, Sri Lanka, Suazilandia, Surinam, Tayikistán, Tanzania, Tonga, Túnez y Zambia). Otros 58 países (91 en 2002) mantienen la pena de muerte en la ley y continúan aplicándola (incluyendo China, Egipto, India, Indonesia, Irán, Japón, Nigeria, Pakistán y Estados Unidos). Mientras que los Estados Unidos mantienen la pena de muerte para crímenes federales, 14 de sus 50 estados y el Distrito de Columbia la han abolido: Alaska, Hawaii, Iowa, Maine, Massachusetts, Michigan, Minnesota, Nueva Jersey, Nueva York, Dakota del Norte, Rhode Island, Vermont, West Virginia y Wisconsin.

A pesar de las oscilaciones entre el rechazo y la reimposición, la tendencia global hacia la abolición de la pena de muerte por los gobiernos que han superado las tradiciones de violencia, refuerza la confianza en la viabilidad de las sociedades en las que no se mate. El asesinato de ciudadanos no tiene porqué formar parte del «contrato social» de Rousseau ni tampoco ser un atributo inalienable de la política, como prescribió Max Weber.

Consideremos también los países independientes sin ejército, un total de 27 en 2001. Todos son miembros de las Naciones Unidas, excepto las Islas Cook, Niue y el Vaticano.

Tabla 3. Países sin ejército (27)

Sin ejército (19)		
Costa Rica	Liechtenstein	San Cristóbal y Nieves
Dominica	Maldivas	San Vicente y las Granadinas
Granada	Nauru	Tuvalu
Haití	Panamá	Vanuatu
Islas Mauricio	Samoa	Vaticano
Islas Salomón	San Marino	
Kiribati	Santa Lucía	

Sin ejército, pero con Tratado de Defensa (8)

Andorra (España y Francia)	Micronesia (Estados Unidos)
Islas Cook (Nueva Zelanda)	Mónaco (Francia)
Islas Marshall (Estados Unidos)	Niue (Nueva Zelanda)
Islandia (OTAN y Estados Unidos)	Palau (Estados Unidos)

Fuente: Barbey, 2001.

Además, al menos 18 territorios dependientes o regiones geográficas están desmilitarizadas por acuerdos con los estados que les reclaman la soberanía, como es el caso de las Islas Aland de Finlandia, o por tratados internacionales, incluyendo la Antártida y la Luna (Barbey, 2001).

La ausencia de ejércitos puede ser sorprendente en países donde son considerados indispensables para la identidad nacional, control social, defensa y ataque. Pero, aunque los países sin ejércitos sean pequeños –y a pesar de que algunos de ellos mantengan alguna relación de dependencia de ejércitos aliados o haya presencia de fuerzas paramilitares– demuestran la posibilidad de un estado no militar. No son impensables naciones que no maten.

En los países que tienen ejércitos, el reconocimiento estatal de la objeción de conciencia al servicio militar evidencia todavía más el potencial político del no matar. En 2005, 54 países reconocían entre los derechos de los ciudadanos la objeción a matar durante el servicio militar siguiendo ciertos principios.

Tabla 4. Países y territorios que reconocen la objeción de conciencia al servicio militar (54)

Albania	Eslovenia	Noruega
Alemania	España	Países Bajos
Argentina	Estados Unidos	Paraguay
Armenia	Estonia	Polonia
Australia	Finlandia	Portugal
Austria	Francia	Reino Unido
Azerbaiján	Grecia	Rep. Checa
Bielorrusia	Guayana	Rep. de Chipre
Bélgica	Hungría	Romenia
Bermudas	Israel	Rusia
Bosnia y Herzegovina	Italia	Serbia
Brasil	Kirguistán	Sudáfrica
Bulgaria	Letonia	Suecia
Canadá	Lituania	Suiza
Croacia	Macedonia	Surinam
Dinamarca	Malta	Ucrania
Eslovaquia	Moldavia	Uruguay
	Montenegro	Uzbekistán
		Zimbabue

Fuente: Horeman y Stolwijk, 1998; War Resisters' International (2005).

Los fundamentos legales aceptables para la objeción varían mucho, desde los más estrictos requisitos religiosos hasta el amplio reconocimiento de razones espirituales, filosóficas, éticas, morales, humanitarias o políticas para negarse a matar. También son muy variados los requisitos para el servicio alternativo, la capacidad de los soldados en servicio para reclamar la objeción de conciencia y el grado de fiabilidad en la implementación de las leyes (Moskos y Chambers, 1993). Hoy en día, la legislación más liberal para el no matar está presente en el artículo 4º de la Ley Básica de 1949 de la República Federal de Alemania: «Nadie debe ser forzado a prestar el servicio de guerra con armas contra su conciencia» (Kuhlmann y Lippert, 1993: 98). Así como es el caso de la abolición de la pena de muerte y del surgimiento de países sin ejércitos, también despiertan un incomparable interés científico los orígenes, los procesos, las pautas globales y la posibilidad del reconocimiento político del rechazo a servir como asesinos militares.

Instituciones sociales

Ya han aparecido en varias partes del mundo instituciones que se asemejan a aquellas cuya actuación se ha encaminado – íntegra o parcialmente- hacia las futuras sociedades del no matar. Estas ofrecen todavía más evidencias de la capacidad humana para con el compromiso del no matar. Si estas instituciones, que se encuentran dispersas por el mundo, fuesen combinadas creativamente y adaptadas a las necesidades de cualquier sociedad, sería plausible, aun en nuestros tiempos, vislumbrar una sociedad en la que no se mate que no sea producto de la especulación hipotética, sino que esté basada en experiencias humanas concretas. Entre todas las existentes, aquí sólo se mencionan brevemente algunas. Cada una de ellas tiene una historia que merece ser contada.

Instituciones espirituales

Podemos encontrar instituciones religiosas inspiradas en las creencias del no matar por todo el mundo. Entre ellas, están los *Jains* del Este, los *Cuáqueros* del Oeste, la Asociación de la Paz y la Hermandad Universal de Japón, la comunidad budista *Plum Village* en Francia, la iglesia *Simon Kimbangu* en África, los pacifistas *dujobory* (Luchadores Espirituales) de Rusia y de Canadá y la Hermandad Judía de la Paz en los Estados Unidos. Globalmente, la Hermandad Internacional de la Reconciliación, fundada en 1919, reúne a hombres y mujeres de todas las fes que, «basados en la creencia del poder del amor y de la verdad para crear justicia y restablecer la comunidad, se comprometen a llevar la no violencia como una forma de vida y como un medio de transformación personal, social, económica y política».

Instituciones políticas

Un partido político comprometido, por principios, con el no matar, es el Partido de la Hermandad británico (*Fellowship Party of Britain*), fundado por Ronald Mallone, John Loverseed y otros pacifistas cristianos junto con veteranos de la II Guerra Mundial en 1955³. El partido lucha contra toda forma de predisposición para la guerra y actúa a favor de la justicia social y económica, al tiempo que celebra las artes y los deportes. En Alemania, la «no violencia» es proclamada entre los valores destacados del partido ecologista *Die Grünen* (Los Verdes) fundado en 1979 por Petra K. Kelly junto con otras treinta personas⁴. Entre sus fuentes de inspiración estaban los movimientos de no violencia asociados a Gandhi y Martin Luther King Jr. (Kelly, 1989). A pesar de no mostrar una actuación consistente en la práctica política, la difusión mundial de los partidos verdes establece un precedente político significativo en cuanto a la inclusión de la no violencia como un compromiso fundacional definido por un partido/movimiento social de carácter innovador. El Partido Pacifista de los Estados Unidos, fundado en 1983 a partir de los principios espirituales, científicos y humanistas de Bradford Lyttle, quien se presentó como candidato a las elecciones presidenciales de 1996 y 2000, busca la transformación no violenta de la sociedad estadounidense y de su papel en el mundo⁵. En la India, el Partido *Sarvodaya*, fundado por T. K. N. Unnithan y otros activistas, entró en el ruedo electoral para promover el modelo de desarrollo social propuesto por Gandhi para lograr el bienestar común⁶. Justificando su ruptura con la tradición gandhiana de permanecer alejado de la política, el Partido *Sarvodaya* explica: «El poder tiene carácter neutro, y se vuelve corrupto sólo en las manos de personas corruptas». A nivel global, el excepcional Partido Radical Transnacional⁷, inspirado en la no violencia gandhiana, surgió en 1987 a partir del *Partito Radicale* italiano. Su propósito es el de trabajar exclusivamente en el ámbito internacional para ejercer cierta influencia de la no violenta sobre las Naciones Unidas, por ejemplo, para abolir la pena de muerte en el mundo, para reconocer la objeción de conciencia y para juzgar a los criminales de guerra. El partido no se presenta a las elecciones nacionales, acepta la doble militancia en cualquier partido y las cuotas se calculan en base al 1% del producto interior bruto *per capita* de los países miembros. Sobre la imagen de Gandhi, el partido proclama: «El derecho transnacional y la no violencia son los caminos más radicales y más eficientes para construir un mundo mejor».

Instituciones económicas

Las instituciones económicas más destacadas que expresan los principios del no matar incluyen un fondo común de acciones cuya inversión no se aplica en la industria bélica (*Pax World Fund*), un sindicato inspirado en la no violencia gandhiana y

kinguiana (*United Farm Workers of America*, fundado por César Chávez, Dolores Huerta y otros) y un amplio programa de desarrollo comunitario en Sri Lanka, basado en los principios de la no violencia budista (el *Sarvodaya Shramadana Sangamaya*, liderado por A. T. Ariyaratne). A pesar de su limitado éxito, la experiencia del movimiento *bhoodan* (donación de tierra) indiano para transferir la tierra a los que no la tienen –inspirado en la teoría del fideicomiso de Gandhi y liderado por Vinoba Bhave (1994) y Jayaprakash Narayan (1978)– demostró que no es impensable compartir los recursos escasos sin matar. Fundaciones filantrópicas apoyan acciones a favor del no matar dirigidas a la sociedad: la Fundación Gandhi (Londres), la Fundación Internacional *Sarvodaya* (Bangalore) y el Instituto A. J. Must (Nueva York).

Instituciones educativas

La posibilidad de basarse toda una universidad en el espíritu ecuménico del no matar al servicio de las necesidades humanas fue un legado del inspirado educador gandhiano, el Dr. G. Ramachandran (1903-1995), fundador del Instituto Rural Gandhigram (Deemed University) en Tamil Nadu, en la India. Sirviendo a 30 pueblos vecinos, algunas características importantes de la Universidad a la hora de fundarla eran: 1) combinar los estudios disciplinares con las aplicaciones en la comunidad, la ciencia política con los procesos comunitarios de toma de decisiones, la física electrónica con los usos domésticos, la biología con la higiene y el saneamiento de pozos y el arte con el desarrollo creativo infantil; 2) solicitar a los estudiantes tesis sobre resolución de conflictos; 3) la enseñanza trilingüe, usando el *tamil* para las necesidades locales, el *hindí* para la integración nacional y el *inglés* como ventana al mundo, e 4) implicar a todos en los trabajos y servicios que ofrece el campus, excepto, por ejemplo, porteros, jardineros y cocineros.

La diferencia de la contribución de Ramachandran fue establecer dentro de su institución de educación superior una alternativa del no matar al servicio militar –el *Shanti Sena* (Cuerpos de Paz)– cuyo dinamizador y organizador fue el profesor de Humanidades N. Radhakrishnan (1992; 1997). De 1958 a 1988, el *Shanti Sena* formó a 5 mil jóvenes voluntarios, mujeres y hombres disciplinados y uniformados que habían prometido «trabajar por la paz y estar preparados, si fuese necesario, para dar su propia vida por ella». Combinando el entrenamiento espiritual, físico, intelectual y organizativo, el *Shanti Sena* preparó estudiantes para la resolución de conflictos, funciones de seguridad, ayuda de emergencia y servicios comunitarios cooperativos que respondiesen a las necesidades de la comunidad. La propuesta fue siempre trabajar *junto con* las poblaciones para mejorar aspectos como la asistencia a los niños, los servicios sanitarios, la vivienda y preservación de las tradiciones y artes populares. Mientras que a mediados de los años 70 algunos universitarios

de ciudades de la India fueron atacados con bombas incendiarias como medidas represivas, los vecinos de las proximidades de Gandhigram celebraron festivales con motivo de la ascensión de su Instituto Rural a la categoría de universidad (la Deemed University). El *Shanti Sena* asumió la responsabilidad de la seguridad en el campus. No se permitió ningún policía armado en las instalaciones, incluso durante las visitas de los primeros ministros indios Nerhu, Indira Gandhi y otras autoridades.

Instituciones de formación y entrenamiento

Las instituciones que ofrecen entrenamiento del no matar para el cambio social, intervención en zonas de conflicto, defensa social y otros propósitos, están apareciendo muy rápidamente. Se necesitan cada vez más formadores con experiencia en los ámbitos nacional e internacional, contribuyendo a aumentar la confianza en la capacidad humana de sustituir medios letales por métodos del no matar para la resolución de conflictos. Como ejemplo de organizaciones y formadores destacados (Beer, 1994) están: la Escuela G. Ramachandran de No violencia (N. Radhakrishnan), Brigadas de Paz Internacionales (Narayan Desai), el Instituto Martin Luther King Jr. para la No violencia en Florida junto con LaFayette y Asociados (Bernard LaFayette Jr., Charles L. Alphin y David Jehnsen), la Hermandad Internacional de la Reconciliación (Hildegard Goss-Mayr y Richard Deats), las Oficinas del Centro de Formación (Geoge Lakey), los Resistentes Internacionales a la Guerra (Howard Clark), el Centro Palestino para el Estudio de la No violencia (Mubarak Awad), No violencia Internacional (Michael Beer), los Servicios Paz y Justicia (Adolfo Pérez Esquivel), la Red Internacional de Budistas Comprometidos (Yeshua Moser-Puangsuwan) y TRANSCEND (Johan Galtung).

Un importante recurso de entrenamiento en defensa y desarrollo personal con profundas implicaciones para el cambio social estratégico del no matar es el arte marcial no letal *Aikido*, oriundo de Japón. Tal y como enseñó su fundador, Morihei Ueshiba, «golpear, herir o destruir es el peor pecado que un hombre puede cometer». El objetivo del *Aikido* es la armonía con la fuerza de la vida del universo. «*Aikido* es la manifestación del amor» (Stevens, 1987: 94, 112; Yoder, 1983: 28).

Instituciones de seguridad

Muchas instituciones extendidas por el mundo ilustran perfectamente la capacidad de alcanzar la seguridad comunitaria a través de medios no letales. Así, encontramos países con ciudadanos prácticamente desarmados (Japón), policía prácticamente sin armas de fuego (Gran Bretaña), prisiones sin guardas armados (Finlandia), zonas de paz desarmadas (Sitio Cantomanyog, Filipinas) y una asociación para la

defensa civil desarmada (*Bund für Soziale Verteidigung*, Minden, Alemania), además de organizaciones del no matar que llevan a cabo intervenciones de paz en las zonas de combate (Moser-Puangsuwan y Weber, 2000; Mahony y Eguren, 1997). A todas ellas debemos añadir las diversas acciones llevadas a cabo por gobiernos y organizaciones civiles cuyo objetivo es lograr un mundo libre de armas: abolir las armas nucleares, biológicas y químicas y prohibir el uso de pistolas, armas de asalto y minas terrestres. Entre estas organizaciones están el Centro para la Paz y la Reconciliación, fundado por el expresidente de Costa Rica y premio Nobel de la Paz en 1987, Oscar Arias Sánchez, para la desmilitarización y la resolución de conflictos; el movimiento para abolir el comercio de armas, siguiendo la experiencia de oposición al comercio de esclavos y la Sociedad Naturaleza Sin Armas fundada en Filipinas por Reynaldo Pacheco y Haydee Y. Yorac, dedicada a salvar seres humanos como una «especie en vías de extinción» (Villavincensio-Paurom, 1995).

Instituciones de investigación

En occidente, la Institución Albert Einstein (East Boston, Massachusetts), fundada por Gene Sharp, lleva a cabo investigaciones sobre las luchas no violentas para la democracia, la seguridad y la justicia en todo el mundo. En oriente, el Instituto de Estudios Gandhianos (Varanasi, India), fundado por Jayaprakash («J. P.») Narayan, dirige investigaciones en ciencias sociales para apoyar el cambio no violento. A nivel internacional, la Comisión de No violencia de la Asociación Internacional de Investigaciones para la Paz (IPRA), fundada por Theodore L. Herman, promueve el intercambio mundial de descubrimientos en investigación, educación y acción.

Instituciones para la resolución de conflictos

Los ejemplos de instituciones dedicadas a resolver problemas a partir de los principios del no matar incluyen a Amnistía Internacional (defensa de los derechos humanos y abolición de la pena de muerte), Greenpeace Internacional (defensa del medio ambiente y abolición de las armas nucleares), los Resistentes Internacionales a la Guerra (defensa de la objeción de conciencia al servicio militar y resistencia a todos los preparativos para la guerra) y Médicos Sin Fronteras (cuidado médico-humanitario para víctimas de la violencia).

Medios de comunicación

La posibilidad de medios de comunicación que informen y comenten sobre las condiciones globales y locales desde una perspectiva del no matar se ilustra con el trabajo del periodista pionero Colman McCarthy (1994) y con varias publicaciones

alrededor del mundo. Estas incluyen el *Day by Day*, la revista mensual sobre prensa, artes y deportes del partido pacifista británico Partido de la Hermandad (Londres), el budista *Seeds of Peace* de Bangkok, la internacional *Peace News: for Nonviolent Revolution* (Londres), la revista mensual francesa *Non-violence Actualité* (Montargis), la italiana *Azione Nonviolenta* (Verona), la alemana *Graswürtzel-revolution* (Oldenburg) y las revistas estadounidenses *Fellowship* (Nyach, Nueva York) y *Nonviolent Activist* (Nueva York), entre muchas otras. Periódicos como el *Social Alternatives* (Brisbane, Australia), *Gandhi Marg* (Nueva Dheli) y el *International Journal of Nonviolence* (Washington, D. C.) suscitan el debate sobre diversos problemas sociales desde la perspectiva intelectual del no matar. Algunas editoras como Navajivan (Ahmedabad, India), New Society Publishers (Blaine, Washington), Non-violence Actualité (Montargis, Francia) y Orbis Books (Maryknoll, Nueva York) están especializadas en libros para educar hacia el cambio social no violento.

Recursos culturales

Los recursos culturales del no matar son creaciones artísticas e intelectuales que elevan el espíritu humano e inspiran avances para la realización de una sociedad en la que no se mate. Esto incluye canciones (*We Shall Overcome*), óperas (*Satyagraha*, de Philip Glass), novelas (*Lay Down Your Arms*, de Bertha von Suttner), poesía (*Johnny's Song*, de Steve Mason), artes plásticas (*Seed for the planting must not be ground*, de Käte Kollwitz) y películas (*Gandhi*, de Richard Attenborough). El «Centro para la no violencia a través de las artes», fundado en 1995 por Mallika Sarabhai en Ahmedabad, India, busca sinergizar la creatividad del no matar para la transformación social en las artes visuales, performáticas y literarias.

Luchas políticas del no matar

A pesar de no ser una novedad en la historia, las luchas políticas del no matar en esta última mitad del siglo xx manifestaron cada vez más el potencial humano para este fin. «Ya en 1980», observa Gene Sharp, «era impensable para la mayoría de las personas que la lucha no violenta –o el poder popular– pudiese, dentro de una década, ser reconocida como una fuerza crucial que determinase el rumbo de las políticas por todo el mundo» (Sharp, 1989: 4). De 1970 a 1989, Sharp percibe luchas no violentas bastante significativas en los siguientes lugares: África (Sudáfrica, Argelia, Marruecos y Sudán), Asia (Burma, China, Corea del Sur, India, Japón, Paquistán, Filipinas y Tíbet), América (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Estados Unidos, Haití, México, Nicaragua y Panamá), Europa (Estonia, Francia, Alemania Oriental y Occidental, Hungría, Irlanda, antigua Yugoslavia y Letonia), Oriente Medio (la Palestina ocupada por Israel) y el Pacífico (Australia y Nueva Caledonia). Desde

1989, las manifestaciones del poder popular del no matar han contribuido al fin dramático del régimen comunista del partido único en la antigua Unión Soviética, Europa Oriental, Repúblicas Bálticas y Mongolia; a la reunificación pacífica de Alemania y al fin del *apartheid* en Sudáfrica.

A pesar de que no todas las luchas del no matar se libraron de la letalidad, a pesar de que algunas fueron brutalmente reprimidas, como en Birmania en 1988 y en China en 1989, y a pesar de que algunos comentaristas atribuyeron su éxito a la amenaza de usar la letalidad, esas luchas difieren considerablemente de las tradiciones sangrientas de las revoluciones americana, francesa, rusa, china y otras también violentas. Ejemplos como el movimiento de independencia gandhiano en la India, que contribuyó al colapso del sistema colonial en el mundo, del movimiento de Martin Luther King Jr. para los derechos civiles de las minorías étnicas en los Estados Unidos, del movimiento prodemocrático no violento por el poder popular en Filipinas, del movimiento antinuclear, de las acciones de defensa ambiental y de otras experiencias, nos han ido enseñando, paulatinamente, un repertorio de poderosas tácticas y estrategias del no matar en la práctica, incluyendo el uso de las altas tecnologías. Por otro lado, algunos regímenes están empezando a mostrar una respuesta menos letal a la hora de oponerse a las demandas ciudadanas de paz, libertad y justicia.

Más allá de las grandes luchas que demostraron la posibilidad efectiva de influir en los regímenes y promover cambios estructurales, muchos movimientos sociales han buscado realizar cambios específicos para establecer los rasgos definitorios de una sociedad en la que no se mate. Entre ellos están los movimientos para abolir la pena de muerte, para ofrecer alternativas al aborto, para reconocer la objeción de conciencia al servicio militar, para abolir los ejércitos, para establecer la defensa civil del no matar, para buscar la seguridad no letal en las áreas de combate rural y urbano, para extinguir los impuestos de guerra, para acabar con las armas nucleares, biológicas y químicas, para abolir las minas terrestres, armas automáticas y pistolas, para retirar el apoyo económico a la letalidad, para proteger los derechos humanos de los individuos, de las minorías y de los pueblos indígenas, para proteger el medio ambiente de la destrucción y para realizar otros cambios políticos, militares, económicos, sociales y culturales.

Yendo más allá de la espontaneidad, las luchas del no matar de finales del siglo xx –con la contribución de las investigaciones pioneras de Gene Sharp (1973), Johan Galtung (1992; 2003), Jacques Semelin (1993), Michael Randle (1994) y otras– se están volviendo más autoconscientes de sus principios, más creativas y más extendidas gracias a la difusión de los medios de comunicación globales.

En medio del continuo derramamiento de sangre en la era de la globalización, cada vez surgen más movimientos del no matar y se difunden por todo el mundo a través de procesos de innovación y emulación para desafiar la letalidad y las injusticias del estado y de la sociedad (Powers y Vogeles, 1997; Zunes, Kurtz y Asher, 1999; Ackerman y DuVall, 2000).

Raíces históricas

La historia nos ofrece ejemplos relevantes de las capacidades para el no matar, frecuentes en los períodos de gran violencia. Cuando sus manifestaciones se agrupan globalmente, se puede crear una historia del no matar. Algunos elementos constituyentes de esta historia ya se pueden vislumbrar ahora.

La convicción y el compromiso con el no matar son irreprimibles. Durante más de dos mil años de historia judeocristiana, y mientras que el sexto mandamiento «No matarás» (Éxodo, 20: 13), el Sermón de la Montaña (Mateo, 5-7) y el ejemplo de Cristo en la cruz perduren en la tradición oral o escrita, el imperativo de no matar continuará reinando en la valiente resistencia a la letalidad que ejercen –a pesar de la persecución y del martirio– hombres y mujeres, desde campesinos analfabetos hasta los miembros de las élites privilegiadas (Brock, 1968; 1970; 1972; 1990; 1991a; 1991b; 1992). Fue el caso, por ejemplo, de la «quema masiva de armas», coordinada por siete mil campesinos pacifistas djobory, ocurrida en tres lugares de Rusia el 20 de junio de 1985, a la que siguió la persecución y la emigración de 7 500 djobory a Canadá, en 1899, con la ayuda de Tolstoi (Tarasoff, 1995: 8-9). Las raíces históricas de las capacidades para el no matar también se encuentran en otras tradiciones culturales, por ejemplo: en el budismo (Horigan, 1996; Paige y Gilliat, 1991), en el islám (Banerjee, 2000; Crow, 1990; Easwaran, 1999; Kishtainy, 1990; Paige, 1993a; Satha-Anand, 1990; Tayyabulla, 1959) y en el judaísmo (Schwarzschild, s/d; Polner y Goodman, 1994M Wilcock, 1994).

Además, como Moskos y Chambers (1993) mostraron en un estudio histórico comparativo de la objeción de conciencia al servicio militar en las democracias modernas, las premisas no sectarias, humanitarias y políticas para negarse a matar en la guerra se están volviendo predominantes. El proceso de secularización del no matar está teniendo lugar, haciendo converger, en el rechazo a quitar la vida, el sentido espiritual y mundano, los aspectos pragmáticos y los principios teóricos que orientan esta concepción.

Otra observación histórica es la sorprendente receptividad, por parte de algunos líderes políticos habitualmente a favor de la violencia, hacia expresiones sinceras –que frecuentemente han desafiado a la muerte– de convicción por el no matar.

Entre estos ejemplos está la decisión del rey Federico I de Prusia, en 1713, de eximir a los pacifistas menonitas del servicio militar. Exenciones similares fueron concedidas por Catalina II (1763) y Alejandro II (1875) para los menonitas en Rusia (Brock, 1972: 230, 234, 436). En 1919, Lenin, debido a la petición del compañero de Tolstoi, V. G. Chertkov, y al consejo del bolchevique V. C. Bonch-Bruevich, eximió a los tolstianos y a otras comunidades pacifistas religiosas del servicio en el Ejército Rojo (Josephson, 1985: 162; Coppieters y Zverev, 1995). Una de las primeras decisiones de los bolcheviques fue abolir la pena de muerte en el ejército. El carácter efímero de decisiones como

esta no les quita el mérito de ser oportunidades reales para el significativo descubrimiento del no matar, pues, tal como observó Jerome D. Frank, cambiar el comportamiento de los líderes políticos puede ser una de las contribuciones más efectivas para la paz, ya que la propensión natural de los ciudadanos es seguir a su autoridad. No obstante, aunque los líderes puedan guiar, los seguidores podrán no acompañarlos. Zimring y Hawkins (1986: xvi) en un estudio sobre la abolición de la pena de muerte en las democracias occidentales, apuntan:

El fin de la pena capital en las democracias casi siempre ocurre ante la oposición pública mayoritaria. Toda democracia occidental, excepto los Estados Unidos, ha puesto fin a las ejecuciones, pero no conocemos ninguna nación donde haya habido consenso democrático a prol de la abolición cuando las ejecuciones se detuvieron. La abolición aún persiste, aunque el resentimiento público permanezca durante largos períodos.

Mientras tanto, salientar la importancia del liderazgo político (Paige, 1977; Burns, 1978) para el cambio social hacia el no matar no significa despreciar la fuerza cada vez mayor del poder popular para este objetivo.

Una tercera observación histórica es que el compromiso con el no matar se acompaña, por definición, de esfuerzos para aliviar otras formas de sufrimiento y traer a la sociedad cambios que respeten la vida. El no matar no significa alienación o pasividad. La *ahimsa* jainista, por ejemplo, extiende sus esfuerzos para salvar animales y otras formas de vida (Tobías, 1991). El compromiso del no matar en los esfuerzos para efectuar cambios estructurales significativos puede apreciarse en el movimiento gandhiano de la India. Este movimiento ha procurado no sólo la independencia política, sino también cambios significativos en la economía, en la sociedad y en la cultura, afectando a los pobres, a las mujeres, a las minorías, a las castas y a las relaciones intercomunitarias. De la misma forma, el movimiento no violento de Martin Luther King Jr., en los Estados Unidos, en su búsqueda de la libertad y la igualdad racial, destinó sus esfuerzos a eliminar los obstáculos a la justicia en la sociedad americana, abarcando, en su estructura y funcionamiento, desde la pobreza hasta la guerra.

Las evidencias de la capacidad del no matar se pueden encontrar incluso en la historia de los estados-nación más violentos de la modernidad. Los Estados Unidos de América son un buen ejemplo. Por haber sido articuladas de manera poco consistente, en comparación con la tradición violenta predominante, las raíces del no matar en la experiencia estadounidense son comprensiblemente bastante desconocidas para los estudiantes de ciencias políticas. Investigaciones pioneras, no obstante, ya revelan su inequívoca presencia (Brock, 1968; Cooney y Michalowski, 1987; Hawkle y Juhnke, 1993; Kapur, 1992; Kohn, 1987; Lynd y Lynd, 1995; Asociación de Historiadores Estadounidenses, 1994; Schlissel, 1968; True, 1995; Zinn, 1990).

El no matar en los Estados Unidos

El no matar estuvo presente ya en la creación de los Estados Unidos de América, en las relaciones pacíficas entre los inmigrantes pacifistas y los indígenas. Durante más de 70 años (1682-1756), los pacifistas cuáqueros, en Pensilvania, colonia libre de milicias, coexistieron pacíficamente con los indios de Delaware, siguiendo las promesas del tratado de mantener las puertas abiertas para las visitas amigables y consultar los rumores de intenciones hostiles (Brock, 1990: 87-91). En las leyes de 12 de las 13 colonias de la pre-revolución, estaban presentes las disposiciones sobre la objeción de conciencia religiosa a matar en el servicio militar. La más liberal, Rhode Island (1673), libraba a los hombres cuyas convicciones les prohibieran «entrenar, armarse, prepararse para el combate o matar» y establecía que los objetores no deberían «sufrir ningún castigo, multa, embargo, pena o aprisionamiento» (Kohn, 1987: 8).

El no matar estuvo presente en las deliberaciones legislativas de la nación emergente. Uno de los primeros estatutos que pasaron por el Congreso Continental en 1775 prometía la «no violencia» ante el deseo de no matar por conciencia religiosa (Kohn, 1987: 10, 13). En las deliberaciones que añadieron la Ley de derechos a la Constitución de los Estados Unidos en 1789, el representante James Madison propuso un dispositivo en el artículo 2º que, de ser aprobado, le reconocería a todo ciudadano el derecho de negarse a matar: «Ninguna persona con escrúpulos religiosos en cuanto a portar armas debe ser obligada a prestar el servicio militar» (Kohn, 1987:11). La propuesta de Madison fue aprobada por la Casa de los Representantes (equivalente a la Cámara de los Diputados), pero fue rechazada por un comité de defensa de los derechos de los estados en la conferencia del Senado que se opuso a extender los controles federales sobre las milicias federales.

En la Revolución Americana (1775-1783), colonos de varias etnias y creencias religiosas se negaron a matar, en sendos bandos. Un soldado británico creyente, Thomas Watson, renunció a matar y, posteriormente, se hizo miembro del consejo de los cuáqueros en Massachussets (Brock, 1968: 280-281). Durante un bloqueo británico y el asedio estadounidense a Boston (1774-1776), los pacifistas cuáqueros convencieron a los generales opositores Washington y Howe de que permitieran que se repartiese ayuda humanitaria para sus ciudadanos y refugiados (Brock, 1968: 193-194). No sin sufrimiento, la conciencia del no matar fue atendida y respetada.

No sería impensable que una lucha del no matar hubiese conseguido la Independencia (Conser, et. al., 1986). De acuerdo con Charles K. Whipple en su *Evils of the Revolutionary War* (1839: 2): «Habríamos conseguido la independencia de modo igualmente efectivo, rápido y honrado y bajo condiciones mucho más favorables, si no hubiésemos recurrido a las armas». El método sería este: «Primero, un firme y silencioso rechazo a obedecer requisitos injustos; segundo, declaraciones públicas de las razones para las quejas presentadas sobre ellas

y sobre la necesidad de ser corregidas; y tercero, la resistencia paciente a cualquier violencia usada para forzar su sumisión». El análisis de Whipple sobre la dinámica de la lucha no violenta anticipó prácticamente todos los elementos clave del posterior pensamieto de Gandhi y Gene Sharp (1973). Calculando las ventajas de la revolución no violenta, Whipple estimó que se perderían menos vidas (tal vez unos mil líderes y 10 mil hombres, mujeres y niños contra los 100 mil que habían muerto en ocho años de lucha armada); los costes económicos de la guerra (135 millones de dólares) y la consecuente militarización (300 millones de dólares) se habrían evitado; y los fundamentos éticos y espirituales de la nueva nación se habrían establecido a un nivel mucho más elevado. Además, los revolucionarios americanos del no matar no habrían continuado con la institución de la esclavitud, «no se habría producido la estafa, la corrupción y el exterminio de los habitantes nativos de este país», y «no se habría admitido el sistema de violencia y represión como una parte constituyente de nuestro propio gobierno», incluyendo la pena de muerte (Whipple, 1839: 10).

El no matar estaba ya presente antes de la Guerra Civil. Los patriotas, aceptando sufrimientos y sacrificios, habían trabajado por la paz en las guerras contra Inglaterra (1812) y México (1845), por los derechos de las mujeres y especialmente por la abolición de la esclavitud. Entre ellos había mujeres y hombres, blancos y negros, religiosos y laicos (Coonwy y Michalowski, 1987: 20-33; Lynd y Lynd, 1995: 13-41). Los esfuerzos del no matar emprendidos por los abolicionistas habían tenido éxito para la aprobación de leyes de emancipación en los estados del norte. En los estados fronterizos y del sur, algunos dueños de esclavos habían sido persuadidos por premisas espirituales o económicas para liberar a sus cautivos, dando continuidad a los trabajos proféticos de liberación del cuáquero John Woolman (1720-1172). Una emancipación sin matar no era algo impensable. Desde que los británicos abolieron la esclavitud en su territorio en 1777, el comercio de esclavos en 1807 y la presencia de esclavos en los dominios del Imperio Británico en 1833, la esclavitud podría haberse abolido pacíficamente en los Estados Unidos si, como se hizo en Canadá, se hubiese mantenido algún tipo de asociación con su antigua metrópolis.

Durante la Guerra Civil (1861-1865), debido a los abusos que habían sufrido los que se oponían a la guerra, incluyendo la tortura, la prisión, la ejecución y el asesinato, se admitieron, en las leyes para el llamamiento militar de la Confederación (1862) y de la Unión (1864), dispositivos para la objeción de conciencia a matar. Aunque las leyes fuesen aplicadas de forma irregular, particularmente en situaciones de venganza, las peticiones para la exención en casos individuales fueron sensiblemente recibidas por Abraham Lincoln, presidente de la Unión, Edwin Stanton, secretario de guerra y por John A. Campbell, secretario de guerra asistente de la Confederación (Moskos y Chambers, 1993: 30-31). Capturados en las corrientes alternantes de la guerra, los Discípulos de Cristo de Tennessee, adeptos al no

matar, presentaron la primera petición exitosa al Presidente de la Confederación, Jefferson Davis, y más tarde al gobernador militar de las fuerzas de ocupación de la Unión, Andrew Johnson, para librarlos del servicio militar (Brock, 1968: 842-843). En medio del derramamiento de sangre fratricida de la guerra civil, se verificó la afirmación y aceptación, en varios grados, de la conciencia del no matar por ambas partes.

El no matar persistió en la era de la industrialización y de la expansión imperialista, durante y después de las tres guerras mundiales del siglo xx. A pesar de no pasar ilesa por la violencia de los patronos, de los policías, del estado y, en algunos casos, de los propios obreros, la lucha por los derechos a organizar y mejorar las condiciones de los trabajadores estadounidenses estuvo esencialmente guiada por los principios del no matar. Esa lucha no fue una revolución armada de la clase trabajadora. También sin matar avanzó el movimiento por la igualdad de los derechos de las mujeres que protagonizó en 1916 la elección de la primera mujer en el congreso, Jeanette Rankin, republicana de Montana (Josephson, 1974). En 1917, junto con 49 colegas⁸ del sexo masculino y seis senadores⁹, ella votó contra la entrada de los Estados Unidos en la I Guerra Mundial. Reelegida en 1940, fue la única que votó, en 1941, contra la participación de los Estados Unidos en la II Guerra Mundial. Más tarde, con 88 años, lideró la Brigada Jeannette Rankin en una marcha a Washington para poner fin a la matanza estadounidense en la Guerra de Vietnam.

En la I Guerra Mundial, cerca de cuatro mil estadounidenses en servicio militar se negaron a matar. Mil trescientos aceptaron trabajos militares ajenos al combate, principalmente médicos; otros 1 500 fueron designados para trabajos agrícolas; 940 fueron mantenidos de forma segregada en unidades de entrenamiento militar; y a los 450 «absolutistas» que se negaron a cooperar de ninguna manera con el matar se les llevó a consejo de guerra para después ser confinados en prisiones militares, donde 17 murieron por malos tratos y enfermedades (Moskos y Chambers, 1993: 34-35; Kohn, 1987: 42; Lynd y Lynd, 1995: 91-117; Schlissel, 1968: 128-175).

Durante el reclutamiento militar para la II Guerra Mundial (1940-1947), 72 354 hombres reclamaron la objeción de conciencia a matar: 25 mil sirvieron en trabajos militares ajenos al combate, 11 996 practicantes de 213 religiones diferentes acordaron trabajar en 151 Campos Civiles de Servicios Públicos (Apéndice D), y 6 086 hombres que se negaron a todas las formas de cooperación en enfrentamientos bélicos fueron encarcelados. Cerca del 75% eran testigos de Jehová (Anderson, 1994: 1-2; Moskos y Chambers, 1993: 37-38; Cooney y Michalowski, 1987: 94-95; Gara y Gara, 1999).

El potencial de la sociedad estadounidense para no matar se reveló nuevamente durante el período nuclear de la Guerra Fría, cuando el mundo vivió la cuarta y quinta guerras más sangrientas de la historia de los Estados Unidos -en Vietnam (1964-1975) y Corea (1950-1953). Durante la Guerra Fría, en la lucha entre los Estados Unidos, la Unión Soviética y sus respectivos aliados, por lo menos 20 millones de muertos por todo el mundo fueron sacrificados por el

poder letal geopolítico del estado en una perspectiva revolucionaria o contrarrevolucionaria. En la Guerra de Corea, cerca de 22 500 estadounidenses reclutados se negaron a matar. La resistencia masiva a la Guerra de Vietnam reunió un número sin precedentes de hombres que se negaron a matar, en su mayoría por motivos no religiosos (Moskos y Chambers, 1993: 39-43). En 1972, el número de candidatos clasificados como objetores de conciencia fue mayor que el número de reclutados. Otros opositores a la Guerra de Vietnam se escabulleron del registro militar, fueron encarcelados o huyeron al exilio, revirtiendo el flujo histórico de inmigrantes pacifistas a los Estados Unidos cuando buscaban librarse del servicio militar en su tierra natal. En medio de las masacres en Vietnam, los objetores de conciencia desarmados que habían aceptado realizar funciones de no combatientes, tales como el cuerpo de médicos de primera línea, reafirmaron todavía más su rechazo a la guerra (Gioglio, 1989).

En el crepúsculo de la Guerra Fría, las convicciones de no matar se erigieron nuevamente en la Guerra del Golfo Pérsico contra Irak (1991). Esta vez no fue un caso de civiles que se resistieron al servicio militar, sino de miembros activos de las fuerzas armadas y reservistas que se negaron a matar. Cincuenta marines que pidieron la objeción de conciencia fueron sometidos a un consejo de guerra y posteriormente encarcelados (Moskos y Chambers, 1993: 44).

El potencial del no matar en la Historia de los Estados Unidos es evidente en los esfuerzos por abolir la pena de muerte, desde los tiempos coloniales, con la reducción del número de crímenes sujetos a la pena capital. En seguida fue abolida parcialmente -manteniéndose en los casos de traición- en el territorio de Michigan (1846), y más tarde abolida completamente en Rhode Island (1852) y Wisconsin (1846). Actualmente, 14 de los 50 estados, más el Distrito de Columbia, demuestran que la colectividad estadounidense, en la vida civil, más allá de la individualidad, en la guerra, puede negarse a matar. A nivel federal, sin embargo, la Corte Suprema todavía debe determinar si la ejecución de ciudadanos viola la Constitución de los Estados Unidos (Zimring y Hawkins, 1986).

Ente otras raíces del potencial para el no matar en los Estados Unidos están las luchas para librar a la sociedad de las armas nucleares (Movimiento *Swords into Plowshare* [«convertir» espadas en arados]), para una sociedad sin la violencia militarizada de la pobreza (Movimiento de los trabajadores católicos), para el fin de la cultura machista de la violencia contra la mujer (Movimiento de las mujeres), y para el reconocimiento de la igualdad de afroamericanos y de todas las razas en una sociedad libre y justa (Movimiento kinguiano para el cambio social no violento). En un encuentro con los líderes afroamericanos en 1936, Gandhi fue informado de que su mensaje de no violencia había resonado con fuerza en la «espiritualidad negra» y que los afroamericanos estaban listos para recibirla. Gandhi respondió: «Tal vez sea a través de los negros que el verdadero mensaje de la no violencia se difunda por el mundo» (Kapur, 1992: 89-90). De este modo, en las interacciones entre los movimientos gandhianos, kinguianos

y otros movimientos mundiales del no matar, la no violencia en los Estados Unidos está intrínsecamente ligada a la historia del no matar en el mundo, enraizada en las relaciones pacíficas entre indígenas e inmigrantes.

A pesar de su tradición política, marcada por la celebración de la violencia, las raíces de una sociedad estadounidense sin matar se encuentran en la reafirmación de la ética del respeto a la vida desde la era colonial. Estas son evidentes en el rechazo a matar en la guerra, en la oposición a la pena de muerte, en las objeciones al aborto, en las acciones por el desarme, en la resistencia a la militarización y a la proyección de la fuerza global violenta, en las acciones no violentas por cambios estructurales y económicos, e incluso en las relaciones interraciales, en los derechos de las mujeres, en la identidad cultural y en las expresiones literarias, religiosas y artísticas (True, 1995). Los elementos históricos aquí observados podrían corroborar perfectamente un patriotismo del no matar o un «nacionalismo no violento», como elocuentemente reivindicó el activista Gwynfor Evans para el País de Gales, uno de los fundadores del partido político galés *Plaid Cymru* (Partido de Gales) (Evans, 1972). El himno americano podría ser «*América, la Bella*», su canción de marcha «*We Shall Overcome*» (*Venceremos*) y su oración «*Dios bendiga a la América no violenta y a la no violencia en el mundo*».

Vidas dedicadas al no matar

En última instancia, las raíces de una sociedad sin matar yacen en la biografía de la humanidad. Hombres y mujeres, solos o conjuntamente, celebrados u olvidados, en el pasado y en el presente, demuestran el potencial para unir el compromiso de no matar con la persecución positiva de los cambios sociales. Y lo que pueden hacer algunos, pueden hacerlo otros también.

En la entrada del *Musée d'Art Moderne de la Ville de Paris* hay un gran mural circular de Raoul Dufy que representa a los colaboradores del descubrimiento y del uso de la electricidad, desde filósofos de la Antigüedad hasta los científicos e inventores modernos. Análogamente, se puede imaginar un vasto panorama de colaboradores globales para el espíritu, la teoría y la práctica del no matar, dando la bienvenida a los académicos que se internan en los estudios de esta nueva ciencia política. Se puede vislumbrar la herencia global en el *Biographical Dictionary of Modern Peace Leaders* (Josephson, 1985), que documenta las vidas de 717 personas en 39 países entre 1800 y 1980. Leer, de principio a fin, sus 1 134 páginas permite conocer el panorama de la educación basada en las artes liberales y en las humanidades, en las vocaciones y en los métodos para buscar un mundo donde no se mate. Los valores comprenden desde la eventual aceptación de la violencia hasta el compromiso íntegro con los principios del no matar. La extensión de una investigación como esta revelará e inspirará, histórica, geográfica y culturalmente, así como en la vida contemporánea, un legado global de coraje y compromiso con el no matar. Se hace necesario, por lo tanto,

descubrir y compartir las lecciones universales que nos enseñan esas vidas dedicadas al no matar.

Dichas biografías interactúan y resuenan a través del tiempo, de las culturas y del espacio. Los gobernantes antiguos sirven como ejemplo: en Egipto, el faraón Shabaka (c. 760- c. 695 a. C.), nacido en Nubia, abolió la pena de muerte (Bennet, 1988: 11); en la India, el emperador budista Ashoka renunció a la guerra y a matar seres vivos tras la conquista de Kalinga (c. 262 a. C.), que dejó 100 mil muertos y 150 mil exiliados, además de incontables víctimas inocentes (Chowdhury, 1997: 52). Los ejemplos de los líderes espirituales del no matar evocan la emulación creativa por todas las generaciones: Buda, Mahavira, Jesús, Muhammad, George Fox, Guru Nanak, Bahá'u'lláh y otros. Los cambios dramáticos, de carácter laico o espiritual, ocurren de la misma forma en que los individuos cambian del matar al no matar. Los soldados se vuelven pacifistas (Crozier, 1938; Tendulkar, 1967; Kahn, 1997; Boubal, Gauchard y Muller, 1986; Roussel, 1997), los revolucionarios renuncian a la letalidad (Narayan, 1975; Bedaña, 1998), los objetores de conciencia resisten al reclutamiento militar (Moskos y Chambers, 1993). El neozelandés Archibald Baxter resistió a la tortura y al reclutamiento para la I Guerra Mundial con una valentía increíble por el no matar (Baxter, 2000) basado en valores humanistas. Un campesino austríaco creyente, Franz Jägerstätter, fue decapitado por negarse a combatir por Hitler (Zahn, 1964). Individuos comprometidos con el no matar arriesgaron sus vidas para salvar a los judíos del Holocausto hitleriano (Fogelman, 1994; Hallie, 1979). Individuos que retiran su apoyo moral, material y laboral al belicoso estado militar-industrial moderno (Everett, 1989) y otros que buscan directamente inutilizar las armas de destrucción masiva.

Millones de personas anónimas responden al liderazgo no violento de un indio bajito, Mohandas K. Gandhi. Los culturalmente violentos *pathans* responden al liderazgo musulmán no violento de Abdul Ghaffar Khan (Banerjee, 2000; Easwaran, 1999). Como el gran educador gandhiano Dr. G. Ramachandran observó, «los héroes y heroínas anónimos de la no violencia son más importantes que aquellos que ya son conocidos» (Ramachandran, 1983). En los Estados Unidos, un pequeño grupo de universitarios afroamericanos, entrenados según los métodos gandhianos, inició el movimiento de derechos civiles que llevó al liderazgo al reverendo Dr. Martin Luther King Jr. (Halberstam, 1998). Estadounidenses del no matar, como Adin Ballou y Henry David Thoreau, inspiraron a Tolstoi (Christian, 1978: 588). Tolstoi inspiró a Gandhi, Gandhi inspiró a Luther King, todos inspiraron a la fundadora del Partido Verde alemán, Petra Kelly (Kelly, 1989) y a muchos otros en un proceso de difusión global acumulativo de emulación e innovación. En 1997 y 1998, Gandhi fue elegido como el líder más admirado del mundo por más de 200 jóvenes líderes de más de 60 países que participaron en los dos primeros programas de entrenamiento de la Academia Internacional de Liderazgo de la Universidad de las Naciones Unidas, realizado en Amman, Jordania. Su

admiración es la misma que la de numerosos líderes en los numerosos movimientos de independencia que supusieron la caída del sistema colonial mundial, después de 1945.

Líderes del no matar continúan surgiendo por todo el mundo, entre ellos: Maha Ghosananda, en Camboya; Ham Souk Hon, en Corea; Ken Saro-Wiwa, en Nigeria; A. T. Ariyaratne, en Sri Lanka; Sulak Sivaraksa, en Tailandia; Lanza del Vasto y el General Jacques de Bollard ière, en Francia; Ronald Mallons, en Inglaterra, Aldo Capitini, en Italia; N. Radhakrishnan, en la India; Dom Hélder Câmara, en Brasil, A. J. Muste, en los Estados Unidos. Corrigiendo la falta histórica para con Gandhi, los premios Nobel de la Paz comenzaron a reconocer a líderes con notables compromisos con el no matar: Albert J. Luthuli y Desmond Tutu, de Sudáfrica; Máiread Corrigan Maguire, de Irlanda del Norte; Adolfo Pérez Esquivel, de Argentina; Aung San Suu Kyi, de Birmania; o el Dalai Lama, del Tíbet.

Las mujeres –cada una con su historia– avanzan valientes con el no matar, desafiando así las condiciones de violencia en todos los aspectos de la sociedad: Bertha von Suttner, en Austria; Gedong Bagoes Oka, en Bali; Medha Patkar, en la India; Dorothy Day, Bárbara Demin y Jean Toomer (Stanfield, 1993: 49), en los Estados Unidos. En Gran Bretaña, durante la II Guerra Mundial, 1 704 mujeres reclamaron la objeción de conciencia al servicio militar, y 214 que se negaron a apoyar la guerra a través del servicio civil o no combatiente fueron apresadas (Harries-Jenkins, 1993: 77). Colectivamente, las mujeres toman una posición firme contra las atrocidades militares que violaban los derechos humanos (Madres de la Plaza de Mayo, Buenos Aires), la masacre étnica (Mujeres en Negro, Serbia), la preparación para la guerra nuclear (Campamento de Mujeres por la Paz de Greenham, Gran Bretaña), la destrucción ecológica (Movimiento Abraze los Árboles de Chipko, India) y muchas otras injusticias (McAllister, 1982, 1988; Morgan, 1984; Foster, 1989). Intelectuales como Joan V. Bondurant (1969), Elise Boulding (1980; 1992) y Berenice A. Carrol (1988) promueven el conocimiento para el cambio social del no matar.

Algunos pares hombre-mujer, casados o no, ofrecen apoyo conjunto en las luchas hacia la transformación para el no matar: Kasturba y Mohandas Gandhi, Coretta Scott y Martin Luther King Jr., Dolores Huerta y Cesar Chávez, Dorothy Day y Peter Maurin, Frances May Witherspoon y Charles Recht, Elizabeth McAllister y Phillip Berrigan. La fuerza popular de hombres y mujeres quedó patente en la intervención democrática no violenta en las Filipinas en 1986, cuando monjas, curas y seglares se unieron para enfrentarse a la dictadura y a la amenaza de una masacre por parte de los militares contrarrevolucionarios (Santiago, A. S., 1995). Vista globalmente, la biografía de la humanidad a favor del no matar proporciona la confianza de que hombres y mujeres son capaces de crear sociedades justas, libres de matar y capaces de respetar las necesidades de todos.

Capacidades para una sociedad del no matar

La posibilidad de una sociedad en la que no se mate está enraizada en la experiencia humana y en las capacidades creativas. La inmensa mayoría de los humanos no han matado ni matan. Aunque seamos capaces de matar, no estamos obligados, por naturaleza, a ello. A pesar de no seguirla a raja tabla, la principal enseñanza de las grandes tradiciones espirituales es: respeta la vida, no mates. Los humanos, aunque bajo las más violentas circunstancias, se han mostrado capaces de responder a esta enseñanza en pensamiento y obra y con completa devoción. Donde el matar efectivamente ocurre, la creatividad científica garantiza el desarrollo, sin precedentes, de la competencia para comprender sus causas, para saber cómo erradicarlas y cómo ayudar a la liberación individual y social de la letalidad.

Los componentes prototípicos de una sociedad en la que no se mate ya existen en la experiencia global pasada y presente. No son producto de una imaginación hipotética. Se pueden encontrar, en la experiencia humana, instituciones y prácticas espirituales, políticas, económicas, sociales y culturales basadas en los principios del no matar. Hay sociedades libres de ejércitos, libres de ejecuciones y prácticamente libres de armas. Hay organizaciones del no matar y movimientos dedicados a resolver problemas que amenazan la supervivencia y el bienestar de la humanidad. La experiencia histórica del no matar proporciona conocimientos para instruir la acción transformadora en el presente y en el futuro. Existe un gran legado de vidas dedicadas al no matar, pasadas y presentes, individuos cuya obra está marcada por una valentía inspiradora.

Si cualquier grupo de personas decidiese combinar, adaptar y desarrollar creativamente componentes que ya existen en la experiencia humana global, estaría entonces a nuestro alcance una razonable aproximación a una sociedad en la que no se mate. Afirmar la posibilidad, está claro, no es garantizar con certeza pero, sacar a debate y discutir lo que antes era impensable, significa fortalecer la confianza de que nosotros, los humanos, somos capaces de una transformación global hacia el no matar.

Capítulo 3

IMPLICACIONES PARA LA CIENCIA POLÍTICA

La no violencia no es solamente una cuestión de religión.

La no violencia no es solamente una cuestión de sociedad.

La no violencia es la ciencia del poder.

G. Ramachandran

Cuáles son las implicaciones de la posibilidad de alcanzar una sociedad del no matar para la disciplina académica de ciencia política. Si la premisa de la potencialidad del no matar substituyese la suposición de la inevitabilidad letal, ¿qué tipo de ciencia buscarían crear los politólogos? ¿Qué valores inspirarían y guiarían nuestro trabajo? ¿Qué hechos buscaríamos? ¿Qué teorías explicativas y predictivas exploraríamos? ¿Qué usos del conocimiento facilitaríamos? ¿Cómo nos educaríamos y prepararíamos a nosotros mismos y a los otros? ¿Qué instituciones podríamos construir? ¿Y cómo nos integraríamos con los demás en los procesos de descubrimiento, creación, intercambio y usos del saber, con el fin de producir sociedades del no matar para lograr un mundo en el que no se mate?

La supuesta realización de una sociedad en la que no se mate implica un cambio disciplinar para la creatividad del no matar. Esto nos lleva a cuestionarnos el dogma weberiano de que la aceptación de la violencia (del matar) es imperativa para la práctica y la ciencia política, y que la ética del no matar es incompatible con ellas. Esto vuelve lo que antes era impensable en algo, por lo menos, problemático.

La lógica del análisis político del no matar

Un cambio de paradigma de la ciencia política hacia el no matar implica la necesidad de una nueva lógica de análisis político, que se puede dividir en cuatro partes. Necesitamos saber las causas del matar, las causas del no matar, las causas de la transición entre el matar y el no matar y las características de las sociedades completamente libres del matar.

Paradójicamente, necesitamos entender que el matar es más relevante para la ciencia política del no matar que para la disciplina convencional, que acepta la violencia. Esta relevancia proviene del objetivo de contribuir, a través de los medios que no aceptan el matar, a establecer condiciones en las que la letalidad y sus correlatos estén ausentes. Donde se asume que el matar es inevitable y aceptable para los propósitos colectivos y personales,

hay menos urgencia para entender y combatir las causas de la letalidad –la propia y la de los otros, y ambas en conjunto. Existe un sentido de seguridad, aunque problemático, en la suposición de que, a fin de cuentas, «Yo/Nosotros voy/vamos a matarte». En los lugares donde esta suposición no existe, comprender y combatir las causas del matar son absolutamente esenciales para la supervivencia y el bienestar.

El concepto de causalidad es central para el análisis del no matar. Donde quiera que ocurra el matar –desde el homicidio al genocidio, hasta la aniquilación atómica–, necesitamos comprender sus procesos, causas y efectos, por muy complejos e interdependientes que sean. Todo caso de muerte intencional exige una explicación causal. Necesitamos saber quién mata a quién, cómo, dónde, cuándo, por qué y con qué antecedentes, condiciones contextuales, sentidos individuales o sociales y consecuencias. Además, claro está, necesitamos descubrir los patrones de la causalidad letal en casos relativos para una explicación profunda, ponderada y tipológica.

Del mismo modo, necesitamos comprender las causas del no matar. ¿Por qué los humanos no matan? ¿Por qué la idea del no matar surgió en la vida humana? ¿Por qué las personas se comprometieron con los principios del no matar? ¿Por qué algunas, a lo largo de la historia, se mantuvieron firmes al principio de la vida sobre la letalidad, incluso ante el ridículo del ostracismo, del exilio, de las privaciones, del encarcelamiento, de la tortura, de las mutilaciones y de las amenazas de muerte, o aun del asesinato, de la ejecución y del exterminio colectivo? ¿Por qué crearon políticas, prácticas e instituciones para conseguir los fines del no matar a través de los medios del no matar?

Además de todo eso, ¿cuáles son las causas de la transición, individual y colectivamente consideradas, del matar al no matar –y del no matar al matar? ¿Por qué algunos asesinos han pasado de la aceptación al rechazo de quitar la vida humana? ¿Por qué algunos soldados se han vuelto pacifistas, algunos revolucionarios han renunciado a la letalidad y algunos asesinos se han comprometido con el no matar? ¿Por qué ideas, individuos, líderes, organizaciones, instituciones y políticas se han pasado al no matar? ¿Y por qué personas antes comprometidas con el no matar han cambiado radicalmente y han pasado a participar y apoyar el derramamiento de sangre –de la misma forma que algunos estados abolieron y luego reimpusieron la pena de muerte y algunos pacifistas han apoyado temporalmente guerras específicas? El análisis del no matar no supone una progresión lineal irreversible. Comprender la incidencia, la magnitud y las causas de la oscilación en la transición hacia el no matar es esencial para facilitar el cambio hacia este paradigma. Dirigimos nuestra atención a los individuos, pasando por los componentes estructurales hasta sociedades enteras.

Un cuarto requisito para el análisis político del no matar es comprender las características de las sociedades totalmente libres del matar bajo la hipotéticamente infinita variación sobre

ellas. Dado el ingenio humano, no se supone necesariamente ningún tipo de homogeneidad. Podría decirse que este cuarto punto representa la tarea más creativa, aunque todos ellos exijan también máxima creatividad. Los tres primeros requieren la validación de los descubrimientos revelados en contextos pasados o presentes. El cuarto combina el conocimiento de los otros tres en exploraciones progresivas sobre lo que es éticamente aceptable, potencialmente alcanzable y, a veces, sobre las condiciones hipotéticamente previstas de la vida individual, social y global. Esto nos propone un desafío, así como lo hace el poeta Walt Whitman, «Saltar más adelante, pero traer para más cerca» (Whitman, 1977 [1885]: 71).

Se supone que ninguna sociedad de entre las que hasta ahora se han visto limitadas por la propensión a matar ha demostrado el amplio abanico de cualidades del no matar del que son capaces los seres humanos. No obstante, tomando como base las experiencias del pasado y del presente a una escala global –y combinando hipotéticamente las capacidades demostradas– cualquier sociedad puede percibir las nuevas posibilidades del no matar. Además, dicha percepción empíricamente fundamentada necesita ser ampliada en exploraciones de la «teoría pura» para identificar las características deseables de las sociedades libres del matar y los procesos plausibles para realizarlas a partir de las condiciones actuales.

Hasta ahora, a diferencia de las ciencias que fomentan el desarrollo de la teoría pura como contributo para las aplicaciones prácticas (como las matemáticas, la física y la economía), la ciencia política no se ha mostrado receptiva a la imaginación teórica. Esto es especialmente cierto en lo que a violencia se refiere. La ciencia política que acepta la violencia tiende a desalentar la creatividad del no matar. Si la despreciamos en la preparación profesional por considerarla un desvío «utópico», «idealista» e «irreal», la lógica racional de la ciencia política está condenada al confinamiento en la letalidad perpetua. La creatividad del no matar ofrece, por tanto, una promesa de liberación.

El conocimiento básico del análisis del no matar se debe aplicar en la acción transformadora para crear alternativas en cinco zonas que pueden ser representadas como un embudo, al que llamaremos el embudo del matar.

Figura 1. Embudo del matar



La *Zona del matar* es el lugar del derramamiento de sangre, desde el homicidio hasta la aniquilación en masa. La *Zona de*

socialización es el lugar donde las personas aprenden a matar directamente, a través del entrenamiento, o indirectamente, a través de la observación de los modelos, por emulación. En la *Zona de condicionamiento cultural* estamos predispuestos a aceptar el matar como inevitable y legítimo. Entre las fuentes de condicionamiento están la religión, los ‘ismos’ políticos, las celebraciones de las victorias y de las atrocidades, las tradiciones familiares, la ley, los medios de comunicación de masas y las artes. La *Zonas de fortalecimiento estructural* proporcionan las relaciones socioeconómicas, las instituciones y los medios materiales que predisponen y apoyan el matar. La *Zona de capacidades neurobioquímicas* comprende los factores y procesos físicos, neurológicos y funcionales del cerebro que contribuyen tanto a la capacidad depredadora del ser humano, incluyendo la letalidad para fines de supervivencia, como al comportamiento del no matar (López-Reyes, 1998; Morton, 2000).

La tarea de la transformación para el no matar puede ser concebida en la conversión del embudo del matar en un abanico extensible de alternativas del no matar, a través de esfuerzos intencionales dentro de cada zona y entre ellas (Figura 2). Dichos cambios pueden abarcar desde intervenciones espirituales y alta tecnología no letal en la *Zona del matar*, pasando por la socialización del no matar y por el condicionamiento cultural, hasta la reestructuración de las condiciones socioeconómicas de modo que no produzcan ni requieran la letalidad para el mantenimiento o el cambio; así como las intervenciones clínicas, farmacológicas, físicas, meditativas autotransformadoras e intervenciones de retroalimentación biológica que nos liberen de la propensión biológica a matar.

Figura 2. Abanico extensible de las alternativas del no matar



Principios activos del no matar

Más allá de la búsqueda del conocimiento requerido por la lógica del análisis político del no matar, relacionado con las tareas de creación de alternativas no violentas en las zonas que convergen en el matar, el cambio para el paradigma del no matar requiere el perfeccionamiento de principios que influyan en las decisiones individuales y sociales, desde la vida cotidiana hasta la política global. Se puede avanzar en estos principios a través de un enfoque experimental válido que combine la experiencia práctica con las simulaciones exploratorias. Cabe considerar que las simulaciones de combate militar entre humanos y ordenadores en la «realidad virtual» ya están bastante avanzados.

Entre los principios del no matar que surgieron de las acciones relevantes del siglo xx (como los movimientos liderados por Gandhi o Luther King), merecen especial atención los siguientes:

- Busque la fuerza en las inspiraciones que respeten la vida, sean religiosas o humanistas.
- Respete su propia vida y la ajena.
- Busque el bienestar de todos. El matar divide, el no matar, une.
- En situaciones de conflicto busque, de principio a fin, la reconciliación y no la humillación, degradación, depredación o aniquilación.
- Participe del trabajo constructivo para acabar con las condiciones de sufrimiento de los necesitados.
- Sea creativo. Fue necesaria mucha creatividad para llegar a las condiciones actuales de violencia estructural y tecnológica. Será necesaria una creatividad aún mayor para la transformación al no matar.
- Adopte una posición experimental para el cambio. Busque aproximaciones sucesivas de sociedades en las que no se mate, aprendiendo con los éxitos y los fracasos.
- Respete tanto la acción social individual como a gran escala, desde el ejemplo moral al poder popular no violento.
- Sea constructivamente valiente. Retire su apoyo a la letalidad y dispóngase a fortalecer las alternativas del no matar.
- Aproveche la Tierra con sensatez. Reduzca las exigencias a la naturaleza y a sus semejantes que puedan contribuir a matar.

Cada persona que participa en los procesos de descubrimiento y acción del no matar puede contribuir a perfeccionar progresivamente los principios y habilidades más poderosos para la afirmación de la vida global en el no matar, apropiados para situaciones y contextos específicos.

En el contexto de la ciencia política global, reconocer la posibilidad de que se concreten sociedades en las que no se mate hace que surjan preguntas sobre todos los aspectos de nuestra disciplina. En la orientación general para la inevitabilidad y la legitimidad de la violencia, los politólogos, así como otros miembros de la sociedad, nos sentimos inclinados, de diferentes formas, hacia las siguientes visiones:

- a favor del matar (prokilling): consideran el matar de forma positiva, como algo benéfico para ellos mismos o para la civilización;
- propensos a matar (killing-prone): inclinados a matar o a apoyar el matar siempre y cuando eso represente alguna ventaja;
- ambivalentes en relación al no matar (ambikilling): igualmente inclinados a matar o no, a manifestar o no su apoyo a matar;
- los que tienden a evitar el matar (killing-avoiding): aquellos predispuestos a no matar o a no apoyarlo, pero preparados para hacerlo;
- no matar (nonkilling): comprometidos a no matar y a cambiar las condiciones que conducen a la letalidad.

Tomadas como un todo, las cuatro primeras orientaciones sirven para caracterizar, de algún modo, la política y la ciencia política que asumen o aceptan matar. La última orientación hace un llamamiento a la creación de una ciencia política del no matar, cuya tarea es la de contribuir al cambio hacia el no matar en la ciencia y en la sociedad.

Definir las proposiciones manifiestas o latentes de la ciencia política contemporánea como predominantemente «aceptadoras de la violencia» no implica que todos los politólogos exhorten a sus alumnos: «¡Matad! ¡Matad!», como hacen los mandos militares en la instrucción. Tampoco debemos olvidar las contribuciones de ciertos politólogos que, buscando evitar la violencia, han establecido cambios en las instituciones democráticas (como las disputas entre partidos, las elecciones, legislaturas y leyes) para evitar la guerra civil e internacional. No obstante, reconocer el carácter de aceptación de la letalidad de la disciplina actual y las posibilidades alternativas del no matar representa la promesa de avance ético-empírico y empírico-ético. Esto implica la necesidad de situar el no matar en el debate sobre cuestiones como la libertad, la igualdad, la justicia y la democracia, en el centro normativo-empírico y empírico-normativo de la disciplina.

Revolución científica del no matar

El reconocimiento de la posibilidad de que se construyan sociedades sin muertes intencionales implica una revolución científica del no matar en la ciencia política. Son necesarias siete subevoluciones interdependientes: una *revolución normativa* que establezca un cambio, pasando de la aceptación al rechazo del no matar, una *revolución factual* para identificar los factores favorables a la transformación social del no matar, una *revolución teórica* para comprender las causas y los procesos del cambio del no matar, una *revolución educativa y de preparación* para proporcionar conocimientos y habilidades destinados a la transformación del no matar, una *revolución aplicada* para poner en práctica los conocimientos del no matar, una *revolución institucional* para transformar y crear organizaciones con el fin de facilitar el cambio hacia el no matar y una *revolución metodológica* para crear y adaptar los métodos de investigación, análisis y acción más adecuados para esas tareas transformadoras.

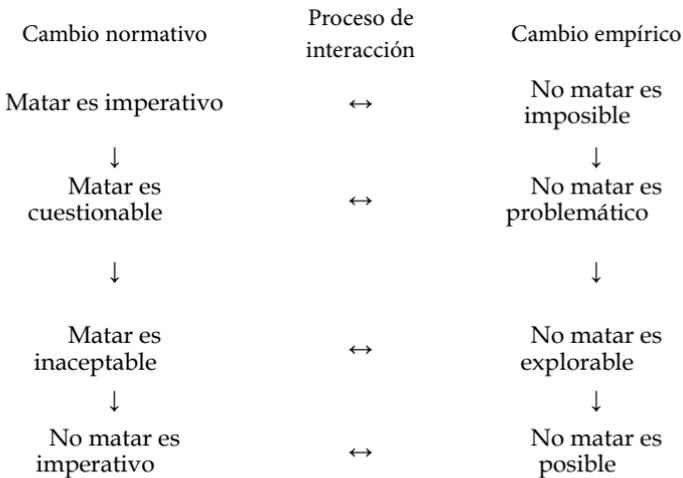
Revolución normativa

El supuesto cambio normativo consiste en pasar del imperativo del matar al imperativo del no matar. Una de las formas de hacer que esto ocurra es a través de un proceso acumulativo, de suma de valores, que propicie la interacción entre los descubrimientos éticos y empíricos. Éticamente, ese proceso establece una progresión que va desde el matar como imperativo ético hasta el matar como imperativo cuestionable; desde el no matar como hipotéticamente

explorable, hasta finalmente el matar como compromiso normativo. La progresión empírica paralela va desde la concepción de que sociedades en las que no se mate son imposibles, a la concepción de que dichas sociedades son problemáticas; de la presente e hipotética exploración de las características de las sociedades del no matar, al compromiso científico de buscar conocimientos que permitan crear y sustentar sociedades del no matar en un mundo donde no se mate.

A través de dicho proceso interpenetrante de desafío ético y respuesta empírica -y de desafío empírico y respuesta ética-, la barrera impenetrable postulada por Weber entre los principios de la política del no matar y los principios de la política letal puede ser traspasada. En este sentido, el indiscutible respeto por la vida puede sumarse a los «compromisos incondicionales con las reglas de evidencia y de inferencia» (Almond, 1996: 89) como una base ética común para la ciencia política académica actual.

Figura 3. Proceso de cambio del paradigma del no matar



Revolución factual

En lo que a los hechos se refiere, el cambio hacia el no matar implica la recuperación y el descubrimiento intencional de la evidencia de las capacidades humanas para el no matar, que tienden a ser despreciadas o poco enfatizadas por los presupuestos de aceptación de la violencia. Tales hechos pueden abarcar desde la neurociencia hasta las altas tecnologías no letales. Son de especial interés las manifestaciones del no matar en condiciones históricas y culturales violentas. Por ejemplo, en el 399 a. C., en Grecia, cerca de 140 de los 500 senadores atenienses votaron para que Sócrates *no* fuese condenado a muerte (Stone, 1989: 187).

En Japón, durante el período budista de Heian (794-1192), «la pena capital no se practicó durante casi 350 años» (Nakamura, 1967: 145). En los Estados Unidos, el 4 y 6 de abril de 1917, seis senadores⁸ y 50⁹ congresistas votaron en contra de declarar la guerra a Alemania. En Rusia, el 23 de octubre de 1917, oficialmente al menos dos –pero quizás cinco o seis– bolcheviques se opusieron en el Comité Central a la adopción de la política leninista de la revolución armada (Shub, 1976: 271). A finales de julio de 1945, en los Estados Unidos, la víspera de los ataques de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki, 19 de los 150 científicos del Proyecto Manhattan votaron en contra de cualquier uso militar del arma que ellos habían ayudado a crear (Giovannitti y Freed, 1965: 168; Alperovitz, 1995). En 1996, el Cuerpo de Fusileros Navales de la Marina estadounidense fue designado «agente ejecutivo» para coordinar todas las actividades del Departamento de Defensa y de otros órganos gubernamentales, para la investigación, el desarrollo y la adquisición de armas no letales (Lewer y Schofield, 1997: 45). Esto constituyó un precedente del cambio hacia el pensamiento estratégico del no matar, aunque dichas armas actualmente se usen como un complemento a la tecnología letal, pudiendo dañar e incluso quitar la vida.

Un cambio factual para el no matar busca descubrir los indicadores pasados y presentes de las propensiones a no matar en cada sociedad.

Revolución teórica

La revolución teórica latente consiste en crear teorías normativas y empíricas que promuevan el avance del conocimiento requerido por la lógica del análisis del no matar y que contribuyan a las decisiones individuales, a las acciones de la sociedad civil y a las políticas públicas. Por ejemplo, la combinación de tres fuentes pioneras del pensamiento teórico –la *de principios*, la *pragmática* y la *procesual*– puede multiplicar de forma extraordinaria las posibilidades del potencial transformador del poder político del no matar. La primera fuente es el convencionalmente subestimado énfasis gandhiano sobre la importancia de la fuerza espiritual del respeto a la vida, en acciones individuales y colectivas que busquen la verdad y la justicia, tal y como fueron definidas, por ejemplo, en *The Science of Satyagraha* (1970), de Gandhi. Para Gandhi, una fe viva en Dios, definida como verdad, amor y no violencia –abarcando todas las religiones– es la fuente insuperable del poder no violento. El espíritu y la realidad de la no violencia son la ley básica de la vida humana; el matar significa violar esa ley.

La segunda fuente es la teoría del poder no violento, tal y como la presenta Gene Sharp en *The Politics of Nonviolent Action* (1973). Basado en el perspicaz análisis de la naturaleza de la obediencia-dependencia del poder político, Sharp presenta un amplio repertorio de técnicas de lucha no violenta, históricamente demostradas, proporcionando así un análisis estratégico de

las dinámicas de la transformación política de este principio. La tesis de Sharp es la de que la acción política no violenta es simplemente poderosa, en términos pragmáticos: no son necesarios compromisos con principios espirituales, religiosos y pacifistas establecidos *a priori*.

La tercera fuente de comprensión para desafiar la imaginación teórica del no matar es la que ofrece John Burton en sus análisis sobre los orígenes de la violencia, a causa de las necesidades y privaciones, así como su prescripción de los procesos participativos transformadores para satisfacer tales necesidades. La teoría de Burton se presenta en *Deviance, Terrorism & War: The Process of Solving Unsolved Social and Political Problems* (1979) y en otros trabajos (1984, 1996, 1997). Su tesis es la de que todas las formas de letalidad, desde el homicidio hasta la guerra, derivan de la violación de las necesidades humanas, entre las cuales destaca el reconocimiento de la identidad y la dignidad. Los violadores y los violados tienen las mismas necesidades. Bajo las condiciones de violación, ni apelar a los valores ni al control coercitivo puede suprimir la letalidad. Sin embargo, la promesa de concretizar sociedades del no matar en el mundo surge a raíz de la creación de procesos para la resolución de problemas en los cuales pueden participar todos los que hubieran visto sus necesidades violadas para finalmente, satisfacerlas.

La profundización de la percepción de estos tres abordajes –el de la fuerza espiritual, la eficacia pragmática y la resolución de conflictos participativa–, sugiere elementos para la teoría del no matar que pueden ser contextualizados, desde una perspectiva de causalidad, en términos de historia, estado, clase, economía, institución, género, raza, etnia, religión, cultura, ambiente, expectativas futuras y otros aspectos de las condiciones locales y globales. Se pueden encontrar contribuciones importantes para contextualizar y avanzar en la creatividad de la teoría del no matar en Robert J. Burrowes (1996), Berenice A. Carroll (1998), Johan Galtung (2003), Brian Martin (1989) y Kate McGuinness (1993).

Revolución aplicada

Combinar los cambios normativo, factual y teórico implica nuevos compromisos aplicados para la ciencia política del no matar. El cambio normativo implica intereses nuevos y apoyo constructivo (pero no acético) al pensamiento del no matar, cultivado por individuos, organizaciones, movimientos, políticas e instituciones. La teoría de Sharp propone compromisos explícitos de auxilio en la transformación de regímenes violentamente opresivos hacia el no matar, pudiendo extenderse a influenciar o a cambiar sistemas democráticos insensibles. La teoría de Burton sugiere que el papel central aplicado de la ciencia política es ayudar en los procesos participativos de resolución de problemas sociales y políticos que sean sensibles –de forma no violenta– a las necesidades humanas. La teoría de Gandhi, conjugando ética, metodología y sensibilidad con las privaciones de las necesidades,

sugiere explícitamente compromisos de colaboración con el cambio de las condiciones de la violencia estructural política, económica, social y cultural, productos y productores del matar y de las amenazas de muerte. Se debe recordar que los líderes inspirados por los principios espirituales del no matar, como Gandhi o Luther King, estuvieron profundamente comprometidos con el cambio estructural no violento.

El desafío que se presenta para esta nueva ciencia política aplicada es la transformación global y local a partir del conocimiento de la lógica analítica del no matar, basado en las tareas de transformación del embudo del matar en un abanico extensible de alternativas del no matar. La persistencia de la letalidad individual y colectiva bajo las condiciones contemporáneas de la «política democrática» y del «libre mercado» demuestra que, tal y como están constituidas actualmente, estas condiciones son garantías problemáticas para el bienestar humano. Si se combinan interactuando con la «política no democrática» y con el «mercado no libre», representan desafíos para la creatividad de la política aplicada del no matar.

Revolución educativa

Avanzar en dirección a la ciencia política del no matar implica ciertos cambios en la formación profesional de los politólogos y en el servicio educativo que se ofrece a otros miembros de la sociedad. Más que reflejar y afirmar las tradiciones y las condiciones letales, tácita o explícitamente, la educación para la ciencia política debe convertirse en una contribución significativa para el cambio global del no matar. El objetivo explícito acaba siendo la educación de líderes y ciudadanos para sociedades en las que no se mate. El desafío es desarrollar competencias para investigar, aleccionar, asesorar, liderar, actuar cívicamente y reflejar críticamente –a través del descubrimiento, la recuperación y el intercambio de conocimientos del no matar.

La formación para esta nueva ciencia política requerirá un extraordinario autoconocimiento entre los participantes –de forma similar a lo que se espera de psiquiatras y consejeros espirituales. Necesitamos comprender los orígenes e implicaciones de nuestras propias creencias, actitudes y emociones frente al matar y al no matar. La autocomprensión es un requisito previo para el cambio social hacia el no matar. Una formación adecuada deberá incluir métodos científicos de meditación abiertos a diversos enfoques espirituales. Todavía es necesario ofrecer oportunidades para el intercambio de experiencias de crecimiento espiritual y profesional para el beneficio y apoyo mutuos. Los politólogos que adopten la filosofía del no matar deben buscar, personal y académicamente, el avance continuo y apoyado mutuamente, materializando así el profundo respeto por la vida, por más divergentes que puedan ser en otras cuestiones. Estas necesidades no son diferentes de aquellas de todos los demás miembros de la sociedad.

En su preparación para las actividades de campo y de asesoramiento, los politólogos que siguen el no matar necesitan aspirar a competencias no menos relevantes que las que se esperan de investigadores en el área de salud, médicos, médicos y profesores de Medicina –y de otras profesiones que lidian con la vida y la muerte. Las contribuciones de esos politólogos a las sociedades del no matar no deben ser menos importantes que las de los profesionales médicos para la salud pública e individual. Tanto los unos como los otros comparten la preocupación por la vida y la muerte, conscientes de la importancia del diagnóstico, la prescripción y el tratamiento, basados en lo mejor de sus nuevos conocimientos.

Al mismo tiempo, todo miembro de la sociedad puede convertirse en colaborador para la transformación global del no matar. La tarea educativa de esta nueva ciencia política es ofrecer a cada participante-colega, en todos los niveles, oportunidades para el desarrollo personal y el dominio de conocimientos y habilidades que le ayudarán, a lo largo de la vida, a ampliar el ejercicio de liderazgo y ciudadanía del no matar. Todos enseñan, todos aprenden.

En la educación, la estructuración del currículum estaría guiada por los requisitos del conocimiento del análisis del no matar, por la necesidad de habilidades aplicadas para la transformación de las propensiones a matar en alternativas del no matar y por las necesidades de perfeccionar los principios para guiar la acción social e individual. Un curso introductorio o un seminario que enfoque temas fundamentales del no matar debe exponer a los participantes, de forma evidente, el horror del que es capaz la letalidad humana, en el pasado histórico y en la actualidad. Juntos haremos frente a un desafío para toda la vida: contribuir al fin del matar por parte del ser humano, esa es la tarea de nuestra disciplina. Una segunda experiencia educativa debería presentar, también claramente, la evidencia global del potencial humano para el no matar. Un tercer componente presentaría las transformaciones y oscilaciones individuales y sociales. La cuarta experiencia fundamental presentaría una revisión del ingenio humano en la creación de instituciones políticas para estas sociedades que anhelamos y desafiaría la creatividad para la concepción de las características de sociedades libres del matar y de los caminos posibles con los que podría contribuir la ciencia política. En cada componente, se introducirían los conocimientos y las necesidades locales y globales, más allá de las interacciones locales y globales.

Sobre esos fundamentos se pueden construir las innovaciones educativas del no matar. Un ejemplo de propuesta para una disciplina, en un curso de graduación que aborde las alternativas políticas del no matar con un compromiso efectivo y la creatividad compartida, consiste en invitar a cada participante a escoger un aspecto de la letalidad que despierte su interés personal, a examinar la literatura existente sobre su naturaleza y sus causas, a consultar con personas del entorno que lidian directamente con ese tipo de letalidad, sobre sus ideas respecto a la incidencia, tendencias, causas y alternativas; a pensar

creativamente en alternativas; a compartir los análisis y las propuestas de resolución de problemas y a buscar un consenso en las propuestas, en un proceso grupal de toma de decisión.

Revolución metodológica

En términos metodológicos, el cambio para el no matar implica un desafío en la búsqueda de una nueva concepción de métodos de investigación, de educación, de política aplicada y de creación de instituciones. El desafío es adaptar los métodos existentes para el descubrimiento y la aplicación a favor del no matar, crear nuevos métodos cuando fuere necesario y animar a otras disciplinas, como la neurociencia, a aplicar sus métodos en la resolución de los problemas derivados de la transformación hacia el no matar. Especialmente desafiante es la necesidad de métodos de investigación y de intervención en la zona del matar, así como de métodos de análisis aplicables dentro y a través de las zonas convergentes de la letalidad.

La ciencia política del no matar puede explorar un repertorio cada vez mayor de métodos de investigación que, en este momento, incluye al menos el análisis filosófico, histórico, institucional y legal; entrevistas; observación participativa; estudios de caso; análisis comparativo; análisis de contenido; interpretación textual; teoría de juegos; análisis de elecciones públicas; inferencia estadística; encuestas sociológicas; experimentos de campo y de laboratorio; simulación humana y por ordenador, así como otras combinaciones varias, de acuerdo con el propósito que se persigue. Los métodos educativos abarcan desde conferencias tradicionales, lecturas, observación y exposición de investigaciones realizadas en programas de iniciación y perfeccionamiento, hasta investigaciones sobre el mundo del aprendizaje, realizadas por cuenta propia, utilizando la informática como herramienta. Las aplicaciones políticas incluyen proyectos constitucionales, resolución de conflictos, consultoría organizativa, asesoramiento electoral, comentarios de los medios, consultoría para políticas de seguridad y la participación directa entre los líderes y los ciudadanos en los procesos sociales de toma de decisiones. La cuestión metodológica propuesta para este amplio abanico de inteligencia y habilidades es «¿Cómo pueden la antigua y la nueva metodología contribuir mejor a eliminar la letalidad de la condición humana?»

Revolución institucional

Institucionalmente, el cambio de paradigma hacia el no matar implica planteamientos sobre cómo podría organizarse la disciplina de la ciencia política, cuáles deberían ser sus subdisciplinas y cuáles deberían ser las relaciones con otras disciplinas e instituciones de la sociedad. Este cambio supone el planteamiento de una serie de cuestiones, desde una perspectiva

del no matar, sobre las estructuras existentes en esta disciplina, tanto a nivel global como nacional y local. Esto también implica la posibilidad de que se creen nuevos departamentos de ciencia política del no matar en instituciones recién fundadas, o incluso crear una nueva profesión interdisciplinar o híbrida para servir las necesidades sociales del no matar.

El reglamento profesional en ciencia política lo establece actualmente, en términos globales, la Asociación Internacional de Ciencia Política (IPSA), fundada en 1949. Las asociaciones nacionales de ciencia política de 42 países, con un total de 35 689 miembros, constituyen la base de sus socios y están institucionalmente representadas en el comité ejecutivo de la IPSA (Apéndice A). Los diversos intereses de los miembros se expresan de forma estructurada en 18 áreas de estudio y 51 comités de investigación (Apéndice B). A esto se pueden añadir los politólogos de los países no representados por asociaciones nacionales y por muchos alumnos de diversos politólogos alrededor del mundo.

A New Handbook of Political Science (Goodin y Klingemann, eds., 1996), con las aportaciones de 42 autores, nace como resultado de un proyecto de la IPSA para estudiar el estado actual de la disciplina. Se identifican y revisan ocho grandes subdisciplinas a la luz del desarrollo durante más de dos décadas: instituciones políticas (opciones sensatas, perspectivas legales), comportamiento político (raciocinio de los electores y sistemas multipartidarios, enfoques institucionales y experimentales), política comparada (perspectivas macrocompartimentales, estudios sobre democratización), relaciones internacionales (neorrealismo y neoliberalismo, perspectivas postpositivas y feministas), teoría política (tradiciones filosóficas, teoría empírica), administración y políticas públicas (análisis comparado de políticas, ideas, intereses e instituciones), economía política (perspectivas sociológicas y downsianas) y metodología política (métodos cualitativos, proyección de investigaciones y métodos experimentales). Tal y como afirma el presidente de la IPSA en la Introducción del libro: «No podría existir mejor volumen para llevar la ciencia política al nuevo siglo» (1996: xii).

Sin embargo, a pesar de los éxitos, *A New Handbook* demuestra la necesidad de una transformación disciplinar hacia el no matar. Por ejemplo, en el índice no constan entradas para «violencia» o «no violencia» y tampoco para «homicidio», «genocidio», «pena capital», «ejército», «terrorismo» o «policía». Encontramos seis entradas para «guerra» y ocho para «paz». En el índice onomástico se menciona a Hitler y a Lenin, pero no a Ghandi ni a Luther King. Tampoco se menciona el nombre de Gene Sharps, un intelectual mundialmente reconocido en la teoría y práctica de la lucha política no violenta por la democracia, la defensa nacional y la prevención de golpes de estado militares, ni así tampoco sus obras, como por ejemplo *The Politics of Nonviolent Action*, de 1973. Tampoco se mencionan el nombre y las contribuciones del influyente teórico de la resolución de conflictos no violenta, John Burton (1979, 1984). Y poco se dice del trabajo del preeminente

pionero en estudios de la paz global, Johan Galtung (2003).

La mayor y más antigua institución nacional afiliada a la IPSA, con 13 300 miembros, es la Asociación Americana de Ciencia Política (APSA), fundada en 1903. Los intereses de los miembros están estructurados en 8 grandes áreas, 77 subáreas y 34 secciones de especial interés (Apéndice C). Las estructuras de interés de la APSA y de la IPSA son, en general, similares. Las principales áreas de la ciencia política estadounidense son: política y gobierno estadounidenses, política comparada, política internacional, metodología, teoría y filosofía política, administración pública, ley y cortes públicas y políticas públicas. Aunque haya secciones especiales en «procesos de conflictos» y «seguridad internacional y control de armas», no hay un foco institucional explícito sobre el conocimiento y los requisitos para la resolución de problemas según la lógica del análisis político y de la acción por el no matar. No existen, por ejemplo, secciones especiales en «violencia», «no violencia» o incluso en «paz» (comparándola, por ejemplo, con la Asociación Internacional de Investigaciones para la Paz, IPRA). Parece que la suposición cultural de defender la democracia basada en la letalidad como la mejor opción para el avance de nuestra civilización ha inhibido el foco institucional en la exploración de alternativas civilizadoras del no matar.

Un cambio para el no matar implica plantear cuestiones que atañen las distintas áreas y subáreas de la disciplina, tal y como se representa en la estructura temática de las asociaciones estadounidense e internacional de la ciencia política. «¿Qué se puede decir respecto a las posibilidades de concretizar sociedades del no matar y de sus medios no letales para alcanzarlas?». Esto significa, por un lado, explorar los éxitos alcanzados e introducir nuevos elementos. Por ejemplo, esto se puede ilustrar a través del planteamiento de cuestiones dentro de las cuatro áreas «tradicionales» de la ciencia política estadounidense, que caracterizan su actual expansión y su variedad de enfoques: teoría y filosofía política, política y gobierno estadounidenses, políticas comparadas y relaciones internacionales.

Teoría y filosofía política

En la filosofía y en la teoría política, un cambio al no matar significa revisar la herencia del pensamiento político en todas las culturas con el fin de recuperar las perspectivas e introducir nuevas formas de creatividad del no matar. En la *República* de Platón, por ejemplo, Dennis Dalton encuentra el ideal ético del «no herir» al cual deberían aspirar filósofos y líderes, a pesar de que Platón aceptaba la guerra, la pena capital y la cultura militar. Ese ideal se encuentra reflejado en la observación de Plutarco: «Pues recurrir al cuchillo no es característico ni del buen médico ni del buen estadista, pero en ambos casos muestra una falta de habilidades y, en el caso del estadista, se añade la injusticia y la crueldad» (Plutarco, 10: 249). En comparación con esta, está la tradición china con la observación

de Mencius (c. 371-c. 289 a. C.): «Aquel que, usando la fuerza, simula ser virtuoso, es un tirano (*Pa*)... Aquel que, usando la virtud, practica la bondad humana (*jen*) es un Rey (*wang*)» (Fung, 1952: 112). También en la tradición china, el pensamiento de Mo Tzu (Mo Ti, c. 468-c. 376 a. C.), crítico chino de la guerra y de la opresión y filósofo del «amor universal», invita al redescubrimiento global (Fung, 1952: 76-105).

Los textos clásicos que apoyan la violencia se pueden reinterpretar para substraer su letalidad, con el propósito de mantenerlos para avanzar en la comprensión del no matar. Algunos ejemplos son la reinterpretación de Maquiavelo, hecha por Chaiwat Satha-Anand, en *The Nonviolent Prince* (1981) y la reinterpretación hecha por Burrowes de *De la guerra* (2010), de Clausewitz, con el fin de extraer los principios para la defensa estratégica no violenta. Ambos nos recuerdan el origen de los principios gandhianos para la acción no violenta a partir del consejo del noble Krishna al guerrero héroe Arjuna, en el clásico espiritual hindú *Bhagavad Gita* (Gandhi, 1971).

Los clásicos que aceptan la violencia desafían la creatividad del no matar para el presente y para el futuro. Si Platón puede proponer una república regida por gobernantes que expresen virtudes militares, hoy en día es posible vislumbrar una república del no matar con líderes valientes y ciudadanos comprometidos con los principios del no matar. Si Aristóteles puede describir constituciones para sistemas de gobierno guerreros, podemos entonces considerar actualmente constituciones que conduzcan a sociedades en las que no se mate. Si Maquiavelo puede prescribir habilidades para la dominación que acepta la letalidad, ahora es posible elaborar estrategias y tácticas del poder político del no matar. Si Hobbes puede proponer un estado gigatesco en el que se coaccione la paz social a través del monopolio de la violencia, pueden explorarse nuevos modos de gobierno sensibles a las necesidades humanas en las que la letalidad no sea necesaria. Si Locke puede prevenir la revolución violenta para destituir el régimen despótico, ahora podemos concebir las estrategias y tácticas de liberación democrática a través del no matar. Si Marx y Engels pueden presumir la lucha de clases violenta como árbitro final, ahora podemos vislumbrar los procesos de la lucha del no matar con el fin de alcanzar antiguas aspiraciones para la justicia económica. Si Rousseau puede prescribir un contrato social basado en la letalidad contra los transgresores, y si los líderes actuales continúan hablando de «contratos» y «alianzas» basados en la violencia, ahora podemos empezar a explorar compromisos mutuos para el bienestar en las comunidades del no matar. Si Kant (2007 [1795]) puede vislumbrar la «paz perpetua» derivada de la firme adhesión a un imperativo categórico contrario a la guerra, hoy podemos percibir los elementos necesarios para transformar el imperativo del no matar en un realidad global. Si la tradición política estadounidense legó una clásica declaración de independencia violenta y una Constitución que afirma la violencia, ahora es posible prever una declaración de independencia de la letalidad social estadounidense y una nueva Constitución del no matar. Y si Weber puede prescribir la política como una vocación que debe aceptar,

inevitablemente, la letalidad, podemos ahora concebir la política y la ciencia política como vocaciones que suponen la posibilidad de liberación de la violencia (Arendt, 1970; Muller y Semelin, 1995; Steger y Lind, 1999).

Un cambio al no matar implica una introducción crítica seria del pensamiento político de Gandhi dentro del campo de la filosofía y de la teoría. La ausencia de esta introducción está relacionada con la falta cometida en el pasado al no reconocerlo como Premio Nobel de la Paz en un mundo que afirma la letalidad. No faltan recursos para retomar esta tarea, principalmente entre los intérpretes indianos de distintas perspectivas ideológicas y disciplinares, junto con colaboradores pioneros no indios (Dhawan 1957; Dange *et al.* 1977; Iyer 1973; Parekh 1989a, 1989b; Bondurant 1969; Dalton 1993; Galtung 1992; Sharp 1979; Steger 2000).

Las oportunidades del avance creativo de la teoría del no matar están presentes en el pensamiento de aquellos que proponen alternativas en esa dirección, a lo largo del tiempo y en todas las culturas. Arthur y Lila Weinberg (1963), por ejemplo, presentan un estudio que se remonta al 550 a. C. Las raíces multirreligiosas las establecen T. K. N. Unnithan y Yogendra Singh (1973). En la tradición euro-americana, de linaje grecorromano, Will Morrissey (1996) presenta una crítica del pacifismo desde la Antigüedad, con una formulación revestida de gran consistencia erudita.

A medida que se llevan a cabo investigaciones globales en el pensamiento político del no matar, pueden surgir descubrimientos sorprendentes, como es la definición no violenta de «política» propuesta por el filósofo político coreano Jang Yop durante una entrevista en Pyongyang, el 3 de diciembre: «La política significa la armonización de los intereses de todos los miembros de la sociedad, con base en el amor y en la igualdad». Tanto él como el entrevistador desconocían, en aquel entonces, los extraordinarios estudios del sociólogo Sorokin (1948; 1954) sobre el amor y el altruismo creativo, que se pueden combinar con los de Arendt (1970) –quien enfatiza las decisiones y acciones en conjunto, a través del diálogo- y con los de Burton (1979), acerca de los procesos de satisfacción de las necesidades humanas. Todas ellas pueden ser semillas de una nueva teoría política del no matar.

Estudio de los sistemas de gobierno

En el estudio holístico de las sociedades políticamente organizadas y de sus componentes, desde pueblos a estados-nación y entidades internacionales, -como el área de Política y Gobierno estadounidenses- la lógica del análisis del no matar levanta cuestiones que necesitan ser formuladas con valentía para vencer lo que el futurólogo Harold Linstone denominó «el peso de la aceptación» de las tradiciones. La letalidad política prefiere no cuestionarlas dentro de la ciudadanía del bien. Cuando no se pueden plantear cuestiones dentro de un sistema de gobierno, los politólogos deben mantenerlas en pie fuera de él.

Un enfoque del no matar implica la necesidad de responder a una serie de preguntas. Primero, ¿en qué ha contribuido el matar a la transformación y mantenimiento de cada sociedad, en términos políticos? ¿Hasta qué punto se apoya la autoimagen de un sistema de gobierno sobre una historia enaltecimiento de la letalidad? ¿Qué formas de matar, gubernamentales y no gubernamentales, persisten y cuáles son sus posibilidades futuras? ¿Cómo se posicionan socialmente los ciudadanos a la hora de participar y apoyar el matar, de forma legal o ilegal, a favor o en contra de sus gobiernos, en su tierra o en el exterior? ¿Cómo contribuyen a la letalidad las ideas, prácticas y estructuras políticas, económicas, sociales y culturales? ¿Qué influencias ejerce el matar en las capacidades de los sistemas de gobierno para perseguir otros valores, materiales o espirituales, como la libertad y la igualdad?

Segundo, ¿cuáles son las raíces históricas de las ideas, de las prácticas, de las políticas y de las instituciones del no matar en la sociedad? ¿Cuáles son sus manifestaciones actuales y sus posibilidades futuras? ¿Cuál es la trayectoria de la resistencia del no matar al poder político basado en la letalidad? ¿Cuál es la trayectoria de la creatividad y de la acción constructiva para la realización de una sociedad en la que no se mate?

Un tercer requisito para los estudios de los sistemas de gobierno es el cuestionamiento de la trayectoria de las transiciones y reversiones entre el matar y el no matar. ¿Qué figuras, grupos y organizaciones significativas se comprometieron con dichas transiciones? ¿Se han vuelto pacifistas los soldados? ¿Han pasado los asesinos a asumir una postura de respeto a la vida? ¿Los revolucionarios violentos se han comprometido con el cambio social del no matar? ¿Han renunciado a la bendición de la letalidad las figuras religiosas? ¿Han cambiado de la aceptación para el rechazo de la letalidad las figuras culturales?

¿Qué cambios han tenido lugar en el campo de las infracciones para que la pena de muerte fuese impuesta, abolida y nuevamente impuesta? ¿Han sido abolidas y luego resucitadas las fuerzas militares? ¿Se han abolido los ejércitos? ¿Han pasado la policía y los ciudadanos por el desarme y el rearmamento? ¿Ha habido ejemplos de reconciliaciones genuinamente pacíficas entre antiguos enemigos a muerte, tal vez seguidas por los resurgimientos de la letalidad? ¿Se han alterado totalmente o en parte las economías que apoyan la letalidad para responder a las necesidades sociales e individuales del no matar?

En cuarto lugar, ¿cuáles son los elementos endógenos – políticos, sociales, económicos y culturales-, históricos y contemporáneos que, siendo combinados y expresados dentro del proceso de transición hacia el no matar, muestran la promesa de alcanzar una sociedad con las deseables condiciones de vida del no matar? ¿Qué tipo de cambios religiosos, ideológicos, legales, institucionales, de políticas, de estructuras socioeconómicas, educativas, comunicativas, artísticas y entre los sistemas de gobierno han contribuido a la realización de una sociedad del

no matar dentro de este contexto? ¿Qué condiciones facilitarían mejor el avance de valores tales como la libertad, la igualdad, el bienestar material y la seguridad sin retornar al matar o a las amenazas de muerte?

Políticas comparadas

Un cambio de paradigma implica situar la cuestión de las capacidades humanas para el no matar en el centro de las investigaciones de la política comparada. ¿Qué conclusiones se pueden extraer de la comparación global de ideas, instituciones, estructuras, procesos y políticas que estén relacionadas con la extinción de la amenaza o del uso de la fuerza letal por los gobiernos y los ciudadanos dentro de las sociedades y a través de ellas? Guiada por la lógica del análisis del no matar y por la búsqueda de las prácticas transformadoras, la investigación comparada busca el conocimiento de alternativas que van más allá de los límites de los simples sistemas de gobierno.

Se pueden comparar y clasificar las sociedades según las propensiones a matar o a no matar, al igual que se hace cuando se observa el funcionamiento de las instituciones democráticas, el respeto a los derechos humanos, la condición de la mujer, el bienestar infantil y los niveles de desarrollo económico. Entre las formas mediante las cuales se mide la letalidad están los asesinatos por agentes y enemigos del estado, la depredación criminal, los homicidios y suicidios de ciudadanos, asesinatos internacionales de miembros de otras sociedades, la preparación profesional para matar, las capacidades tecnológicas e indicadores materiales de la economía política de la letalidad. Se puede establecer un *ranking* paralelo de las características del no matar a partir de análisis individuales de los sistemas de gobierno. Las clasificaciones periódicas de las naciones que cultivan el matar y de las que practican el no matar podrían ser un servicio público de contribución de la ciencia política global. No menos importante que el seguimiento diario del mercado de valores o de los resultados deportivos podrían ser los informes de los niveles ascendentes y descendentes de letalidad y del crecimiento o de la represión de las capacidades transformadoras del no matar.

Es necesario establecer comparaciones entre los componentes sociales dentro de los sistemas de gobierno y entre diferentes sistemas de gobierno, bajo condiciones más o menos propicias, con el fin de posibilitar la comprensión causal y transformativa. Estos componentes incluyen las propensiones religiosas, ideológicas, artísticas, partidistas, de género, etarias, de nivel educativo, de clases, étnicas, económicas, universitarias y profesionales, todas ellas inclinadas para la letalidad o para el no matar.

Son necesarios estudios comparativos del no matar, con el fin de que avance la actual tesis de la ciencia política de que los estados democráticos, cuando son comparados con los regímenes autoritarios, no entran en guerra entre sí y matan menos a sus propios ciudadanos. La persistencia en matarse en las democracias liberales, tanto en estructuras parlamentaristas como presidencialistas, acompañada

de la cultura explícita de la violencia, deja clara la importancia de los estudios comparativos para trabajar en la comprensión de las alternativas estructurales y culturales del no matar. Por ejemplo, como observamos en el segundo capítulo, un estudio comparativo entre dos pueblos mexicanos próximos, clasificados según los niveles de violencia pero, por otro lado, con condiciones socioeconómicas similares, puso al descubierto que la autoimagen cultural era la característica diferencial. Los pueblos violentos se veían a sí mismos como violentos y aceptaban esa condición. Los no violentos se percibían como pacíficos y se sentían orgullosos de esto (Fry, 1994). Un estudio comparativo entre juegos infantiles en dos pueblos indonesios, uno más violento que otro, descubrió que la cultura más violenta favorecía los juegos de combate humano y animal. La cultura menos violenta se comprometía con juegos de euforia, como el salto con lianas y la emulación pacífica de los comportamientos adultos y animales (Royce, 1980). Tales descubrimientos permiten comprender la correlación cultural violenta entre los juegos competitivos de contacto, como el boxeo, el *hockey*, las luchas y el fútbol americano.

Política Internacional

Un cambio al no matar introduce, simultáneamente, la preocupación por el todo y por lo individual en este campo, denominado de varias formas: Política Internacional, Relaciones Internacionales o Política Mundial. De este modo, se combinan investigaciones macro y microscópicas de interés habitual para las instituciones intermediarias. Por un lado, se ven como un todo los componentes de los sistemas de gobiernos globales (estatales y no estatales), las estructuras de las relaciones entre ellos y los procesos de resolución de conflictos. Esto no significa que el enfoque sea ahistórico o que esté descontextualizado. Al fin y al cabo, la Historia es de la Humanidad, y el contexto es el patrón de las interacciones interdependientes entre las condiciones globales y locales.

Por otro lado, la posibilidad de concretizar una sociedad global en la que no se mate requiere atención para el bienestar de cada individuo que comparte su vida en la Tierra, desde su nacimiento hasta su muerte, a medida que las generaciones vienen, se mezclan y desaparecen. La unidad básica del análisis político del no matar es el ser humano como individuo. Las organizaciones, las estructuras, y los procesos son el producto del comportamiento individual agregado. La política mundial es la política de los individuos del mundo. Una sociedad global del no matar depende de los individuos que no maten. Si nadie debe matar ni ser matado, se deben tener en consideración los intereses de todos los seres humanos.

Esto implica la necesidad de aplicar la lógica del análisis y de la acción del no matar a la humanidad global como un todo. En relación con el matar, esto significa extender la tradición de la investigación en ciencia política para enfocar la letalidad estatal, la letalidad antiestatal y la guerra, con el fin de incluir todas las formas de letalidad verificadas en la sociedad (y entre diversas sociedades), agregándolas a los patrones globales de la explicación causal. Para

el no matar, significa identificar sus fuerzas dentro y a través de las entidades políticas que actúan a escala global. Para que ocurra esta transformación, hay que comprender los procesos de interacción entre las fuerzas del matar y del no matar dentro y a través de las sociedades en el contexto general de sistemas globales.

Para comprender de forma general las ventajas prácticas, posibles y deseables de una sociedad global en la que no se mate, es necesario investigar las manifestaciones y aspiraciones sociales pasadas y presentes, presuponiendo variaciones teóricamente infinitas dentro de un todo del no matar. A nivel individual, esto significa comprender las propensiones a matar y a no matar de los individuos, la dinámica de sus transformaciones y las características de los contextos sociales que favorecen las expresiones vitales del potencial creativo individual del no matar.

Aplicando las orientaciones para transformar el embudo de la letalidad en un abanico extensible de alternativas del no matar, una perspectiva global significa buscar intervenciones holísticas en las zonas del matar que substituyan las prácticas letales supresoras. O sea, contribuir a la socialización global y a la formación de líderes y ciudadanos con el fin de alcanzar la resolución de problemas rechazando la letalidad. Esto significa identificar y alentar contribuciones culturales globales hacia este cambio, y significa también comprender y ayudar a los cambios globales del no matar en las estructuras políticas, militares, económicas, sociales y culturales que apoyen la letalidad.

A partir de la suposición de que los seres humanos son capaces de crear sociedades libres de matar, surgen cuestiones para todas las áreas y subáreas en los distintos aspectos de la ciencia política contemporánea. Presuponiendo que la ciencia política no puede ser imparcial, ¿es el no matar un valor aceptable para la disciplina? ¿Pueden la teoría y la práctica política del no matar combatir y transformar con éxito las concepciones y manifestaciones violentas? ¿Son posibles las instituciones democráticas en las que no se mate, desde niveles locales hasta niveles globales? ¿Pueden llevarse a cabo transiciones a partir de la seguridad nacional propensa a la letalidad, a la seguridad global no violenta? ¿Y de la política económica propensa a la letalidad a la economía global que la rechace? ¿Se puede contribuir con la teoría y la práctica del no matar a partir de perspectivas enfocadas en las diferencias, como el feminismo, la raza, la etnia, el lenguaje y la religión? ¿Y qué metodologías son las más apropiadas para una comprensión global de la violencia social, de los potenciales no violentos de los procesos transformadores y de los caminos para proyectar y controlar los diversos resultados estables, y al mismo tiempo creativos, del no matar?

No se pretende insinuar la ausencia de contribuciones de la ciencia política en cada campo que considere estas cuestiones. Pero sí invitar a reflexionar sobre cómo sería la ciencia política si se considerase seriamente la posibilidad de concretizar sociedades en las que no se mate. La aceptación de tal posibilidad implica el compromiso activo de la ciencia política en la resolución global de conflictos.

Capítulo 4

IMPLICACIONES PARA LA RESOLUCIÓN DE PROBLEMAS

*Todos aquellos que denuncian y combaten este holocausto
(de decenas de millones de muertes por desnutrición y privación
económica)*

son unánimes en sustentar que las causas de esta tragedia son políticas.

Manifiesto de cincuenta y tres Premios Nobel, 1981

Cuáles son las implicaciones para la resolución de problemas de la ciencia política del no matar. El objetivo general es acabar con la letalidad a escala global. Esto implica una especial atención al bienestar de todos los seres humanos, como víctimas o asesinos en potencia, haciendo que la ciencia política recupere el interés por los individuos y por una acción creativa para alcanzar sus objetivos. Por otro lado, implica el compromiso con la resolución de problemas que reconoce, e incluso trasciende, cada identidad espiritual, de género, de edad, étnica, de clase, profesional, nacional o política. Esto implica la «lealtad múltiple» (Guetzkow, 1955) del no matar, unida al compromiso trascendente de facilitar los procesos de resolución de problemas que respondan a las necesidades de todos, sin amenazas y sin emplear la fuerza letal.

La ciencia política del no matar implica adquirir simultáneamente el compromiso de disminuir los factores que conducen a la letalidad y de fortalecer a aquellos que favorecen su erradicación. Procura resolver problemas dentro y a través de cada una de las cinco zonas del embudo convergente de la letalidad (Figura 1) y del abanico de alternativas del no matar (Figura 2), lo cual significa el compromiso directo del politólogo con la aceptación de las responsabilidades para la resolución de problemas y el apoyo indirecto a los esfuerzos ajenos, incluso facilitando la investigación y la formación para ayudar en la resolución de conflictos públicos o privados. Significa, a su vez, facilitar la participación en los procesos de toma de decisiones individual y socialmente, para satisfacer las necesidades de todos.

Aceptar un papel central en la resolución de conflictos de la ciencia política del no matar no implica omnisciencia, omnicompetencia u omnipotencia, sino la relevancia potencial para el bienestar en todas las áreas de la vida social (espiritual, física, cultural y material). Esto no supone la intervención totalitaria, pero sí el reconocimiento de aquello que ciertas figuras políticas, instituciones, gobiernos y personas que los apoyan

hacen o dejan de hacer tiene importantes consecuencias sociales, que van desde la supervivencia individual hasta los mayores triunfos de las aspiraciones humanas, pasando por el bienestar económico. Buscando estar al servicio de las sociedades del no matar, las preocupaciones y contribuciones de la ciencia política no deben ser menos amplias que las que ofrecen profesiones como la medicina o la salud pública.

Se pueden definir los problemas como una disonancia entre lo deseable y lo que de hecho sucede. Todo problema presenta complejos subproblemas de indeterminación, bien sea normaltiva (lo que debería ser), empírica (lo que es), o potencial (lo que puede ser). Cada problema también incorpora complejidades sistémicas, procesos de reacción dependientes mutuamente y componentes temporales de pasado-presente-futuro. No obstante, por más difíciles y complejos que puedan ser los problemas –ética, filosófica o empíricamente–, la ciencia política del no matar no niega el compromiso explícito en los esfuerzos para resolver aquellos que amenacen la supervivencia del bienestar de la humanidad. La ciencia política del no matar se compromete con los esfuerzos para acabar con la violencia de comportamiento, para cambiar las condiciones de la violencia estructural y para resolver los problemas de ambos conjuntamente. También busca eliminar el apoyo a la letalidad, ayudar a las instituciones que actúan al servicio del no matar y a crear nuevas instituciones y políticas que defiendan el derecho a la vida.

Si se acepta el papel de las ciencias y humanidades aplicadas a la resolución de conflictos de la ciencia política, exigir por anticipado conocer las soluciones se vuelve algo de carácter no científico. Ni la suposición de que las enfermedades son incurables, ni la de que se debe conocer la cura antes del diagnóstico, de la prescripción y del tratamiento, impiden el progreso en la ciencia médica básica y aplicada. La ciencia política, que en el fondo es también un asunto de vida y muerte, no debe ser diferente.

No parece razonable esperar que la ciencia política del no matar ofrezca soluciones instantáneas para los problemas que la política y la ciencia política, que comúnmente aceptan la letalidad, no son capaces de resolver. La enorme dedicación de recursos científicos, humanos y materiales destinados a eliminar la violencia a través de medios violentos, que acaban a menudo con el derramamiento de sangre, no han conseguido poner fin a la letalidad global, desde la guerra y el genocidio hasta homicidios en capitales de estados con armas nucleares. Se ha dedicado una creatividad enorme al matar, y las alternativas del no matar necesitarán no menos ingenio para demostrar su efectividad.

Acabar con la era de la letalidad humana, está claro, no es sólo tarea de la ciencia política, sino que debe ser compartida con todas las ciencias y humanidades, en todos los campos de actuación profesional, por todo el mundo. Sin embargo, esta es una tarea en la que la ciencia política puede tomar iniciativas

más allá de apoyar las de otros. La tarea prioritaria es resolver los problemas a menudo considerados tan temibles hasta el punto de negar cualquier posibilidad de que se cree una ciencia política al servicio de un mundo en el que no se mate. De estos problemas, tres son genéricos: los problemas de «Hitler y el holocausto», el cambio estructural revolucionario y la seguridad, desde el ámbito individual hasta los estados nación.

El no matar, Hitler y el holocausto

El problema del liderazgo político y de la letalidad – ejemplificado, pero no limitado al ejemplo genérico de Hitler y del holocausto– debe confrontarse directamente y someterse a los esfuerzos continuos de la resolución científica de problemas. No se debe permitir que los ejemplos horribles de agresión genocida, el exterminio en masa de grupos humanos y la aniquilación civil paralicen la creatividad científica del no matar. De no ser así, la ciencia política estará condenada, explícita o implícitamente, a prepararse constantemente para la matanza, con una letalidad mayor de la que cualquier dictador genocida, exterminador revolucionario o justiciero aniquilador de ciudades y pueblos sería quien de imaginar.

Un camino práctico para comenzar está en intensificar el trabajo interdisciplinar en el campo todavía poco desarrollado de los estudios de liderazgo político. Esto supone identificar la conducta propensa a la letalidad y las variantes sistémicas para buscar cambios que conduzcan al desarrollo del liderazgo del no matar. Se pueden realizar algunas intervenciones transformadoras a favor del no matar a partir de la identificación de algunas variables, a saber: la definición de los liderazgos propensos a la violencia, los prerrequisitos de su personalidad, el poder en función del papel que asuma, los apoyos institucionales, las expectativas de las tareas que hay que llevar a cabo, los valores destacados para ese fin, las facilidades tecnológicas y los refuerzos económicos, sociales y culturales a favor del matar (Paige, 1977).

Las experiencias del siglo xx sugieren un punto de partida. Para detener la respectiva emergencia de líderes propensos a matar, apoyados por seguidores también propensos a matar, en algún punto de la Historia, los humanos deben simplemente negarse a quitar la vida y a cooperar con los sistemas que lo hacen. De no ser así, los ciclos de la letalidad entre perdedores vengativos y vencedores traumatizados persistirán. Esto puede parecer un razonamiento simplista, pero una retrospectiva de las atrocidades del siglo xx demuestra que los últimos defensores de la paz del siglo xix que buscaron abolir la guerra estaban en lo cierto. Existe una clara conexión entre las atrocidades de la I Guerra Mundial, de la II Guerra Mundial, de la Guerra Fría y de las posteriores. Una contribución preventiva de la ciencia política consiste en identificar y ayudar a reconciliar las enemistades vengativas, recientes o pasadas, antes de que se transformen en atrocidades.

Para acabar con el surgimiento de líderes y seguidores que celebren la exterminación vengativa de enemigos, la ciencia política debe comprometerse rotundamente con la prevención del matar, con la reconciliación de la venganza y con la creación de condiciones para una vida sin el matar. Para acabar con el surgimiento de potenciales hitlers, stalins, maos, amins, pol pots o hasta incluso de trumans, con su carga nuclear, es necesario redefinir el concepto de liderazgo político, pasando de la noción de que un líder político es un comandante de la letalidad, para la noción de que es un facilitador en la resolución de problemas sociales a través del no matar. Además, es necesario también identificar previamente aspirantes a líder con personalidad agresiva o propensa a la agresividad y retirarles cualquier apoyo, así como eliminar las expectativas de la voluntad de matar y el poder de ordenar a otros que maten, proveniente de responsabilidades de liderazgo. No se debe favorecer la promoción de líderes en organizaciones profesionales reconocidas por el matar, comprometidas con la obediencia y armadas con artefactos cada vez más letales; retirar el apoyo religioso, empresarial, laboral, científico y artístico a las organizaciones propensas al matar y comprometerse con alternativas del no matar; elevar la resolución de conflictos para satisfacer las necesidades a la condición de tarea fundamental designada a líderes políticos y ciudadanos en general; declarar el compromiso con el no matar como componente central del orgullo y de la identidad nacional; rechazar la definición discriminatoria de grupos como subhumanos o considerados maléficos sólo con el fin de justificar su exterminio; buscar el diálogo común entre grupos para el bienestar mutuo; cambiar las condiciones socioeconómicas y demás estructuras que predispongan grupos o individuos a buscar, de forma directa o indirecta, la satisfacción a través de la violencia; cambiar la economía del matar para servir a la afirmación de las necesidades humanas y apoyar la creación de culturas del no matar a través de las artes y las ciencias.

Intervenciones en las zonas del matar contra atrocidades como las de Hitler representan, clarísimamente, un desafío todavía mayor para la creatividad científica aplicada del no matar. Pero tales intervenciones no son impensables, especialmente en nuestra era, con capacidad para la innovación tecnológica sin precedentes. Las medidas que se deben considerar y probar en simulaciones para la resolución de conflictos incluyen la evocación, tanto a nivel microscópico como a gran escala, de la relación entre seguidores y líderes, factores espirituales y psicológicos, capacidades e inhibiciones del no matar, la condena global, la retirada de apoyo y la resistencia al no matar (no limitada sólo a las víctimas), a la preparación para evacuaciones rápidas e intervenciones en el espacio aéreo, marítimo o terrestre, por fuerzas equipadas con sofisticadas técnicas para incapacitar individuos, grupos y tecnologías que maten. Se deben enfocar las presiones intervencionistas de emergencia, directas y multicanalizadas, negativas y positivas, sobre las fuentes de la letalidad tal y como fueron identificadas para la prevención.

Tras traumas como los causados por Hitler, es necesario buscar la afirmación transformadora de las capacidades humanas para el no matar entre los supervivientes -asesinos, víctimas y parientes. La ciencia política debe ocuparse de crear procesos para el reconocimiento de la responsabilidad por las atrocidades, y luego por la indemnización y la reconciliación. Y, lo más importante, debe facilitar los cambios preventivos y estructurales que favorezcan la realización de sociedades del no matar, en un mundo donde no se mate. Basado en todas las fuentes espirituales, científicas y culturales, el no matar debe asumirse como el cimiento de la identidad cultural futura y de la dignidad entre los pueblos. Deben establecerse compromisos prácticos para asegurar que tales atrocidades no ocurran nunca más.

Para acabar con la era de las atrocidades en masa, desde el genocidio hasta la guerra, la ciencia política del no matar debe comprometerse con tres tareas de la ciencia aplicada: prevención, intervención y transformación postraumática del no matar. Además de todo esto, la ciencia política del no matar se debe liberar de los obstáculos a las acciones creativas que impone la suposición convencional de que no se pueden eliminar dichas atrocidades a través de estrategias no letales.

Revolución violenta y revolución del no matar

Un segundo gran problema para conciliar los esfuerzos con vistas a la resolución de conflictos es el de la revolución y la contrarrevolución violentas. Con esto están relacionados los golpes militares, los contragolpes, el terrorismo, el contraterrorismo, la guerra de guerrillas y la guerra civil a gran escala. La ciencia política convencional tiende a considerar tales revoluciones y su represión con la ambigüedad de los que aceptan la violencia. Es de halagar la violencia contra los regímenes malos, pero no contra los buenos. Es aceptable la contraviolencia contra los revolucionarios malos, pero no contra los buenos. En ambos casos, la violencia para conseguir o resistir el cambio político es un hecho aparentemente incorregible y a menudo considerado como un mérito en la vida política. Los argumentos comunes entre algunos académicos estadounidenses, por ejemplo, han sido los de que ya que las élites económicas no renunciarán a la propiedad ni al poder de forma pacífica, la violencia revolucionaria está justificada. Otros, sin embargo, apoyan la contraviolencia contra los rebeldes que buscan cambiar los sistemas de explotación de la propiedad privada. La idea de que hay que estar siempre preparado para la letalidad revolucionaria persiste incluso bajo las condiciones de la democracia electoral estadounidense, en la insistencia de algunos sobre la posesión civil de armas para la defensa de la libertad contra el posible despotismo del Estado.

Asumiendo las necesidades para erradicar los regímenes políticos represivos y para cambiar las condiciones intolerables de la violencia estructural socioeconómica, la ciencia política del no

matar puede ayudar a identificar y a colaborar con las alternativas revolucionarias que no utilicen la letalidad. Esto requiere desafiar la suposición de que las revoluciones tienen que ser necesariamente violentas, más allá de promover el conocimiento de las alternativas efectivas del no matar: principios, estrategias, tácticas, métodos organizativos y habilidades de implementación.

Durante la última mitad de la Guerra Fría, surgieron tres afirmaciones destacables de politólogos oriundos de tres de las tradiciones revolucionarias violentas más influyentes del mundo (Estados Unidos, la Unión Soviética y China) sobre la posibilidad de la revolución no violenta. En los Estados Unidos, Gene Sharp (1973) presentó una declaración clásica de la teoría y de la práctica para revoluciones políticas no violentas enraizada en el consistente análisis de las bases tolerantes del poder político y en la investigación histórica de largo alcance sobre los ejemplos de las luchas no violentas efectivas. Sharp identificó al menos 198 métodos de acción no violenta; desde formas de protesta y persuasión, pasando por la no cooperación social, económica y política, hasta la intervención directa no violenta. Entonces, Sharp procedió a la combinación de todos en una teoría dinámica de transformación no violenta que incluía procesos de «conversión, acomodación y coerción» a los cuales más tarde añadió la «desintegración». En la Unión Soviética, E. G. Plimak e Y. F. Karyakin (1979) definieron la revolución como un cambio en el poder estatal de una clase por otra, produciendo un «cambio brusco en la vida de multitud de personas». Entonces, basados en la teoría marxista-leninista, en la descolonización tras la II Guerra Mundial y en la experiencia democrática, argumentan que las revoluciones socialistas pacíficas son posibles. Definen una revolución socialista pacífica como aquella «sin lucha armada, sin guerra civil y sin intervención contrarrevolucionaria armada». Defendiendo que los errores del pasado no deben impedir la búsqueda de revoluciones pacíficas en nuevas circunstancias históricas, insisten en que las posibilidades para el «desarrollo revolucionario pacífico (...) deben ser estudiadas escrupulosa y objetivamente en todos los aspectos» (traducción del autor). En China, Zhang Yi-Ping (1981: 79), que basa su argumento en la teoría marxista y en las exitosas luchas no violentas para la independencia nacional en Asia, África y en América Latina –considerando especialmente la capacidad de movilización de masas demostrada por el movimiento gandhiano en la India–, defiende que «la perspectiva que unilateralmente sustenta la revolución violenta, sin considerar el tiempo, el lugar ni la situación, despreciando la revolución no violenta, *está equivocada en la teoría y es dañina en la práctica*» (énfasis y traducción del autor).

De esta forma, en un período complejo y global de derramamiento de sangre revolucionario y contrarrevolucionario, analistas políticos que emergen de tres tradiciones violentas –independientemente y aparentemente desconocidos los unos para los otros– exponen las tareas científicas de desarrollo de la teoría y de la práctica revolucionaria del no matar. Un elemento común de interés para todos ellos fue la referencia al movimiento no violento gandhiano en la India, que buscó no solamente la

independencia política, sino el cambio socioeconómico y cultural.

Hasta el momento, la teoría revolucionaria no violenta, tanto desde el punto de vista capitalista como desde el punto de vista socialista, había sido concebida, en gran medida, desde la perspectiva del oprimido. Sin embargo, no se han desarrollado teorías equivalentes por parte de las élites que ofrezcan alternativas a la represión violenta de la acción revolucionaria del no matar. Supongamos una reversión del análisis de Sharp. ¿Los ricos propietarios de tierras, los grupos étnicos dominantes, los líderes políticos, la policía y los militares tienen el coraje de enfrentarse –sin violencia y sin armas– a los pobres, a los sin tierras, a los reprimidos, a las minorías y mayorías que están afirmando de forma no violenta sus reivindicaciones por los derechos humanos y la justicia económica? ¿Pueden los privilegiados manifestar sus alegatos buscando la conversión, la acomodación y la coerción sin el derramamiento de sangre?

Además, es plausible una teoría aplicada de la «lucha del no matar» o incluso de la «lucha de clase del no matar» que proporcione transformaciones sociales marcadas por relaciones mutuamente satisfactorias entre los antiguos opresores/privilegiados y los oprimidos/perjudicados. Esto se puede deducir teniendo en cuenta los elementos del no matar evocables en la naturaleza humana y la hostilidad represiva expresada por las élites pro-violentas y por sus opositores pro-violentos a los defensores del cambio pacífico. Cada combatiente tiende a reprimir a los defensores de la acción del no matar desde el punto de vista de que tales ideas debilitan la premura militante para matar de las propias bases/clases que los apoyan. Por ejemplo, durante la confrontación de la Guerra Fría, tanto las élites estadounidenses como las soviéticas y los medios de comunicación fueron veloces al desacreditar y sofocar las voces pacifistas, suponiendo que las ideas del no matar evocarían respuestas positivas y disminuirían el apoyo a su propio militarismo –sin que eso implicase debilitar a sus oponentes. Del mismo modo, los académicos y activistas defensores de los movimientos de resistencia armada fueron rápidos al denunciar la explotación de las alternativas revolucionarias no violentas –suponiendo el miedo a la receptividad de las alternativas del no matar entre los oprimidos. Así, si hay receptividad a los principios del no matar entre opresores y oprimidos, se puede contemplar una lucha de clases sin que se mate. Esto supone un papel aplicado para la ciencia política con el fin de facilitar los procesos revolucionarios del no matar en la resolución de problemas. Un punto de partida práctico para iniciar este planteamiento es la efectividad, ya comprobada, del énfasis en el objetivo final de «reconciliación» entre los adversarios en cada una de las fases de la lucha no violenta para el cambio social, según métodos gandhianos y kinguianos. Incluso Maquiavelo defendió que se podían alcanzar cambios profundos en los regímenes políticos, de «la tiranía a la libertad» y viceversa, «sin derramamiento de sangre» cuando se realizan con el «consentimiento general de los ciudadanos que enaltecen el estado» (*Los Discursos*, Libro III, Capítulo VII).

El no matar y la seguridad

La ciencia política del no matar ha de resolver el problema de proporcionar alternativas de seguridad convincentes contra la agresión letal a nivel individual, local, nacional e internacional. La teoría y la práctica convencional de la seguridad deriva, en última instancia, de la amenaza de la letalidad: «Queremos dejarle absolutamente claro que iremos a matarlo». La seguridad del no matar, sin embargo, parte del principio contrario: «Queremos dejarle absolutamente claro que no vamos a matarlo. Y usted debe dejar absolutamente claro que no nos matará». Resumiendo: «Debemos dejar absolutamente claro a todos y cada uno que no mataremos». Nadie está a salvo desde el momento en existe alguien determinado a matar. El ingenio letal vence toda forma de defensa, desde escudos, armaduras, fosos, muros y castillos, hasta los refugios para la bomba atómica. La letalidad ofensiva vence todas las formas de defensa letal: flechas sobres lanzas, ametralladoras sobres mosquetes, artillería sobre infantería, tanques sobre caballería, cañonazos sobre tanques, submarinos contra navíos de guerra, fuerzas del aire y misiles sobre prácticamente todo, armas nucleares, biológicas y químicas sobre todo. Vivir en una casa blindada, llena de armas, no garantiza la seguridad. El intruso puede tener misiles perforadores, una artillería más pesada y una mayor habilidad para el combate -o simplemente habilidad para envenenar el aire, la comida o el agua. La única y verdadera seguridad es la ausencia de voluntad de matar.

El papel de la ciencia política en la transición para la seguridad no letal es el de ayudar a desarrollar teorías y prácticas que ofrezcan alternativas creíbles a la amenaza o al uso de la fuerza letal -incluyendo la transformación no letal preventiva de la voluntad de matar entre los adversarios en potencia. Aunque hasta el momento no haya tenido gran relevancia, en la ciencia política convencional existe un creciente corpus de literatura y de experiencias que constituyen la base a partir de la cual se pueda avanzar. Las investigaciones incluyen estudios sobre la resistencia civil al genocidio nazi (Hallie, 1979; Fogelman, 1994; Semelin, 1994); sobre la resistencia a la criminalidad de la mafia en la comunidad no violenta de Danilo Dolci (Amato, 1979; Chaudhuri, 1998); sobre la presencia de guardacostas desarmados para los trabajadores en el área de los derechos humanos (Mahony y Eguren, 1997); sobre la resistencia no violenta a los golpes militares (Roberts, 1975; Sharp, 1990; 1993); sobre la defensa nacional, civil y social no violenta (Boserup y Mack, 1974; Sharp, 1990; Martin *et al.*, 1991; Randle, 1993; Burrowes, 1996); sobre los usos no letales de las fuerzas militares convencionales (Keyes, 1982); sobre las fuerzas alternativas no violentas (Banerjee, 2000; Weber, 1996; Moser-Puangsuwan y Weber, 2000); y sobre el desarrollo de armas no letales (Lewer y Schofield, 1997).

Varios gobiernos han estado desarrollando estudios

sobre la viabilidad de formas de defensa civil no violenta, aunque sean como un complemento a los medios militares convencionales. Entre estos gobiernos están el de Suecia, Noruega, Dinamarca, Holanda, Francia, Letonia, Lituania, Estonia, Austria, Suiza y Finlandia (Schmid, 1985; Sharp, 1990; Randle, 1994: 121-37). Tailandia constituye un caso excepcional, habiendo incluido un dispositivo preventivo para legitimar la resistencia no violenta a los futuros golpes militares, presente en el artículo 65 de su Constitución de 1997: «Las personas tienen el derecho de oponerse pacíficamente a cualquier tentativa de buscar el poder administrativo a través de medios no estipulados en la Constitución».

Desde 1965, por lo menos, y más intensamente en la década de los 90, se emprendieron en los Estados Unidos investigaciones sobre armas no letales para el uso militar y policial. Se han estudiado una amplia gama de tecnologías -incluyendo armas de láser, ópticas, acústicas, electromagnéticas, químicas, biológicas y otras muchas. Algunas incluso habían sido usadas por la policía y en operaciones militares alrededor del mundo (Lewer y Schofield, 1997). Del mismo modo que existe un interés gubernamental por la defensa social, el interés por las armas no letales se considera, actualmente, un complemento a las capacidades letales. No obstante, el hecho de que los especialistas en seguridad violenta estén tomando las alternativas del no matar en serio, anima proyectos igualmente serios y propuestas todavía más avanzadas en el ámbito de la ciencia política. El desafío es resolver los problemas de transición para las condiciones de seguridad basadas completamente en el principio del no matar. Otra señal del movimiento para la seguridad no letal se refleja en el informe final de la Comisión Carnegie para la prevención de conflictos mortales de 1997 (*Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict*), que apela a la «prevención estructural: estrategias para abordar la raíz de las causas de los conflictos mortales», más allá de la creación de una «cultura de prevención», teniendo en cuenta la posibilidad de avanzar hacia la seguridad global e individual del no matar. Un ejemplo de todo esto es la organización de la Fuerza global de paz no violenta (*Nonviolent Peace Force*).

La ciencia política del no matar debe buscar soluciones para los problemas que hasta hoy han sido considerados obstáculos insuperables para la realización de sociedades no violentas. Una preocupación fundamental consiste en reducir las amenazas directas de exterminio a través de la agresión física. Primero, porque cualquier otro problema sólo puede ser resuelto a partir de la garantía de la supervivencia. Segundo, porque el compromiso continuado con el matar contribuye a la existencia de condiciones de violencia estructural y ecológica que amenazan el bienestar individual, social y planetario.

El énfasis en el no matar como un enfoque para la resolución social de problemas confronta cuestiones como la que se cita a continuación: ¿por qué concentrar la atención en el no matar cuando el abuso psicológico, la tortura, el racismo, el sexismo,

la explotación económica y las dictaduras provocan más sufrimiento y más muertes que la letalidad física? Este tipo de cuestiones supone que dichos problemas sólo se pueden resolver si se mantiene la opción de matar. Se puede responder argumentando que la voluntad, la capacidad y la cultura del no matar es una causa importante que subyace a las desigualdades estructurales socioeconómicas que, efectivamente, matan, y a los abusos psicofísicos que no llegan a matar. ¿Cómo pueden perdurar el abuso, la tortura, el racismo, la opresión de la mujer, la explotación económica y la dictadura sino basadas en el miedo y en la amenaza de muerte? Eliminar de la experiencia humana el matar, desde el homicidio hasta la guerra, contribuirá sustancialmente, así como espiritual, psicológica, material, democrática y ambientalmente, a resolver otros problemas que confronta la humanidad.

El compromiso con el no matar supone la responsabilidad de la ciencia política para ayudar a resolver problemas que amenacen la supervivencia humana y su bienestar en las distintas épocas. Cuando hablaba a los pueblos, Gandhi acostumbraba enumerar con los dedos de su mano izquierda las principales tareas para la resolución de problemas: igualdad para los miembros de castas inferiores, producción autosuficiente de tejido para la liberación económica, abstención de drogas y alcohol, amistad entre hindús y musulmanes e igualdad para la mujer. Entonces, él decía: «Y el puño es la no violencia» (Ashe, 1969: 243). Análogamente, podemos añadir cinco problemas importantes a nivel global en nuestros días: la continuidad del matar y la necesidad de desarme, el holocausto de la pobreza y la necesidad de igualdad económica, las violaciones de la dignidad humana y la necesidad de respeto mutuo de los derechos humanos, la destrucción de la biosfera y la necesidad de preservar la vida en el planeta y otras actitudes no integradoras que reflejan una postura de negación del otro e impiden la cooperación para la resolución de conflictos.

Estos cinco problemas son comunes a los individuos, a las familias, a la comunidad, a la nación y a la humanidad como un todo. Todos necesitamos liberarnos de la posibilidad de ser asesinados, de la privación económica, de la negación de la dignidad, de la contaminación del medio ambiente y de los fracasos para cooperar en la resolución de estos problemas. Estas situaciones están interrelacionadas y exacerbadas por la continua confianza en la letalidad como solución final de los problemas. Buscamos la seguridad a través del matar y de armarnos para matar, creando así amenazas de reacción también para matar. La iniciativa de armarse para matar contribuye a la privación económica y refuerza la desigualdad estructural. Afirmar el matar y negar los derechos humanos son actitudes que contribuyen a consolidar resentimientos de represalia; el combate letal y la industrialización militar arruinan el medio ambiente y la temerosa compartimentación en enclaves antagonicos impide el desarrollo de la cooperación para la resolución de problemas para beneficio de todos.

La resolución de conflictos a través del no matar no implica solamente la negación del matar, sino un compromiso

constructivo con el cambio para satisfacer las necesidades humanas. Esto significa un claro compromiso con la abolición de la guerra y de sus armas, con la abolición de la pobreza, la expresión no violenta de los derechos y de las responsabilidades humanas, con la promoción proactiva de la sostenibilidad del medio ambiente y para contribuir con los procesos de resolución de problemas que respondan a las necesidades humanas y que evoquen el infinito potencial creativo en los individuos y en la humanidad como un todo.

Tales acciones parecen ser utópicas. Sin embargo, son el legado de algunos de los líderes políticos, militares, económicos, científicos, culturales y sociales más experimentados de esta época, que trasladan a la nueva era global, antiguas preocupaciones humanas. Es de extrema importancia para los politólogos advertir que prácticamente todas las conferencias más importantes realizadas bajo los auspicios de la ONU o de otros organismo hacen una llamamiento a los pueblos del mundo entero para ayudar a crear la «voluntad política» que provoque el cambio que necesitamos. Estos llamamientos no sólo van dirigidos a los gobiernos, sino a todas la fuentes de acción cooperativa para la resolución de problemas: partidos, organizaciones no gubernamentales, corporaciones, sindicatos, universidades, medios de comunicación, instituciones religiosas y comunidad artística. Existe un sentido de urgencia cada vez mayor a medida que los problemas mundiales que amenazan la vida se intensifican y hacen crecer la consciencia de las catastróficas consecuencias del futuro, derivadas de la actual incapacidad para actuar. Entre ellas, se incluyen la proliferación de armas, el cada vez más rápido crecimiento demográfico, unido a la creciente disparidad económica dentro y entre las naciones, sobrepasando los límites de la tolerancia material y psicológica, los efectos amenazadores para la vida resultantes de la desenfrenada explotación industrial y agrícola de la naturaleza, así como el contraproducente fracaso al atender el clamor a favor de la igualdad con vistas a una calidad de vida aceptable para todos, mujeres, pueblos indígenas, minorías oprimidas e individuos de tantas identidades culturales diferentes. Según aquellos más informados sobre la condición global –en contraposición a la visión global limitada de la perspectiva de un único estado-nación- como Federico Mayor Zaragoza, antiguo Director General de la UNESCO, estamos viviendo la urgencia de una época en la que «nada se mantiene como antes» (*no business as usual*) (Mayor Zaragoza, 1994). ¿Será menos urgente para la ciencia política?

El no matar y el desarme

Ni los problemas que hay que resolver, ni los movimientos no violentos que han surgido para abordarlos son invenciones académicas de la ciencia política. Son, eso sí, presentados por la vida política global contemporánea, ya la ciencia política debería

comprometerse a resolverlos. Un claro desafío a la acción de la resolución de conflictos está presente en el Informe final de la primera sesión especial para el desarme de la asamblea general de la ONU (Asamblea General de la ONU, 1978) que apelaba al «desarme completo e ilimitado bajo el efectivo control internacional». Por consenso, 159 estados, con una abstención (la de Albania), declararon la necesidad de abolir las armas nucleares, las armas bioquímicas y otras armas de destrucción masiva; la retirada de todas las bases militares, la reducción de las fuerzas armadas con fines de defensa territorial limitada, la reducción de las armas convencionales y el fin del «desperdicio colosal» de los gastos militares globales a través de la transferencia de las fuentes materiales y humanas para atender las necesidades económicas y sociales de los países menos desarrollados, así como otras muchas propuestas relacionadas. Se trata de un clásico llamamiento a la acción transformadora del no matar llevado a cabo por los estados predominantemente violentos, por desgracia desconocido para la mayoría de los estudiantes de ciencias políticas.

La ciencia política del no matar no puede mantenerse alejada de los esfuerzos que apoyan las iniciativas gubernamentales y de la sociedad civil que prometen la evolución hacia la materialización de sociedades libres de armas. Entre esos esfuerzos se hayan las campañas para prohibir pistolas, armas de asalto, minas terrestres y el comercio de armas; campañas para establecer zonas de paz libres de armas en pueblos y ciudades y campañas para crear regiones en el mundo sin armas nucleares.

Privación económica y no matar

Otro clásico llamamiento para la resolución de conflictos es el *Manifiesto* de 53 premios Nobel, desde química hasta física, para acabar con lo que ellos llaman el «holocausto» global de muertes provenientes de la privación económica evitable (Nobel Prize Recipients, 1981: 61-63)¹⁰. Estos declaran: «Todos aquellos que denuncian y combaten este holocausto son unánimes a la hora de sustentar que las causas de esta tragedia son políticas».

Es esencial que ciudadanos y políticos escojan y voten, en sus respectivos niveles nacionales, en las elecciones de gobierno y en las votaciones del parlamento o, a nivel internacional, para la creación de nuevas leyes, nuevos presupuestos y nuevas medidas planeadas para tener un efecto inmediato con el fin de salvar a millones de personas de la desnutrición y el subdesarrollo, y a centenas de millones de cada generación de morir de hambre (Nobel Prize Recipients, 1981: 62).

Proclamando «la necesidad de salvar a los vivos, de no matar y no exterminar, ni siquiera por inercia, incapacidad para actuar o indiferencia», alertan de la urgencia de una revolución económica no violenta transformadora:

Aunque los poderosos de la Tierra soporten la carga mayor de responsabilidad, no están solos. Si los desamparados labran su destino con sus propias manos, si un número cada vez mayor se niega a obedecer cualquier ley que no sea la de los derechos humanos fundamentales, cuyo presupuesto básico es el derecho a la vida, si los débiles se organizan y usan las escasas, pero poderosas, armas disponibles para ellos: *acciones no violentas, ejemplificadas por Gandhi* (énfasis del autor), adoptando e imponiendo objetivos concretos y apropiados; si estas cosas ocurren, es verdad que se puede poner fin a esta catástrofe en nuestra era (Nobel Prize Recipients, 1981: 62).

Los autores concluyen: «Ahora es la hora de actuar, ahora es la hora de crear, ahora es la hora de vivir en un camino que dará vida a otros».

La desigualdad, el crecimiento demográfico y la militarización interactúan para exacerbar la letalidad económica, la violencia y la devastación del medio ambiente. En 1999, el Banco Mundial estimaba que al menos 1,5 mil millones de personas estaban viviendo en condiciones de «pobreza absoluta», es decir, ganando menos de 1 dólar al día, habiendo 3 mil millones ganando 2 dólares al día. Sólo en la India, se estima que la pobreza absoluta haya aumentado de 300 millones de personas a 340 millones desde finales de la década de los 80 (Banco Mundial, 1999). Simultáneamente, la desigualdad salarial ha aumentado. Como resumió Tariq Husain, del Banco Mundial, en junio de 1997, hablando para 160 jóvenes líderes en el primer programa de la Academia Internacional de Liderazgo de la Universidad de la Naciones Unidas:

El mundo, en la mitad de la década de los 90 está (...) más polarizado que en 1980 (...). El 20% de las personas más pobres del mundo han visto disminuir el porcentaje de su renta global del 2,3% al 1,4% durante los 30 últimos años, mientras que para los más ricos, la renta creció del 70 al 85%. De este modo, la proporción de los porcentajes entre los más ricos y los más pobres se ha duplicado de 30:1 a 61:1 (...). Los bienes sumados de los 360 multimillonarios del mundo ahora superan la recaudación anual de los países que poseen el 45% de la población mundial (Husain, 1997: 13).

El entonces presidente del Banco Mundial, James D. Wolfensohn, concordaba con Mahatma Gandhi en que la desigualdad lleva a la violencia. El presidente apunta: «La desigualdad lleva a la inestabilidad. La pobreza crea la guerra» (Husain, 1997: 6). Como advirtió Mahatma, «un sistema de gobierno no violento es claramente imposible mientras persista el abismo entre los ricos y los millones de hambrientos (...). Una revolución violenta y sangrienta ocurrirá algún día, a menos que ocurra la abdicación voluntaria de las riquezas y del poder que estas proporcionan, con el fin de compartirlas para el bien común» (*Collected Works* 75, (1941): 158). Combinando las reflexiones del presidente y las de Gandhi, Betsy Duren, la joven

estadounidense que trabaja por la paz y que donó la mayoría de sus bienes heredados, declaró: «La única forma de alcanzar la paz eterna es a través de la redistribución de los bienes. La pobreza, la guerra y el sufrimiento son causados por las personas que cogen más de lo que les pertenece y que intentan quedarse con todo» (Mogil y Slepian, 1992: 100). Las posiciones de Ghandi, del presidente del Banco Mundial y de la joven estadounidense remiten al análisis de Aristóteles de hace más de 2 300 años sobre la relación entre la desigualdad y la letalidad:

Lo que es importante recordar es que aquellos que son responsables de ejercer el poder, sean individuos, órganos de gobierno, tribus o lo que se quiera, grandes o pequeños, son los que provocan los disturbios que llevan a la revolución. Pueden hacerlo indirectamente, cuando los otros, por envidia de su poder, comienzan la revolución, pero también pueden hacerlo directamente, cuando ellos mismos se sienten tan superiores que ya no les basta con estar en términos de igualdad con los demás (Aristóteles, 2007).

El rápido crecimiento demográfico global, de 2,5 mil millones en 1950 a la estimada cifra de 6,1 mil millones en 2000 y 8,9 mil millones en 2050, desafía el compromiso del no matar para la resolución de conflictos. Se estima que, en 2050, los países más poblados serán: India (1529000000), China (1 478 000 000), Estados Unidos (349 000 000), Pakistán (345 000 000) e Indonesia (321 000 000). Tal y como analizaron Lester R. Brown y sus colegas del Worldwatch Institute, dicho crecimiento sin precedentes de por lo menos 80 millones de personas al año establece demandas potencialmente catastróficas para la capacidad de sustentación de la vida en la Tierra. Entre los 19 factores amenazadores más preocupantes se encuentran el abastecimiento de agua, la producción de cereales, la producción y el consumo de energía, las tierras de cultivo, las selvas, la biodiversidad, el cambio climático, las enfermedades, la urbanización, la vivienda, la educación, las oportunidades de empleo y los conflictos internos y entre países (Brown, Gardner y Halweil, 1999).

Partiendo de la base de que los métodos letales para la reducción de población como la guerra, el genocidio, el infanticidio y el aborto, más allá del hambre y de las pestes, son indeseables, el desafío para la ciencia política del no matar es apoyar el descubrimiento y la puesta en práctica de alternativas no centradas en la letalidad. Esto significa establecer el respeto por la calidad de vida humana y de su entorno, que garantiza el sustento de la vida, en el centro de la teoría y de la práctica política para la resolución de problemas económicos.

Algunos de los más célebres líderes militares, profesionales del matar, demostraron una gran perspicacia sobre la necesidad de una desmilitarización económica. Entre ellos está el general de la II Guerra Mundial, Dwight D. Eisenhower (1953-1961), que llegaría a presidente de los Estados Unidos. Ningún pacifista superó su análisis sucinto y poderoso del nexo entre el

compromiso con el matar y la violencia económica estructural:

Cada arma que se fabrica, cada navío de guerra que se bota al mar, cada fuego que se lanza significa, a fin de cuentas, un robo a aquellos que tienen hambre y no son alimentados, a aquellos que tienen frío y no encuentran abrigo. Este mundo de armas no está gastando solamente dinero, sino que está consumiendo el sudor de sus trabajadores, la capacidad intelectual de sus científicos, las esperanzas de sus niños (...). Esto no es, de ninguna manera, un modo de vida, en ningún sentido. Bajo una nube de guerra amenazadora, la humanidad está pendida de una cruz de hierro. (Dirigido a la Sociedad Americana de Editores de Periódicos, 16 de abril de 1953).

Una razón para que la humanidad «esté pendida de una cruz de hierro» es el «robo», a través de los gastos del programa estadounidense de armas nucleares llevado a cabo entre 1940 y 1996, calculado en 5 821 billones de dólares (Schwartz, 1998). Esto ejemplifica el «desperdicio colosal» de los gastos militares globales que en la década de 1990 rondaba la cifra de «500 mil millones de dólares al año» (Sivard, 1996: 7). La ciencia política del no matar supone el rechazo a continuar con la privación económica que causa la militarización global. Así, acepta comprometerse de forma constructiva con los esfuerzos para liberar a la humanidad de la «cruz de hierro» con el fin de acabar con el «holocausto» de la pobreza.

Responsabilidades y Derechos Humanos del no matar

Un desafío imperativo para comprometerse con la resolución de problemas es el que plantea la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) y los subsiguientes pactos llevados a cabo en las esferas civiles, políticas, sociales y económicas. Todo politólogo y todo ciudadano a nivel global debería conocer su texto básico.

Sea como fueren definidos los derechos humanos, en el ámbito de las controversias entre la universalidad y la especificidad cultural, la ciencia política del no matar está comprometida con su afirmación y defensa, a través de medios no letales. Además, reafirma el objetivo de conquistar y poner en práctica el reconocimiento universal del derecho a no ser asesinado y la responsabilidad de no matar a otros. Uno de los caminos hacia ese objetivo es intentar que se incluya en la Declaración Universal y en la práctica global la siguiente disposición:

«Artículo 3º, II. Todos tienen derecho a no ser asesinados y la responsabilidad de no matar a otros.»

La ciencia política del no matar encara el desafío de emprender sus recursos de investigación, preparación, consulta y acción para apoyar a individuos y organizaciones que buscan la protección y el progreso de los derechos humanos a cualquier nivel. Por ejemplo, el programa de acción para abolir todas las formas de

violencia contra la mujer expuesto en el Congreso de la Mujer en Pekín, en 1995, presenta una serie de actividades convincentes para implementar tal compromiso (Naciones Unidas, 1996).

Otro desafío para el compromiso de la ciencia política a gran escala es la defensa no violenta de los derechos humanos por Amnistía Internacional, fundada en 1961. Su trabajo se basa en los principios de la Declaración Universal, tales como: «Nadie debe ser sometido a tortura o crueldad, tratamiento o castigo inhumano o degradante» (Art. 5); «Nadie debe estar sujeto a prisión, detención o exilio arbitrarios» (Art. 9); y «Todos tienen el derecho a la libertad de opinión y expresión; este derecho incluye la libertad de tener opiniones sin interferencia y la búsqueda de recibir y divulgar informaciones e ideas a través de cualquier medio de comunicación, independientemente de las fronteras» (Art. 18). Amnistía Internacional busca abolir a nivel global la pena de muerte y la tortura, procura juicios justos para todos y la liberación inmediata de prisioneros de conciencia que no hayan defendido o se hayan comprometido con la violencia. Los métodos de esta institución abarcan todas las formas de acción política no violenta.

Entre otros trabajos relacionados con los derechos humanos con los cuales debería comprometerse la ciencia política del no matar está el de la UNPO (Organización de naciones y pueblos sin representación), fundada en 1991. La UNPO busca el reconocimiento de los derechos humanos colectivos de más de 50 pueblos indígenas en los cinco continentes. Los miembros se comprometen a escribir al Convenio de la UNPO que, a su vez, proporciona la «promoción de la no violencia y el rechazo del terrorismo como instrumento político». La UNPO hace un llamamiento a los gobiernos, organizaciones internacionales, organizaciones no gubernamentales y a sus líderes para que adopten políticas claras y con principios con el fin de reducir el uso de la violencia. Estas políticas deben incluir:

El reconocimiento y el respeto por la igualdad de derechos de todos los pueblos minorías, independientemente de su tamaño, cultura o religión; la consideración de las necesidades, opiniones y perspectivas de las minorías y de los pueblos sin representación; la divulgación abierta y la denuncia de todos los actos de violencia no provocados, así como de las flagrantes violaciones de los derechos humanos contra las minorías y los pueblos sin representación; el reconocimiento de la legitimidad de los movimientos o gobiernos que usen medios pacíficos y democráticos para alcanzar sus objetivos; el compromiso con el diálogo sincero y abierto entre todos los movimientos y gobiernos y la recompensa por su adhesión a la no violencia; [y] el incentivo y la colaboración activa en la resolución pacífica de conflictos entre los gobiernos de estados y naciones, de pueblos y minorías sobre los cuales reclaman la autoridad (UNPO, 1998: 8).

Además de esto, la UNPO hace un llamamiento a las

«corporaciones e instituciones financieras para acabar con la explotación violenta de aquellos recursos de los que depende la supervivencia de las personas, así como para dejar de promover la violencia a través del comercio irresponsable de armas y su promoción en los medios de comunicación y en sus productos» (UNPO, 1998: 9). Tal compromiso que adquieren las personas que han padecido el genocidio, el etnocidio, o el ecocidio, con las políticas del no matar, revela un claro desafío para una ciencia política que apoya el no matar. Dado el gran número de pueblos indígenas y minorías en el mundo, así como de sus necesidades concretas, la lista de asociados a la UNPO podría finalmente exceder el de miembros de las Naciones Unidas.

El no matar y la viabilidad ecológica

La ciencia política del no matar presupone ayudar a liberar a la humanidad de la letalidad ecológica. Matamos el medio ambiente y el medio ambiente nos mata. Una sociedad del no matar requiere una ecología del no matar.

El fin del siglo xx estuvo marcado por una preocupación cada vez mayor por la destrucción de la capacidad de albergar vida de la biosfera. La industrialización militar y las agresiones al planeta en tiempos de guerra contribuyen a su devastación. La Carta Mundial por la Naturaleza, adoptada por 111 miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas el 28 de octubre de 1982, declaró que «se debe proteger la naturaleza de la degradación causada por la guerra y por otras actividades hostiles» (Art. 1, Sec. 5). Entre las agresiones trágicas están la defoliación química de las selvas por los Estados Unidos en la Guerra de Vietnam y el incendio de pozos de petróleo por Irak en la Guerra del Golfo. La ciencia política del no matar se enfrenta al desafío que propuso Barry Commoner: «Para promover la paz en el planeta, es necesario promover la paz entre las personas que viven en él» (Commoner, 1994).

Maurice F. Strong, secretario general de la mayor conferencia de las Naciones Unidas sobre medio ambiente y desarrollo, realizada en Río de Janeiro en 1992, propuso otro desafío apelando una «ecorrevolución que es esencial para hacer que el mundo vaya hacia un futuro más seguro, sostenible e igualitario» (Naciones Unidas, 1993: 1). La *Agenda 21*, documento de la conferencia que llama a la acción y que se produce al final del evento, señala que la «guerra es especialmente destructiva para el desarrollo sostenible» (Principio 24) y que la «paz, el desarrollo y la protección del medio ambiente son interdependientes e indivisibles» (Principio 25). Las apelaciones a favor de la acción para la resolución de problemas se dirigen a los estados, a los gobiernos, a los ciudadanos, mujeres, jóvenes y pueblos indígenas, incluidos los ejércitos, las industrias militares, las corporaciones, los sindicatos y los politólogos.

Así como las demás amenazas a la supervivencia y al bienestar, los problemas ecológicos son complejos, interdisciplinarios y

globales. Los recursos de los que dispone la ciencia política para colaborar con la formulación y la puesta en práctica de las políticas públicas deben ser aplicados desde una perspectiva del no matar. La tarea científica es identificar qué amenazas al medio ambiente son más reconocibles y requieren una acción inmediata, qué problemas requieren investigaciones, las prioridades entre ellas y cómo se puede introducir mejor el conocimiento científico en los procesos de toma de decisiones sociales que sean sensibles a las necesidades. En este sentido, la Real Academia Sueca de la Ciencia presentó un modelo para abordar esta tarea (1983; Sebek 1983).

La ciencia política del no matar requiere especial atención y disposición para cooperar con los individuos, con las organizaciones y con los movimientos sociales que se comprometan con la resolución de problemas ambientales rechazando la letalidad. Los principales movimientos ecológicos contemporáneos van desde el movimiento *Salve los árboles*, compuesto por mujeres de la aldea de Chipko, en la India (Weber, 1989; Nautiyal, 1996), pasando por esfuerzos de acción directos llevados a cabo por *Greenpeace* para cambiar las políticas públicas y privadas (Stephenson, 1997), llegando al surgimiento, en Alemania, de un movimiento ambiental y de un partido electoral, el *Die Grünen* (Los Verdes).

El legado de Petra Karin Kelly (1947-1992), una de las fundadoras del partido *Die Grünen*, confiere a la ciencia política del no matar una agenda para la resolución de problemas en el siglo XXI. Su apelación a la acción engloba todas las cuestiones críticas, desde el desarme, la economía y los derechos humanos, hasta la cooperación mundial para salvar el planeta. Aboga por una «cultura global de responsabilidad ecológica» y demuestra la urgencia de establecer «principios obligatorios que gobiernen las relaciones ecológicas entre todos los países» (Kelly, 1992: 76). Junto a Tolstoi, Gandhi, Abdul Ghaffar Khan y Martin Luther King Jr., Petra Kelly merece ser vista y reconocida ahora y en el futuro como una gran contribuyente al cambio global del no matar en el siglo XX y posteriores (Kelly, 1989; 1992; 1994; Parkin, 1994).

Cooperación para la resolución de problemas y el no matar

Una tarea genérica de la ciencia política del no matar consiste en colaborar en los procesos pacíficos de resolución de problemas, desde los individuales hasta los que atañen a la comunidad global. No se puede conseguir seguridad, bienestar económico, respeto por los derechos humanos, viabilidad ecológica, ni otras condiciones que garanticen la calidad de vida sin el respeto a la propia vida y sin la cooperación entre todos los que necesitan ayuda. Esto no supone que la ciencia política resuelva cualquier problema, pero sí que asume la responsabilidad de cooperación en los procesos de resolución de problemas. Tampoco se supone cualquier posición de totalitarismo, ya que incluso los anarquistas requieren, a otros anarquistas, el respeto cooperativo para sus libertades. Un enfoque del no matar supone un cambio de esta

política basada en el conflicto y en la competición, que busca la dominación, que considere la violencia manifiesta o latente como árbitro final. La política del no matar supone círculos cada vez mayores de resolución cooperativa de problemas marcados por el respeto mutuo y por la celebración de la vida. En tanto en cuanto la letalidad domina y divide, el no matar une y coopera. Por lo tanto, la ciencia política del no matar busca la acción conjunta entre hombres y mujeres, religiones, civilizaciones, razas, etnias, clases, comunidades, estados, organizaciones nacionales e internacionales y movimientos globales. La meta es resolver problemas sin matarse o sin las amenazas de muerte para el bienestar de todos. El aumento del interés interdisciplinar y profesional por la teoría y la práctica de la resolución de problemas, buscando soluciones a través del diálogo, en las que nadie sale perdiendo, proporciona importantes recursos facilitadores (Fisher y Ury, 1981; Burton, 1996).

Basada en la investigación avanzada, la ciencia política del no matar se compromete a cooperar, en estados y sociedades civiles caracterizados por la presencia de la violencia, en la transición hacia sociedades del no matar. Reconoce los avances del desarrollo democrático expresado en algunos sistemas políticos modernos, pero también busca soluciones a los problemas de violencia de comportamiento y estructural que la política y el mercado libre no son capaces de resolver solos. La ciencia política del no matar reconoce el valor de las Constituciones legitimadas por la ciudadanía para limitar el poder arbitrario, las declaraciones de derechos para asegurar las libertades de los ciudadanos, la utilidad del control institucional y de la estabilidad de diferentes autoridades en los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, la sustitución de la guerra civil por la competición libre de partidos políticos, los servicios de una burocracia profesional, la libertad religiosa, la libertad de prensa y de expresión y la expansión de la participación de los derechos de voto, hasta el sufragio universal (Finer, 1997, Goldman, 1990). También reconoce y busca alternativas para la presencia de la violencia militar y del poder policial que oprimen tales sistemas y que habitualmente han contribuido a su establecimiento.

Un enfoque del no matar percibe señales de la disfunción sistemática en los fracasos a la hora de responder a las necesidades humanas que acaban en violencia física y estructural incluso en las más «avanzadas» democracias. Para recordar un poco de la preocupación actual, usando los Estados Unidos como ejemplo, podemos citar la violencia y los homicidios en la familias y en la escuela; la desesperación de la juventud, reflejada en la formación de pandillas violentas, en las drogas y el suicidio; la alienación política generalizada, el descrédito en la política y en los gobiernos expresado, en parte, por la baja participación de voto; el gran desperdicio de recursos en los gastos militares no productivos; un segmento de por lo menos el 20% de la población crónicamente marginado, sufriendo problemas de nutrición, salud, vivienda (incluyendo los sin techo), educación y desintegración familiar; asalto a mano armada; crímenes

xenófobos; discriminación racial y de género; una clase alta demasiado rica y tal vez compuesta de otro 20% de la población aumentando cada vez más sus riquezas, unida a las clases medias en busca de seguridad a través de más policía, prisiones, castigos severos y fuerza militar -todo esto acompañado de imágenes culturales violentas.

Los países menos caracterizados por los atributos del estado democrático moderno y de la sociedad civil sufren violencia de formas e intensidades aún mayores, asociadas a la incontrolable norma autocrática letal y a la privación económica, que resultan en atrocidades físicas y estructurales indescriptibles. Entre algunos indicadores están las ejecuciones sumarias, la tortura, los crímenes de asesinato político, el genocidio, el etnocidio, la extorsión armada, el terrorismo, las revoluciones armadas y muertes masivas causadas por las privaciones económicas respaldadas por el estado.

Librándose de los presupuestos que aceptan la violencia, en lo que respecta a sus medios y a sus fines, la tarea de resolución de problemas de la ciencia política del no matar es, por lo tanto, contribuir con procesos mejorados de mayor sensibilidad a las necesidades humanas, en sociedades más o menos democráticas, y en la relación entre diversas sociedades. El desafío para la creatividad científica y humanista es enorme. Aun ahora está claro que las contribuciones para el cambio procesual constructivo pueden realizarse a través de la introducción explícita de valores del no matar, de la provisión de nuevas informaciones sobre sus capacidades humanas, la creación de nuevas habilidades para el liderazgo y la ciudadanía democrática, la facilitación de la participación en la formación de las políticas y en el desarrollo de instituciones que resuelvan los problemas de forma no letal. Para ayudar a promover estos cambios, la ciencia política debe dejar claro su compromiso con el no matar como un punto de partida para servir a la sociedad. Además, la ciencia política debe ser institucionalmente sensible a las necesidades humanas insatisfechas, desde el plano individual y familiar hasta las políticas mundiales.

Capítulo 5

IMPLICACIONES INSTITUCIONALES

Aquellas que llamamos instituciones necesarias, a menudo no son más que instituciones con las que hemos crecido ya acostumbrados y (...) en relación a la constitución social, el campo de posibilidades es mucho más extenso de lo que los hombres, que viven en sus variadas sociedades, puedan imaginar.

Alexis de Tocqueville

Los problemas que amenazan la vida en la Tierra se producen colectivamente, nos afectan colectivamente y, para cambiarlos, debemos actuar colectivamente.

Petra K. Kelly

Cuáles son las implicaciones institucionales de un cambio ético-empírico del no matar en la ciencia política. ¿Qué implica ese cambio para aquellos que lo practican, para la organización de la disciplina, para su relación con los demás campos del conocimiento y para las diversas instituciones necesarias para traer a colación las sociedades del no matar desde las comunidades locales hasta la humanidad como un todo? Se considera que las instituciones asumen diferentes configuraciones según los propósitos de las relaciones sociales, y que surgen como respuesta a las necesidades y aspiraciones humanas.

La historia de la civilización es, en gran parte, la historia de la innovación institucional. A partir de las creencias surgen comunidades asociadas a templos, sinagogas, iglesias y mezquitas. De las necesidades de participación política surgen los partidos, las elecciones y los parlamentos. De la necesidad de control social surgen la policía, las cortes y las prisiones. De los objetivos de guerra surgen las fuerzas tecnológicas del combate en el mar, en tierra y en el aire. De las necesidades de recaudar impuestos para financiar los ejércitos y los propósitos del Estado surge la burocracia (Finer, 1997: 16-17, 20-21). Para crear una bomba atómica, se movilizaron los recursos nacionales del Proyecto Manhattan. Para explorar los espacios desconocidos, se movilizaron el espíritu, la ciencia, la tecnología, las habilidades y los recursos con el objetivo de realizar los viajes del Infante D. Enrique, el Navegante, en el siglo xv y el Proyecto Apolo para llevar al hombre a la luna, en el siglo xx.

¿Qué tipo de cambios institucionales son necesarios para la contribución de la ciencia política a una sociedad en la que no se mate? La búsqueda intencional de las condiciones del no matar en la vida global supone cambios institucionales profundos, que atañen también a aquellos relacionados con la difusión global de las tecnologías de la información y de la comunicación contemporáneas. Se debe asimilar o integrar en las viejas estructuras una perspectiva del no matar, al igual que debería ocurrir con los esfuerzos por integrar la democracia participativa, las cuestiones de género, de raza, clase y ambiente entre las especialidades de la ciencia política. Esto puede llevar, o bien a la reestructuración de antiguas instituciones, o al establecimiento de instituciones de transición, o bien a crear instituciones completamente nuevas o híbridas, combinando todas las fuerzas para alcanzar la transformación del no matar.

Tomar en serio la posibilidad de concretizar sociedades libres de muertes intencionales presupone la necesidad de instituciones dedicadas a los descubrimientos de carácter humanista y científico del no matar, a la educación y la preparación para la no violencia, a las acciones afirmativas para la resolución de conflictos a favor de la vida, a la seguridad del no matar y ala creación de servicios para el bienestar no violento en cada sector de la sociedad. Del mismo modo que las democracias están hechas por demócratas que comprenden lo que son, saben cómo hacerlas funcionar y están motivados a hacerlo, las sociedades y las instituciones del no matar serán hechas por individuos que no matan. Así también será la ciencia política del no matar. Existen muchos caminos para despertar la conciencia del no matar y ninguno de ellos en particular puede ser prescrito para todos. El nacimiento, la fe, el intelecto, los traumas, la compasión, el análisis coste-beneficio, la simulación y la meditación son todos caminos para el descubrimiento y la acción del no matar. Las numerosas evidencias, históricas y contemporáneas, de la capacidad del ser humano para comprometerse con el no matar, deberían animar a cada uno de nosotros a descubrir nuestras propias capacidades transformadoras.

Un departamento de ciencia política del no matar

Mientras que el espíritu del no matar necesita introducirse en cada especialización, departamento y asociación existente en el ámbito de la ciencia política, se puede vislumbrar un nuevo departamento del no matar concebido como un prototipo para la reestructuración de los actuales y para la creación de nuevos departamentos en las universidades emergentes.

Ese nuevo departamento parte de un sentido de intención común: eliminar el matar de la vida global, así como las amenazas de muerte y otros fenómenos ligados a la letalidad. Esto lo distingue de los departamentos que favorecen la democracia liberal, el socialismo científico o el orden autoritario basado en la violencia. El departamento del no matar no se diferencia por

tener más valores, sino porque posee uno diferente.

Considerando el desarrollo actual en el campo del aprendizaje, desde los cursos introductorios hasta los estudios de doctorado, el departamento busca explícitamente crear caracteres y habilidades necesarias para realizar y mantener las sociedades en las que no se mate. Para ello son fundamentales cuatro habilidades: de investigación, de educación y preparación, de acción y de reflexión crítica expresada a través de los medios de comunicación y en la vida cotidiana.

Muchos estudiantes se enfrentan intensamente con el legado letal de la historia de la humanidad y se les invita a asumir el desafío de retirar el matar de la condición de humana, tanto como políticos profesionales o como ciudadanos y líderes. Entonces, se encuentran dotados de la comprensión de la capacidad humana para la creatividad (Boorstin, 1983; 1992; 1998), para la innovación política (Finer, 1997) y para vivir al servicio del avance de la dignidad humana en todas las áreas de la vida social (Josephson, 1985).

El siguiente paso es revisar los mayores desafíos contemporáneos para la resolución de problemas (violencia, economía, derechos humanos, medio ambiente, cooperación), para las instituciones políticas contemporáneas (locales, nacionales, internacionales y globales) y para lo que hay de nuevo en cuanto al conocimiento relacionado con la lógica del análisis del no matar y los principios de acción que pueden contribuir con las actuales decisiones para la concretización del no matar en el futuro.

Otro paso es ofrecer a los estudiantes la oportunidad de explorar modos alternativos, pero relacionados con el compromiso de la resolución de problemas y con el servicio comunitario, lo que les permitirá comprobar y conjugar intereses y talentos. Dicha alternativa requiere una introducción a las habilidades de investigación, educación y preparación, acción ciudadana de liderazgo y evaluación crítico-política. No se tiene la intención de negar las posibilidades para el desarrollo de múltiples intereses y competencias, pero se busca reconocer que los cuatro modos de compromiso han de ser desarrollados de la mejor forma posible para facilitar, así, la transformación social no violenta. Se vuelve imprescindible reconocer y desarrollar competencias para la cooperación mutua, como es característico entre artesanos y en los equipos deportivos.

Con esa preparación, el próximo paso es buscar proyectos individuales o grupales en los que se apliquen las habilidades apropiadas en investigación, educación, acción y reflexión crítica, con el fin de crear alternativas contra la violencia física y estructural, contra la violación de los derechos humanos y la degradación del medio ambiente y contra los antagonismos propensos a la violencia que inhiben la cooperación para la resolución de problemas. Estos proyectos se deben desarrollar de acuerdo con las condiciones locales, nacionales, internacionales o globales; y sus resultados, presentados como tesis de licenciatura, contribuirán al banco de

memoria departamental y se publicarán en internet para ayudar en la toma de decisiones individuales y sociales.

Los licenciados continúan con carreras innovadoras en el servicio público y en la sociedad civil (v. las instituciones relacionadas más abajo). Pueden buscar perfeccionarse en programas de doctorado y másters en la ciencia política del no matar, actuando en campos existentes o creando nuevos campos de investigación en la ciencia política (Apéndices B y C), así como llevar adelante sus intereses dentro de otras disciplinas, en otras áreas de actuación.

El departamento del no matar está explícita y vocacionalmente orientado a la práctica, y se caracteriza por el avance acumulativo del conocimiento y de las habilidades prácticas, desde estudios introductorios, hasta el nivel del doctorado. Los candidatos universitarios forman enclaves innovadores, a distintos niveles, en torno a intereses comunes relacionados con el compromiso para la resolución de problemas específicos. El departamento busca facilitar de forma explícita las relaciones de apoyo mutuo entre el descubrimiento de nuevos conocimientos, su uso en educación y preparación y su aplicación en la resolución social de problemas sociales. En su propio discurso y en los modos de resolver los conflictos busca ejemplificar, de forma progresiva, las características de una sociedad en la que no se mate. Una cultura de asociación entre hombres y mujeres basada en la igualdad, núcleo de una sociedad del no matar, se celebra y se respeta. Se deben tomar medidas para que, a lo largo del curso, exista un retorno periódico de parte de los licenciados con el fin de identificar nuevas necesidades de investigación y aconsejar sobre cómo enseñar adecuadamente a los estudiantes para que estos se enfrenten a tareas imprevistas. En ese sentido, los líderes de la comunidad experimentados y sus colegas de otras disciplinas contribuyen, muchas veces a través de trabajos conjuntos, a la creatividad académica. Partiendo del presupuesto de que el conocimiento y las habilidades del no matar son globales, el departamento busca extender su alcance para captar los talentos académicos alrededor del mundo a través de la participación directa y de los sistemas de comunicación por ordenador, entre otros. La comunidad local es vista como un contexto funcionalmente equivalente para enfrentarse a los problemas que afectan al bienestar global.

Una Universidad del Shanti Sena (Cuerpos de Paz)

La transición para sociedades del no matar implica crear un servicio comunitario de estudiantes como alternativa a la preparación militar, todavía hoy proporcionada o requerida en muchas facultades y universidades del mundo. El departamento de ciencia política debe asumir la responsabilidad de liderar dicho servicio, pero sus miembros pueden pertenecer a otras disciplinas.

La *Shanti Sena* –o cualquier otro nombre con que se le designe–

es una fuerza disciplinada, fácilmente identificable, cuyos miembros están preparados para la resolución de conflictos y para la reconciliación, para la seguridad comunitaria y la defensa civil, el salvamento paramédico, el rescate de víctimas de desastres y el servicio constructivo para atender las necesidades de la comunidad. La participación sirve como complemento para el trabajo académico de cara a la formación del carácter y las habilidades de liderazgo. La *Shanti Sena* se basa en una inspiración celebradora de la vida en todas las creencias, en la fuerza de la música y de las artes en general, en la vitalidad de los deportes y en la gran satisfacción por los servicios prestados a los demás.

Se puede requerir la *Shanti Sena* para servir en tiempos de crisis dentro y fuera de los campus y proporcionar una reserva de talentos de liderazgo para otras instituciones sociales. Se puede financiar o apoyar de formas tan apropiadas como las que se utilizan actualmente para la preparación del servicio militar. También se puede adaptar a la educación preuniversitaria. El profesor N. Radhakrishnan suministra una fuente valiosísima de la experiencia práctica en la organización de una *Shanti Sena* en instituciones educativas en la Universidad Rural Gandhigram, en la India (Randhakrishnan, 1997a; 1997b). A ella se pueden añadir los principios de entrenamiento y las prácticas provenientes de los *Khudai Khidmatgars* (Siervos de Dios), un poderoso ejército de liberación musulmán no violento de 80 mil personas que actuó entre 1930 y 1947 en la India (Banerjee, 2000: 73-102), y el movimiento kinguiano para el cambio social no violento (LaFayette y Jehnson, 1995; 1996) además de otras experiencias de preparación no violenta (*War Resisters League*, 1989).

Universidades del no matar

Considerar seriamente la posibilidad de concretizar sociedades del no matar implica definir una serie de requisitos para el desarrollo de conocimientos y habilidades que van más allá de los dominios de cualquier disciplina o departamento universitario. Por lo tanto, la transformación de la ciencia política para el no matar significa hacer un llamamiento y responder a las contribuciones potenciales de todas las ciencias sociales, humanas y exactas, así como de todas las actividades profesionales. Esto implica la necesidad de que existan universidades enteras que se dediquen al servicio del no matar en comunidades locales, nacionales e internacionales.

Las universidades se han mostrado capaces de movilizar totalmente los recursos humanos e intelectuales para apoyar la letalidad suprema en la guerra. Como declaró el rector de la Universidad de Harvard, James B. Conant, el 18 de junio de 1942, «para acelerar la llegada del día en que el poder del Eje se rinda incondicionalmente dedicamos, en este momento, los recursos de esta antigua sociedad de académicos». La Universidad de Harvard se conocía como el «Arsenal de Conant» desde que

el compromiso con la guerra reformulara su vida institucional. Se reclutaron jóvenes estudiantes de física de esta universidad para trabajar en el proyecto interdisciplinar ultrasecreto que desarrolló la primera bomba atómica en Los Alamos, Nuevo México. Tal y como uno de ellos recordó, «aquello fue una especie de utopía científica (...). Una sociedad abierta formada por las mejores mentes disponibles, intercambiando ideas libremente, independientemente de la edad, de la posición académica o de los logros previos» (*Harvard Magazine*, septiembre-octubre, 1995: cubierta; 32, 43).

¿No deberían las universidades, nuevas o antiguas, asumir de forma tan vigorosa la tarea de erradicar las guerras y todas las formas de letalidad que amenacen la supervivencia humana y el bienestar? El rechazo actual de las universidades a introducir cursos, programas o departamentos dedicados a los «estudios de paz» (o a incluir el «no matar» ou la «no violencia» como tema central de programas universitarios sobre ética o valores, con dotaciones multimillonarias) constituye una base a partir de la cual se podrán medir los futuros progresos del no matar en la enseñanza superior.

Partidos políticos del no matar

La ciencia política aplicada al no matar implica crear partidos políticos que participen en procesos de resolución de problemas sociales, atendiendo a las necesidades humanas para el bienestar común. Un término genérico para partidos como estos puede ser un partido *ahimsa sarvodaya* (*ahimsa*, no violencia; *sarvodaya*, bienestar de todos). Tales partidos surgen, a partir de condiciones socioculturales específicas, con mucha creatividad en lo que respecta al concepto, al nombre, a la organización y a las actividades.

Los objetivos de esos partidos son contribuir a la realización de sociedades en las que no se mate, local y globalmente. Difieren de los antiguos partidos por el hecho de no estar basados en clases y por buscar agregar y expresar los intereses de todos – dado que todos se benefician de la ausencia de letalidad y de sus correlatos, así como del establecimiento de condiciones de libertad, justicia y bienestar material, características todas ellas del no matar.

La contribución innovadora de dichos partidos en el debate electoral, en la elaboración de políticas públicas y en otras actividades, proviene de las prohibiciones gandhianas contra la participación política directa. El último de Gandhi a trabajadores impregnados con el ideal de la no violencia, en diciembre de 1947, fue el de que se mantuviesen fuera de la política, ya que ella inevitablemente corrompe (*The Collected Works*, 90: 223-224). En lugar de eso, los trabajadores a favor de una sociedad no violenta, deberían actuar en la sociedad civil, con las personas más necesitadas, influyendo en los políticos y en las políticas públicas desde fuera. Lógicamente, esto significa dejar que otros

se corrompan y tomen decisiones que determinen la recaudación multimillonaria de impuestos, afectando a millones de personas en todos los aspectos de la vida social –incluyendo la guerra, la seguridad, la alimentación, la ropa, la vivienda, la salud, la educación, la economía, la cultura y el medio ambiente–, en tanto que los activistas no violentos y su personal buscan influenciar a los corruptos y a quienes los apoyan a hacer el bien. Sin embargo, para dar crédito a esta previsión, Gandhi hizo que la innovación participativa acompañase su consejo no político: «Pero llegará un momento en el que las personas, por ellas mismas, podrán sentir y decir que quieren que nosotros, y nadie más, ejerzamos el poder. Entonces, se podrá reconsiderar esta cuestión» (*The Collected Works*, 90: 223).

Los partidos del no matar son instituciones lógicas necesarias para ayudar a promover la transformación social del no matar. Naturalmente, las condiciones favorables para su surgimiento diferirán mucho. En ningún lugar será fácil, ni incluso donde los partidos, las elecciones y los cuerpos representativos ya están socialmente aceptados. Los partidos políticos del no matar pueden participar en prolongadas y sacrificadas luchas para contribuir con los procesos y con las políticas que atiendan las necesidades de todos. La desafiadora tarea de agregar nuevos conocimientos, nuevas habilidades, nuevas formas de organización y nuevas políticas en la acción efectiva para la resolución de problemas puede ilustrarse con cuestiones que actualmente son foco de debate, como el aborto, la pena capital, el servicio militar, la guerra, la revolución armada, el terrorismo, el genocidio, la criminalidad, la violencia social y cultural, el desarme y la desmilitarización económica. No obstante, se puede alcanzar el progreso a través de la creatividad, del coraje, de la solidaridad global y de los procesos de aprendizaje social.

Departamentos de servicio público del no matar

Los departamentos de servicio público del no matar son necesarios en todos los niveles de gobierno. Sus tareas son controlar las condiciones comunitarias relacionadas con la lógica del análisis político del no matar, apoyar la preparación profesional para la prevención y la rehabilitación posletal y orientar las políticas públicas que facilitarán el bienestar de la comunidad. Partiendo del presupuesto de que las condiciones de violencia afectan profundamente a la calidad de vida de una comunidad, la atención que le ofrece el servicio público merece el mismo nivel de compromiso y eficiencia que el de la recogida de basura o el suministro de agua potable.

Un departamento del no matar agregará las estadísticas sobre letalidad y violencia, así como recomendará las acciones, provenientes de fuentes públicas o privadas, dirigidas a reducir las muertes intencionales. También dirigirá, junto con las recomendaciones de las políticas del no matar, informes de la situación a instancias que tienen poder de decisión en el gobierno

y a la sociedad civil como un todo, asumiendo el rol de una agencia independiente de auditoría. Entre las áreas que necesitan una amplia cobertura se encuentran: el homicidio y el suicidio, la violencia familiar (niños, mujeres, cónyuges, ancianos), la violencia escolar, la violencia en el trabajo, la violencia criminal y de pandillas, la violencia por parte de la policía, la violencia en las prisiones, la violencia mediática y deportiva, la violencia económica, la violencia de la guerrilla militar y paramilitar y los efectos traumáticos de la posletalidad en los asesinos, en sus familiares, en los parientes de las víctimas y en la conciencia social general. Los informes deberán enfatizar la fuerza y la flaqueza de las capacidades transformadoras del no matar y hacer recomendaciones para actuar de forma resolutiva y más efectiva. Los progresos se divulgarán con igual importancia que las fluctuaciones en el mercado bursátil, los resultados deportivos o la previsión meteorológica.

Instituciones de seguridad común del no matar

La transición para sociedades del no matar requiere establecer fuerzas de seguridad comunes, ligadas a los cuerpos militares y a la policía para los servicios de operaciones humanitarias y de protección por tierra, mar y aire. Tales fuerzas deben estar preparadas para acciones preventivas, para enfrentar crisis y acciones restauradoras -además de evaluaciones posteriores de eficacia. El liderazgo puede provenir de las academias militares y de policía, reformuladas para servir al propósito del no matar o específicamente creadas para este fin-, donde todos puedan recibir una preparación integrada, seguida de diversas especializaciones para tareas específicas. La *Shanti Sena* de las universidades puede ser otra fuente de liderazgo.

No se debe descartar la posibilidad de desarrollar fuerzas comunes de seguridad, teniendo en cuenta las actuales tendencias de algunas instituciones militares y policiales hacia la prevención de la violencia, el compromiso con las operaciones de mantenimiento de paz y ayuda humanitaria levemente armadas, hacia la explotación de la utilidad de armamentos no letales y la receptividad del entrenamiento en métodos no violentos para la resolución de conflictos.

La seguridad común del no matar implica el compromiso de las poblaciones a nivel local, nacional e internacional. Esto se puede facilitar a través de la organización de círculos de estudio sobre el no matar y *Shanti Sena* civiles, con sede en residencias, escuelas, lugares de culto o trabajo y, cada vez más, en las comunidades de seguridad común conectadas electrónicamente. En muchas áreas ya se pueden encontrar modelos para la organización ciudadana en funcionamiento, pudiendo ser adaptados para dicha finalidad.

La seguridad del no matar también implica instalar consejos de seguridad común y agencias de inteligencia a nivel nacional e internacional, así como representaciones en establecimientos

diplomáticos a través de la figura del agregado. Estos consejos son necesarios para ofrecer políticas alternativas a los estados-nación propensos a la violencia y a sus aliados letales. En el ámbito de las Naciones Unidas, por ejemplo, un consejo de este tipo podría estar formado por aquellas naciones que posean bajos indicadores de letalidad: inexistencia de armas nucleares, ejércitos, comercio de armas y pena capital, bajas tasas de homicidio, etc. Por otro lado, son necesarias las agencias de inteligencia del no matar, junto con los medios de comunicación de investigación y la colaboración ciudadana para desvelar todas las formas y amenazas de letalidad y para identificar las aptitudes para la acción compensatoria transformadora en los ámbitos público y privado. La presencia de especialistas del no matar en los establecimientos diplomáticos es tan imprescindible como la de agregados militares convencionales o la de los responsables de las relaciones económicas. Los agregados culturales del no matar buscan construir puentes para el descubrimiento y el aprendizaje mutuos, así como para la cooperación entre todas las fuentes de bienestar en su país de origen o en el país anfitrión. La capacidad de internet promete compartir a nivel mundial las informaciones sobre seguridad común entre los ciudadanos, incrementando las acciones organizadas a favor del no matar, independientemente de las posiciones gubernamentales, corporativas o mediáticas de cara a la situación.

La mejora de las habilidades del servicio público en organizaciones privadas y gubernamentales del no matar requieren instituciones apropiadas para su preparación. Tal vez inicialmente como subcomponentes y, más tarde, como sustitutos equivalentes, estas instituciones de entrenamiento son necesarias como alternativas a las escuelas de guerra, a las universidades de defensa nacional, a las academias de servicio militar, a las academias de política y a las escuelas de administración pública, así como a otras escuelas de preparación profesional presentes en la sociedad civil que aceptan la violencia.

Instituciones del no matar de la sociedad civil

Las oportunidades que tiene la sociedad civil para contribuir con el surgimiento, manutención y creatividad de instituciones del no matar son potencialmente infinitas. Ya han surgido muchas instituciones propensas a este principio y se pueden vislumbrar otras también de gran importancia.

Consejos espirituales del no matar

En cada nivel o para cada círculo social, los consejos espirituales del no matar sirven para afirmar un indiscutible respeto por la vida en todos los sentidos, desde el nacimiento hasta la muerte. Estos consejos de carácter interreligioso estarían formados por exponentes humanistas y practicantes de todas las creencias religiosas o filosofías contextualmente relevantes, y pueden actuar, con gran coraje, en la divulgación y combinación de las poderosas creencias del no matar provenientes de sus

respectivas tradiciones. Tales consejos, como alternativas a los religiosos o laicos que hacen apología de la violencia, proporcionan apoyos que inspiran cualquier esfuerzo, público o privado, local, nacional y global, para erradicar la letalidad de la condición humana. Considerando todas sus fuentes de inspiración, los consejos espirituales del no matar pueden convertirse en una contribución importante para fortalecer las consciencia de la humanidad a favor del no matar, evocando capacidades inherentes a cada individuo e institución social.

Grupos de consultoría del no matar

Analizando los recursos globales para ayudar en la identificación de alternativas para la resolución de problemas internos y externos entre las sociedades, se creen necesarios grupos de consultoría del no matar. Conjugando recursos espirituales, científicos y organizativos, además de las habilidades para tareas específicas, estos grupos se proponen ayudar, directa o indirectamente, a aquellos que buscan evitar el derramamiento de sangre, acabar con las masacres y crear condiciones que permitan la reconciliación y reconstrucción estables.

La actuación de estos grupos difiere de aquellas que actúan como negociadores convencionales, que utilizan la amenaza de la fuerza letal o de las sanciones económicas, o de aquellos que utilizan la persuasión moral. La diferencia crucial está en la combinación de un inequívoco compromiso con el ideal del no matar más las múltiples competencias que los caracterizan, más su independencia en cuanto al control por parte de los estados violentos o de sus opositores letales.

Son necesarias instituciones privadas capaces de proporcionar tales servicios de consultoría, agregando sus experiencias y mejorando su eficacia. Los servicios humanitarios y la resolución de conflictos de cuáqueros, así como de otras organizaciones religiosas y de ayuda humanitaria constituyen, de forma pionera, ejemplos prototípicos parcialmente precisos.

Consortios internacionales para la resolución de problemas

Para complementar el trabajo de las instituciones políticas del no matar, a las cuales podemos situar «de arriba abajo» en el sistema jerárquico (por ejemplo, partidos, departamentos de servicios públicos e instituciones de seguridad común), son necesarios consortios con gran poder transformador del no matar situados «de abajo arriba». Ejemplo de ello es la UNPO, una coligación de personas de diferentes identidades explícitamente comprometidas con la acción no violenta para influir sobre las Naciones Unidas, los gobiernos y otras instituciones para que reconozcan sus derechos humanos colectivos. Otros ejemplos son Amnistía Internacional, Greenpeace y la Hermandad Internacional de la Reconciliación. Los participantes en estos

consorcios no necesitan estar de acuerdo con todas las posiciones defendidas por los demás miembros, excepto en lo que respecta a excluir el matar de la condición global. Ellos deben desenvolverse en cada zona del embudo del matar y en la articulación entre ellas, en las áreas más importantes para la resolución de conflictos, que son las áreas de la violencia, de la economía, de los derechos humanos, del medio ambiente y de la cooperación. Finalmente, podrá surgir un consorcio poderoso y global entre los ciudadanos, donde hombres y mujeres juntos formen una fuerza para el bienestar universal a favor de un mundo en el que no se mate.

Instituciones de formación del no matar

A medida que la concienciación respecto a las amenazas de la letalidad y de la necesidad de alternativas del no matar se intensifica, hay una demanda cada vez mayor para la formación en habilidades de liderazgo para la resolución de conflictos y el cambio social del no matar. Se requieren cada vez más preparadores capacitados, desde las tradiciones de cultivo a la no violencia de origen secular, cristiano o budista, o incluso bajo la influencia del pensamiento de Ghandi o de Luther King. Las necesidades van desde los movimientos civiles centrados en diversas cuestiones de justicia social, hasta instituciones como la escuela, los locales de trabajo, la policía y las penitenciarías. Las instituciones de la sociedad civil destinadas a la formación de ciudadanos para acciones del no matar son tan necesarias como las instituciones responsables de la formación en cualquier otra habilidad.

Centros de rehabilitación y de estudios de liderazgo del no matar

Son necesarias instituciones donde los líderes de organizaciones y movimientos del no matar puedan pasar períodos de rehabilitación, reflexión, producción escrita e intercambio de experiencias. En general, los períodos de aprisionamiento y hospitalización son los únicos momentos de pausa para los líderes comprometidos con la transformación social del no matar, en un trabajo que, muchas veces, implica amenazas y altos niveles de estrés. Es necesario, entonces, un espacio equivalente para la acción voluntaria. Donde haya líderes que hubieran sido torturados, la cooperación con centros para la rehabilitación de víctimas de tortura es esencial. Dispersos por el mundo, los centros para el liderazgo del no matar pueden ofrecer oportunidades para la rehabilitación espiritual y física, para la reflexión autobiográfica y el estudio biográfico, para el diálogo con colegas experimentados de otros países, igualmente comprometidos con los principios del no matar y para la contemplación y previsión de los próximos pasos a dar. Estos centros deben estar dotados de fondos privados, como instituciones independientes, o adoptados por instituciones comprometidas con la transformación social del no matar.

Centros para la creatividad del no matar en las artes

También se necesitan instituciones para fomentar la creatividad artística, en todas las áreas. Como resalta el escritor francés Romain Rolland, citando a Tolstoi, «El arte debe suprimir la violencia, y sólo él puede hacerlo» (Rolland, 1911: 203). En un estudio sobre la no violencia en la poesía de Shelley, Art Young observa: «La no violencia es más que un sistema de pensamiento político; es la materia de la poesía y de la vida» (1975: 165). Recordando la importancia de la música marcial para elevar la moral militar, una máxima inspiración kinguiana mantiene: «Quien no tiene una canción, no tiene un movimiento» (Young, 1996: 161-184).

Un modelo institucional, basado en los centros que patrocinan comunidades creativas entre las siete artes o entre pintores, poetas y escritores, consiste en crear oportunidades para que los artistas de todas las inspiraciones se unan para celebrar la creatividad transformadora del no matar en respuesta a la letalidad humana. Entre las artes a las que se puede lanzar este desafío se encuentran la literatura, la poesía, la pintura, la escultura, la música, la danza, el teatro, el cine, la televisión, la fotografía, la arquitectura, la moda y las artes comerciales de los medios de comunicación. Encontrar caminos que nos libren de la violencia es un desafío para todas las artes. Una alternativa a las convencionales novelas de misterio y asesinatos puede ser, por ejemplo, crear detectives del no matar que prevengan, a través de medios hábiles, asesinatos y suicidios antes de que estos ocurran. La creatividad sinérgica del no matar entre las artes puede elevar el espíritu humano y la imaginación para las tareas transformadoras cruciales.

Con la finalidad de promover el reconocimiento global, los «mecenases» deben establecer premios para las contribuciones del no matar a las artes no menos significativos que el incentivo proporcionado por varios Premios Nobel.

Institutos de investigación y análisis de políticas del no matar

Así como se crean institutos privados para asesorar a los gobiernos y al público general en asuntos que van desde las políticas de seguridad internacional hasta otros asuntos de la vida política, económica, social y cultural, se necesitan institutos de políticas del no matar que proporcionen informaciones y análisis con el fin de ayudar en la toma de decisiones a nivel social. Estos organismos pueden ampliar los compromisos de la resolución de conflictos de la ciencia política del no matar en las áreas de la economía, los derechos humanos, la violencia, el medio ambiente y la cooperación. También pueden apoyar los esfuerzos aplicados por los consejos espirituales, partidos, instituciones de seguridad común, grupos de consultoría y otras instituciones del no matar, además de suministrar la información que demandan los ciudadanos, individualmente.

Medios de comunicación del no matar

Para ofrecer información, noticias y comentarios que posibiliten auxiliar las políticas públicas e individuales de toma de decisiones son necesarios los medios de comunicación del no matar. Esto no significa que ignoren las capacidades humanas para matar, sino que vayan más allá de los mensajes convencionales de los medios, de que matar es inevitable, cuando no loable y divertido. Las decisiones editoriales de un medio de comunicación del no matar, en un período de transición, pueden reflejar la lógica del análisis político del no matar. Es decir, los mensajes que se transmiten profundizarán en las realidades letales, despertando las conciencias hacia el lado opuesto: hacia las realidades del no matar, dando cobertura a los éxitos y fracasos de los procesos transformacionales y dando voz a todas las aspiraciones creativas del no matar en las artes, las ciencias, las humanidades, las actividades profesionales y las vocaciones de la vida cotidiana. Este enfoque no está menos cargado de valores que el de los medios que se equivocan al cuestionar la suposición de la letalidad perpetua y que incesantemente contribuyen, implícita o explícitamente, a mantener la mente cerrada en el pesimismo violento. Se necesitan alternativas de comunicación en los periódicos y revistas, en la radio y en la televisión, en las películas y en las redes de información globales informatizadas. Los politólogos del no matar pueden actuar como fuentes de comentario y análisis.

Monumentos del no matar

Para recuperar y celebrar la herencia de las civilizaciones a favor del no matar, deben erigirse respetuosamente en cada sociedad monumentos a individuos, grupos, organizaciones, héroes y heroínas desconocidos e incluso a acontecimientos históricos, celebrando todos aquellos que se han negado a matar y que han contribuido al largo camino para alcanzar una civilización global en la que no se mate. Sin embargo, esto no significa eliminar las estatuas y los monumentos erigidos a los asesinos vencedores o derrotados de la Historia esparcidos por el planeta, ya que nos recuerdan las realidades de la letalidad histórica.

Pero para recordarnos que siempre ha habido defensores de alternativas del no matar, cada vez más imperativas ahora para la supervivencia de la humanidad, son necesarios los nuevos monumentos. Entre los que deben ser homenajeados, destacamos figuras religiosas, mártires que se enfrentaron al poder violento, resistentes de guerra, objetores de conciencia, opositores a la pena de muerte, poetas de la paz, además del siempre olvidado colectivo de hombres y mujeres que han resistido las injusticias sin violencia, con el riesgo de ser apresados, torturados o asesinados.

Zonas de paz del no matar

Las instituciones civiles implicadas se constituyen en zonas de paz del no matar, abarcando desde organizaciones rurales y urbanas, hasta acuerdos firmados en el ámbito nacional e internacional. Algunos de los ejemplos precursores incluyen los santuarios religiosos, las zonas de paz declaradas en localidades víctimas del conflicto armado entre revolucionarios y contrarrevolucionarios, áreas de alto el fuego expandidas, movimientos para sociedades libres de armas, esfuerzos civiles para recuperar áreas residenciales dominadas por criminales y bandas violentas y tratados internacionales para establecer zonas libres de armas nucleares. La identificación, el establecimiento de relaciones entre ellas y la introducción de instituciones de apoyo del no matar dentro de esas variadas zonas de paz para la difusión y ayuda mutua es el mayor desafío para el desarrollo institucional del no matar.

Economía empresarial del no matar

Si las empresas de guerra y la cultura de la violencia se consideran rentables para algunos, aunque insoportablemente costosas para muchos, las empresas comprometidas para el bienestar común a favor del no matar deberían volverse todavía más rentables para todos. Analizadas desde esta perspectiva y considerando un pronóstico de crecimiento cada vez mayor de las demandas de materiales y bienes culturales, servicios, entretenimiento y alternativas recreativas del no matar, las oportunidades para los empresarios que rechacen la letalidad son ilimitadas. Una forma de empezar a identificar alternativas es realizar un inventario de empresas que sirven a la letalidad y reconocer sus rivales no letales. A los juegos de guerra los sustituyen juegos de paz, a los juegos electrónicos letales los sustituye la divertida ingeniosidad del no matar, a las industrias de armamento las sustituyen las industrias de desarme, al entretenimiento mediático violento lo sustituyen creaciones de arte del no matar, y a las actividades destructivas lo sustituyen los trabajos de mejora de la calidad de vida. Encontramos como ejemplo algunas experiencias de conversión económica de cara a eliminar la letalidad que acompañan períodos de desmilitarización. No obstante, además de la simple inversión económica, es necesario identificar las verdaderas necesidades de las personas en la transición a las sociedades del no matar en su contexto global, así como crear servicios capaces de suplirlas.

Centros para el no matar global

La imagen de un mundo donde no se mate implica la existencia de instituciones capaces de facilitar la transición desde perspectivas completamente holísticas.

Tales instituciones deben estar fuertemente enraizadas en las creencias globales de las tradiciones espirituales y culturales del no matar y deben ser capaces de actuar como catalizadores creativos de las habilidades y de los recursos globales científicos, artísticos e institucionales para ayudar a la humanidad a reconocer los caminos para la liberación de la letalidad y de sus consecuencias. En términos actuales de informática, dichos centros deberían funcionar como catalizadores de *software* del no matar que sirvan a las necesidades humanas a través de los servicios de *hardware* de los gobiernos y de las instituciones civiles. Para desempeñar un papel efectivo, estos centros deben ser independientes de los gobiernos lo máximo posible, así como del control de intereses privados excluyentes. Además de eso, deben ser apoyados de forma consistente y permanente, por individuos con espíritu bisionario y benévolo, por donativos del público general y por otros medios.

Un centro para el no matar global asume como objetivo la revelación y la máxima provocación de la creatividad humana en áreas como la no violencia en las tradiciones espirituales y filosóficas, bioneurociencia y no matar, relaciones de género y no matar, economía y no matar; no matar y comunicación, ciencia, tecnología y no matar, medio ambiente y no matar, educación y no matar, vocaciones profesionales y no matar, no matar y artes, no matar y deportes, el papel de los militares y de la política en el cambio del no matar, liderazgo del no matar y futuro humano del no matar.

Una tarea contextual e histórica aún mayor es inventariar los recursos culturales globales del no matar basados en investigaciones centradas localmente en cada país y región. Esto requiere investigar las tradiciones históricas del no matar, las manifestaciones presentes y los prospectos futuros. Reunidos a escala global, tales descubrimientos legarían a la humanidad nuestro primer entendimiento total de las capacidades humanas del no matar a partir del cual se podrían medir los avances futuros.

Los centros para el no matar global deben disponer de un espacio donde se exponga la situación global, en la que las realidades actuales del matar, de las amenazas de muerte y de las privaciones relacionadas puedan ser vívidamente yuxtapuestas a los recursos compensatorios del no matar disponibles para la humanidad. Al confrontar constantemente los desafíos de la letalidad, esos centros pueden sugerir combinaciones entre habilidades, recursos espirituales, científicos, artísticos e institucionales, basados en los avances creativos del conocimiento, para ayudar a las políticas públicas de transformación, en la investigación, educación y formación de todos aquellos que buscan la supervivencia y el bienestar de la Humanidad.

Instituciones necesarias del no matar

Una ciencia política comprometida con las tareas de concretización de sociedades en las que no se mate deberá educar e innovar para la acción a través de instituciones apropiadas, empezando consigo misma. Se necesitan instituciones para la afirmación espiritual de respeto a la vida, para el descubrimiento, la integración y el intercambio de conocimiento, así como para las políticas públicas de toma de decisiones, para la seguridad común del no matar, para el bienestar económico y para celebrar la vida en todas las artes y áreas de actuación profesional. Las tareas de transición exigen centros integrados creativamente para el no matar global, comprometidos con la comprensión y la satisfacción de las necesidades del no matar que todos tenemos. La fuerza de las instituciones del no matar deriva de individuos que se apoyan mutuamente. Todo politólogo y cada persona puede ser *un centro* para el no matar global con el fin de facilitar la transición para un mundo donde no se mate.

Capítulo 6

CIENCIA POLÍTICA GLOBAL DEL NO MATAR

Estamos en una nueva era. Las soluciones y los métodos antiguos ya no son suficientes. Debemos tener nuevos pensamientos, nuevas ideas, nuevos conceptos. (...) Debemos romper la camisa de fuerza del pasado.

General Douglas MacArthur

Alguien tiene que tener sentido e incluso estrategias suficientes para quebrar las corrientes de la violencia y de la destrucción en la historia.

Martin Luther King, Jr.

Ciertamente, toda experiencia histórica confirma la verdad –de que los hombres nunca habrían alcanzado lo posible, a no ser que, repetidas veces, se hubiesen esforzado para alcanzar lo imposible.

Max Weber

Estamos diariamente siendo testigos del fenómeno de que lo imposible ayer, se vuelve posible hoy.

Mohandas K. Gandhi

Hacia la liberación de la letalidad

Llegó el momento de enfrentar el matar entre los seres humanos como un problema que ha de ser solucionado, y no aceptar la esclavitud a la que nos somete como una condición que tendremos que soportar para siempre. La matanza deliberada de seres humanos, de forma individual y colectiva y con el uso de máquinas, alcanzó un estado de autodestrucción patológica. El matar, que fue concebido para la liberación, para la protección y para el enriquecimiento, se volvió, sin embargo, una fuente de inseguridad, empobrecimiento y amenaza a la supervivencia humana y planetaria. La Humanidad está sufriendo lo que Craig Comstock denominó «patología de la defensa», que consiste en ver aquello que fue idealizado para defender volverse, por sí mismo, una fuente de autodestrucción (Comstock, 1971). Las armas para la defensa doméstica matan a los propios familiares, guardacostas matan a sus propios jefes, el ejército viola y empobrece a sus propios compatriotas, las armas nucleares

proliferan hasta amenazar a sus inventores y poseedores. Es imprescindible una Declaración de Independencia de la violencia pensada desde la perspectiva del no matar dentro de cada uno de nosotros y de nuestras sociedades.

La persecución violenta de las ambiciones humanas en la Era Moderna resultó en un incalculable derramamiento de sangre, en privación material y en traumas psicológicos que reverberan a través de las generaciones. Las esperanzas de la Humanidad en los últimos dos siglos han sido estampadas en los estandartes que dejó la Revolución Francesa, *liberté, égalité, fraternité*. Matar por la libertad ha sido el legado de la revolución estadounidense. Matar en nombre de la igualdad ha sido el legado de las revoluciones rusa y china. Matar en nombre de la paz ha sido la herencia de dos siglos de guerras, revoluciones y contrarrevoluciones. Lo que debemos aprender de todo esto es que la verdadera libertad, igualdad y fraternidad de la paz no se puede concretar sin un desarraigo esencial del legado de la letalidad. Los montones de masacrados que han sido sacrificados por el bien y por el mal piden a gritos que aprendamos la lección.

Esto significa desafiar y cambiar la suposición de la mundialmente emergente disciplina académica de la Ciencia Política, según la cual matar es inevitable y bueno para el bienestar de la humanidad. También significa cuestionar e invalidar uno de los más poderosos principios de la sabiduría antigua y de la creencia política contemporánea. Se puede considerar como un caso análogo el abandono de la teoría del «pus loable» en la historia de la medicina. Durante casi diecisiete siglos, prevaleció la enseñanza del inmensamente reconocido médico griego Galeno (c. 130- c. 200 a. C.) según la cual el pus formado alrededor de una herida era el medio natural de recuperación. Esto fue cuestionado en 1867 por Lister en su artículo *On the Antiseptic Principle in the Practice of Surgery* (Sobre el principio antiséptico en la práctica quirúrgica), que llevó, no sin controversias, a la invención y adopción de antisépticos (Ackerknecht, 1982: 77; Garrison 1929: 116; 589-590). La creencia de que matar es natural y funcionalmente saludable para la política es la teoría «pus loable» de la ciencia política.

Si los políticos y académicos, que dedican sus vidas a estudiar el poder político en sus múltiples manifestaciones, desde la vida familiar a las guerras mundiales, no desafían seriamente la suposición de la letalidad, ¿por qué esperamos que líderes políticos y ciudadanos del mundo lo hagan? Es cierto que a través de la historia, y cada vez más en la época actual, líderes y ciudadanos sin la ayuda de la ciencia política comienzan a buscar explícitamente formas de concretar las condiciones de libertad, igualdad y paz a través de los medios basados en los principios del no matar. Un ejemplo es la «quema de armas» realizada por siete mil campesinos pacifistas dujobory que se habían resistido al servicio militar en 1895, en Rusia (Tarasoff 1995: 8-10). Existe una laguna evidente entre la ciencia política que acepta la letalidad y los pioneros de la política que la rechazan. En el siglo xx, los legados de Tolstoi, Gandhi, Abdul

Ghaffar Khan, Martin Luther King Jr. y Petra Kelly –llevados a cabo con coraje por líderes como el Dalai Lama, Aung Sang Suu Kyi y Desmond Tutu– inspirados y apoyados por los olvidados héroes y heroínas que hicieron posible el liderazgo activista del no matar, son precursores del poder de la política del de este nuevo paradigma en el futuro.

¿Será que, del mismo modo que los que se benefician de los regímenes autoritarios insisten en apoyarlos hasta que las manifestaciones contestatarias los apartan, los politólogos seguirán apoyando la aceptación de la letalidad mientras individuos y movimientos populares se sacrifican por el éxito del no matar? ¿Será que los politólogos se adherirán entonces a celebraciones democráticas del no matar? ¿O será que la ciencia política, al igual que la ciencia médica, está dispuesta a diagnosticar la patología de la letalidad y a descubrir las recetas y los tratamientos que pueden ser compartidos con todos los que buscan eliminar el matar de la vida global?

Tesis de las capacidades del no matar

La tesis que aquí se presenta es la de la posibilidad de una sociedad global en la que no se mate y que los cambios en la disciplina de ciencia política y en su papel social pueden ayudar a hacerla real. La posibilidad de concretizar sociedades del no matar se apoya en, al menos, siete fundamentos: la mayoría de los humanos no mata; el poderoso potencial para no matar reside en la herencia espiritual de la humanidad; la ciencia comprueba y pronostica las capacidades humanas para no matar; las políticas públicas de transición al no matar, tales como la abolición de la pena de muerte y el reconocimiento de la del derecho de objeción de conciencia al servicio militar, han sido adoptadas incluso en estados-nación creados en base a la letalidad; ya existen varias instituciones sociales basadas en los principios del no matar y, uniéndolas, ya obtenemos equivalentes funcionales de sociedades en las que no se mata; las luchas populares no violentas para el cambio político y económico demuestran cada vez más alternativas a la letalidad revolucionaria; las raíces de la inspiración y de la experiencia del no matar pueden descubrirse en las tradiciones históricas alrededor del mundo y, finalmente, la promesa de transición al no matar reside en ejemplos de individuos que no matan, hombres y mujeres, conocidos y desconocidos, cuya historia de vida llena de coraje demuestra la posibilidad de alcanzarla.

Implicaciones para la Ciencia Política

Se considera que los seres humanos, biológicamente a través del condicionamiento, son capaces tanto de matar como de no matar. Sin embargo, se observa que la mayoría de los humanos nunca han sido asesinos y que muchas instituciones basadas en

los principios del no matar ya han sido creadas y pueden servir como componentes prototípicos de sociedades en las que no se mate. Además, avances científicos actuales y futuros prometen generar conocimientos capaces de eliminar las causas del matar, de fortalecer las causas del no matar y de crear condiciones para establecer sociedades en las que no se mate. Dadas estas observaciones, aceptar la letalidad como inevitable y tomar esa aceptación como base de la disciplina académica y del papel social de la ciencia política es algo, cuando menos, problemático. Por lo tanto, cuestionar la suposición del matar y sus implicaciones a través de la que puede denominarse «disciplina mortal» de la ciencia política, entre otras, es totalmente apropiado. La ciencia política, junto con otras disciplinas y áreas de actuación, debe recuperar las experiencias del no matar del pasado, reconocer las capacidades del no matar del presente, proyectar potenciales del no matar para el futuro y promover la cooperación en el avance de sus conocimientos a través de la investigación, de la educación y del servicio público orientado a la transformación social del no matar.

Los principales elementos que han de ser conjugados para esta transformación están claros: *Consciencia* (C_1), los compromisos profundos con el no matar derivan de cada una de las creencias religiosas y de todas las filosofías; *Ciencia* (C_2), el conocimiento de todas las artes, ciencias y profesiones que estén relacionadas con las causas del matar y de la transformación para el no matar; *Capacidades* (C_3), métodos individuales o grupales para expresar el espíritu y la ciencia en la acción transformadora; *Canción* (C_4), la inspiración de la música y de todas las artes, haciendo de la ciencia y de la práctica de la política del no matar una poderosa celebración de la vida en vez de algo mortífero y deprimente. Para unir, desarrollar y ampliar estos cuatro elementos en un servicio efectivo son necesarios: *liderazgo* democrático (L), *competencia* ciudadana (C), *implementación* de *instituciones* (I) y *recursos* que las apoyen (R).

Esta combinación de elementos puede resumirse como sigue:

$$C_4 \times L C I R = \text{Transformación global hacia el no matar}$$

Creencia (espíritu), ciencia, capacidades (habilidades) y canción, combinadas creativamente a través de procesos de liderazgo democrático y la colaboración ciudadana para atender las necesidades, ampliadas por las expresiones institucionales y por el compromiso con los recursos pueden contribuir a la realización de un mundo donde no se mate.

Teoría e investigación

El horror de la letalidad humana le exige a la ciencia política que investigue dentro de una lógica de análisis político dividido en cuatro partes, con el fin de que pueda proporcionar

el conocimiento necesario para prevenir la convergencia de las fuerzas que resulten en asesinatos, desde el homicidio al genocidio, de la aniquilación nuclear de las ciudades a la extinción de la vida en la tierra. En la concepción de la ciencia política, el matar debe trasladarse de la periferia que acepta la violencia al centro de atención analítica y para la resolución de problemas. Esto significa concentrar esfuerzos para comprender las causas del matar, las causas del no matar, las causas de la transición del matar al no matar y viceversa, y las características de sociedades completamente libres del matar. Ese conocimiento es necesario para ayudar a identificar las alternativas y acciones transformadoras que deben implementarse en las zonas convergentes del embudo de la letalidad: zona neurobiológica, estructural, cultural, zona de socialización y zona del matar.

Educación y formación

Llevar a cabo esta búsqueda de conocimiento y estas tareas transformadoras implica comprender los requisitos previos necesarios en la educación y en la formación de politólogos, en la estructura del currículo y en la organización de los departamentos académicos de ciencia política, en las relaciones con otras disciplinas y en el papel de la acción educadora-investigadora de la ciencia política en la sociedad.

El objetivo general de la educación y de la preparación en ciencia política pasa entonces a cultivar la creatividad y las habilidades para la resolución de problemas a través del no matar. Algunos principios que sirven de guía consisten en revisar el legado de vidas e instituciones creativas; ayudar en la exploración de los intereses y habilidades individuales; buscar ampliar el conocimiento y desarrollar habilidades; comprometerse con proyectos autoseleccionados de resolución de conflictos; ofrecer servicios de ayuda comunitarios, paralelamente a esas acciones; y orientar y apoyar las actividades profesionales de la ciencia política del no matar.

Tras una introducción detallada sobre los horrores de la historia de la letalidad y sobre el legado inspirador de la creatividad del no matar, el programa presenta la lógica del análisis político del no matar y lanza un desafío de compromiso con el descubrimiento de principios y procesos para la acción efectiva en la resolución de problemas. Los participantes revisan las causas del matar, del no matar, de las situaciones de transición de una realidad a otra y de las hipótesis sobre las características de sociedades en las que no se mata. A partir de esta perspectiva, se examina el desarrollo histórico de las instituciones y procesos políticos a nivel local y global. Se plantean retos para la resolución de problemas, tales como el homicidio, el demicidio, el genocidio y el desarme; la letalidad económica; atrocidades contra los derechos humanos; biocidio ecológico y situaciones de discordia y división destructivas, en vez de cooperación, en la diversidad. También se ofrecen oportunidades para el desarrollo

de habilidades en los distintos modos de participación en la resolución de conflictos: investigación, enseñanza, liderazgo activista y comunicación crítica. A partir de estos fundamentos, se elaboran y presentan proyectos individuales o colectivos con el objetivo de resolver problemas y desarrollar habilidades. Paralelamente, una *Shanti Sena* (Cuerpos de Paz) ofrece, en las universidades, formación complementaria en liderazgo para el servicio comunitario disciplinado.

Los licenciados trabajan para suplir las necesidades de investigadores, educadores, líderes y comunicadores de las instituciones públicas y privadas de transición y atienden las necesidades sociales para el servicio de resolución de problemas creativo. La formación de posgrado proporciona una preparación avanzada para el servicio en política, en el gobierno y en la sociedad civil, con el fin de satisfacer la demanda creciente de habilidades para la prevención de la violencia y para el cambio social hacia el no matar. El compromiso con la resolución de conflictos sería equiparable al de la enseñanza universitaria. Se formarían grupos de trabajo para perfeccionar las habilidades en investigación, educación, acción y reflexión para resolver los problemas de violencia, economía, derechos humanos, medio ambiente, cooperación y otros asuntos. Los estudiantes de doctorado y másters actuarían con los profesores como guías, mentores y coaprendices en los proyectos de graduación.

La ciencia política del no matar implica grandes aspiraciones en la formación doctoral para preparar profesionales que sean creadores ellos mismos y estén capacitados para facilitar la creatividad ajena. No se puede esperar que todos dominen las habilidades requeridas, pero todos pueden compartir la comprensión de las tareas que hay que desempeñar, buscar contribuciones creativas para ampliar al máximo la competencia y aprender cómo apoyar las contribuciones para la resolución de problemas de los otros, tanto en la comunidad académica como fuera de ella.

La formación doctoral exigirá un estudio intenso de los fundamentos de la ciencia política del no matar; la comprensión de las necesidades globales y locales para la resolución de problemas; la preparación en las habilidades de liderazgo académico del no matar; la comprensión de métodos cualitativos y cuantitativos de investigación (incluyendo idiomas); el dominio de los métodos de investigación esenciales para tareas inmediatas y el compromiso con proyectos avanzados. En estos proyectos, se buscará englobar los descubrimientos de nuevos conocimientos y la aplicación de lo existente para mejorar la educación y la formación, el desarrollo institucional y los procesos de resolución de problemas.

El liderazgo académico del no matar requiere preparación para el desarrollo versátil de los papeles sociales imprescindibles. También es fundamental ofrecer una oportunidad para la reflexión autobiográfica respecto a los orígenes de las creencias y de las actitudes en relación con el matar y con el

no matar. Se necesita la preparación para la docencia, con el fin de facilitar la creatividad del estudiante; para el liderazgo departamental, con el fin de facilitar la creatividad académica; para la cooperación multidisciplinar; para la consultoría, con el fin de facilitar el cambio al no matar en la sociedad civil y en el estado; para una actuación de crítica constructiva en los medios de comunicación y para el liderazgo activista directo y no violento (Greenleaf, 1977).

En sus propias relaciones sociales, un departamento de ciencia política del no matar debe buscar expresar, a través de la lógica de ensayo y error, las características deseadas de una sociedad en la que no se mate. Esto supone la afirmación del respeto a la vida, no de forma sectaria, sino desde una perspectiva ecuménica y humanista. Engendrar la responsabilidad para el bienestar de todos, mejorar los procesos participativos de toma de decisiones para atender las necesidades, celebrar la diversidad y la dignidad de todos, experimentar funciones de liderazgo compartidas, incluso entre géneros, prepararse para recurrir a consultores del no matar para la resolución de problemas en momentos de conflictos aparentemente irresolubles, estar abierto a aceptar contribuciones de otras disciplinas y profesiones, alentar enclaves innovadores para resolver problemas científicos, así como reconocer que una sociedad global en la que no se mate está enraizada en los individuos y en la comunidad local.

Se deben establecer relaciones mutuas de consultoría permanente con académicos que trabajen en los campos de investigación, educación, liderazgo, comunicación y otras áreas de la vida social. Sus experiencias pueden ser de gran ayuda a la hora de identificar las necesidades de investigación, de mejorar el desarrollo de las habilidades necesarias y estimular la creatividad para superar obstáculos en la transformación hacia el no matar. A pesar de diferir en otros aspectos, todos aquellos que acepten el desafío de la ciencia política del no matar pueden unirse en un trabajo basado en el apoyo recíproco.

Resolución de problemas

La ciencia política del no matar implica la combinación de la ciencia básica y de la ciencia aplicada en un compromiso explícito para la resolución de problemas. Estos variarán según los contextos de cambio social complejo en el que se incluyan. De forma global, destacan cinco problemas de suma importancia: violencia y desarme, holocausto económico, atrocidades contra los derechos humanos, degradación ambiental y fracasos de cooperación en la resolución de problemas; todos considerados todavía más graves debido a la relación directa o indirecta con la disposición a matar. Un eslogan muy de moda en nuestra época afirma que «no habrá paz sin justicia», dando a entender que la violencia y la guerra continuarán o serán necesarias para protestar y cambiar las condiciones injustas. Sin embargo, desde

una perspectiva del no matar, podemos afirmar que «no habrá justicia sin el no matar». Las amenazas de muerte y el matar han contribuido a la creación y el mantenimiento de la injusticia. En el caso del tratamiento desigual entre hombres y mujeres, por ejemplo, Petra Kelly observa que «la distribución injusta del poder, de recursos y de responsabilidades está legitimada por las tradiciones antiguas, consagrada por la ley y reforzada, cuando es necesario, por la violencia masculina» (Kelly, 1994: 15).

El compromiso con la resolución de problemas no significa que la ciencia política del no matar sea omnisciente ni la fuente de todas las soluciones. No obstante, consideramos que la aplicación del conocimiento derivado del análisis político del no matar y de los principios y prácticas de acción no violenta pueden mejorar los procesos sociales de toma de decisiones para satisfacer las necesidades de todos. En este sentido, promete ofrecer una contribución que excluya el matar para avanzar en la tradición democrática basada en la letalidad (Goldman, 1990).

Instituciones

La búsqueda del conocimiento, de la formación educativa y de la resolución de problemas de la ciencia política del no matar apuntan hacia la necesidad de crear instituciones. Estas deben abarcar desde departamentos de ciencia política, nuevos o reestructurados, o incluso universidades enteras (incluyendo instituciones equivalentes de comunicación global que reúnan talentos arraigados dentro o fuera de las instituciones existentes), hasta unidades de *Shanti Sena* no militares, instituciones públicas del no matar, fuerzas de seguridad común del no matar, partidos políticos del no matar y programas de innovación institucional del no matar en cada sector de la sociedad civil. La creación y el servicio en tales instituciones, así como la transformación de instituciones ya existentes para eliminar la letalidad de la vida local y global, ofrecen la posibilidad de actuar profesionalmente con la máxima creatividad a todos aquellos que estudian y practican la ciencia política del no matar.

Obstáculos e inspiraciones

En el amanecer del siglo XXI, se desafía a la ciencia política a asumir la tarea de contribuir con la realización de una sociedad global en la que no se mate. Se trata de algo no sólo deseable, sino imperativo. Los politólogos no pueden huir de esta responsabilidad argumentando la existencia de juicios de valor y abogando una neutralidad científica «realista» que, a la hora de la verdad, se traduce en la disposición a matar. Tal neutralidad nunca ha sido verdadera. Si lo fuese, los politólogos no se preocuparían por verificar si la sociedad y el mundo en el que viven serían libres o no, si prevalecería la justicia o la injusticia, la riqueza o la pobreza, la guerra o la paz, la victoria o

la derrota. Estarían satisfechos con enseñar a sus alumnos que los politólogos no tienen preferencia y, por lo tanto, no modelarían sus investigaciones, sus aulas, sus proyectos de servicios públicos a favor de unos y en detrimento de otros. Para ellos, no habría distinción entre el holocausto de Hitler o la *satyagraha* de Gandhi.

Los politólogos tampoco pueden evitar la tarea de crear una ciencia política del no matar apoyándose simplemente en el argumento de que otros valores como la libertad, la igualdad y la seguridad son más importantes que el no matar. Este principio es, como mínimo, igualmente importante, porque la humanidad ha llegado a una condición en la que todos esos valores se ven amenazados en caso de que no exista un fuerte compromiso con una ética del no matar en la ciencia y en la vida política. El materialismo y la moralidad han llegado a la misma conclusión. Si la tradición nos ha enseñado que necesitamos matar para ser libres, iguales y vivir seguros, el presente nos enseña que, a menos que paremos de matar, no sólo la libertad y la igualdad estarán en peligro, sino toda nuestra supervivencia –individual, social y ecológica. Llegamos a un punto en el que la ciencia y la práctica de la política deben aliarse con las fuerzas de la sociedad y de la naturaleza que apoyen la vida. Y esto no sólo es bueno moral o prácticamente, sino que es el imperativo de esta época para la buena ciencia política.

Está claro que en el proceso de transición se pueden esperar reacciones opuestas provenientes de las fuerzas de acción y pensamiento que perciben ciertos beneficios y cuya identidad está elaborada a partir de la continuación de la letalidad. Entre ellas están las fuerzas violentas de los estados, sus antagonistas letales y los beneficiarios políticos, económicos y psicológicos de las culturas del matar. De entre estos, algunos, pero no todos, son veteranos de guerras y revueltas, sus descendientes y otros que indirectamente construyeron su identidad y orgullo a partir de las celebraciones de la letalidad socialmente legitimada y considerada justa. Acostumbrados a rendir homenaje a los mártires en el cementerio, estamos condicionados a no sentir compasión alguna por el enemigo muerto, y fracasamos al verlos, a ambos, como víctimas de los fracasos políticos, y partimos con exhortaciones sobre estar siempre preparados para un sacrificio semejante, en vez de comprometernos a asegurar que tal matanza no ocurrirá nunca más.

A pesar de todo, entre las fuentes de inspiración que apoyan la transición para la ciencia política del no matar, están las amonestaciones de algunos de los más respetados líderes militares. Considérese el llamamiento para la abolición de la guerra como una cuestión de «realismo científico» imperativo, hecho por el General Douglas MacArthur en un discurso a la Legión Americana en 1955:

Ustedes dirán, de una vez, que a pesar de que la abolición de la guerra haya sido un sueño de los hombres durante siglos, todas

las tentativas por acabar con ella fueron rápidamente descartadas por imposibles o fantásticas. Cada cínico, cada pesimista, cada aventurero, cada explorador en el mundo siempre ha negado esta posibilidad. Pero esto fue antes de que la ciencia de la última década hiciera de la destrucción masiva una realidad. El argumento entonces caminó a niveles espirituales y morales, y falló (...). Sin embargo ahora, la tremenda evolución nuclear y de otras formas potenciales de destrucción, de repente han trasladado el problema, que pasó de una cuestión fundamentalmente moral y espiritual, para colocarse al lado del realismo científico. Ya no sólo se trata de una cuestión ética que debe ser ponderada exclusivamente por filósofos ilustrados y eclesiásticos, sino de una cuestión central sobre la que han de decidir las masas cuya supervivencia está en juego (...). Los líderes quedarán rezagados (...). Nunca expondrán la verdad pura, de que el próximo gran avance en la civilización podrá tener lugar hasta que la guerra haya sido abolida (...). ¿Cuándo alguna gran figura en el poder tendrá la imaginación suficiente para convertir este deseo universal –que se está transformando a pasos agigantados en una necesidad universal– en realidad? Estamos en una nueva era. Las soluciones y los métodos antiguos ya no son suficientes. Debemos tener nuevos pensamientos, nuevas ideas, nuevos conceptos (...). Debemos romper la camisa de fuerza del pasado (Cousins, 1987: 67-69).

Podemos encontrar nuevas versiones de los eslógans de la Revolución Francesa rechazando la letalidad en las advertencias del General Dwight D. Eisenhower, expresidente de los Estados Unidos, sobre las influencias nocivas de la violenta y continua militarización sobre la libertad, la igualdad y la fraternidad. Sobre la *libertad*: «En los consejos de gobierno, debemos ser cautelosos con la injustificada y excesiva influencia del complejo industrial-militar, solicítense o no. Nunca deberemos dejar que el peso de esta combinación ponga en peligro nuestras libertades o el proceso democrático. No debemos dar nada por garantizado» (Farewell Address, 17 de enero de 1961). Sobre la *igualdad económica*: «Cada arma que se fabrica, cada navío de guerra que se bota al mar, cada fuego que se lanza significa, a fin de cuentas, un robo a aquellos que tienen hambre y no son alimentados, a aquellos que tienen frío y no encuentran abrigo» (Discurso a la Sociedad Americana de Editores de Periódicos, 16 de abril de 1953). Sobre la *fraternidad*: «De hecho, pienso que las personas desean tanto la paz que, algún día, los gobiernos tendrán que dejar de interferir y permitir que las personas la tengan» (Entrevista en la BBC, 31 de agosto de 1959).

El 4 de diciembre de 1996, hablando ante el Club Nacional de Prensa, en Washington D. C., el antiguo comandante de todas las fuerzas estadounidenses de guerra nuclear, el General George Lee Butler hizo un llamamiento a la completa abolición –no a la mera reducción– de las armas nucleares, pidiendo que los Estados Unidos, como inventor y primer usuario, fuese el pionero en llevarlo a cabo. De no ser así, advirtió, los Estados Unidos no tendrán autoridad moral para evitar que otros países

las adquieran. He aquí sus razones: «Las armas nucleares son inherentemente peligrosas, enormemente caras, militarmente ineficaces y moralmente insostenibles». De este modo, el General llegó a la antigua conclusión de los estadounidenses espiritualmente motivados, como los miembros del movimiento *Swords into Plowshares* («convertir» espadas en arados), cuya oposición a las armas nucleares continúa provocando castigos como el confinamiento en las prisiones federales. La lógica del movimiento abolicionista nuclear se puede aplicar de la misma manera a otras herramientas del matar.

Si esos generales, expertos en en oficio de matar, pueden plantear cuestiones tan profundas sobre las constantes suposiciones respecto de su vocación y de su relación con la sociedad, ¿no pueden los politólogos cuestionar los presupuestos de aceptación de la violencia en su propia área de actuación y en su papel social, para así luchar por la realización global de sociedades en las que no se mate?

Quizás la mayoría de los politólogos estadounidenses y de sus colegas internacionales que adoptan los componentes de la actual ciencia política ignoren la motivación del no matar como contributo a la creación de la ciencia política como disciplina académica en los Estados Unidos. Uno de sus orígenes fue una promesa hecha en 1863, en un campo de batalla, por el joven soldado de la Unión, John W. Burgess, destinado a cumplir como centinela en el turno de noche después de un largo día de batalla sangrienta con las fuerzas confederadas en el oeste de Tennessee:

Seguía lloviendo torrencialmente, los relámpagos lanzaban sus perversas lenguas en el oscuro firmamento y los truenos retumbaban y reverberaban como una salva de artillería pesada a través de los cielos. Con este estruendo y tumulto de la naturaleza, se mezclaban los lamentos de los animales heridos y agonizantes y los gritos y gemidos de los hombres heridos y agonizantes. Fue una noche terrorífica hasta para los soldados más acostumbrados. Para un joven tan sensible como yo, fue todavía más horrible que esta descripción, y se volvió una terrible pesadilla hasta el día de hoy. Sin embargo, fue en medio de esa terrible experiencia cuando surgió la primera sugestión para la misión de mi vida. Mientras forzaba la vista para mirar en aquella oscuridad y mis oídos percibían los primeros sonidos de un enemigo que se aproximaba, percibí que murmuraba algo conmigo mismo: «¿No es posible que un hombre, un ser racional, creado a imagen y semejanza de Dios, pueda resolver los problemas de su existencia a través de la fuerza de la razón, sin recurrir a los destructivos medios de la violencia física?» Y entonces, lancé al cielo la promesa de que si algún tipo de Providencia me salvaba de los peligros de la guerra, yo dedicaría mi vida entera a vivir a través de la razón y del compromiso, en vez de la matanza y de la destrucción (Burgess, 1934: 28).

Llevando adelante esta promesa, Burgess fue a estudiar a Alemania y regresó para fundar la Escuela de Ciencia Política en

la Facultad de Columbia, en Nueva York, en 1880.

La experiencia posterior del profesor Burgess revela obstáculos que, aquellos que contribuyen con la ciencia política del no matar, esperan enfrentar. La gravedad de estos obstáculos podrá variar de intensidad, dependiendo del contexto, y serán necesarios coraje y cooperación global para superarlos. A raíz de percibir a los alemanes como seres humanos iguales, Burgess se opuso a la entrada de los Estados Unidos en la I Guerra Mundial. Para él, el día de la declaración, el 6 de agosto de 1917, «con un doloroso golpe (...) el trabajo de toda mi vida ha sido derribado como una irreparable ruina alrededor de mí». En medio de esa guerra patriótica contra Alemania, Burgess lamentó que «ser un hombre de paz y razón hoy en día se considera lo mismo que ser un traidor o un cobarde (*op. cit.*: 29) ». De esta forma, el profesor Burgess sufrió la agonía de los pacificadores que, a través de los tiempos, comprenden las virtudes y los errores de sus adversarios y terminan por ser condenados por aquellos que hacen la guerra, a veces con el coste de su propia vida.

Al igual que la política del no matar, la ciencia política del no matar necesita ser guiada a través del llamamiento de Gandhi a ser «verdaderos, gentiles valientes», inspirado en el profundo respeto espiritual y humanista por la vida. Para eso, es necesario tener coraje. En medio del derramamiento de sangre generalizado, los politólogos necesitan estar tan comprometidos con los principios de respeto a la vida como los campesinos de la Sociedad Civil Las Abejas, formada en 1922 en la región de Chiapas, México. Esta comunidad luchó sin matar por la justicia entre la rebelión armada zapatista y las atrocidades represivas que reinaban entonces. Ellos compartían las mismas reivindicaciones de los zapatistas, pero admitían que: «Nuestro camino es otro. Creemos en la palabra de Dios. Sabemos cómo leer la Biblia. Debemos amar a nuestro enemigo; no podemos matar. Además, somos pobres campesinos, hermanos y hermanas (...). No tenemos miedo a morir. Estamos listos para eso, pero no para matar» (*Peace News*, julio de 1998: 13-14).

¿Por qué debemos esperar que los compromisos con principios del no matar procedan siempre de las bases, tal como se verificó con los indios colonizados bajo la dominación imperialista británica, los afroamericanos bajo la represión racista y los campesinos mexicanos? ¿Por qué no surgen también de la «cumbre», a través de las élites locales, nacionales, internacionales y globales, incluyendo los politólogos de la ciencia política?

Como han demostrado las investigaciones sobre las capacidades del no matar, existen argumentos suficientes para creer en la posibilidad de que los humanos promuevan una transformación global hacia esta nueva situación. Prácticamente todos los elementos que componen una sociedad sin el matar han sido demostrados en algún lugar a lo largo de la experiencia humana. Sólo falta identificarlos, complementarlos y adaptarlos de forma creativa a las necesidades y a las condiciones locales y globales. Tomar conciencia del horror de la matanza presente y

pasada puede servir como una poderosa fuente de motivación y socialización para el no matar. No debemos repetir los errores asesinos de la humanidad. Por lo tanto, debemos actuar para que la continuación o el cambio hacia el matar sean imposibles.

Como relataron los antropólogos Clayton y Carole Robarchek (1998), la sorprendente reducción del 90% de los homicidios en la población Waorani de Ecuador en el corto período de 30 años, desde 1958, demuestra que los seres humanos son capaces de cambiar rápidamente al no matar. Con el 60% de las muertes resultantes de homicidio durante el último siglo, los Waorani fueron considerados la «sociedad más violenta que ha conocido la antropología». Las tasas de homicidio eran de 1 000 por cada 100 mil habitantes, comparadas con las 10 (o menos) por 100 mil en los Estados Unidos. Sin embargo, en tres décadas, los homicidios en esta sociedad cayeron a 60 por 100 mil. Los principales factores para este cambio fueron: una valiente iniciativa liderada por dos misioneras cristianas, la viuda y la hermana de un mártir asesinado en una tentativa frustrada de contactar con los Waorani en 1956; la colaboración de muchas mujeres Waorani; la introducción de un sistema de valores alternativo que incluía el principio del no matar y de información nueva, como la de que los forasteros no eran caníbales (traducidas por las mujeres Waorani que habían salido para ver el resto del mundo); y el deseo de ellos mismos de acabar con el interminable ciclo de terribles revanchas en las que familias enteras habían muerto. Se organizaron iglesias y se establecieron compromisos en oraciones para dejar de matarse. Se consiguieron reducir los homicidios sin la policía u otro elemento de coerción y sin proceder al cambio de la estructura socioeconómica. Al contrario, los cambios estructurales comenzaron a seguir la combinación del compromiso espiritual con el no matar con la llegada de las nuevas informaciones. Incluso grupos Waorani no cristianos empezaron a cambiar.

Para los Robarchek, este increíble cambio en los valores y en la estructura, a pesar de ser incompleto todavía, confirma importantes suposiciones teóricas sobre el comportamiento humano:

Las personas no se consideran máquinas pasivas presionadas para actuar a través de determinantes ecológicos, biológicos o incluso socioculturales, sino agentes activos en la toma de decisiones, que escogen sus caminos a través de campos de opciones y limitaciones, en la búsqueda de objetivos individual o culturalmente definidos en una realidad culturalmente definida que están construyendo y reconstruyendo continuamente (*Id., ibid.*: 4).

A partir de una perspectiva de la ciencia política del no matar, la experiencia de los Waorani ofrece evidencias sobre el potencial de transformación inherente al liderazgo creativo para el cambio. Lo que han podido hacer los Waorani, lo puede hacer la ciencia política como una actividad profesional al servicio de la sociedad. Queda mucho trabajo por hacer, ya que ni los Waorani

ni el mundo, está claro, están libres del matar. La entrada de forasteros que trabajan en las redes de energía eléctrica, en las tierras de los Waorani, además de las incursiones de algunos de sus vecinos todavía no tocados por las influencias espirituales y cognitivas del no matar, dieron lugar a nuevos casos de muerte. Aunque los enclaves que mantienen el no matar sean posibles y esenciales para el cambio global, la práctica y el espíritu de esta filosofía deben ser universales.

Imperativo global

La ciencia política del no matar debe ser global. Global en el descubrimiento, en la creatividad, en la diversidad y en la eficacia. Global en la consciencia, en las ciencias, en las capacidades, en las canciones, en las expresiones institucionales y en los compromisos con los recursos. Global en la formación de liderazgos creativos y en el apoderamiento de todos para asumir y apoyar iniciativas que celebren la vida. Global en el compromiso, con espíritu compasivo, para resolver los problemas con sensibilidad hacia las necesidades humanas. Global en la determinación de acabar con el matar en todas partes, para que todos estemos a salvo en cualquier lugar. Global en el sentido de participación, ya que ninguna disciplina, ningún área de actuación profesional ni ninguna sociedad por sí sola reúnen todos los conocimientos, habilidades y recursos necesarios para esta tarea. Global en el compromiso con el bienestar local, pues es en lo particular donde se encuentran las semillas liberadoras de lo universal. Global en el respeto por la diversidad y en las múltiples manifestaciones de lealtad con el bienestar de las personas en todas las sociedades. Global en el apoyo mutuo entre todos lo que estudian, enseñan y actúan por el fin de era de la letalidad, que impide la completa realización de la libertad, la igualdad, la prosperidad y la paz. Global como en la concepción de quien ve nuestro hogar planetario desde la Luna, conscientes de que somos, cada uno de nosotros, como chispas momentáneas de vida entre miles de millones, pero no como colaboradores insignificantes, sino potenciales, para un mundo donde no se mate.

El objetivo de acabar con la letalidad en la vida global implica un cambio de la ciencia política que acepta la violencia para una ciencia política del no matar, sensible a las necesidades humanas, al amor, al bienestar y a la libre expresión del potencial creativo.

¿Es posible una sociedad en la que no se mate?

¿Es posible una ciencia política del no matar?

¡Sí!

Referencias bibliográficas de los capítulos

Whitehead, Alfred North (1991). In Mackay, Alan L. *A Dictionary of Scientific Quotations*. Bristol: Institute of Physics Publishing, p. 262.

Capítulo I

Russel, Bertrand Russell (1977). *Wisdom of the West*. New York: Crescent Books, p. 10.

Nehru, Jawaharlal (1982). *An Autobiography*. New Delhi: Oxford University Press, p. 409.

Capítulo II

Daniels, David N.; Gilula, Marshall F. (1970). *Violence and the struggle for existence*. In Daniels, Gilula,; Ochberg, F. (1970), p. 27.

Capítulo III

Ramachandran, G. (1986). *Remarks at the Conference on Youth for Peace*. 23 de fevereiro. Trivandrum, India: University of Kerala.

Capítulo IV

Nobel Prize Recipients (1981). Manifesto of Nobel prize winners. *IFDA Dossier*, 25, pp. 61.

Capítulo V

Tocqueville, Alexis de, *apud* Wilson, H. Hubert (1951). *Congress: Corruption and Compromise*. New York: Rinehart, p. 244.

Kelly, Petra K. (1994). *Thinking Green!*. Berkeley, Calif.: Parallax Press, 1994, p. 38.

Capítulo VI

MacArthur, Douglas, Gen. (1987). In Cousins, Norman (1987). *The Pathology of Power*. New York: W.W. Norton, p. 69.

Luther King Jr., Martin (1968). The Future of Integration [Panfleto de discurso na Assembléia da Universidade de Manchester, 1º de fevereiro de 1968]. North Manchester, Indiana, p. 9.

Weber, Max (1958; 1919). Politics as a vocation. In Gerth, H.H; Mills, C. Wright, Eds: *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, p. 128.

Gandhi, Mohandas K. (1958-1994). *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. Vols. 27. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, p. 68.

Notas

1. Para que esto no se considere un retrato excesivamente riguroso de la letalidad patriótica de los Estados Unidos, basta con tener en cuenta el grito de guerra que el Senador Robert L. Owen, Demócrata de Oklahoma, introdujo en las Actas del Congreso (estadounidense) el 16 de abril de 1917 apoyando la entrada estadounidense en la I Guerra Mundial:

Sr. Presidente, hace unos días encontré en un periódico del oeste un editorial en el *Muskogee Phoenix*, Muskogee, Oklahoma, escrito por el Sr. Tams Bixby, antiguo presidente de la Comisión Dawes, que transpira una elevada y pura nota del patriotismo cristiano, que yo creo merecer un lugar en nuestros anales en este momento. Me gustaría leerlo. Es bastante corto. Se titula *¡Adelante, soldados cristianos!*

«Los Estados Unidos de América, venidos al mundo por los padres peregrinos (los primeros colonos británicos en América del Norte), a través de su amor y devoción al Soberano Omnipotente del destino de los hombres, declararon la guerra en el aniversario de la crucifixión de nuestro Salvador.

Es totalmente adecuado y propicio que haya sido así. Los leales estadounidenses fueron a la guerra no sólo como campeones de la liberación y libertad de la humanidad, sino como soldados de la cruz. Así como Él ha muerto sobre la cruz hace unos dos mil años para salvar a la humanidad, los estadounidenses morirán en el campo de batalla para hacer de este un mundo mejor.

A través de la sangre de los Estados Unidos, el mundo será purgado de la bárbara e infiel dinastía en la que su lujuria olvidó las enseñanzas del Salvador. Es algo noble morir y sufrir, tanto, que puede situar al hombre más cerca de Dios.

Los Estados Unidos, que nada temen, cercados por la armadura de la rectitud, parten decididos a la batalla. No existe odio en nuestros corazones, no llevamos la maldad contra nuestro enemigo, no queremos la conquista ni recompensas materiales. Los Estados Unidos, fieles a las tradiciones que les dieron vida, se prestan a iniciar una guerra noble y cristiana. Estamos dispuestos a morir de buena voluntad si fuese necesario para traer a los hombres, una vez más, el mensaje de paz en la tierra. Y,

en esta hora sagrada, los Estados Unidos les ofrecen a sus enemigos la oración de la cruz: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen».

La llamada a las armas sonó. Los Estados Unidos, campeones de la rectitud, de la civilización y de la Cristiandad, con el corazón limpio y de forma espontánea, siguen adelante. Entre el clamor y los gritos de guerra surgen los compases del himno de los aliados unidos de la humanidad: «¡Adelante, soldados cristianos!».

Actas del Congreso, 65º Cong., 1ª ses., 1917, Vol. 55, Pt. 1, 719.

2. Los que firmaron la Declaración de Sevilla eran: David Adams, psicología (EE. UU.); S. A. Barnett, etología (Australia); N. P. Bechtereva, neurofisiología (URSS); Bonnie Frank Carter, psicología (EE. UU.); José M. Rodríguez Delgado, neurofisiología (España); José Luis Díaz, etología (México); Andrzej Elias, psicología de las diferencias individuales (Polonia); Santiago Genovés, antropología biológica (México); Benson E. Ginsburg, genética comportamental (EE. UU.); Jo Groebel, psicología social (República Alemana); Samir-Kumar Ghosh, sociología (India); Robert Hinde, comportamiento animal (Reino Unido); Richard E. Leakey, antropología física (Kenia); Taha H. Malasi, psiquiatría (Kuwait); J. Martín Ramírez, psicobiología (España); Federico Mayor Zaragoza, bioquímica (España); Diana L. Mendoza, etología (España); Ashis Nandy, psicología política (India); John Paul Scott, comportamiento animal (EE. UU.) y Riitta Wahlström, psicología (Finlandia).

3. Partido de la Hermandad [*The Fellowship Party*], 141 Woolacombe Road, Blackheath, London, SE3 8QP, Reino Unido.

4. Alianza 90/ Los Verdes [*Bündnis 90/Die Grünen*], Bundeshaus, Bonn 53113, Alemania.

5. Partido Pacifista de los Estados Unidos [*The United States Pacifist Party*], 5729 S. Dorchester Avenue, Chicago, Illinois 60617, EE. UU. Página web: <<http://www.geocities.com/CapitolHill/Lobby/4826>>.

6. Partido Sarvodaya [*The Sarvodaya Party*], Unnithan Farm, Jagatpura, Malaviya Nagar P.O., Jaipur- 302017, Rajasthan, India.

7. Partido Radical Transnacional [*Transnacional Radical Party*], 866 UN Plaza, Suite 408, New York, N. Y. 10017, EE. UU. Página web: <<http://www.agora.stm.it>> ó <<http://www.radicalparty.org>>

8. La votación de la Cámara de los Representantes fue de 373 síes, 50 noes y 9 abstenciones. Votaron en contra de la guerra: Edward B. Almon, Demócrata de Alabama; Mark R. Bacon,

Republicano de Michigan; Frederick A. Britten, Republicano de Illinois; Edward E. Browne, Republicano de Wisconsin; John L. Burnett, Demócrata de Alabama; William J. Cary, Republicano de Wisconsin; Denver S. Church, Demócrata de California; John R. Connelly, Demócrata de Kansas; Henry A. Cooper, Republicano de Wisconsin; James H. Davidson, Republicano de Wisconsin; Charles R. Davis, Republicano de Minnesota; Perl D. Decker, Demócrata de Missouri; Clarence E. Dill, Demócrata de Washington; Charles H. Dillon, Republicano de Dakota del Sur; Frederick H. Dominick, Demócrata de Carolina del Sur; John J. Esch, Republicano de Wisconsin; James A. Frear, Republicano de Wisconsin; Charles E. Fuller, Republicano de Illinois; Gilbert N. Hauge, Republicano de Iowa; Everis A. Hayes, Republicano de California; Walter L. Hensley, Demócrata de Missouri; Benjamin C. Hilliard, Demócrata de Colorado; Harry E. Hull, Republicano de Iowa; William L. Igoe, Demócrata de Missouri; Royal C. Johnson, Republicano de Dakota del Sur; Edward Keating, Demócrata de Colorado; Edward J. King, Republicano de Illinois; Moses P. Kinkaid, Republicano de Nebraska; Claude Kitchin, Demócrata de Carolina del Norte; Harold Knutson, Republicano de Minnesota; William L. LaFollette, Republicano de Washington; Edward E. Little, Republicano de Kansas; Meyer London, Socialista de Nueva York; Ernest Lundeen, Republicano de Minnesota; Atkins J. McLemore, Demócrata de Texas; William E. Mason, Republicano de Illinois; Adolphus P. Nelson, Republicano de Wisconsin; Charles H. Randall, Prohibicionista de California; Jeannette Rankin, Republicana de Montana; Charles F. Reavis, Republicano de Nebraska; Edward E. Roberts, Republicano de Nevada; William A. Rodenberg, Republicano de Illinois; Dorsey W. Shackelford, Demócrata de Missouri; Isaac R. Sherwood, Republicano de Ohio; Charles H. Sloan, Republicano de Nebraska; William H. Stafford, Republicano de Wisconsin; Carl C. Van Dyke, Demócrata de Minnesota; Edward Voigt, Republicano de Wisconsin; Loren E. Wheeler, Republicano de Illinois; y Frank P. Woods, Republicano de Iowa. En *Congressional Record*, 65th Cong., 1st sess., 1917, Vol. 55, Pt. 1, p. 413.

9. La votación del Senado fue de 82 síes, 6 noes y 8 abstenciones. Los senadores que votaron contra la guerra fueron: Asle J. Gronna, Republicano de Dakota del Norte; Robert M. LaFollette, Republicano de Wisconsin; Harry Lane, Demócrata de Oregon; George W. Norris, Republicano de Nebraska; William J. Stone, Demócrata de Missouri; y James K. Vardaman, Demócrata de Mississippi. En *Congressional Record*, 65th Cong., 1st sess., 1917, Vol. 55, Pt. 1, p. 261.

10. Los premios Nobel que firmaron el «Manifiesto del Holocausto Económico» fueron: Vincente Aleixandre (literatura, 1977); Hannes Alfvén (física, 1970); Philip Anderson (física, 1977); Christian Afinsen (química, 1972); Kenneth Arrow (economía, 1972); Julius Axelrod (medicina, 1970); Samuel Beckett (literatura, 1969); Baruj Benacerraf (medicina, 1980); Heinrich

Böll (literatura, 1972); Norman Ernest Borlaug (paz, 1970); Owen Chamberlin (física, 1959); Mairead Corrigan (paz, 1976); André Cournand (medicina, 1956); Jean Dausset (medicina, 1980); John Carew Eccles (medicina, 1963); Odysseus Elytis (literatura, 1979); Ernst Otto Fischer (química, 1973); Roger Guillemin (medicina, 1977); Odd Hassel (química, 1969); Gerhard Herzberg (química, 1971); Robert Hofstadter (física, 1961); François Jacob (medicina, 1965); Brian Josephson (física, 1973); Alfred Kastler (física, 1966); Lawrence R. Klein (economía, 1980); Polykarp Kusch (física, 1955); Salvador Luria (medicina, 1969); André Lwoff (medicina, 1965); Seán MacBride (paz, 1974); Czesław Miłosz (literatura, 1980); Eugenio Montale (literatura, 1975); Nevill Mott (física, 1977); Gunnar Myrdal (economía, 1974); Daniel Nathans (medicina, 1978); Philip Noel-Baker (paz, 1959); Adolfo Pérez Esquivel (paz, 1980); Rodney Robert Porter (medicina, 1972); Ilya Prigogine (química, 1977); Isidor Isaac Rabi (física, 1944); Martin Ryle (física, 1974); Abdus Salam (física, 1979); Frederik Sanger (química, 1958 y 1980); Albert Szent-Györgyi (medicina, 1937); Hugo Theorell (medicina, 1955); Jan Tinbergen (economía, 1969); Nikolas Tinbergen (medicina, 1973); Charles Hard Townes (física, 1964); Ulf von Euler (medicina, 1970); George Wald (medicina, 1967); James Dewey Watson (medicina, 1962); Patrick White (literatura, 1973); Maurice Wilkins (medicina, 1962); Betty Williams (paz, 1976).

Apéndice A

Sociedades afiliadas a la
Asociación Internacional de Ciencia Política (1999)

Nombre	Año de fundación (org. precedente)	Socios
Asociación Africana de Ciencia Política	1974 (1973)	1 360
Asociación Argentina de Análisis Político	1981 (1957)	180
Asoc. Australasiática de Estudios Políticos	1966 (1952)	425
Asociación Austríaca de Ciencia Política	1970 (1951)	537
Asociación Flamenca de Ciencia Política	1979 (1951)	450
Asociación Belga de Ciencia Política (Comunidad Francesa de Bélgica)	1996 (1951)	50
Asociación Brasileña de Ciencia Política	1952	-
Asociación Búlgara de Ciencia Política	1973 (1968)	72
Asociación Canadiense de Ciencia Política	1968 (1913)	1 200
Asociación Chilena de Ciencia Política	-	-
Asociación China de Ciencia Política	1980	1 025
Asociación Croata de Ciencia Política	1966	100
Asociación Checa de Ciencia Política	1964	200
Asociación Danesa de Ciencia Política	1960	350
Asociación Finlandesa de Ciencia Política	1935	550
Asociación Francesa de Ciencia Política	1949	1 030
Asociación Alemana de Ciencia Política	1951	1 300
Asociación Helénica de Ciencia Política	1957 (1951)	265

Asociación Húngara de Ciencia Política	1982 (1968)	468
Asociación India de Ciencia Política	1935	1 600
Asociación de Estudios Políticos de Irlanda	1982	247
Asociación Israelí de Ciencia Política	1950	250
Asociación Italiana de Ciencia Política	-	220
Asociación Japonesa de Ciencia Política	-	1 278
Asociación Coreana de Ciencia Política	1953	2 000
Asociación Coreana de Científicos Sociales	1979	1 465
Asociación Lituana de Ciencia Política	1991	86
Asociación Mexicana de Ciencia Política	-	-
Asociación Holandesa de Ciencia Política	1966 (1950)	350
Asociación Neozelandesa de Ciencia Política	1974	-
Asociación Nigeriana de Ciencia Política	-	-
Asociación Noruega de Ciencia Política	1956	500
Asociación Pakistání de Ciencia Política	1950	300
Asociación Filipina de Ciencia Política	-	-
Asociación Polaca de Ciencia Política	1950	200
Asociación Rumana de Ciencia Política	1968	188
Asociación Rusa de Ciencia Política	1991 (1960)	300
Asociación Eslovaca de Ciencia Política	1990	150
Asociación Eslovena de Ciencia Política	1968	220
Asociación Sudafricana de Ciencia Política	1973	186
Asociación Española de Ciencia Política y Administración	1993 (1958)	253
Asociación Sueca de Ciencia Política	1970	264
Asociación Suiza de Ciencia Política	1950	1 000
Asociación China de Ciencia Política (Taipei)	1932	350

Asociación Tailandesa de Ciencia Política	-	-
Asociación Turca de Ciencia Política	1964	120
Asociación de Estudios Políticos del Reino Unido	1964	1 200
Asociación Estadounidense de Ciencia Política	1903	13 300
Asociación de Ciencia Política de Uzbekistán	-	-
Asociación Venezolana de Ciencia Política	1974	-
Asociación Yugoslava de Ciencia Política	1954	-
	Total:	35 689
	(-) Dato no facilitado	

Fuente: *Participation* (1999) 23/3: 33-41. Bulletin of the International Political Science Association / Bulletin de l'association internationale de science politique.

Apéndice B

Asociación Internacional de Ciencia Política Áreas de investigación (2009)

Áreas principales

Administración pública
Asambleas legislativas
Derecho internacional
Elecciones y comportamiento electoral
Estudios de área
Ejecutores políticos
Gobierno central
Grupos de presión
Metodología de la ciencia política
Mujer y política
Partidos políticos
Política comparada
Política de desarrollo
Política local y urbana
Políticas públicas
Relaciones internacionales
Sistemas judiciales y comportamiento
Teoría y filosofía política

Comités de investigación

RC01 Métodos y conceptos
RC02 Élités políticas
RC03 Integración europea
RC04 Burocracias públicas en las sociedades en vías de desarrollo
RC05 Estudios comparados sobre gobierno y política local
RC06 Sociología política
RC07 Mujeres, política y países en vías de desarrollo
RC08 Legislación
RC09 Estudios judiciales comparados

- RC10 Democracia electrónica
- RC11 Ciencia y política
- RC12 Biología y política
- RC13 Perspectiva comparada de la democratización
- RC14 Política y etnia
- RC15 Geografía política y cultural
- RC16 Pluralismo sociopolítico
- RC17 Globalización y gobierno
- RC18 Estudios de Asia y del Pacífico
- RC19 Política y políticas de género
- RC20 Financiación y corrupción política
- RC21 Socialización y educación política
- RC22 Comunicación política
- RC24 Fuerzas armadas y sociedad
- RC25 Políticas de salud comparadas
- RC26 Derechos humanos
- RC27 Estructura y organización de gobierno
- RC28 Federaciones y federalismos comparados
- RC29 Psicopolítica
- RC30 Opiniones públicas comparadas
- RC31 Filosofía política
- RC32 Políticas públicas y administración
- RC33 Estudio de la disciplina de ciencia política
- RC34 Representación y sistemas electorales comparados
- RC35 Tecnología y desarrollo
- RC36 Poder político
- RC37 Repensando el desarrollo político
- RC38 Política y negocios
- RC39 Estado de bienestar y sociedades en vías de desarrollo
- RC40 ¿Nuevas órdenes mundiales?
- RC41 Geopolítica
- RC42 Sistemas de integración de naciones divididas
- RC43 Religión y Política
- RC44 Fuerzas armadas y democratización
- RC45 Política internacional cuantitativa
- RC46 Cambio climático global
- RC47 Relaciones locales-globales
- RC48 Cultura administrativa
- RC49 Socialismo, capitalismo y democracia
- RC50 Lenguaje y política
- RC51 Estudios políticos sobre el Norte de África
- RC52 Género, globalización y democracia

Fuente: Asociación Internacional de Ciencia Política,
<http://www.ipso.org> (2009).

Apéndice C

Asociación Americana de Ciencia Política Áreas de investigación (2008)

Áreas principales (miembros en la lista de correo de la asociación)

- Administración pública (1 147)
- Ley y cortes públicas (1 383)
- Metodología (1 629)
- Política comparada (5 456)
- Política internacional (4 812)
- Política y gobierno estadounidenses (4 777)
- Políticas públicas (2 883)
- Teoría y filosofía política (2 709)

Subáreas (miembros en la lista de correo de la asociación)

- África (443)
- América Central (125)
- Asia Central (71)
- Australia (26)
- Bienestar social (454)
- Burocracia y comportamiento organizativo(665)
- Caribe (71)
- Ciencia y tecnología (294)
- Ciencias biológicas y política (84)
- Comercio (130)
- Comportamiento electoral (905)
- Comportamiento político (1 165)
- Comunicación política (671)
- Congreso (734)
- Declive del estado (3)
- Defensa (427)
- Derecho y teoría constitucional (1 007)
- Derechos y libertades civiles (743)
- Desarrollo político (585)
- Economía política (1 380)
- Economía política internacional (1 162)

Estudios de evaluación (131)
Estudios de liderazgo (206)
Estudios legislativos (694)
Europa Central y Oriental (437)
Europa Occidental (1 131)
Historia del pensamiento político (1 327)
Historia política (990)
Justicia criminal (220)
Literatura y política (263)
Metodología de la investigación (799)
Movimientos sociales (654)
Mujeres y políticas (648)
Naciones en vías de desarrollo (902)
Nordeste asiático (560)
Norteamérica (122)
Opinión pública (910)
Organizaciones y derecho internacional (969)
Oriente Medio (593)
Partidos y organizaciones políticas (1 223)
Política afroamericana (264)
Política asiático-americana (64)
Política de los nativos estadounidenses (48)
Política GLST (124)
Política habitacional (56)
Política judicial (595)
Política latina (159)
Política y políticas de género (443)
Políticas ambientales (617)
Políticas de energía (112)
Políticas de inmigración (262)
Políticas de trabajo (123)
Políticas económicas (413)
Políticas educativas (393)
Políticas ejecutivas (232)
Políticas estatales (596)
Políticas étnicas y raciales (847)
Políticas exteriores (1 662)
Políticas reguladoras (210)
Políticas sanitarias (283)
Políticas urbanas (626)
Presidencia (693)
Presupuesto y finanzas públicas (189)
Procesos de conflictos (857)
Psicología política (728)

Región pos-Unión Soviética (415)
Relaciones intergubernamentales y federalismo (721)
Religión y política (838)
Seguridad internacional (1 463)
Sistemas electorales (557)
Sociedades industrialmente avanzadas (336)
Sudamérica (428)
Sudeste asiático (202)
Sur de Asia (189)
Teoría feminista (402)
Teoría política normativa (1 154)
Teoría política positiva (436)

Secciones (miembros en la lista de correo de la asociación)

Administración pública (534)
Ciencia, tecnología y política del medio ambiente (325)
Comunicación política (470)
Democratización comparada (597)
Derechos humanos (381)
Economía política (653)
Educación universitaria (468)
Elecciones, opinión pública y comportamiento de voto (823)
Estudios legislativos (594)
Federalismo y relaciones intergubernamentales (271)
Fundamentos de la teoría política (715)
Investigación presidencial (385)
Leyes y Cortes (809)
Metodología política (943)
Métodos cualitativos (909)
Mujeres y políticas (637)
Nueva ciencia política (478)
Organizaciones y partidos políticos (562)
Política comparada (1 508)
Política e historia (654)
Política e historia internacional (440)
Política exterior (621)
Política y políticas estatales (477)
Política y sociedad en Europa (500)
Política, literatura y filmes (361)
Políticas públicas (981)
Políticas urbanas (354)
Proceso de los conflictos (396)

Psicología política (405)
Raza, etnias y política (569)
Religión y política (603)
Representación y sistemas electorales (378)
Seguridad internacional y control de armas (529)
Tecnología de la información y política (265)

Fuente: APSA, Mailing Lists to Reach Political Scientists, 2008.

Apéndice D

Denominaciones religiosas de los objetores de conciencia
en los campos de servicio público civil en los Estados Unidos
durante la II Guerra Mundial

Campamento	Miembros
Adventista del Séptimo Día	17
Adventista del Séptimo Día, reformada	1
Alianza Cristiana y Misionera	5
Amigos, Sociedad de (Cuáqueros)	951
Antiguos Alemanes Baptistas	7
Apostólicos	2
Apostólicos Griegos	1
Asamblea de Dios Independiente	2
Asamblea de Jesucristo	1
Asamblea de la Santidad General	1
Asamblea de la Verdad de Gracia	1
Asamblea de los Cristianos	1
Asamblea de los Hermanos	1
Asamblea del Encuentro Evangelista	1
Asamblea <i>Gracelawn</i>	1
Asamblea Internacional de los Jóvenes Unidos	2
Asamblea Pentecostal	2
Asamblea Pentecostal de Jesucristo	1
Asambleas de Dios	32
Asambleas Pentecostales del Mundo	3
Asociación Cristiana de Jóvenes Hombres (YMCA)	2
Asociación de la Iglesia Misionera	8
Asociación Misionera Emanuel	13
Baptistas (del Norte)	178
Baptistas (del Sur)	45
Baptistas del Libre Arbitrio	2
Baptistas del Séptimo Día	3
Baptistas Unidos	1
Budistas	1
Capilla de Gracia	1
Capilla Evangelista	2
Capilla <i>Jennings</i>	9
Casa de David	2

Casa de la Oración	1
Católicos Griegos	1
Católicos Romanos	149
<i>Christadelphians</i>	127
Científicos Cristianos	14
Conferencia Mundial Evangelista	4
Consejo de Iglesias Latinoamericanas	1
Consejo Latinoamericano de Iglesias Cristianas	1
Consejo Pentecostal Unido de las Asamb. de Dios en América	1
Convención Cristiana	1
Convención de los Baptistas Alemanes de Norteamérica	4
Convención Nacional Baptista, EE. UU.	5
Convento de la Misión Evangélica (Suecia)	11
Cristianos Adventistas	3
Cristianos Católicos Apostólicos	1
Cristianos Congregacionistas	209
Cristianos de Plymouth	1
Cuáqueros de Rogerine (Amigos Pentecostales)	3
Cuerpo de Cristo	1
Cultura Ética, Sociedad de la	3
Defensores	1
Discípulos de Cristo	78
Discípulos de la Asamblea de Cristo	1
Dujobory (Sociedad de la Paz Progresiva)	3
Ejército de la Salvación	1
Embajadores de Cristo	1
Emisarios de la Luz Divina	1
Episcopales	88
Escuela Bíblica de Dios	1
Escuela Bíblica Multnomah	2
Escuela Bíblica Siglo XX	5
Escuela de Estudiantes Bíblicos	1
Escuela de la Biblia	1
Espiritualista	1
Essenes	5
Estudiantes Bíblicos asociados	36
Evangélico-congregacionistas	2
Evangélicos	50
Evangélicos Escandinavos	1
Evangelio del Siglo I	28
Evangelista Filipina	1
Evangelista <i>Four Square</i>	2
Evangelistas del Siglo	1
Fe <i>Hepzibah</i>	6

Federación Mundial de Estudiantes	2
<i>Fire Baptized Holiness</i>	3
Griegos Ortodoxos	1
Hermandad <i>Lemurian</i>	9
Hermandad Universal	1
Hermanos Baptistas Alemanes	157
Hermanos Cristianos	1
Hermanos <i>Dunkard</i>	30
Hermanos Luteranos	2
Hermanos Progresistas	1
Hermanos Unidos	27
Hindú Universal	1
Iglesia (La)	1
Iglesia <i>Antinsky</i>	1
Iglesia Berean	1
Iglesia Cristiana Apostólica	3
Iglesia Cristiana Unida	2
Iglesia de Cristo	1
Iglesia de Cristo de la Regla de Oro	3
Iglesia de Cristo Luz de la Verdad	1
Iglesia de Cristo Sagrada Santificada	2
Iglesia de Cristo Santidad	199
Iglesia de Dios	33
Iglesia de Dios de la Fe Apostólica	4
Iglesia de Dios del Séptimo Día	21
Iglesia de Dios en Cristo	12
Iglesia de Dios y de los Santos de Cristo	12
Iglesia de Dios, Guthrie, Oklahoma	5
Iglesia de Dios, Indiana	43
Iglesia de Dios, Sagrada	6
Iglesia de Dios, Sardis	1
Iglesia de Dios, Tennessee	7
Iglesia de Inglaterra	1
Iglesia de Jesucristo	1
Iglesia de Jesucristo, Sullivan, Indiana	15
Iglesia de la Alianza Elim	1
Iglesia de la Asamblea de Dios	1
Iglesia de la Hermandad Cristiana	1
Iglesia de la Luz	1
Iglesia de la Nueva Era	3
Iglesia de la Santidad Unida	1
Iglesia de la Unión (Berea, Kentucky)	4
Iglesia de la Verdad (Nuevo Pensamiento)	1
Iglesia de la Vida Radiante	1
Iglesia de las Puertas Abiertas	1
Iglesia de los Hermanos	1,353

Iglesia de los Sagrados Cristianos Unidos de América	2
Iglesia de Quakertown	1
Iglesia del Dios de la Fe de Abraham	13
Iglesia del Dios Vivo	2
Iglesia del Evangelio	1
Iglesia del Primer Nacimiento	11
Iglesia del Pueblo	3
Iglesia del Pueblo Cristiano	1
Iglesia del Santísimo Cristo	1
Iglesia del Señor Jesucristo	1
Iglesia del Trébol de Cuatro Hojas	1
Iglesia Española de Jesucristo	1
Iglesia Evangélica Libre Noruega	2
Iglesia Federada	1
Iglesia Independiente	2
Iglesia Nacional de la Cristandad Positiva	5
Iglesia Pentecostal	2
Iglesia Pentecostal de Dios Libre	4
Iglesia Popular	1
Iglesia Reformada de América (Holandesa)	15
Iglesia Reformada y Evangélica	101
Iglesia Rusa del Antiguo Testamento	1
Iglesia Sagrada de Cristo	1
Iglesia Triunfal de la Nueva Era	1
Iglesia Triunfal y Reino de Dios en Cristo	1
Iglesia Unitaria	44
Iglesias Comunitarias	12
Instituto de Sociedad y Filosofía Religiosa	1
Instituto Moody Bible	2
Interdenominacional	16
Judíos	60
Judíos Cristianos	1
Liga de Resistentes a la Guerra	46
Logias unidas de los teosofistas	2
Luteranos (nueve sínodos)	108
<i>Mazdaznam</i>	1
Menonitas	4.665
Metodista Libre	6
Metodistas	673
Metodistas de Wesleyan	8
Metodistas Episcopales Africanos	1
Misión Circular (Divino Padre)	10
Misión de la Unión	1
Misión de los Santos	1
Misión Espiritual	1

Misión Evangelística	3
Misión Galilea	1
Misión <i>Megiddo</i>	1
Misión Reformada del Redentor	1
Misioneros del Reino	1
Molokan rusos	76
Moravianos	2
Mormones (Iglesia de Jesucristo de los Últimos Santos Días)	10
Movimiento de la Fe Apostólica	2
Movimiento de Oxford	1
Musulmanes	1
Nazareno, Iglesia del	23
Nuestro Señor del Buen Camino	1
<i>Open Bible Standard</i>	1
<i>Orthodox Parsee Z.</i>	2
Pentecostal Evangélica	1
Pentecostal Sagrada	6
Pilar del Fuego	1
Pilar y suelo de la Verdad	1
Presbiterianos Unidos	12
Presbiterianos, Estados Unidos	5
Presbiterianos, Estados Unidos de América	192
Primer Adviento	2
Primera Asociación Divina en América	16
Primera Iglesia Misionera	2
Primeros Apostólicos	1
Reino de Dios	1
Rosacrucianos	1
Sagrados Peregrinos	3
Salón Evangelista	1
Santidad Baptista	1
Santidad Libre	3
Schwenkfelders (Iglesia de los Cristianos Apostólicos, S.A.)	1
Seguidores de Cristo	1
Seguidores de Jesucristo	4
Servios Ortodoxos	1
Sociedad Cristiana Misionera	1
Sociedad Humanista de Amigos	2
Sociedad Misionera Internacional	2
<i>Swedenborg</i>	1
Tabernáculo Evangelista	2
Taoístas	1
Templo Broadway	1
Templo de Gloria	2

Templo de la Fe	18
Templo de la Fe Vencedora	1
Templo de la Trinidad	1
Templo Evangélico del Calvario	1
Templo Evangelista	1
Templo Reading Road	1
Templo Shiloh	1
Teosofistas	14
Testigos de Jehová	409
Unidad	3
Unión de la Completa Redención	1
Universalistas	2
Verdaderos Seguidores de Cristo	1
Zoroástricos	2
Total de afiliados con denominación	10 838
No afiliados	449
Denominaciones no identificadas	709
Total	11 996

Fuente: Anderson 1994: 280-6. Cf. *Selective Service System*, 1950: 318-20.

Bibliografía

- Ackerknecht, Erwin H. (1982). *A Short History of Medicine*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ackerman, Peter; Duvall, Jack. (2000). *A Force More Powerful: A Century of Nonviolent Conflict*. New York: St. Martin's Press. Versión documental (DVD) por York Zimmerman disponible en español en <<http://www.yorkzim.com>>.
- Ackerman, Peter; Kruegler, C. (1994). *Strategic Nonviolent Conflict*. Westport, Conn.: Praeger.
- Adams, David, et al. (1989). Statement on violence. *Journal of Peace Research*, 26: pp. 120-21.
- Adams, David (1997). *War is not in our biology: a decade of the Seville statement on violence*. In Grisolia et al. (1997), pp. 251-56.
- Adolf, Antony, Ed. (2010). *Nonkilling History: Shaping Policy with Lessons from the Past*. Honolulu: Center for Global Nonkilling.
- Almond, Gabriel A. (1996). *Political science: the history of the discipline*. In Goodin; Klingemann (1996), pp. 50-96.
- Alperovitz, Gar (1995). *The Decision to Use the Atomic Bomb*. New York: Knopf.
- Amato, Joseph A. (1979). *Danilo Dolci: a nonviolent reformer in Sicily*. In Bruyn; Rayman (1979), pp. 135-60.
- Amnesty International. (2000). *The Death Penalty*, ACT 50/05/00, April, 2000.
- Anderson, Richard C. (1994). *Peace Was In Their Hearts: Conscientious Objectors in World War II*. Watsonville, Calif.: Correlan Publications.
- Aquino, Corazon C. (1997). *Seeds of nonviolence, harvest of peace: The Philippine revolution of 1986*. In Grisolia et al. (1997), pp. 227-34.
- Arendt, Hannah (1970). *On Violence*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Arendt, Hannah (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristóteles (2007). *Política*. Madrid: Espasa Calpe.
- Ashe, Geoffrey (1969). *Gandhi*. New York: Stein and Day.
- Aung San Suu Kyi (1998). *The Voice of Hope*. New York: Seven Stories Press.
- Bahá'u'lláh (1983). *Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh*. Wilmette, Ill.: Bahá'í Publishing Trust. Em español, véase Taherzadeh, Adib (2007). *La revelación de Bahá'u'lláh*. Barcelona: Arca.
- Banerjee, Mukulika (2000). *The Pathan Unarmed*. Karachi & New Delhi: Oxford University Press.
- Barbey, Christophe (2001). *La non-militarisation et les pays sans armée: une réalité!* Flendruz, Switzerland: APRED.
- Baxter, Archibald (2000). *We Will Not Cease*. Baker, Ore.: The Eddie Tern Press.
- Bebber, Charles C. (1994). Increases in U.S. violent crime during the 1980s following four American military actions. *Journal of Interpersonal Violence* 9(1), pp. 109-16.
- Beer, Michael (1994). Annotated bibliography of non-violent action training. *International Journal of Nonviolence*, 2, pp. 72-99.
- Beisner, Robert L. (1968). *Twelve Against Empire: The Anti- Imperialists, 1898-1900*. New York: McGraw-Hill.
- Bendaña, Alejandro (1998). *From Guevara to Gandhi*. Managua, Nicaragua: Centro de Estudios Internacionales.
- Bennett, Lerone Jr. (1993). *Before the Mayflower: A History of Black America*.

New York: Penguin Books.

Bhaneja, Balwant (2010). *Quest for Gandhi. A Nonkilling Journey*. Honolulu: Center for Global Nonkilling.

Bhave, Vinoba (1963). *Shanti Sena*. Rajghat, Varanasi, India: Sarva Seva Sang Prakashan.

Bhave, Vinoba (1994). *Moved by Love: The Memoirs of Vinoba Bhave*. Hyderabad: Sat Sahitya Sahayogi Sangh.

Bing, Anthony G. (1990). *Israeli Pacifist: The Life of Joseph Abileah*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Biswas, S.C., Ed. (1990; 1969). *Gandhi: Theory and Practice. Social Impact and Contemporary Relevance*. Shimla: Indian Institute of Advanced Study.

Bondurant, Joan V. (1969). *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*. Berkeley: University of California Press.

Bonta, Bruce D. (1993). *Peaceful Peoples: An Annotated Bibliography*. Metuchen, N.J. and London: Scarecrow Press.

Bonta, Bruce D. (1996). Conflict resolution among peaceful societies: the culture of peacefulness. *Journal of Peace Research*, 33, pp. 403–420.

Boorstin, Daniel J. (2008a). *Los descubridores*. Barcelona: Crítica.

Boorstin, Daniel J. (2008b). *Los creadores*. Barcelona: Crítica.

Boorstin, Daniel J. (2005). *Los pensadores*. Barcelona: Crítica.

Boserup, Anders; Mack, Andrew (1974). *War Without Weapons: Non-Violence in National Defence*. New York: Schocken Books.

Boubalt, Guy; Gauchard, Benoît; Muller, Jean-Marie (1986). *Jacques de Bollardière: Compagnon de toutes les libérations*. Paris: Non-Violence Actualité.

Boulding, Elise (1980). *Women, the Fifth World*. New York: Foreign Policy Association.

Boulding, Elise (1992). *New Agendas for Peace Research: Conflict and Security Reexamined*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers.

Bourne, Randolph S. (1964). *War and the Intellectuals (1914–1918)*. New York: Harper & Row.

Brock, Peter (1968). *Pacifism in the United States: From the Colonial Era to the First World War*. Princeton: Princeton University Press.

Brock, Peter (1970). *Twentieth Century Pacifism*. New York: D. Van Nostrand.

Brock, Peter (1972). *Pacifism in Europe to 1914*. Princeton: Princeton University Press.

Brock, Peter (1990). *The Quaker Peace Testimony 1660 to 1914*. York, England: Sessions Book Trust.

Brock, Peter (1991a). *Studies in Peace History*. York, England: William Sessions Ltd..

Brock, Peter (1991b). Conscientious objectors in Lenin's Russia: A report, 1924. *Studies in Peace History*, pp. 81–93

Brock, Peter (1992). *A Brief History of Pacifism: From Jesus to Tolstoy*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Brown, Lester et al. (1997). *State of the World (1997)*. New York: W.W. Norton & Company.

Brown, Lester; Gardner, Gary; Halweil, Brian (1999). *Beyond Malthus: Nineteen Dimensions of the Population Challenge*. New York: W.W. Norton.

Bruyn, Severyn T.; Rayman, Paula M., Eds. (1979). *Nonviolent Action and Social Change*. New York: Irvington Publishers.

Bureau Of Justice (2009). *Bureau of Justice Statistics*. Washington: U.S. Department of Justice. Disponible em: <<http://www.ojp.usdoj.gov/bjs/>>.

Burgess, John W. (1934). *Reminiscences of an American Scholar*. New York: Columbia University Press.

Burns, James Macgregor (1978). *Leadership*. New York: Harper & Row.

Burrowes, Robert J. (1996). *The Strategy of Nonviolent Defense: A Gandhian Approach*. Albany: State University of New York Press.

- Burton, John (1979). *Deviance, Terrorism & War: The Process of Solving Unsolved Social and Political Problems*. New York: St. Martin's Press.
- Burton, John (1984). *Global Conflict: The Domestic Sources of International Crisis*. Brighton: Wheatsheaf Books.
- Burton, John (1996). *Conflict Resolution: Its Language and Processes*. Lanham, Md.: Scarecrow Press.
- Burton, John (1997). *Violence Explained: The Sources of Conflict, Violence and Crime and their Prevention*. Manchester: Manchester University Press.
- Campbell, Donald T.; Fiske, Donald W. (1959). Convergent and discriminant validation by the multitrait multimethod matrix. *Psychological Bulletin*, 56 (2), pp. 81-105.
- Canada, Geoffrey (1995). *Fist Stick Knife Gun: A Personal History of Violence in America*. Boston: Beacon Press.
- Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict (1997). *Preventing Deadly Conflict: Final Report*. Washington, D.C.: Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict.
- Carroll, Berenice A. (1998). *Looking where the key was lost: feminist theory and nonviolence theory*. In Satha-Anand; True (1998), pp. 19-33.
- Case, Clarence M. (1923). *Non-Violent Coercion: A Study in Methods of Social Pressure*. London: Allen and Unwin.
- Chapple, Christopher K. (1993). *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*. Albany: State University of New York Press.
- Charny, Israel W. (1982). *How Can We Commit the Unthinkable? Genocide the Human Cancer*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Chaudhuri, Eliana R. (1998). *Planning with the Poor: The Nonviolent Experiment of Danilo Dolci in Sicily*. New Delhi: Gandhi Peace Foundation.
- Chowdhury, H.B., Ed. (1997). *Asoka 2300*. Calcutta: Bengal Buddhist Association.
- Christian, R. F. (1978). *Tolstoy's Letters: Volume II 1880-1910*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Clausewitz, Carl Von (2010 [1832]). *De la Guerra*. Madrid: Tecnos.
- Commager, Henry S. (1991). The history of American violence: an interpretation. In Graham, Hugh D., Ed.: *Violence: The Crisis of American Confidence*. Baltimore: Johns Hopkins Press, pp. 3-28.
- Commoner, Barry (1994). *En paz con el planeta*. Barcelona: RBA.
- Comstock, Craig (1971). Avoiding pathologies of defense. In Sanford, Nevitt; Craig Comstock, Eds.: *Sanctions for Evil*. Boston: Beacon Press, pp. 290-301.
- Conser, Walter H., Jr.; Mccarthy, Ronald M.; Toscano, David J.; Sharp, Gene., Eds. (1986). *Resistance, Politics and the Struggle for Independence*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers.
- Cook, Philip J.; Ludwig, Jens (1997). Guns in America: national survey on private ownership and use of firearms. *Research in Brief*, n.º. 1026. Washington: National Institute of Justice.
- Cooney, Robert; Michalowski, Helen, Eds. (1987). *Power of the People: Active Nonviolence in the United States*. Philadelphia, Penn.: New Society Publishers.
- Coppieters, Bruno; Zverev, Alexei (1995). V.C. Bonch-Bruевич and the Doukhobors: on the conscientious objection policies of the Bolsheviks. *Canadian Ethnic Studies/ Etudes Ethniques au Canada*, 27(3), pp. 72-90.
- Cousins, Norman (1987). *The Pathology of Power*. New York: W.W. Norton.
- Craig, Leon H. (1994). *The War Lover: A Study of Plato's Republic*. Toronto: University of Toronto Press.
- Crow, Ralph E.; Grant, Philip; Ibrahim, Saad E., Eds. (1990). *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers.
- Crozier, Frank P. (1938). *The Men I Killed*. New York: Doubleday.
- Dalton, Dennis (1993). *Mahatma Gandhi: Nonviolent Power in Action*. New York: Columbia University Press.

- Dange, S.A.; Mukerjee, H.; Sardesai, S.G.; Sen, M. (1977). *The Mahatma: Marxist Evaluation*. New Delhi: People's Publishing House.
- Daniels, David N.; Gilula, Marshall F. (1970). *Violence and the struggle for existence*. In Daniels, Gilula,; Ochberg, F. (1970), pp. 405-443.
- Daniels, David N.; Gilula, Marshall F.; Ochberg, Frank M., Eds. (1970). *Violence and the Struggle for Existence*. Boston: Little, Brown.
- Davidson, Osha G. (1993). *Under Fire: The NRA and the Battle for Gun Control*. New York: Henry Holt.
- The Defense Monitor (1972). Washington, D.C.: Center for Defense Information.
- Dellinger, Dave. (1970). *Revolutionary Nonviolence*. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill.
- Dennen, J. M. G. van der (1990). Primitive war and the ethnological inventory project. In Dennen, J. M. G. van der; Falger, V., Eds.: *Sociobiology and Conflict*. London: Chapman and Hall, pp. 247-69.
- Dennen, J. M. G. van der (1995). *The Origin of War*. Groningen: Origin Press.
- Denson, John V., Ed. (1997). *The Costs of War: America's Pyrrhic Victories*. New Brunswick, N.J.: Transaction Books.
- Dhawan, Gopinath (1957). *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Dissertation Abstracts International (1963-1999).
- Dogan, Mattei; Pahre, Robert (1990). *Creative Marginality: Innovation at the Intersection of the Social Sciences*. Boulder, Colo.: Westview.
- Drago, Antonino (1996). When the history of science suggests nonviolence. *The International Journal of Nonviolence*, 3, pp. 15-19.
- Easwaran, Eknath (1999). *Nonviolent Soldier of Islam*. Tomales, Calif.: Nilgiri Press.
- Edgerton, William, Ed. (1993). *Memoirs of Peasant Tolstoyans in Soviet Russia*. Bloomington: Indiana University Press.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus (1979). *The Biology of Peace and War: Men, Animals, and Aggression*. New York: Viking Press.
- Eisendrath, Maurice (1994). *Thou shalt not kill – period*. In Polner; Goodman (1994), pp. 139-45.
- Eisenhower, Dwight D. (1953). Speech to the American Society of Newspaper Editors, April 16, 1953. Texto completo em *The Wall Street Journal*, May 30, (1985), p. 29.
- Eisenhower, Dwight D. (1959). BBC TV interview, August 31, 1959. Citada em: Denis, Peter; Preston, Adrian, Eds.: *Soldiers as Statesmen*. New York: Barnes & Noble, 1976, p. 132.
- Eisenhower, Dwight D. (1961). Farewell broadcast, January 17, 1961. *The Spoken Word*, SW-9403.
- Evans, Gwynfor (1973). *Nonviolent Nationalism*. New Malden, Surrey: Fellowship of Reconciliation. The Alex Wood Memorial Lecture, 1973.
- Evans Pim, Joám, Ed. (2009). *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling.
- Evans Pim, Joám (2010). Nonkilling, A New Paradigm of, In Young, Nigel J., Ed., *The Oxford International Encyclopedia of Peace*. New York: Oxford University Press, pp. 161-164.
- Evans Pim, Joám, Ed. (2010). *Nonkilling Societies*. Honolulu: Center for Global Nonkilling.
- Everett, Melissa (1989). *Breaking Ranks*. Philadelphia, Penn.: New Society Publishers.
- Fabbro, David (1978). Peaceful societies: an introduction. *Journal of Peace Research*, 15, pp. 67-84.
- Federal Bureau of Investigation, U.S. Department Of Justice. (2009). *Crime in the United States (2008)*. Washington, D.C.: Federal Bureau of Investigation.
- Finer, Samuel E. (1997). *The History of Government From the Earliest Times*.

- New York: Oxford University Press.
- Fisher, Roger; Ury, William (1981). *Getting to Yes*. Boston, Mass.: Houghton Mifflin Company.
- Fogelman, Eva (1994). *Conscience & Courage: Rescuers of Jews During the Holocaust*. New York: Doubleday.
- Foster, Catherine (1989). *Women for All Seasons: The Story of the Women's International League for Peace and Freedom*. Athens: University of Georgia Press.
- Frank, Jerome D. (1960). Breaking the thought barrier: psychological challenges of the nuclear age. *Psychiatry*, 23, pp. 245-66.
- Frank, Jerome D. (1993). *Psychotherapy and the Human Predicament*. Northvale, N.J.: Jason Aronson.
- Friedrich, Carl J. (1969; 1948). *Inevitable Peace*. New York: Greenwood Press.
- Fromm, Erich (1973). *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Fry, A. Ruth. (1986; 1952). *Victories Without Violence*. Santa Fe, N. Mex.: Ocean Tree Books.
- Fry, Douglas P. (1994). *Maintaining social tranquility: internal and external loci of aggression control*. In Sponcel; Gregor (1994), pp. 135-54.
- Fry, Douglas P.; Björkvist, Kaj, Eds. (1997). *Cultural Variation in Conflict Resolution: Alternatives to Violence*. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- Fuller, John G. (1985). *The Day We Bombed Utah*. New York: Signet Books.
- Fung, Yu-Lan (1952). *History of Chinese Philosophy*. Princeton: University Press.
- Fussell, Paul (1997). *The culture of war*. In Denson (1997), pp. 351-8.
- Galtung, Johan (1969). Violence, peace and peace research. *Journal of Peace Research*, 6, pp. 167-91.
- Galtung, Johan (1984). *There are Alternatives!*. Nottingham: Spokesman. En español, véase Galtung, Johan (1984). *¿Hay alternativas?* Madrid: Tecnos.
- Galtung, Johan (1990). *The True Worlds: A Transnational Perspective*. New York: The Free Press.
- Galtung, Johan (1992). *The Way is the Goal: Gandhi Today*. Ahmedabad: Gujarat Vidyapith, Peace Research Centre.
- Galtung, Johan (2003). *Paz por medios pacíficos*. Bilbao: Bakeaz.
- Galtung, Johan (1998). *Conflict Transformation by Peaceful Means: The Transcend Method*. Geneva/Torino: Crisis Environments Training Initiative and Disaster Management Training Programme, United Nations.
- Gandhi, Mohandas K. (2001 [1927-1929]). *Autobiografía: la historia de mis experiencias con la verdad*. Madrid: Arkano.
- Gandhi, Mohandas K. (1958-1994). *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. Vols. 1-100. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India. En español, véase Gandhi, Mohandas K. (2010). *Gandhi y la no violencia: una selección de los escritos de Mahatma Gandhi*. Barcelona: Oniro.
- Gandhi, Mohandas K. (1969 [1936-1940]). *Towards Non-Violent Politics*. Thanjavur, Tamilnad, India: Sarvodaya Prachuralaya. En español, véase Gandhi, Mohandas K. (2010). *Política de la no violencia*. Madrid: Público.
- Gandhi, Mohandas K. (1970). *The Science of Satyagraha*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Gandhi, Mohandas K. (1971). *The Teaching of the Gita*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Gara, Larry; Gara, Lenna Mae (1999). *A Few Small Candles: War Resisters of World War II Tell Their Stories*. Kent, Ohio: Kent State University Press.
- Garrison, Fielding H. (1929). *An Introduction to the History of Medicine*. Philadelphia, Penn.: W.B. Saunders.
- Gioglio, Gerald R. (1989). *Days of Decision: An Oral History of Conscientious*

- Objectors in the Military in the Vietnam War*. Trenton, N.J.: Broken Rifle Press.
- Giorgi, Piero (1999). *The Origins of Violence By Cultural Evolution*. Brisbane, Australia: Minerva E&S.
- Giovannitti, Len; Freed, Fred (1965). *The Decision to Drop the Bomb*. New York: Coward-McCann.
- Goldman, Ralph M. (1990). *From Warfare to Party Politics: The Critical Transition to Civilian Control*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Goodin, Robert E.; Klingemann, Hans-Dieter, Eds. (1996). *A New Handbook of Political Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Greenleaf, Robert K. (1977). *Servant Leadership: An Inquiry into the Nature of Legitimate Power and Greatness*. New York: Paulist Press.
- Gregg, Richard B. (1966; 1935). *The Power of Nonviolence*. New York: Schocken Books.
- Grisolia, James S. et al., Eds. (1997). *Violence: From Biology to Society*. Amsterdam: Elsevier.
- Grossman, Dave (1995). *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*. Boston, Mass.: Little Brown.
- Grossman, Dave; DeGaetano, Gloria (1999). *Stop Teaching Our Kids to Kill*. New York: Crown Publishers.
- Guetzkow, Harold (1955). *Multiple Loyalties: Theoretical Approach to a Problem in International Organization*. Princeton, N.J.: Center for Research on World Political Institutions, Princeton University.
- Guseinov, A. A., Ed. (1993). *Nyenasiliye: Filosofiya, Etika, Politika* (No violencia: Filosofía, Ética y Política). Moscow: Nauka.
- Halberstam, David (1998). *The Children*. New York: Random House.
- Hallie, Philip (1979). *Lest Innocent Blood Be Shed*. New York: Harper & Row.
- Harries-Jenkins, Gwyn (1993). *Britain: from individual conscience to social movement*. In Moskos; Chambers (1993), pp. 67-79.
- Hawkey, Louise.; Juhnke, James C. (1993). *Nonviolent America: History through the Eyes of Peace*. North Newton, Kans.: Bethel College.
- Herman, A. L. (1999). *Community, Violence, and Peace*. Albany: State University of New York Press.
- Hess, G.D. (1995). An introduction to Lewis Fry Richardson and his mathematical theory of war and peace. *Conflict Management and Peace Science*, 14 (1), pp. 77-113.
- Hobbes, T. (2007 [1651]). *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.
- Hofstadter, Richard (1971). Reflections on violence in the United States. In Hofstadter Richard; Wallace, Michael, Eds. (1971): *American Violence: A Documentary History*. New York: Vintage, pp. 3-43.
- Holmes, Robert L., Ed. (1990). *Nonviolence in Theory and Practice*. Belmont, Calif.: Wadsworth.
- Horigan, Damien P. (1996). On compassion and capital punishment: a Buddhist perspective on the death penalty. *The American Journal of Jurisprudence*, 41, pp. 271-88.
- Horeman, Bart; Stolwijk, Marc (1998). *Refusing to Bear Arms: A World Survey of Conscription and Conscientious Objection to Military Service*. London: War Resisters International.
- Husain, Tariq (1997). *The Leadership Challenges of Human Development*. Paper presented at the United Nations University/International Leadership Academy, Amman, Jordan, June 1, (1997).
- Ishida, Takeshi. (1974; 1968). *Heiwa no seijigaku* (Ciência Política da Paz), Tokyo: Iwanami Shoten.
- Iyer, Raghavan N. (1973). *The Political and Moral Thought of Mahatma Gandhi*. New York: Oxford University Press.
- Jain, Sagarmal, Ed.; Varni, Jinendra, Comp. (1993). *Saman Suttam*. Rajghat, Varanasi: Sarva Seva Sang Prakashan.
- Josephson, Hannah G. (1974). *Jeannette Rankin: First Lady in Congress*.

Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Josephson, Harold, Ed. (1985). *Biographical Dictionary of Modern Peace Leaders*. Westport, Conn.: Greenwood Press.

Kano, Takayoshi (1990). The bonobos' peaceable kingdom. *Natural History*, 11, pp. 62-70.

Kant, Immanuel (2007 [1795]). *Ensayo sobre la paz perpetua*. Madrid: Mestas.

Kapur, Sudarshan (1992). *Raising Up a Prophet: The African-American Encounter with Gandhi*. Boston, Mass: Beacon Press.

Keeley, Lawrence H. (1996). *War Before Civilizations: The Myth of the Peaceful Savage*. Oxford: Oxford University Press.

Kelly, Petra K. (1984). *Fighting for Hope*. London: Chatto and Windus. En español, véase Kelly, Petra K. (1984). *Luchar por la esperanza*. Madrid: Debate.

Kelly, Petra K. (1989). Gandhi and the Green Party. *Gandhi Marg*, 11, pp. 192-202.

Kelly, Petra K. (1990). *For feminization of power!*. Discurso ao Congresso da Organização Nacional para as Mulheres, San Francisco, 30 de junho, (1990).

Kelly, Petra K. (1992). *Nonviolence Speaks to Power*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponible en: <<http://www.nonkilling.org>.>

Kelly, Petra K. (1994). *Thinking Green! Essays on Environmentalism, Feminism, and Nonviolence*. Berkeley, Calif.: Parallax Press.

Keyes, Gene (1982). Force without firepower. *CoEvolution Quarterly*, 34, pp. 4-25.

Keyfitz, Nathan (1966). How many people have lived on earth. *Demography*, 3 (2), pp. 581-2.

Khan, Abdul K. (1997). *The Khudai Khidmatgar (Servants of God)/Red Shirt Movement in the North-West Frontier Province of British India, 1927-47*. [Tese de doutorado], History, University of Hawai'i.

King, Martin Luther, Jr. (1998). *The Autobiography of Martin Luther King, Jr.*. New York: Warner Books.

Kishtainy, Khalid (1990). *Violent and nonviolent struggle in Arab history*. In Crow, Grant; Ibrahim, S. (1990), pp. 41-57.

Kohn, Stephen M. (1987). *Jailed for Peace: The History of American Draft Law Violators, 1658-1985*. New York: Praeger.

Konrad, A. Richard (1974). Violence and the philosopher. *Journal of Value Inquiry*, 8, pp. 37-45.

Kool, V. K., Ed. (1990). *Perspectives on Nonviolence: Recent Research in Psychology*. New York: Springer-Verlag.

Kool, V. K., Ed. (1993). *Nonviolence: Social and Psychological Issues*. Lanham, Md.: University Press of America.

Kropotkin, Peter. (1972; 1914). *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. New York: New York University Press.

Kuhlmann, Jürgen; Lippert, Ekkehard (1993). *The Federal Republic of Germany: conscientious objection as social welfare*. In Moskos; Chambers (1993), pp. 98-105.

Lafayette Jr., Bernard; Jehnsen, David C. (1995). *The Briefing Booklet: An Introduction to The Kingian Nonviolence Reconciliation Program*. Galena, Ohio: Institute for Human Rights and Responsibilities.

Lafayette Jr., Bernard (1996). *The Leader's Manual, A Structured Guide and Introduction to Kingian Nonviolence: The Philosophy and Methodology*. Galena, Ohio: Institute for Human Rights and Responsibilities.

Lewer, Nick; Schofield, Steven, Eds. (1997). *Non-Lethal Weapons: A Fatal Attraction!* London: Zed Books.

Lewis, John (1973; 1940). *The Case Against Pacifism*. New York: Garland.

Ligt, Barthélemy de. (1972; 1938). *The Conquest of Violence: an Essay on War and Revolution*. New York: Garland.

Locke, Hubert G. (1969). *The Detroit Riot of 1967*. Detroit, Mich.: Wayne State University Press.

- Locke, John (1995 [1689]). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Barcelona: Planeta.
- Lopez-Reyes, Ramon (1998). *The fight/flight response and nonviolence*. In Satha-Anand; True (1998), pp. 34–82.
- Lynd, Staughton; Lynd, Alice, Eds. (1995). *Nonviolence in America: A Documentary History*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Lytle, Bradford (1982). The apocalypse equation. *Harvard Magazine* (March-April), pp. 19–20.
- Mcallister, Pam (1982). *Reweaving the Web of Life: Feminism and Nonviolence*. Philadelphia, Pa.: New Society Publishers.
- Mcallister, Pam (1988). *You Can't Kill the Spirit*. Philadelphia, Pa.: New Society Publishers. Barbara Deming Memorial Series: Stories of Women and Nonviolent Action.
- Mccarthy, Colman (1994). *All of One Peace*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Mccarthy, Ronald M. (1997). *Methods of nonviolent action*. In Voegelé; Powers (1997), pp. 319–28. New York: Garland Publishing.
- Mccarthy, Ronald M.; Sharp, G. (1997). *Nonviolent Action: A Research Guide*. New York and London: Garland Publishing.
- Mcguinness, Kate (1993). Gene Sharp's theory of power: a feminist critique of consent. *Journal of Peace Research*, 30, pp. 101–15.
- Mcsorley, Richard (1985). *New Testament Basis of Peacemaking*. Scottdale, Penn.: Herald Press.
- Macgregor, G.H.C. (1960). *The Relevance of an Impossible Ideal*. London: Fellowship of Reconciliation.
- Machiavelli, Niccolò (2010 [1513]). *El príncipe*. Madrid : Alianza Editoria.
- Maguire, Máiread Corrigan (1999). *The Vision of Peace*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Mahaprajna, Yuvacharya (1987). *Preksha Dhyana: Theory and Practice*. Ladnun, Rajasthan: Jain Vishva Bharati.
- Mahaprajna, Yuvacharya (1994). *Democracy: Social Revolution Through Individual Transformation*. Ladnun, Rajasthan: Jain Vishva Bharati.
- Mahony, Liam; Eguren, Luis E. (1997). *Unarmed Bodyguards*. West Hartford, Conn.: Kumarian Press.
- Mann, Coramae Richey (1996). *When Women Kill*. Albany: State University of New York.
- Martin, Brian (1989). Gene Sharp's theory of power. *Journal of Peace Research*, 26, pp. 213–22.
- Martin, Brian, et al. (1991). *Nonviolent Struggle and Social Defence*. London: War Resisters International and the Myrtle Solomon Memorial Fund.
- Martin, Brian (1992). Science for non-violent struggle. *Science and Public Policy*, 19, pp. 55–8.
- Martin, Brian (2001). *Technology for nonviolent struggle*. London: War Resisters International.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. (2009 [1848]). *El Manifiesto Comunista*. Barcelona: Brontes.
- Mayor Zaragoza, Federico (1994). *La nueva página*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Mercy, James A.; Saltzman, Linda E. (1989). Fatal violence among spouses in the United States 1976–85. *American Journal of Public Health*, 79 (5), pp. 595–9.
- Mogil, Christopher; Slepian, Ann; Woodrow, Peter (1993). *We Gave a Fortune Away*. Gabriola Island, B.C.: New Society Publishers.
- Morgan, Robin, Ed. (1984). *Sisterhood is Global*. Garden City, N.Y.: Anchor Press/Doubleday.
- Morrissey, Will (1996). *A Political Approach to Pacifism*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press.

- Morton, Bruce E. (2000). *The Dual Quadbrain Model of Behavioral Laterality*. Department of Biochemistry and Biophysics, School of Medicine, University of Hawai'i.
- Moser-Puangsuwan, Yeshua; Weber, Thomas (2000). *Nonviolent Intervention Across Borders: A Recurrent Vision*. Honolulu: Spark M.Matsunaga Institute for Peace, University of Hawai'i.
- Moskos, Charles; Chambers, John W. II, Eds. (1993). *The New Conscientious Objectors: From Sacred to Secular Resistance*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagler, Michael N. (1982). *America Without Violence*. Covelo, Calif.: Island Press.
- Nagler, Michael N. (2001). *Is There No Other Way? The Search for a Nonviolent Future*. Berkeley, Calif.: Berkeley Hills Books.
- Nahal, Chaman (1997). *A sister remembered*. The Hindustan Times, New Delhi, November 10.
- Nakamura, Hajime (1967). *Basic features of legal, economic, and political thought in Japan*. In Moore, Charles A., Ed.: *The Japanese Mind*. Honolulu: East-West Center and University of Hawaii Press, pp. 143-63.
- Narayan, Jayaprakash (1975). *From socialism to sarvodaya*. In Jayaprakash Narayan, Ajit Bhattacharya. Delhi: Vikas, pp. 145-77.
- Narayan, Jayaprakash (1978). *Towards Total Revolution*. Bombay: Popular Prakashan.
- Nathan, Otto; Norden, Heinz, Eds. (1968). *Einstein on Peace*. New York: Schocken Books.
- Nautiyal, Annpurna (1996). Chipko movement and the women of Garhwal Himalaya. *Gandhian Perspectives*, 9 (2), pp. 9-17.
- Nobel Prize Recipients (1981). Manifesto of Nobel prize winners. *IFDA Dossier*, 25, pp. 61-63.
- Norman, Liane E. (1989). *Hammer of Justice: Molly Rush and the Plowshares Eight*. Pittsburgh, Pa.: Pittsburgh Peace Institute.
- OMS - Organización Mundial de la Salud (2003 [2002]). *Informe Mundial sobre la Violencia y la Salud*. Washington: Organización Panamericana de la Salud.
- Organization of American Historians (1994). Peacemaking in American history. *Magazine of History*, 8(3), pp. 1-96.
- Paige, Glenn D. (1968). *The Korean Decision: June 24-30, 1950*. New York: Free Press.
- Paige, Glenn D. (1971). Some implications for political science of the comparative politics of Korea. In Riggs, Fred W., Ed.: *Frontiers of Development Administration*. Durham, N.C.: Duke University Press, pp. 139-68.
- Paige, Glenn D. (1977). *The Scientific Study of Political Leadership*. New York: Free Press.
- Paige, Glenn D. (1977). On values and science: The Korean Decision reconsidered. *American Political Science Review*, 71(4), pp. 1603-9.
- Paige, Glenn D. (1986). Beyond the limits of violence: toward non-violent global citizenship. In Choue, Young Seek, Ed.: *Textbook on World Citizenship*. Seoul: Kyung Hee University Press, pp. 281-305.
- Paige, Glenn D.; Gilliatt, Sarah, Eds. (1991). *Buddhism and Nonviolent Global Problem-Solving: Ulan Bator Explorations*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponible en: <<http://www.nonkilling.org>>.
- Paige, Glenn D.; Satha-Anand, Chaiwat; Gilliatt, Sarah, Eds. (1993a). *Islam and Nonviolence*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponible en: <<http://www.nonkilling.org>>.
- Paige, Glenn D. (1993b). *To Nonviolent Political Science: From Seasons of Violence*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponible en: <<http://www.nonkilling.org>>.
- Paige, Glenn D.; Robinson, James A. (1998). *In memoriam: Richard Carlton Snyder*. *PS: Political Science & Politics*, 31, pp. 241-2.

- Paige, Glenn D. (1999). Gandhi as leader: a Plutarchan perspective. *Biography: An Interdisciplinary Quarterly*, 22 (1), pp. 57-74.
- Paige, Glenn D. (1999). A question for the systems sciences: is a nonkilling society possible? In Rhee, Yong Pil, Ed.: *Toward New Paradigm of Systems Sciences*. Seoul: Seoul National University Press, pp. 409-16.
- Paige, Glenn D.; Evans Pim, Joám, Eds. (2008). *Global Nonkilling Leadership First Forum Proceedings*. Honolulu: Center for Global Nonviolence; Matsunaga Institute for Peace, University of Hawai'i.
- Palmer, Stuart H. (1960). *A Study of Murder*. New York: Thomas Y. Crowell.
- Parekh, Bhikhu (1989a). *Colonialism, Tradition and Reform: An Analysis of Gandhi's Political Discourse*. Newbury Park: Sage.
- Parekh, Bhikhu (1989b). *Gandhi's Political Philosophy: A Critical Examination*. London: Macmillan.
- Parkin, Sara (1994). *The Life and Death of Petra Kelly*. London: Pandora, HarperCollins Publishers.
- PBS. (1993). *Fame in the 20th Century*. Part V.
- Peace News (1998). *Las Abejas: the Bees continue to fly*. July: 12-14.
- Pelton, Leroy H. (1974). *The Psychology of Nonviolence*. New York: Pergamon Press.
- Perrin, Noel (1979). *Giving up the Gun*. Boston: David R. Godine Publisher.
- Platón (2009). *La Republica*. Valencia : Editilde.
- Plimak, E.G.; Karyakin, Y. U. F. (1979). *Lenin o mirnoi i nyemirmoi formakh revolyutsionnogo perekhoda v sotsializmu* (Lenin en las formas pacíficas y no-pacíficas de transición revolucionaria al socialismo). Artículo presentado al XI Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Ciencia Política, 12 a 18 de Agosto.
- Plutarco (1967-75). *Plutarch's Lives*. 11 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Polner, Murray; Goodman, Naomi, Eds. (1994). *The Challenge of Shalom*. Philadelphia, Penn.: New Society Publishers.
- Polner, Murray; O'grady, J. (1997). *Disarmed; Dangerous: The Radical Lives and Times of Daniel and Philip Berrigan*. New York: Basic Books.
- Powers, Roger S.; Vogeles, William B., Eds. (1997). *Protest, Power and Change: An Encyclopedia of Nonviolent Action from ACT-UP to Women's Suffrage*. New York & London: Garland Publishing.
- Radhakrishnan, N. (1992). *Gandhi, Youth & Nonviolence: Experiments in Conflict Resolution*. Mithrapuram, Paranthal Post, Kerala, India: Centre for Development & Peace.
- Radhakrishnan, N. (1997a). *Gandhian Nonviolence: A Trainer's Manual*. New Delhi: Gandhi Smriti; Darshan Samiti.
- Radhakrishnan, N. (1997b). *The Message of Gandhi through Universities*. New Delhi: Gandhi Smriti and Darshan Samiti.
- Ramachandran, G. (1984). *Adventuring With Life: An Autobiography*. Trivandrum, India: S.B. Press.
- Ramachandran, G.; Mahadevan, T. K., Eds. (1970). *Quest for Gandhi*. New Delhi: Gandhi Peace Foundation.
- Ramsey, L. Thomas. (1999). How many people have ever lived, Keyfitz's calculation updated [em-linha]. Disponível em: <<http://www.math.hawaii.edu/ramsey/People.html>>.
- Randle, Michael (1993). *Civil Resistance*. London: Fontana Press.
- Restak, Richard M. (1979). *The Brain: The Last Frontier*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Robarchek, Clayton; Robarchek, Carole (1998). *Waorani: The Contexts of Violence and War*. Fort Worth, Tex.: Harcourt Brace College Publishers.
- Roberts, Adam (1967). *The Strategy of Civilian Defense: Non-Violent*

- Resistance to Aggression*. London: Faber & Faber.
- Roberts, Adam (1975). Civilian resistance to military coups. *Journal of Peace Research*, 12(1), pp. 19–36.
- Rolland, Romain (1911). *Tolstoy*. New York: E.P. Dutton.
- Roodkowsky, Mary (1979). *Feminism, peace, and power*. In Bruyn; Rayman (1979), pp. 244–66.
- Rosenberg, Mark L.; Mercy, James A. (1986). Homicide: epidemiologic analysis at the national level. *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 62, pp. 376–99.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1966/1762). *Du contrat social*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Rousseau, Jean-Jacques (2007 [1762]). *El contrato social o Principios de derecho político*. Madrid: Tecnos.
- Roussell, Vincent (s/d). *Jacques de Bollardière: De l'armée à la non-violence*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Royal Swedish Academy of Sciences (1983). *Ambio* 12. Número especial sobre investigación ambiental y prioridades de administración para la década de los 80.
- Royce, Joseph (1980). Play in violent and non-violent cultures. *Anthropos*, 75, pp. 799–822.
- Rummel, Rudolph J. (1994). *Death by Governments*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Sagan, Eli (1979). *The Lust to Annihilate: A Psychoanalytic Study of Violence in Greek Culture*. New York: Psychohistory Press.
- Salla, Michael E. (1992). *Third Party Intervention in Interstate Conflict: The International Implications of Groups Committed to Principled Nonviolence in the Thought of M.K. Gandhi, Martin Luther King, Helder Camara & Danilo Dolci*. [Tese de doutorado], Government, University of Queensland.
- Santiago, Angela S. (1995). *Chronology of a Revolution, 1986*. Manila: Foundation for Worldwide People Power.
- Satha-Anand, Chaiwat. (1981). *The Nonviolent Prince*. [Tese de doutorado], Political Science, University of Hawai'i.
- Satha-Anand, Chaiwat (Qader Muheideen) (1990). *The nonviolent crescent: eight theses on Muslim nonviolent action*. In Crow, Grant; Ibrahim, S. (1990), pp. 25–40.
- Satha-Anand, Chaiwat; True, Michael, Eds. (1998). *The Frontiers of Nonviolence*. Bangkok and Honolulu: Peace Information Center and Center for Global Nonviolence. Em cooperação com a Nonviolence Commission, International Peace Research Association (IPRA).
- Satha-Anand, Chaiwat (1999). Teaching nonviolence to the states. In Tehranian, Majid, Ed.: *Asian Peace: Regional Security and Governance in the Asia-Pacific*. London: I.B. Taurus Publishers, pp. 186-95.
- Schlissel, Louise (1968). *Conscience in America: A Documentary History of Conscientious Objection in America 1757–1967*. New York: E.P. Dutton.
- Schmid, Alex P. (1985). *Social Defence and Soviet Military Power: An Inquiry Into the Relevance of an Alternative Defence Concept*. Leiden: Center for the Study of Social Conflict, State University of Leiden.
- Schwartz, Stephen I., Ed. (1998). *Atomic Audit: The Costs and Consequences of U.S. Nuclear Weapons Since 1940*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.
- Schwarzschild, Steven et al., (s/d). *Roots of Jewish Nonviolence*. Nyack, N.Y.: Jewish Peace Fellowship.
- Sebek, Viktor (1983). Bridging the gap between environmental science and policy-making: why public policy often fails to reflect current scientific knowledge. *Ambio*, 12, pp. 118–20.
- Selective Service System (1950). *Conscientious Objection*. Special monograph, n.º. 11, Vol. I.
- Semelin, Jacques (1994). *Unarmed Against Hitler: Civilian Resistance in*

- Europe, 1939-1943. Westport, Conn.: Praeger.
- Sethi, V. K. (1984). *Kabir: The Weaver of God's Name*. Punjab, India: Radha Soami Satsang Beas.
- Sharp, Gene (1960). *Gandhi Wields the Weapon of Moral Power*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Sharp, Gene (1973). *The Politics of Nonviolent Action*. Boston, Mass.: Porter Sargent. En español, véase Sharp, Gene (1988). *La Lucha Política Noviolenta: Criterios y Metodos*. Santiago de Chile: ICECOOP. Disponible on-line en: <<http://www.aeinstein.org>>.
- Sharp, Gene (1979). *Gandhi As a Political Strategist*. Boston, Mass.: Porter Sargent. En español, véase Sharp, Gene (1999). *La Relevancia de Gandhi en el Mundo Moderno*. Miami: Centro de Estudios para una Opción Nacional. Disponible on-line en: <<http://www.aeinstein.org>>.
- Sharp, Gene (1980). *Social Power and Individual Freedom*. Boston, Mass.: Porter Sargent.
- Sharp, Gene (1989). *The Historical Significance of the Growth of Nonviolent Struggle in the Late Twentieth Century*. Artículo presentado al Instituto de Historia Mundial de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética, Moscú, 21 a 23 de Noviembre.
- Sharp, Gene (1990). *Civilian-Based Defense: A Post-Military Weapons System*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Sharp, Gene (2003 [1993]). *De la Dictadura a la Democracia*. Boston: The Albert Einstein Institution. Disponible en línea en: <<http://www.aeinstein.org>>.
- Sharp, Gene (1994). *La Lucha Política Noviolenta: Criterios y Métodos*. Presentación durante la misa del 18 de enero de 1994, Día de la Educación Pública, patrocinado por la Comisión de Paz y Justicia de la Unión de Superiores de la Iglesia Católica, Roma.
- Shridharani, Krishnalal. (1962;1939). *War without Violence*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Shub, David (1976). *Lenin*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Sibley, Mulford Q., Ed. (1963). *The Quiet Battle: Writings on the Theory and Practice of Non-violent Resistance*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Simon, David (1991). *Homicide: A Year on the Killing Streets*. Boston, Mass.: Houghton Mifflin.
- Sivard, Ruth Leger (1996). *World Military and Social Expenditures, 1996*. Washington, D.C.: World Priorities..
- Snyder, Richard C.; Bruck, Henry W.; Sapin, Burton, Eds. (1962). *Foreign Policy Decision-Making: An Approach to the Study of International Politics*. New York: The Free Press of Glencoe, Macmillan.
- Snyder, Richard C.; Wilson, H. H. (1949). *Roots of Political Behavior*. New York: American Book Company.
- Solomon, George F. (1970). *Psychodynamic aspects of aggression, hostility, and violence*. In Daniels, Gilula; Ochberg, T. (1970), pp. 53-78.
- Sorokin, Pitirim A. (1948). *The Reconstruction of Humanity*. Boston: Beacon Press.
- Sorokin, Pitirim A. (1954). *The Ways and Power of Love*. Boston: Beacon Press.
- Soros, George (1997). The capitalist threat. *The Atlantic Monthly*, February: 45-58.
- Sponsel, Leslie E. (1994a). *The mutual relevance of anthropology and peace studies*. In Sponsel; Gregor (1997), pp. 11-19.
- Sponsel, Leslie E.; Gregor, Thomas, Eds. (1994b). *The Anthropology of Peace and Nonviolence*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner.
- Sponsel, Leslie E. (1996). Peace and nonviolence. In Levinson, David; Ember, Melvin, Eds.: *The Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt, pp. 908-12.

- Stanfield, John H., II. (1993). *The dilemma of conscientious objection for African Americans*. In Moskos; Chambers (1993), pp. 47-56.
- Stannard, David E. (1992). *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*. Oxford: Oxford University Press.
- Steger, Manfred B. (2000). *Gandhi's Dilemma*. New York: St. Martin's Press.
- Steger, Manfred B.; Lind, Nancy S, Eds. (1999). *Violence and Its Alternatives*. New York: St. Martin's Press.
- Stein, Michael B. (1997). *Recent approaches to the concept of creativity and innovation in political and social science: a summary assessment*. Artigo apresentado no XVII Congresso Mundial da Associação Internacional de Ciência Política, Seul, Coréia.
- Steinson, Barbara J. (1980). The mother half of humanity: American women in the peace and preparedness movements of World War I. In Berkin, Carol R.; Lovett, Clara M., Eds.: *Women, War, and Revolution*. New York and London: Holmes & Meier, pp. 259-284.
- Stephenson, Carolyn M. (1997). *Greenpeace*. In Voegelé; Powers (1997), pp. 220-2.
- Stevens, John (1987). *Abundant Peace: The Biography of Morihei Ueshiba Founder of Aikido*. Boston: Shambala.
- Stone, I.F. (1989). *The Trial of Socrates*. New York: Anchor Books.
- Summy, Ralph (1988). Towards a nonviolent political science. In Sewell, S.; Kelly, A., Daws, L., Eds.: *Professions in the Nuclear Age*. Brisbane: Boolarong Publications, pp. 161-172.
- Summy, Ralph (1991). Vision of a nonviolent society: what should be society's aims. *Balance*, 3(4), pp. 3-8.
- Summy, Ralph (1994). Nonviolence and the case of the extremely ruthless opponent. *Pacifica Review*, 6(1), pp. 1-29.
- Summy, Ralph; Saunders, Malcolm (1995). Why peace history?. *Peace & Change*, 20, pp. 7-38.
- Summy, Ralph (1997). *Australia, a history of nonviolent action*. In Powers; Voegelé (1997), pp. 25-32.
- Summy, Ralph (1998). Nonviolent speech. *Peace Review*, 10 (4), pp. 573-8.
- Sutherland, Bill; Meyer, Matt. (2000). *Guns and Gandhi in Africa*. Trenton, N.J.; Asmara, Eritrea: Africa World Press.
- Tarasoff, Koozma J. (1995). Doukhobor survival through the centuries. *Canadian Ethnic Studies/Etudes Ethniques au Canada*, 27(3), pp. 4-23. Número Especial: Desde a Rússia, com amor: os Doukhobors.
- Tayyebulla, M. (1959). *Islam and Non-Violence*. Allahabad: Kitabistan.
- Tendulkar, D.G. (1967). *Abdul Ghaffar Khan: Faith is a Battle*. Bombay: Popular Prakashan.
- Thompson, Henry O. (1988). *World Religions in War and Peace*. Jefferson, N.C. and London: McFarland & Company.
- Tobias, Michael (1991). *Life Force: The World of Jainism*. Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press.
- Tolstói, León (2010 (1893-1894-1909)). *El reino de Dios está en vosotros*. Barcelona: Kairós.
- Trocmé, André (1974). *Jesus and the Nonviolent Revolution*. Scottdale, Penn.: Herald Press.
- True, Michael (1995). *An Energy Field More Intense Than War: The Nonviolent Tradition and American Literature*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
- Tsai, Loh Seng (1963). Peace and cooperation among natural enemies: educating a rat-killing cat to cooperate with a hooded rat. *Acta Psychologica Taiwanica*, 3, pp. 1-5.
- Twain, Mark (1970; 1923). *The War Prayer*. New York: Harper & Row.

- United Nations (1978). *Final Document of Assembly Session on Disarmament*, 23 May-1 July 1978. S-10/2. New York: Office of Public Information.
- United Nations (1993). *Programa 21: Programa de Acción de las Naciones Unidas de Río*. New York: Naciones Unidas. Disponible on-line en: <http://www.un.org/esa/dsd/agenda21_spanish/>.
- United Nations (1996). *Report of the Fourth World Conference on Women*, Beijing, 4 -15 September (1995). New York: United Nations.
- Unnithan, N. Prabha; Huff-Corzine, Lin; Corzine, Jay; Whitt, Hugh P. (1994). *The Currents of Lethal Violence: An Integrated Model of Suicide and Homicide*. Albany: State University of New York Press.
- Unnithan, T. K. N.; Singh, Yogendra (1969). *Sociology of Non-Violence and Peace*. New Delhi: Research Council for Cultural Studies, India International Centre.
- Unnithan, T. K. N. (1973). *Traditions of Nonviolence*. New Delhi: Arnold-Heinemann India.
- Unrepresented Nations and Peoples Organization (UNPO). (1998a). *Nonviolence and Conflict: Conditions for Effective Peaceful Change*. The Hague: Office of the Secretary General, UNPO. Disponible en: <<http://www.unpo.org>>
- Unrepresented Nations and Peoples Organization (UNPO) (1998b). *Yearbook* (1997). The Hague: Kluwer Law International.
- Villavicencio-Paurom, Ruby (1995). Nature/gunless society: utopia within reach. In Almario, Emelina S. ; Maramba, Asuncion D., Eds.: *Alay sa Kalinaw: Filipino Leaders for Peace*. Makati City: Aurora Aragon Quezon Peace Foundation and UNESCO National Commission of the Philippines, pp. 146-51.
- Waal, Frans de (1989). *Peacemaking Among Primates*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Waal, Frans de (1996). *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Waal, Frans de (1997). *Bonobo: The Forgotten Ape*. Berkeley: University of California Press.
- Walker, Charles C. (1979). *Nonviolence in Africa*. In Bruyn; Rayman (1979), pp. 186-212.
- War Resisters League (1989). *Handbook for Nonviolent Action*. New York: War Resisters League.
- Washington, James M., Ed. (1986). *A Testament of Hope: the Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.* New York: HarperCollins Publishers.
- Wasserman, Harvey (1982). *Killing Our Own: The Disaster of America's Experience With Atomic Radiation*. New York: Delacorte Press.
- Watson, Peter (1978). *War on the Mind: The Military Uses and Abuses of Psychology*. New York: Basic Books.
- Weber, Max (1999 [1919]). La política como vocación. In *El político y el científico*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Weber, Thomas (1989). *Hugging the Trees: The Story of the Chipko Movement*. New Delhi: Penguin.
- Weber, Thomas (1996). *Gandhi's Peace Army: The Shanti Sena and Unarmed Peacekeeping*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
- Weber, Thomas (1997). *On the Salt March: The Historiography of Gandhi's March to Dandi*. New Delhi: HarperCollins Publishers India.
- Weeks, John R. (1996). *Population*. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing.
- Weinberg, Arthur; Weinberg, Lila (1963). *Instead of Violence: Writings of the Great Advocates of Peace and Nonviolence throughout History*. Boston, Mass.: Beacon Press.

- Whipple, Charles K. (1839). *Evils of the Revolutionary War*. Boston, Mass.: New England Non-Resistance Society.
- Whipple, Charles K. (1860a). *Non-Resistance Applied to the Internal Defense of a Community*. Boston, Mass.: R.F. Wallcut.
- Whipple, Charles K. (1860b). *The Non-Resistance Principle: With Particular Attention to the Help of Slaves by Abolitionists*. Boston, Mass.: R.F. Wallcut.
- Whitman, Walt. 1855. *Song of myself, Leaves of Grass*, 42. Norwalk, Conn.: The Easton Press, pp. 33-42.
- Wilcock, Evelyn (1994). *Pacifism and the Jews*. Landsdown, Gloucestershire: Hawthorn Press.
- Wilson, H. Hubert (1951). *Congress: Corruption and Compromise*. New York: Rinehart.
- Wittner, Lawrence S. (1993). *One World or None: A History of the World Nuclear Disarmament Movement Through 1953*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Wittner, Lawrence S. (1997). *Resisting the Bomb: A History of the World Nuclear Disarmament Movement, 1954-1970*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- World Bank (1997). *World Development Report, 1997: The State in a Changing World*. Oxford: Oxford University Press.
- World Bank (1999). *Press briefing, Poverty Update*. Washington, D.C., June 2.
- World Wildlife Fund. (1986). *The Assisi Declarations: Messages on Man and Nature From Buddhism, Christianity, Hinduism, Jainism & Judaism*. Gland, Switzerland: WWF International.
- Wrangham, Richard; Peterson, Dale (1996). *Demonic Males: Apes and Origins of Human Violence*. New York: Houghton Mifflin.
- Yoder, John H. (1983). *What Would You Do? A Serious Answer to a Standard Question*. Scottsdale, Penn.: Herald Press.
- Young, Andrew (1996). *An Easy Burden: The Civil Rights Movement and the Transformation of America*. New York: HarperCollins Publishers.
- Young, Art (1975). *Shelley and Nonviolence*. The Hague: Mouton.
- Youth Division of Soka Gakkai (1978). *Cries for Peace: Experiences of Japanese Victims of World War II*. Tokyo: The Japan Times.
- Zahn, Gordon (1964). *In Solitary Witness: The Life and Death of Franz Jägerstätter*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Zaveri, Zetha Lal S.; Kumar, Mahendra (1992). *Neuroscience & Karma: The Jain Doctrine of Psycho-Physical Force*. Ladnun, Rajasthan: Jain Vishva Bharati.
- Zhang, Yi-Ping (1981). Dui feibaoli zhuyi ying jiben kending (Nosotros, decididamente, podemos afirmar la no violencia). *Shijie lishi (World History)*, 16(3), pp. 78-80.
- Zimring, Franklin E.; Hawkins, Gordon E. (1986). *Capital Punishment and the American Agenda*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zinn, Howard (1980). *A People's History of the United States*. New York: Harper & Row.
- Zunes, Stephen; Kurtz, Lester R.; Asher, Sarah Beth, Eds. (1999). *Nonviolent Social Movements: A Geographical Perspective*. Oxford: Blackwell Publishers.

No Matar Es Posible

Glenn D. Paige

Terminó de imprimirse en el mes de noviembre de 2013 en la Ciudad de México.

Diseño: Emmanuel Ramírez. Edición: Deneb Castañeda.

Impresión: Promoción y Publicidad LEFAME. Isabela La Católica No 265 Col. Obrera Deleg. Cuauhtémoc, México D.F., C.P.06800.

Tels. 55426557, 54911776, 55224590 y 43368811.

La edición consta de de 1000 ejemplares.

No matar ¿es posible? Si buscamos conocer la verdad acerca de la causalidad de la violencia o los homicidios, así como la evidencia sobre los factores de riesgo y de protección involucrados; si revisamos con detenimiento la abundante evidencia científica que apunta hacia el bienestar, el balance ecológico, y la seguridad humana, nos vamos a dar cuenta que en verdad sí es posible y desde hace muchos años sabemos cómo evitar la epidemia de violencia.

La ciencia social, la salud pública, la epidemiología y la criminología, saben y están más que convencidas que los factores de protección contra la violencia pueden garantizar una prevención efectiva y sostenida de las muertes violentas que azotan a nuestro país hoy en día.

En la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en la Convención de los Derechos del Niño, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en todos estos instrumentos se encuentra la verdad explícitamente descrita de lo que necesitamos como seres humanos para vivir en una sociedad sin homicidios. Resumiendo dichos instrumentos, se trata de una vida digna, alimento, acceso a la salud, educación, esparcimiento, trabajo, medio ambiente, justicia pronta y vivir en un estado de derecho. En todos estos temas de derechos humanos, México como país está fallando a millones de mexicanos.

En la presente obra, Glenn D. Paige expone desde una perspectiva científica la posibilidad de construir una sociedad en la que no se mate. Más de 30 traducciones, desde su publicación en 2002, predicen que la consideración global de las tesis del no matar aquí abordadas está por venir.

Con esta edición especial de la obra "No matar es posible", el Instituto de Salud Pública de la Universidad Anáhuac y en especial la Cátedra "Carlos Peralta" en Salud Pública, se complacen en contribuir con la Semana de Prevención de Violencia desde la Salud Pública que organiza la Secretaría de Salud de México; la cual promueve que es factible prevenir la violencia mediante acciones concertadas provenientes de múltiples sectores sociales, privados y del gobierno; con acciones de rigor científico, voluntad política y mirada multisectorial.

Dr. Arturo Cervantes Trejo,
Maestro y Doctor en Salud Pública,
Universidad de Harvard.

Profesor Titular de la Cátedra Patrimonial en Salud Pública
"Carlos Peralta Quintero" Facultad de Ciencias de la Salud,
Universidad Anáhuac

ISBN: 978-607-9307-10-3



ISPA
Instituto de Salud
Pública Anáhuac



CÁTEDRA CARLOS PERALTA
EN SALUD PÚBLICA