

# La noviolència i els seus avantatges per al canvi social

Arnau Matas Morell  
Universitat de les Illes Balears

## Resum

Tot i que la noviolència té una presència important en molts contextos culturals i històrics diversos, segueix essent una gran desconeguda. Davant la riquesa i pluralitat de pràctiques que poden considerar-se noviolentes s'ha proposat una classificació en dos grans grups: la noviolència ètica i la noviolència pragmàtica. Tanmateix, és possible fer una proposta de síntesi que les abraçi totes i que ens permeti explicitar els nombrosos avantatges que la noviolència té com a eina de canvi social.

## 1. Un apropament a la noviolència

Imaginem fins quin punt la noviolència és una desconeguda que, en llengua castellana, la *Real Academia Española* —en la seva edició número 22— encara no conté les entrades «noviolència» o «no-violència» (2001). Sí que els contenen els principals diccionaris de la llengua catalana (Institut d'Estudis Catalans, 2007), però exclusivament en la versió «no-violència», amb guionet.

A banda de l'obstacle normatiu que això suposa, la qüestió de com s'ha d'escriure «noviolència» va més enllà de la pròpia morfosintaxi. El terme gaudeix de tanta riquesa conceptual i semàntica que el matís entre «no violència», «no-violència» i «noviolència» és de gran importància. Això no obstant s'ha de reconèixer que el tema de l'escriptura del concepte presenta tota una evolució i encara no s'ha resolt, en el sentit que encara no gaudeix d'un consens total. I segurament és bo que així sigui (López, 2006: 18).

L'expressió «no violència» arribà a Occident de la mà de Gandhi qui, cap a l'any 1920, traduí a l'anglès la paraula *ahimsa*. Aquest terme sànscrit que s'ha emprat en textos de la literatura hinduista, jainista i budista, està format pel prefix negatiu *a* i el substantiu *himsa*, que significa «desig de fer mal o violència a un ésser viu» (Muller, 2004: 27).

Quan hom fa referència a la «no violència» fa explícit el rebuig a la violència, referint-se a una acció o situació «sense violència». Malgrat això, tot d'una es constata que les pràctiques i els pensaments que reunim sota un concepte únic de «noviolència» no s'esgoten en el terme «no violència», puix que no es tracta simplement d'una negativa a la violència, sinó que existeixen uns continguts constructius i unes accions concretes que s'abraçen al terme. Així, per eliminar aquesta negativitat del terme (una negativitat poc fidel a les realitats de la noviolència), s'opta per escriure-la com una sola paraula composta: «no-violència».

Sembla que aquesta innovació prové de les interpretacions que els colonialistes anglesos i els estudiosos del moviment gandhià feren de les metodologies d'acció inspirades en les aportacions de Gandhi, ja sigui a Sud-àfrica o a l'Índia. Així, s'interpretà que pràctiques com les de boicot, resistència passiva, no cooperació i desobediència civil *eren quelcom més* que una «no violència», una abstenció de l'acció violenta; *eren tota una sèrie d'estratègies i metodologies sui generis*. Per això optaren per escriure «*non-violence*», emfatitzant la positivitat de la noció (López, 2006: 19-20).

Però probablement fou Aldo Capitini la primera persona que prescindí del guió per escriure «noviolència» cap a l'any 1931, senyalant de manera més estreta la relació entre «noviolència» i els

termes *ahimsa* i *satyagraha*. La intenció era aconseguir que la semàntica del terme no fos tan dependent de la paraula «violència», atorgant-li una dimensió humanista i mostrant que la noviolència no era, tampoc, una metodologia d'acció, sinó també tota una filosofia (López, 2001: 182; López 2006: 20-21).

De cada vegada és més freqüent i acceptat aquest ús del concepte (junt i sense guió), especialment pels moviments socials pacifistes, però també en la investigació per a la pau (López, 2006: 21). Així, la noviolència (ara ja com una paraula pròpia i no pas una paraula composta) es presenta com un concepte que pretén donar sentit global a les lluites emancipadores i de transformació social davant la violència estructural, i no només un simple —però important!— rebuig a la violència (Ortega i Pozo, 2005: 8-9). D'aquesta manera s'intenta subratllar l'autonomia de la paraula, que ha arribat a adquirir un sentit positiu independentment de la seva etimologia negativa. Com explica Gonzalo Arias, de la mateixa manera que «innocència» és avui un concepte positiu i no cal remetre's al «no danyar» contingut en la seva etimologia, així és que la noviolència hauria d'evocar una actitud afirmativa i creadora (Arias, 1995: 7).

Tanmateix Jean-Marie Muller és de l'opinió que el terme noviolència és un encert, per molt que inclogui de manera tan clara la incòmoda paraula «violència». És així perquè ens interpel·la i ens impossibilita l'evasió de la qüestió central: la violència. En realitat l'expressió «noviolència» és decisiva per la seva pròpia negativitat: perquè ella i només ella permet deslegitimar la violència. Així, Muller pensa que es tracta de «l'expressió més justa, exacta i rigorosa per expressar el que vol significar: el rebuig a tots els processos de legitimació i justificació que concorren a transformar la violència en un dret humà» (2004: 28).

Però què és la noviolència? A què ens referim exactament quan l'evocam una i altra vegada? Com dèiem, sabem moltes coses de la violència, però la noviolència és encara tot un camp per investigar (López, 2001: 192). Tan sols la qüestió de definir-la ja implica tota una sèrie de dificultats que s'han d'anar superant amb cautela. D'entrada podem dir que la noviolència és un fenomen complex i multifacètic que travessa tota una gamma de possibilitats que van des de les formes de vida fins a una aproximació utilitària de lluita (López, 2001: 211).

Davant d'aquesta pluralitat ens convé més ser una mica empírics i analitzar com han definit la noviolència les pròpies persones que l'han posada en pràctica. Així, trobam que per algunes persones és un mètode d'intervenció en els conflictes; per altres és una metodologia de lluita socio-política; també s'ha definit com una humanització de la política, o com un viatge d'introspecció i recerca personal, així com tota una filosofia i cosmovisió de les persones i llurs vincles amb el món (López, 2006: 27-31).

Si fem un breu esbós històric sobre la noviolència tot d'una veiem que la seva incorporació al pensament polític és molt antiga. Així, trobam el seu rastre en les grans religions com el taoisme (i el seu «amor universal»), l'hinduisme (i el seu concepte d'«*ahimsa*»), el budisme (i la seva unitat i pietat de tots els éssers vius), el cristianisme (i el seu amor als enemics), el confucianisme, el jainisme, el bahaisme i l'islamisme, i també sembla que apareix en alguns corrents filosòfics com el cinisme, l'estoïcisme i la teosofia. A més, la noviolència ha estat posada en pràctica per moltes comunitats com una forma essencial de vida (López, 2001: 228-229).

En canvi, si entenem la noviolència com a mètode de lluita o d'acció col·lectiva, aquesta és relativament recent. Les seves manifestacions les podríem classificar en tres grups: la lluita contra la dominació colonial, la lluita contra els règims dictatorials i totalitaris i, finalment, la reivindicació de drets i llibertats (López, 2001: 228-245).

En la recopilació que féu Gene Sharp (1973) de l'acció noviolenta històrica hi trobam nombrosos exemples que ens mostren com —lluny de ser quelcom residual i insignificant— difícilment podem entendre la història recent sense tenir en compte la noviolència i la seva metodologia.

Com ens explica Mario López (2006: 182-185), només la cultura occidental ja compta amb

nombrosos antecedents del que podríem considerar «lluites per la reducció del patiment humà emprant mitjans no violents». Des de l'Antiguitat clàssica, amb els exemples d'Aristòfanes i *Lisistrata*, o l'*Antígona* de Sòfocles, així com el comportament de Sòcrates, o l'escrit sobre la felicitat d'Epicur, l'estoïcisme grecoromà, Sèneca i els *Pensaments* de Marc Aureli. També els primers cristians, així com alguns representants del cristianisme medieval com ara Francesc d'Assís. Bona part del pensament utòpic i antibel·licista modern, algunes formes de protestantisme minoritari (quàquers, amish, menonites) amb les seves formes de vida comunitàries. També les lliçons d'Étienne de la Boétie, la defensa dels indis de Bartolomé de las Casas, així com bona part del pensament d'Espinoza i les crítiques a la violència de Jonathan Swift a *Els viatges de Gulliver*. Aquesta llista només és una petita mostra del que, d'alguna manera, es poden considerar antecedents llunyans de la noviolència.

Però a banda dels antecedents, sí que existeixen actors i escenaris pròpiament noviolents. Així, és comú parlar de Thoreau, Tolstoi, Gandhi, Luther King, d'experiències noviolentes a Finlàndia, 1905; Dinamarca i Noruega davant l'ocupació nazi, 1940; de Txecoslovàquia, 1968; de Bolívia, 1977; de Polònia, 1980; de l'Uruguai, 1983; de Filipines, 1986; de Sud-àfrica, 1994; o de l'objecció de consciència i la insubmissió a l'Estat espanyol (Ortega i Pozo, 2005: 60-85).

També trobam molts d'exemples actuals de pràctiques noviolentes vinculades a transformacions socials. Per exemple les casseroles (Xile, Argentina, Estat espanyol contra l'atac a l'Iraq), l'activisme electrònic (via telèfon mòbil, correu electrònic, xarxes socials com ara *Facebook* o *Tuenti*, etcètera (López, 2006: 225-228).

La llista dels teòrics moderns de la noviolència és llarga. Els més coneguts són: Mohandas Gandhi, Henry D. Thoreau, León Tolstoi, Clarence M. Case, Richard Gregg, Wilfred H. Crook, Bartholomeus de Ligt i Krishnalal Shridharani, així com alguns altres autors de la segona meitat del segle XX, entre els que destaquen Gene Sharp i Aldo Capitini, entre d'altres com Jean V. Bondurant, Theodor Ebert, Charles C. Walker, Jean-Marie Muller, Peter Ackerman i Christopher Kruegler. També cal destacar aportacions des del pensament feminista i indigenista com les de Vandana Shiva, Elise M. Boulding o Rigoberta Menchú (López, 2006: 188, 206).

### Nivells d'experiència noviolenta

Nivell	Temes	Casos històrics
Lluites de base o del micro al macro	Drets humans	Amnistia Internacional
	Indigenisme	Moviment indígena d'Ecuador i Guatemala
	Màfia i criminalitat organitzada	Lluita antimàfia i Programes de Treball Social a Sicília (Danilo Dolci)
	Microcriminalitat	
	Analfabetisme cultural i social	Pedagogia dels oprimits
Lluita d'alliberament	Defensa del mediambient	<i>Greenpeace</i> i Moviment Txipko
	Antiglobalització	Fòrum Social Mundial
	Anticolonialisme	Índia (Gandhi i Ghaffar Khan)
	Contra l'apartheid	Sudàfrica
	Antiestalinisme	1989 a Europa
	Antinuclearisme	CND (Campaign for Nuclear Disarmament)

	Racial	Martin Luther King, Jr.
	Teologia i Drets Humans	Teologia de l'Alliberament
Resistència i dissuasió civil	Contra el nazisme i les forces d'ocupació	Noruega, Dinamarca, Suècia, Holanda, Ruhr.
	Contra dictadures	El Salvador (1944), Filipines (1986)
Intervenció i interposició	Interposició i intervenció	Brigades Internacionals de Pau i Cossos de Pau Noviolents
	Reconciliació	Moviment Internacional de Reconciliació
	Mediació	Comunitat de San Egidio
	Diplomàcia popular	<i>Beati (Construttori di Pace)</i>
	Ajuda humanitària	ONGs
Pensament alternatiu	Ecologisme	Ecologia profunda, <i>Schumacher Society</i> , Permacultura
	Teoria Política	<i>The Nonviolence Web</i> i <i>Center for Global Nonviolence</i>
	Ciència, Tecnologia i Societat (CTS)	<i>Pugwash</i>
	Investigació per a la Pau	<i>International Peace Research Association</i>

Font: López, 2006: 211

A més, la noviolència és present de manera transversal en moltes discussions pròpies d'altres àmbits. Per exemple, s'han proposat coses com ara la comunicació noviolenta, de Marshall B. Rosenberg, que ajuda a establir unes bases d'enteniment i comprensió, obrint les portes a l'empatia (2007). Altres àmbits on s'ha parlat de noviolència és en la formació de cossos policials, l'abolició de la pena de mort, la justícia restaurativa, l'ètica del cuidat, la prevenció, la reinserció i fins i tot a les relacions internacionals, la geopolítica i l'economia (Schumacher, 1983), amb molts d'altres exemples més d'institucionalització de la noviolència (López, 2006: 235-244).

També són importants molts dels debats actuals sobre el futur de la noviolència, que la vinculen amb la discussió de nous models de defensa i seguretat (amb els precedents d'Anders Boserup, Andrew Mack, Antonino Drago o Jacques Semelin) i noves formes de diplomàcia popular noviolenta. Tanmateix sembla que el futur de la noviolència passa també per mesclar-se amb altres disciplines, cosa que li permetria eixamplar perspectives i estrenar metodologies (López, 2001: 248-250). Força gent ha remarcat que la desobediència civil —una de les manifestacions de la noviolència— hauria de ser la forma d'acció del moviment altermundialista (Fernández Buey, 2004).

## 2. Dues concepcions de la noviolència: l'ètica i la pragmàtica

En aquest mar de concepcions i aplicacions de la noviolència hi ha dues boies que ens permeten guiar-nos. Així, en termes analítics, podríem classificar les múltiples maneres d'entendre i practicar la noviolència en dos grans grups. Per simplificar parlarem de la *noviolència ètica* i la *noviolència pragmàtica*.

Seguint aquesta necessària simplificació analítica, direm que la *noviolència ètica* —que

podríem aglutinar al voltant de la figura de Gandhi— suposa, sempre en el marc d'un conflicte, un intent d'interpel·lar la consciència i la racionalitat de les persones adversàries per a persuadir-les. Cerca canviar percepcions i actituds i presenta una visió positiva de l'adversari, que ha d'ésser tractat amb dignitat i respecte en tot moment. No cerca la victòria, sinó una solució que abraçi les necessitats de totes les parts en conflicte. Aquesta modalitat no lluita contra les persones, sinó contra les injustícies, contra les estructures injustes. Una de les claus que permet comprendre aquesta filosofia gandhiana és la *conversió*. L'objectiu principal és aconseguir que els conflictes es transformin de tal manera que les parts implicades construeixin conjuntament un futur en convivència (López, 2006: 190).

Dintre d'aquesta concepció s'hi poden ubicar aportacions com les de Luther King, Aldo Capitini, Guliano Pontara, Danilo Dolci, Lanza del Vasto o Gonzalo Arias. Però per suposat que el de Gandhi és el nom més conegut.

El pensament de Gandhi és d'una riquesa inabastable i presenta moltes dificultats a l'hora d'ésser conceptualitzat. Existeix tot un núvol d'idees i pràctiques al voltant de les quals s'articula el que podríem anomenar —no sense ambivalència— la «noviolència segons Gandhi». Aquests termes en sànscrit són *satya*, *ahimsa*, *sarvodaya*, *satyagraha*, *swaraj* i *swadeshi* (Gandhi, 1983; López, 2006).

Sense aturar-nos a desgranar un a un tots aquests termes, sí que enumerarem alguns supòsits filosòfics sobre els que descansa la pràctica gandhiana de la noviolència. Així, per a Gandhi (2008; Acinas, 2000: 134) existeix:

1. Una interdependència de totes les formes de vida, que fa que, en darrera instància, tots els éssers humans —i els éssers vius en general— posseeixin interessos comuns, de manera que perjudicar als demés també és una manera de danyar-nos nosaltres.

2. La incapacitat per a reconèixer la veritat absoluta, pel que, atesa la pluralitat d'interpretacions sobre el món, sempre fal·libles i imperfectes, ningú té justificació per imposar-ne a la força una d'elles.

3. La presència d'una disposició moral mínima que tots i totes compartim i és possible despertar, pel que resulta ésser una greu errada confondre el mal, arrelat en les estructures socials, amb les persones qui, atrapades per aitals estructures, l'ocasionen.

4. La connexió inviolable entre mitjans i fins, la mateixa que hi ha entre un arbre i llur llavor, de manera que la naturalesa dels mitjans emprats determinen la naturalesa dels resultats obtinguts.

5. La intrínseca dificultat de perdurar que pateix qualsevol tirania sense algun grau de col·laboració, voluntària o obligatòria, per part de les seves víctimes.

Aquests punts serveixen de massa epistemològica —per dir-ho d'alguna manera— que ens ajuda a entendre l'estratègia d'actuació gandhiana que, segons Acinas (2000: 135), podem sintetitzar de la manera següent:

1. Si realment volem una transformació noviolenta de la societat haurem de transformar-nos interiorment, autorrealitzar-nos com a agents morals capaços de governar-nos a nosaltres mateixos.

2. Només hem de defensar els nostres drets mitjançant el nostre propi patiment, sense recórrer a la violència ni obeir-la, estant disposats i disposades a morir abans que a matar o sotmetre'ns.

3. Mitjançant aquest sacrifici personal hem de mostrar la nostra sinceritat, així com la rectitud de la nostra causa i, amb això, no només persuadir altres persones sinó també convèncer els nostres oponents, apel·lar a la seva consciència, despertar el seu sentit de justícia i humanitat.

4. Sigui quina sigui la nostra situació, hem de renunciar voluntàriament a la força bruta fins i tot en les circumstàncies més favorables.

5. Sempre hem de respectar les persones oponents i mai no hem de jutjar-los amb més rigor que a nosaltres, ni tenir intenció d'humiliar-les, ni d'aprofitar-nos de la seva feblesa ocasional (Acinas, 2000: 135).

L'esperit que respiren aquests punts el resumeix Galtung (2003b: 164) dient que les tres preocupacions principals de la noviolència són: que l'acció ha de dirigir-se contra la mala relació entre Jo i l'Altre/a; que l'acció ha de generar amor abans que odi i conducta pacífica abans que violenta; i que l'Altre/a està convidat o convidada de manera permanent a compartir aquesta experiència enriquidora, assegurant-li a l'Altre/a que hi té cabuda en la societat futura. La qüestió — ens explica Galtung— és comportar-se de tal manera que el conflicte es transformi en direcció ascendent: les parts han de sortir del conflicte no només amb millors relacions socials, sinó també com a persones millors del que ho eren abans, més ben equipades per afrontar nous conflictes de manera noviolenta. Aquelles persones que ahir o avui s'inclinaven per la violència poden ésser les mediadores del demà.

La virtut principal d'aquestes «normes d'actuació» és que pretenen conciliar eficàcia i moralitat, dues virtuts que en política, des de Machiavelli (1996) fins a Weber (1998), semblaven difícilment compaginables en la pràctica. Aquest és, sense dubte, un dels reptes més pertorbadors que Gandhi llença a la filosofia política contemporània, i que analitzarem amb detall més endavant.

El segon grup, el de la *noviolència pragmàtica*, el podríem articular al voltant de Gene Sharp i hi cabrien aportacions com les de Michael Randle, Anders Boserup, Peter Ackerman, Christopher Krueger, Theodor Ebert i Ronald M. McCarthy. Des d'aquest punt de vista la noviolència no seria una qüestió espiritual sinó més bé una metodologia de lluita política i social inserida en una concepció plural del poder. Així, la noviolència és tot un conjunt de tècniques (com ara el boicot, la desobediència o la no-cooperació) que aplicades amb disciplina per un grup de persones podrien ésser útils per a la consecució de determinats fins.

Aquesta concepció entén que l'adversari ha d'ésser derrotat, atès que no se li pressuposa — metodològicament— la qualitat moral que pogués posseir per a arribar a un enteniment i assolir una solució en què ambdues parts quedessin satisfetes (Ortega i Pozo, 2005: 47-48). Per això la noviolència pragmàtica no aspira a transformar les percepcions i actituds en un conflicte, sinó més bé a reequilibrar els poders i forçar els canvis socials mitjançant la pressió de la societat civil. Sharp es preocupa de com l'acció noviolenta pot aprofitar les vulnerabilitats pròpies a tota organització jeràrquica.

Així, el centre d'atenció són les tècniques d'acció noviolenta, i l'anàlisi és funcional (López, 2006: 190). Sharp es basa en la constatació que sovint s'aplica la noviolència sense que les persones que la practiquen ho sàpiguen, o s'hagin declarat compromeses amb els principis noviolents. D'aquesta manera, si no fa falta ser algú convençut de les virtuts morals de la noviolència per a posar-la en pràctica, aqueixa es redueix a una metodologia de lluita social que s'ha de valorar, exclusivament, per la seva eficàcia (Ortega i Pozo, 2005: 43). El propi Sharp reconeix que la lluita noviolenta s'identifica amb el que les persones «fan», no pas amb el que «creuen», de manera que l'estudi de la noviolència és portat —reduït, en realitat— al terreny de les conductes visibles (Sharp, 1973: 19).

Aquest enfocament ha portat a considerar Sharp com un apèndix de l'escola del realisme polític o a anomenar-lo el «Machiavel de la noviolència». Deixant de banda, però, aquest debat, realment cal reconèixer-l'hi a Sharp el seu esforç sistemàtic i exhaustiu per dibuixar la història de les pràctiques noviolentes —enteses com a lluita social per a transformar la realitat sense recórrer a la violència.

En aquest marc la primera qüestió és acotar què s'entén per acció noviolenta. Com podem emmarcar la noviolència dintre de la diversitat d'accions que hom pot emprendre davant d'un conflicte? Gene Sharp estableix sis principals formes d'acció davant d'un conflicte: (1) la simple persuasió verbal i les comportament lligats a aquesta, com per exemple la conciliació; (2) els

procediments institucionals sostinguts amb l'ús de sancions; (3) la destrucció material; (4) la violència física contra les persones; (5) la violència física contra les persones més la destrucció material; i (6) l'acció noviolenta (Sharp, 1973: 65).

Així, veiem que la noviolència es distingeix del que serien altres mètodes d'intervenció pacífica o institucional en els conflictes, com ara la conciliació, l'apel·lació verbal cap a l'adversari, el compromís o la negociació. És clar que aquests mètodes poden emprar-se juntament amb l'acció noviolenta, però no poden ésser identificats com a part d'aquesta (López, 2006: 207).

Ronald M. McCarthy, amb uns plantejaments molt propers als de Sharp, estableix els denominadors comuns consensuats per tal d'acotar les tècniques d'acció noviolenta. Així, l'autor assenjala que (1) les tècniques d'acció noviolenta s'han d'emprar dintre d'un conflicte per influir en el seu curs o resultat; (2) les tècniques no s'esgoten amb l'exclusiu ús de la raó, el diàleg o la persuasió en un contenciós; (3) no tenen cabuda en elles l'ús de l'amenaça, la violència cap a les persones o les agressions i lesions físiques, tot i que és possible que causin altres tipus de perturbacions com ara emocionals o de costos econòmics a persones i grups; (4) les accions estan cimentades en els efectes que puguin produir el desplegament de codis simbòlics i comunicatius sobre l'adversari; i (5) aquests mètodes no s'aturen o s'esgoten dins del marc legal o dels procediments polítics institucionalitzats sinó que poden anar més enllà (López, 2006: 191).

Segons Sharp, les accions noviolentes es poden classificar en tres grans blocs: mètodes de protesta i persuasió, mètodes de no-cooperació i mètodes d'intervenció. L'autor n'arribà a classificar fins a 198 mètodes en la seva recerca, tot i que avui ja es parla de l'existència d'algunes accions més quan, certament, han passat més de trenta anys des d'aquella llista i hi ha nous factors —com ara els canvis en els mitjans de comunicació— que impliquen la necessitat d'incorporar novetats. En qualsevol cas, la gran majoria dels mètodes inclosos en la llista de 198 segueixen essent vàlids avui en dia i el propi Sharp advertí que aquesta classificació és útil per entendre però que no s'ha de llegir amb rigidesa (Sharp; 1973; Sharp, 2005: 50; Ortega i Pozo, 2005: 94-95).

### 3. Una proposta de síntesi

Ja hem advertit que aquesta distinció entre les dues «escoles» de la noviolència pot ésser útil per orientar-se en la vasta pluralitat de maneres d'entendre la noviolència. Tanmateix hi ha concepcions que per sí mateixes no són classificables d'aquesta manera perquè són híbrides. L'exemple paradigmàtic és Jean-Marie Muller (2004). Aquest autor ha teoritzat molt sobre la filosofia de la noviolència —o, més ben dit, la filosofia *com a* noviolència— i segons el seu parer, ambdues escoles —ètica i pragmàtica— tenen part de raó i es complementen força bé.

Segons Muller (2004: 80-81), quan es parla de noviolència és important introduir i mantenir una distinció fonamental entre l'*exigència filosòfica de la noviolència* i l'*estratègia de l'acció noviolenta*. L'una i l'altra se situen en registres diferents que és important distingir, no pas per separar-los, sinó per a no confondre'ls. Així, no hi ha pas incompatibilitat entre una i altra noviolència; més bé es tracta de dimensions diferents d'una mateixa cosa.

Seguint aquest esperit, la perspectiva que adoptem en aquest text és la de considerar que la noviolència consisteix en tota una sèrie de tècniques d'acció (entenem l'omissió també com una forma d'acció) que són útils per a produir canvis. Ara bé, tot aquest conjunt de tècniques (boicot, no-cooperació, desobediència, etcètera) no és suficient si no s'insereix en un marc axiològic més ample. Si la noviolència només és *útil*, no és suficient. Entre d'altres coses perquè en restringir-la a aquesta dimensió pragmàtica és molt fàcil que sigui emprada per raons estratègiques però no pas perquè hom cregui en ella des d'un punt de vista ètic. La noviolència, quan només és estratègica, pot ésser instrumentalitzada. Fins i tot fou emprada pels nazis de manera ocasional i per això Gandhi volgué deixar ben clara la diferència entre la *lluïta noviolenta* i la mera *lluïta sense armes* (López, 2006: 192).

Potser la única manera que no pugui ésser instrumentalitzada és incorporant un abillament ètic que emmarqui les accions en una direcció de persecució de la justícia i disminució de qualsevol tipus de violència (directa, estructural, cultural). A més, l'acció noviolenta «estratègica» pot ésser útil en conflictes concrets però si no va acompanyada d'una sèrie de plantejaments ètics i polítics més amplis potser mai no aconseguirà una transformació de la realitat o un canvi sostenible.

És certa l'afirmació de Sharp que no tothom que ha aplicat la noviolència en té un convençut des del punt de vista ètic. Però això no vol dir que el propi procés de la noviolència, per les característiques que té, no vagi polint i transformant la visió de la realitat i les conviccions. A més, reduir l'acció noviolenta a la conducta de determinats actors pot resultar molt «útil» des del punt de vista científic, però és d'un reduccionisme que distorsiona la realitat perquè no té en compte la seva riquesa i complexitat.

En aquest text proposam el següent enfocament de la noviolència: el que entén que la noviolència pot arribar a ser una alternativa (a la violència) per a propiciar canvis socials. En aquest sentit direm que la noviolència no és només la contraposició a la violència quotidiana a la que ens enfrontam, sinó que va més enllà i es presenta com un *mètode* per al tractament dels conflictes, un mitjà per a lluitar contra les injustícies i, en un sentit més ampli, una *estratègia* per a la transformació de la societat. Finalment, és també un *referent* axiològic i ètic sobre com ens hem de relacionar amb les persones i la natura.

Així, la noviolència, més que un conjunt de *tècniques*, és una intuïció vehiculadora i integradora de tota una multitud de pràctiques i idees. És un eix, un fil conductor que serveix d'orientació —mai de doctrina ni de coneixement «de recepta»— per a la transformació social. Aquesta definició ampla i flexible de la noviolència és inclusiva i permet que se li abracin una infinitat de pràctiques i plantejaments que van des del nivell *micro* fins al *macro*. La única qüestió «innegociable» és la renúncia a l'ús de la violència per fer política. I aquesta premissa, que té aparença d'inofensiva, esdevé un motor d'una tremenda càrrega subversiva en un món en què, massa sovint, s'admet o es tolera l'ús de la violència.

Per suposat que aquesta definició ambigua i laxa que hem presentat és poc operativa des del punt de vista conceptual. Per això proposam una manera descriptiva i normativa d'acotar què és la noviolència: ho seran totes aquelles *pràctiques* que s'oposin de manera *simultània* a la violència directa, l'estructural i la cultural —en el sentit que les hi dóna Galtung (2003a). Com veiem, aquesta conceptualització té una dimensió positiva/constructiva («pràctiques») i una dimensió negativa (que «s'oposin de manera simultània» a la violència).

Fixem-nos en el fet que hem definit la noviolència com totes aquelles «pràctiques». Això pot semblar també reduccionista, però no s'ha de confondre «pràctica» amb «conducta». Aquí entenem «pràctica» com a sinònim d'«acció», però no una acció qualsevol, sinó que sigui l'aplicació d'un saber, com una acció en constant tensió dialèctica amb el pensament. Això implica, per suposat, assumir uns principis epistemològics concrets que tenen a veure amb la unitat de la teoria i l'acció.

Des de la nostra proposta, doncs, la noviolència té la virtut de combatre alhora les tres formes de violència que estableix Galtung. En paraules de Mario López,

[n]o es tracta solament de dir *no* a la violència (dels i les altres) i *no* a l'ús de la violència (la nostra), perquè això gairebé seria suportar passivament el patiment propi o aliè de les injustícies i abusos. Es tracta, en canvi, de mirar de *superar* la violència, indagant i posant a prova mitjans més i més vàlids que s'oposin a les injustícies sense haver de recórrer a l'ús de mètodes tradicionals de força bruta. Aquesta és la manera de transformar el món en un lloc més digne emprant uns mitjans dignes d'aquesta finalitat (López, 2001: 183).

Amb aquest esperit, doncs, entenem que la noviolència s'enfronta, alhora, amb la violència directa, l'estructural i la cultural:

1. La proposta de la noviolència davant la violència directa consisteix en tot un repertori de

tècniques, metodologies i procediments de lluita no armats, pacífics i no cruentos que substitueixin la violència (López, 2006: 32). Aquesta és la més òbvia relació de la noviolència amb la violència directa. Per suposat, el «no» de la noviolència es dirigeix sobretot a la renúncia explícita i *pública* —el fet d'ésser pública li atorga una dimensió política cabdal— a l'ús de la violència per part de les persones que hi renunciem. Així, quan hom es declara «noviolent» anuncia que renuncia *lliurement* a emprar la violència. Això fa que, al contrari del que sovint es pensa, renunciar voluntàriament a exercir la violència és un acte alliberador.

2. Pel que fa la violència estructural, la noviolència la combat adherint-se a les múltiples lluites emancipadores que la fan servir com a metodologia i que de mica en mica van incorporant-la en el seu quefer. Però no només això, sinó que també —i sobretot— la combat perquè en el propi procés de l'acció noviolenta es minimitza la violència estructural que afecta a les persones que hi participen. Així, organitzativament, l'acció noviolenta difícilment és compatible amb formes de dominació i desigualtat.

3. En tercer lloc, la noviolència també té la virtut d'ésser, en ella mateixa, una denúncia de les violències culturals, una subversió a l'ordre que naturalitza de les violències. La noviolència denuncia l'armamentisme, el militarisme, el sexisme, el patriarcat, l'etnocentrisme, la competitivitat destructiva... però no només perquè aquestes siguin les aspiracions i els continguts de les seves lluites, sinó sobretot perquè el propi procés de l'acció noviolenta és una supressió *en procés* d'aquestes legitimacions.

Així, les tres violències de Galtung han d'ésser rebutjades mitjançant l'acció. Dit altrament, tota acció noviolenta es caracteritza per ésser, en sí mateixa, una acció que minimitza la violència directa, estructural i cultural. En aquest punt cal estar pendents de l'advertència de Foucault (1979), en dir-nos que les relacions de dominació travessen la societat fins mostrar-se a un nivell microfísic. Així, les persones que duen a terme una acció noviolenta han de fer-ho de tal manera que en la seva acció hi hagi el mínim possible de violència directa, estructural i cultural. Això té dos significats bàsics, que podem classificar com *extern* i *intern*.

El primer, l'extern, és força trivial: ens diu que tota acció noviolenta s'ha d'emmarcar en una lluita més global, de caire emancipador i de denúncia de la violència física, de les desigualtats i de llurs legitimacions culturals i discursives. Això és així moltes vegades en la pràctica, però no en la totalitat dels casos.

El segon significat, l'intern, té unes conseqüències més profundes. Vol dir que l'absència de violència directa, estructural i cultural ha d'ésser un fet en les relacions entre les persones que duen a terme l'acció noviolenta. Això és el que la cultura popular en diria «predicar amb l'exemple». Així, tota acció noviolenta *també* es caracteritza perquè mira de minimitzar les manifestacions de violència a nivell intern, entre les persones que duen a terme l'acció.

Aquestes dues dimensions significatives impliquen que tota acció noviolenta ja constitueix en sí mateixa canvi social, puix que posa en pràctica —i no només teoritza— maneres més pacífiques de relacionar-nos en el marc dels conflictes.

#### **4. És eficaç la noviolència per canviar la realitat? Com ho fa?**

Una de les grans qüestions del nostre temps és saber si l'acció noviolenta significa una alternativa real al militarisme i al pacifisme absolut, com Gandhi reclamava (López, 2001: 211). És un tema recurrent el de si la noviolència és eficaç. Certament hom pot trobar nombrosos exemples de lluites noviolentes que han fracassat, però això no vol dir que sigui pertinent negar la totalitat de la tècnica noviolenta i deixar de considerar-la com la millor manera de lluitar contra les injustícies. Potser la pregunta pertinent seria: com podem fer que la noviolència sigui més efectiva? (Ortega i Pozo, 2005: 57-59).

El que està prou clar és que la violència en sí tampoc no és efectiva si el que hom cerca és un món més just i igualitari. Si pensam en la lluita armada com a mitjà per aconseguir l'alliberament veiem que això també presenta nombrosos problemes pràctics. Sense massa esforç trobaríem molts exemples de revolucions armades que han fracassat perquè al final han reproduït allò que pretenien abolir (López, 2006: 218-224).

La contradicció essencial és que tot i que la violència es justifica posant el pretext que és una arma necessària per a la legítima defensa contra l'agressió, no sol ser emprada més que com a arma d'agressió contra qui es troba desarmat i sense defensa (Muller, 2004: 65).

Per això es constata que la violència té innumerables conseqüències nefastes i resulta del tot contraproduent. Això no obstant, ens segueix costant molt aprendre que la violència demostra tenir limitacions molt fortes, que no acaba mai d'aconseguir allò pel que s'empra de manera sistemàtica, que es mostra molt ineficaç racionalment (López, 2006: 66).

En aquest sentit Galtung (2003b: 165) assenyala quatre arguments a favor de la hipòtesi de que la violència mai no té èxit:

1. Existeix un número de persones que moren o pateixen pèrdues d'éssers estimats; un nombre de persones traumatitzades físicament, mental o espiritual i les persones a qui afecten aquestes situacions. També existeixen danys a l'hàbitat humà i a la naturalesa. Uns danys que sovint són irreversibles. I aquests són només els efectes visibles de la violència, passant per alt els efectes col·laterals bàsics, com els economistes de l'economia dominant quan exclouen les externalitats de l'acció econòmica. Només ometent aquest punt crucial poden els profetes de la violència arribar a una conclusió positiva sobre l'ús de la violència.

2. Si la violència porta a canvis en les relacions Jo-Altre/a, s'aconsegueix per la inutilització de l'Altre/a, de manera que un desenllaç a la força no és sostenible perquè és inacceptable perquè l'Altre/a derrotat no és ja l'Altre/a.

3. No hi ha hagut transformació positiva del Jo, sinó com a molt una transformació negativa, ja que una victòria pot desencadenar una addicció a la violència, i portar a més violència la propera vegada.

4. No s'ha donat una transformació positiva de l'Altre/a, sinó com a molt una transformació negativa, atès que la derrota pot desencadenar també una addicció a la violència i portar a la venjança; havent caigut una barrera al haver estat objecte de violència, ja no hi ha ara risc ara d'incórrer en un dèficit moral.

A més, la qüestió de la violència com a mitjà per a l'alliberament o l'emancipació també presenta importants problemes filosòfics, com molt bé ha insinuat Walter Benjamin en les seves tesis «sobre el concepte d'història» (2008).

Arribats a aquest punt, el primer gran desafiament és convèncer-nos que hi ha alternatives a l'ús de la violència per al canvi social. Contràriament al que hom pensa, la noviolència té capacitat per canviar les coses. Per fer-ho la noviolència no roman aïllada i reclosa en determinats grups socials; ans al contrari: vol ésser una metodologia i un convenciment per influir en el curs i el resultat (pacífics) d'un conflicte, i per això es mescla amb la violència per denunciar-la i transformar-la. I això necessita d'activistes que actuïn, precisament, on hi ha la violència i mirin de transformar les persones que opten per regular els conflictes recorrent a la violència, així com les estructures que així ho provoquen. Amb això pretén ésser una eina social posada al servei de les persones i de la justícia política, econòmica i social (López, 2001: 185, 195).

I així ho fan els nous moviments socials, que comencen a teixir noves estratègies de transformació de la societat sense recórrer a la violència, mentre elaboren formes d'actuació que permetin canvis substancials de l'ordre dominant. Així, moviments pacifistes, feministes, ecologistes i en defensa dels drets humans rebutgen les formes verticals de funcionament, no aspiren al poder institucional i rebutgen els mitjans violents com a camí per assolir una societat més

justa i igualitària (Ortega i Pozo, 2005: 121).

Com ho fa la noviolència per a generar canvis? La noviolència ha de combinar diverses formes d'intensitat en la pressió, que cerca, si fóra possible, canviar el comportament i les idees de l'adversari, com una acció prèvia a realitzar canvis en la seva política i en les seves institucions. Ara bé, si això no fos possible, la finalitat última és canviar la política i les institucions sense que existeixi un convenciment o conversió de l'adversari. Si l'acció no violenta té èxit es poden produir canvis, dinàmiques o mecanismes en varis sentits: la conversió, l'acomodació, la coerció no violenta o, finalment, la desintegració. Aquests són els quatre mecanismes de canvi genèrics (López, 2006: 208; Ortega i Pozo, 2005: 93-94). L'aspiració és acabar transformant els imaginaris, en el sentit que els hi dona Castoriadis (1998).

Es tracta, doncs, de nous mètodes per a antigues utopies. Una orientació cap a l'acció i la transformació social; actuar i pensar localment i global; una organització interna no jeràrquica ni autoritària; una aposta ferma per al participació democràtica; molta independència i no aspiració al poder polític institucional; unes grans línies programàtiques... són trets d'aquests nous moviments socials que s'abracen a la noviolència encara que no sempre ho diguin d'una manera explícita (Ortega i Pozo, 2005: 122-126).

Però la noviolència s'allunya d'ésser un cos doctrinal tancat o un model ideològic. La noviolència no té, per si mateixa, propostes concretes sobre com ha de ser la realitat. No té programa. Certament la noviolència no té un model de pau universal, factor que l'acosta més a la concepció de Foucault i altres «postmoderns» oposada a les visions totalitzadores de la realitat. Però això no vol dir que no participi de tota una sèrie de valors com ara la responsabilitat global o la fraternitat mundial. Però a diferència d'altres ideals emancipadors i de pau universal, on realment marca les diferències és en els mètodes i els mitjans, ja que per la noviolència els mitjans esdevenen fins en sí mateixos (López, 2001: 186).

Aldo Capitini (López, 2001: 227) deia que «la qüestió fonamental no és tant el coneixement del mètode... sinó tenir l'ànim, estar obert a l'esperit de la noviolència». Per això la noviolència no aspira a tenir totes les respostes i les solucions a tots els problemes, però sí que mira d'ésser —des d'un projecte constructiu que s'autolimita lliurement a no fer ús de la violència— un lloc polític per a propiciar alternatives que apuntin cap a reformes intel·lectuals i morals que prefereixin emprar la desobediència civil enlloc de recórrer al terrorisme, que triïn fomentar la participació massiva de la gent enlloc de pactar acords secrets i elitistes, o que vulguin estendre el goig dels drets de l'emancipació política al conjunt de la població. Tot i això, un dels aspectes més problemàtics de la lluita no violenta és que, en moltes ocasions, no es pot complir completament, com molt bé es pot comprovar en el procés d'independència de l'Índia.

L'altre gran problema és que bona part dels estudis sobre la noviolència cauen en un error de plantejament: que l'únic requisit del canvi social és la correcta utilització de l'acció no violenta (tesi de Ronald Pagnucco), i això no sempre ha estat així i difícilment pot ésser-ho. Els canvis socials són una complexa mescla de molts factors i processos interconnectats i no només la simple voluntat i acció d'uns actors concrets. Aquest ingenu optimisme tan propi de l'activisme és important i positiu segons el nostre parer, però sovint hi ha condicions estructurals que en un determinat moment no permeten alguns canvis concrets. La virtut —això sí— de la noviolència és que disposa de les eines per arribar a modificar aquestes condicions estructurals (López, 2001: 213-214).

Alguns obstacles de caire estructural són, per exemple, els que pateixen grups indígenes extremadament dependents de l'exterior o que són molt minoritaris; els hi resulta molt complicat vèncer els nombrosos cercles d'incomprensió, oblit i indiferència. O també persones opositores a uns governs militaristes que gaudeixen d'un alt recolzament de potències exteriors. O també noves dificultats que sorgeixen per mor de la privatització dels aparells de seguretat i vigilància. O també la repressió de baixa intensitat com ara la propaganda que pretén neutralitzar la dissidència criminalitzant la lluita no violenta al vincular-la als actors violents, aplicant aquesta perversa concepció com és la dels «cercles concèntrics», que amplia la repressió a nivells socials cada

vegada més amples (López, 2001: 245-247). Per sort, la noviolència també disposa de mecanismes —no sempre fàcils d'aplicar— per a contrarrestar tot això.

En qualsevol cas, avaluar l'èxit o el fracàs de l'acció noviolenta presenta nombroses dificultats. El fet que una acció no aconsegueixi assolir els objectius de canvi que s'havia proposat, constitueix en tot cas un «fracàs» d'aital acció? Sí i no. Evidentment és un fracàs perquè no s'han assolit els objectius de canvi, però des d'una altra perspectiva, els processos «interns» que s'han generat durant la posada en acció sí que constitueixen, per sí mateixos, cert canvi social. L'existència d'una alternativa —per molt que sigui frustrada— és essencial per al canvi, al manco a llarg termini. I la posada en pràctica de maneres de relacionar-nos que es caracteritzin per minimitzar la violència, és també marcar fites i precedents que són canvi social i, pel fet d'ésser-ho, poden impulsar —potser més endavant— el procés de canvi social d'èxit a major escala.

#### 4. Els avantatges de la noviolència

La noviolència presenta nombrosos avantatges que li permeten transformar les tres violències —directa, estructural, cultural— alhora mitjançant una acció que humanitza els conflictes. Com sabem, els mitjans de la noviolència esdevenen fins en sí mateixos perquè són una magnífica alternativa per a l'emancipació social. Segons Pere Ortega i Alejandro Pozo (2005: 9), els elements que fan que la noviolència sigui la millor de les alternatives per al canvi social són els següents:

1. *Aposta per superar els conflictes sense causar patiment a les persones.* Així, des de la noviolència no s'entén que els conflictes hagin de passar per «solucions» de suma zero, això és, en què una de les parts implicades hi guanya i l'altra necessàriament hi perd. Tampoc accepta necessàriament i de partida punts de vista excessivament «realistes» que neguen qualsevol possibilitat de gestionar els conflictes sense que alguns dels actors pateixi certa dosi de violència.

2. *No té enemics als que vèncer i derrotar, sinó persones a les que convèncer.* Des de la noviolència s'aspira com a solució real als conflictes una situació en què no s'hagin d'eliminar les altres parts en conflicte. Així, la qüestió no és pas guanyar sinó procedir de tal manera que es vagin establint les millors bases possibles per a la vida postconflicte.

3. *Persegueix la consecució d'una societat justa i igualitària mitjançant mètodes pacífics.* Això vol dir que la justícia i la igualtat no només són aspiracions honorables sinó mitjans aconsellables per a la transformació social.

4. *És un instrument de canvi per a la societat civil, no per a les elits, els poders fàctics o polítics (institucionals).* Això fa que el canvi al que s'aspira sigui molt més democràtic i participatiu, puix que parteix de la base.

5. *És alhora un mètode de participació social, que amplia i aprofundeix la democràcia.* En aquest sentit, practicar la noviolència i la participació social són dues coses que es donen la mà i cap d'elles és possible sense la presència de l'altra.

Aquests són uns avantatges que la noviolència presenta davant altres «mitjans» per al canvi social com la lluita armada o com les reformes institucionals dutes a terme per les elits polítiques i econòmiques (que generalment presenten molts dèficits democràtics). Tanmateix el nostre parer és que la noviolència encara presenta més avantatges dels 5 que hem enumerat anteriorment. Per això en senyalam alguns més:

6. *La noviolència és essencialment respectuosa amb la diversitat cultural.* Això és així perquè parteix de la base i es desenvolupa sempre en contextos locals.

7. *És essencialment positiva i constructiva.* És positiva perquè no consisteix en un simple —però imprescindible!— rebuig de les violències, sinó que proposa alternatives i camins. Com diuen Barash i Webel, la noviolència és proactiva i no pas reactiva (2002: 522). Igualment és constructiva

perquè proposa noves coses en substitució de les que rebutja.

8. *És essencialment inclusiva* perquè para atenció a les necessitats, interessos, percepcions, etcètera de tots els actors en conflicte.

9. *És essencialment creativa* perquè s'abraça a solucions noves i inexplorades que s'escapen de la lògica del que hom podria esperar.

10. *És una forma d'empoderament (empowerment) de la societat civil*. Encara que els objectius explícits de les campanyes no violentes no se satisfacin, el procés de dur-les a terme és, en sí mateix, una forma de canvi social. En aquest sentit, organitzar qualsevol projecte de manera participativa significa un procés d'empoderament de les persones implicades.

11. L'acció no violenta ha demostrar ésser una *forma d'exercici del poder alternatiu de caràcter integrador, humanitzador, pacífic i solidari*. D'aquesta manera contraresta el poder com a coerció que, en darrera instància, és fonamentat en la violència (López, 2001: 196-197).

12. *Es basa en una concepció positiva del conflicte*. D'aquesta manera la no violència no refusa el conflicte sinó que l'accepta i s'hi barreja amb entusiasme, mirant de conduir-lo cap a aquelles regulacions (més) pacífiques. Al cap i a la fi sense conflicte no hi ha transformació social possible.

13. *No deshumanitza les persones oponents, sinó que les hi atorga dignitat, consciència i capacitat de racionalitat*. En aquest punt la no violència és francament subversiva i trencadora. Si la deshumanització és el mecanisme pervers mitjançant el qual les persones podem acabar matant-nos, la no violència el rebutja d'entrada. Si hom *pressuposa* l'absència de dignitat, consciència i racionalitat de l'oponent, està començant a deshumanitzar-lo. Al cap i a la fi, passa sovint que la persona explotadora fins i tot és esclava —paradoxalment— de la pròpia estructura d'explotació.

14. *Es basa en l'empatia, el diàleg, la cooperació i la solidaritat*. Aquests són els valors i els procediments dels que fa ús la no violència, trencant amb qualsevol escalada de violència possible. L'empatia ens permet tenir una comprensió molt més profunda i humana del conflicte. El diàleg —la paraula— és l'alternativa essencial que la no violència posa en pràctica contra les violències —diàleg amb els i les altres però també diàleg interior (López, 2006: 56). La cooperació com a valor oposat a la competició i com a corol·lari del propi diàleg. La solidaritat, finalment, com a idea humanista que valora els llaços existents entre les persones que integren un grup humà.

15. *És una forma d'acció més que una teorització*. Això fa que sigui molt coherent entre mitjans i fins i que sigui una combinació perfecta d'idealisme amb pragmatisme. A més, no es redueixen els conflictes al seu coneixement.

16. *És una eina (participativa) de generació de coneixement*. Això és així perquè realitza una acostament cognoscitiu participatiu als conflictes —i altres objectes de coneixement—, de manera que la veritat es construeix de manera compartida.

17. *Lluita contra les tres formes de violència... alhora!* Com hem vist més amunt, el tret descriptiu-normatiu que empram per a conceptualitzar l'acció no violenta és, precisament, la seva capacitat de combatre de manera simultània les tres violències, això és, la directa, l'estructural i la cultural. D'aquesta manera la seva metodologia de canvi és integral —sincrònica—, entenent que les tres violències interaccionen entre elles i que la única manera de minimitzar-les amb eficàcia és tractar-les alhora.

Així, identifiquem al manco disset avantatges amb els que queda prou clar que la no violència és, possiblement, la millor manera de dur a terme el canvi social encaminat a models de vida més justos i perdurables.

## Bibliografía

- ACINAS, JUAN CLAUDIO (2000): «Viabilidad de la no-violencia», *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, n. 15, 131-144.
- ARIAS, GONZALO (1995): *Proyecto político de la noviolencia*, Madrid, Nueva Utopía.
- BARASH, DAVID P. i CHARLES P. WEBEL (2002): *Peace and Conflict Studies*, London, Sage Publications.
- BENJAMIN, WALTER (2008): *Obras*, Madrid, Abada.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (1998): *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra.
- FERNÁNDEZ BUEY, FRANCISCO (2004): *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible*, Barcelona, Ediciones B.
- FOUCAULT, MICHEL (1979): *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- (2003a): *Violencia cultural*, Bilbao/Gernika-Lumo, Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- (2003b): *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Bilbao/Gernika-Lumo, Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- GANDHI, MAHATMA (1983): *Mis experiencias con la verdad*, Madrid, Eyras.
- INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS (2007): *Diccionari de la llengua catalana*, Barcelona, Edicions 62/Gran Enciclopèdia Catalana.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, MARIO (2001): «La noviolencia como alternativa política», a MUÑOZ, FRANCISCO A. (ed.): *La paz imperfecta*, Granada, Universidad de Granada.
- (2006): *Política sin violencia. La noviolencia como humanización de la política*, Bogotá, Uniminuto.
- MACHIAVELLI, NICCOLÒ (1996): *El Príncipe*, Barcelona, Edicions 62.
- MULLER, JEAN-MARIE (2004): *El coraje de la no violencia. Nuevo itinerario filosófico*, Santander, Sal Terrae.
- ORTEGA, PERE i ALEJANDRO POZO (2005): *Noviolencia y transformación social*, Barcelona, Icaria.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001): *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Real Academia Española.
- SHARP, GENE (1973): *The politics of nonviolent action*, Boston, Porter Sargent Publishers.
- (2005): *Waging nonviolent struggle. 20<sup>th</sup> century practice and 21<sup>th</sup> century potential*, Boston, Extending Horizons Books.
- WEBER, MAX (1998): *El político y el científico*, Madrid, Alianza.