

L'Institut Català Internacional per la Pau (ICIP) fou creat pel Parlament de Catalunya a finals del 2007. El Parlament va optar, a petició de la societat civil, per crear un organisme públic, independent del Govern i les entitats privades, dotat de personalitat jurídica pròpia i plena capacitat per obrar. La llei de creació de l'ICIP estableix que ha de prestar serveis a la ciutadania, al moviment per la pau, al món universitari i acadèmic i a les administracions públiques mitjançant activitats de recerca, docència, transferència de coneixements, sensibilització i intervenció.

Per tal de difondre la cultura de pau i fomentar-ne l'educació i la sensibilització de la ciutadania, l'ICIP ha creat quatre col·leccions de llibres adreçades a estimular la recerca, la divulgació i l'acció sobre temes de pau i seguretat al nostre país: *Noviolència i Lluita per la Pau*, que vol difondre la no-violència com una filosofia i una pràctica cabdal per a avançar en l'assoliment de la pau al segle XXI; *Clàssics de la Pau i de la Noviolència*, adreçada a posar a l'abast de la ciutadania els autors que es consideren clàssics del pensament de la pau i de la no-violència; *Pau i Seguretat*, que pretén posar a la disposició d'un públic acadèmic i especialitzat temes contemporanis tractats des del compromís amb la investigació per la pau, i *Eines de Pau, Seguretat i Justícia*, pensada per a donar eines de reflexió i de treball a les persones compromeses amb la construcció de la pau i la justícia.

Col·lecció

**NOVIOLÈNCIA  
I LLUITA PER LA PAU**

Dirigida per  
José Luis Gordillo i Rafael Grasa

**10**

# Sumari

|  |    |
|--|----|
| Agraïments . . . . .   | 13 |
| Introducció . . . . .  | 15 |
| Què és la noviolència? . . . . .   | 15 |
| Perfil 1.1. Hannah Arendt . . . . .  | 17 |
| Lectures complementàries. . . . .  | 25 |
| Capítol 1. La noviolència en l'hinduisme, el jainisme i el budisme . . . . . | 27 |
| La noviolència en l'hinduisme. . . . .                                       | 29 |
| La noviolència en el jainisme . . . . .                                      | 33 |
| La noviolència en el budisme . . . . .                                       | 37 |
| Lectures complementàries. . . . .  | 42 |
| Capítol 2. Cristianisme i noviolència . . . . .                              | 43 |
| Els orígens de la noviolència en Jesucrist . . . . .                         | 45 |
| La noviolència en les epístoles de sant Pau . . . . .                        | 47 |
| La noviolència franciscana . . . . .   | 48 |
| Perfil 2.1. Sant Francesc d'Assís. . . . .                                   | 50 |
| La noviolència cristiana en el context nord-americà. . . . .                 | 51 |

|  |     |
|--|-----|
| Una tradició nova: la noviolència en l'obra de Thomas Merton   | 53  |
| Lectures complementàries. . . . .  | 55  |
| Capítol 3. Islam i noviolència. . . . .  | 57  |
| Els orígens de la noviolència en l'Alcorà . . . . .  | 60  |
| La noviolència en el context islàmic contemporani: els argu-<br>ments de Khan Abdul Ghaffar Khan i Maulana Abul Kalam Azad | 64  |
| Perfil 3.1. Khan Abdul Ghaffar Khan . . . . .  | 66  |
| Perfil 3.2. Abul Kalam Azad. . . . .   | 67  |
| L'islam, la noviolència i l'Estat. . . . .   | 68  |
| Lectures complementàries. . . . .  | 72  |
| Capítol 4. Fonaments filosòfics de la noviolència . . . . .  | 73  |
| La noviolència socràtica . . . . .   | 76  |
| Perfil 4.1. Sòcrates . . . . .   | 79  |
| La noviolència transcendentalista de H. D. Thoreau. . . . .  | 80  |
| Perfil 4.2. Henry David Thoreau . . . . .  | 84  |
| Lev Tolstoi i la noviolència . . . . .   | 85  |
| Perfil 4.3. Lev Nikolàievitx Tolstoi . . . . .   | 91  |
| Lectures complementàries. . . . .  | 92  |
| Capítol 5. Gandhi i la noviolència . . . . .   | 95  |
| La concepció de la noviolència de Gandhi. . . . .  | 98  |
| Perfil 5.1. Mohandas Karamchand Gandhi. . . . .  | 99  |
| La noviolència en el <i>Hind Swaraj</i> . . . . .  | 100 |
| Lectures complementàries. . . . .  | 106 |
| Capítol 6. La noviolència pragmàtica . . . . .   | 107 |
| Gene Sharp i la noviolència pragmàtica. . . . .  | 110 |
| La noviolència pragmàtica en la pràctica . . . . .   | 116 |
| Els quatre mecanismes de canvi de Sharp . . . . .  | 124 |
| Condicions prèvies necessàries per al canvi. . . . .   | 126 |
| Lectures complementàries. . . . .  | 132 |

|  |         |
|--|---------|
| Capítol 7. Crítiques de la noviolència . . . . .               | 133     |
| La funció de la violència en el marxisme. . . . .              | 136     |
| La violència en l'anarquisme. . . . .                          | 143     |
| La funció de la violència en l'obra de Georges Sorel . . . . . | 147     |
| La funció de la violència en l'obra de Frantz Fanon. . . . .   | 149     |
| La funció de la violència en l'obra de Slavoj Žižek. . . . .   | 153     |
| Lectures complementàries. . . . .                              | 155     |
| <br>Capítol 8. La noviolència al segle xx. . . . .             | <br>157 |
| Martin Luther King . . . . .                                   | 161     |
| Perfil 8.1. Martin Luther King, Jr. . . . .                    | 166     |
| Desmond Tutu . . . . .   | 167     |
| Perfil 8.2. Nelson Rolihlahla Mandela . . . . .                | 169     |
| Teresa de Calcuta . . . . .                                    | 170     |
| El Dalai Lama . . . . .  | 172     |
| Aung San Suu Kyi. . . . .                                      | 175     |
| Lectures complementàries. . . . .                              | 177     |
| <br>Capítol 9. La noviolència al segle XXI . . . . .           | <br>179 |
| El Moviment Verd a l'Iran . . . . .                            | 182     |
| Otpor: la caiguda de Slobodan Milošević . . . . .              | 188     |
| La Revolució del Gessamí a Tunísia. . . . .                    | 191     |
| La revolució a Egipte . . . . .                                | 196     |
| Lectures complementàries. . . . .                              | 203     |
| <br>Conclusió. Democràcia i noviolència . . . . .              | <br>205 |
| Lectures complementàries. . . . .                              | 213     |
| <br>Bibliografia . . . . .                                     | <br>215 |
| Índex temàtic i de noms . . . . .                              | 227     |

## Agraïments

M'agradaria expressar la meva gratitud a les moltes persones que m'han ajudat al llarg d'aquest llibre, a tothom qui m'ha procurat suport, m'ha ofert comentaris, han contribuït a l'edició, la correcció i el disseny. Gràcies al meu editor, Stephen Wenham de Palgrave Macmillan, que em va animar a escriure aquesta introducció a la noviolència. M'agradaria donar les gràcies als meus ajudants de recerca, Ramin Gharavi i Nikola Apostolov Dimitrijevic, per ajudar-me a preparar dos capítols d'aquest llibre. També voldria donar les gràcies a Richie Nojang Khatami per donar-me un cop de mà en el procés d'edició. Aquest treball no hauria estat possible sense el suport moral del Centre d'Ètica i Departament de Ciència Política de la Universitat de Toronto. Finalment però no menys important, gràcies a Khojasteh Kia, la meua mare; sense ella aquest llibre no hauria vist mai la llum.

RAMIN JAHANBEGLOO

Aquest text introductorï presentava una visió de conjunt de les principals aproximacions filosòfiques a la noviolència, i de la pràctica no-violenta al llarg de la història. Examina la interpretació de la noviolència desenvolupada en tradicions religioses clau i en filosofies contemporànies. Cada aproximació religiosa a la noviolència es debatrà en profunditat per mitjà d'exemples extrets de l'hinduisme, el jainisme, el budisme, el cristianisme i l'islam. També s'estudiarà teòrics clau de la noviolència, des de Sòcrates i Tolstoi fins a l'erudit contemporani de la noviolència pragmàtica, Gene Sharp, juntament amb els seus crítics. La nostra comprensió d'aquestes tradicions i filosofies diverses il·luminarà després la pràctica de figures polítiques cabdals del pacifisme, des de Martin Luther King i Desmond Tutu fins al Dalai Lama i Aung San Suu Kyi, i les tècniques de moviments noviolents recents, com el Moviment Verd a l'Iran i elements de la Primavera Àrab. Si bé es tractaran individualment, el lector trobarà elements comuns en tots ells, la qual cosa confereix al llibre un enfocament sistemàtic del tema general de la noviolència.

## **Què és la noviolència?**

Val la pena primer desentrellar la naturalesa de la noviolència... i de la violència. Aquest llibre té com a punt de partida la idea essencial

que la noviolència és un valor cívic positiu al nostre món, és a dir, hi ha formes de noviolència que són necessàries per a la continuïtat de la nostra vida a la Terra. La noviolència és, per tant, una part de la història humana que hauria d'interessar a tothom. La història de la noviolència depassa el marc del món occidental i s'ajusta a les estructures filosòfiques, polítiques i religioses de totes les cultures humanes. La noviolència no és una idea nova. És tan antiga com la història de les societats humanes. La humanitat ha estat ferida i humiliada per la violència durant segles. Tanmateix, hi ha hagut moments privilegiats de la història en què els éssers humans van prendre consciència de les conseqüències de la violència que s'infligien entre ells i sobre altres éssers vius, i van mirar de trobar mitjans ètics i polítics per combatre-la. La resposta a la qüestió de la noviolència, doncs, és acompanyada de l'intent de respondre una altra pregunta: què és la violència i què la provoca en els éssers humans? Una definició senzilla de violència és una acció que implica dany o perjudici a un altre ésser humà o criatura viva. Hi ha qui diu que els humans són violents com animals i que tal violència forma part de la naturalesa animal dels éssers humans. Altres, com Konrad Lorenz, diuen que la violència supera els límits de l'agressivitat, la qual és limitada en els animals. Altrament dit, si bé les bèsties tenen instints agressius, la tendència cap a la violència sense sentit assoleix el punt màxim en els éssers humans. Així doncs, la violència forma part de la construcció social de la humanitat i del seu destí històric. Els éssers humans rars vegades maten per menjar, o si se senten amenaçats, sinó que es maten entre ells o maten altres espècies a causa de l'odi, els prejudicis, la política o, fins i tot, per simple diversió. Ens hem de preguntar, doncs, si la violència és una perversió de l'agressivitat animal o un exercici d'una força i un poder incontrolats.

En el seu llibre del 1970 *Sobre la violència*, Hannah Arendt (vegeu el perfil 1.1.) estableix una distinció crucial entre poder, força i violència. Segons Arendt (1970, p. 56): «Poder i violència són contraris; allà on l'un governa absolutament, l'altre hi és absent. La violència apareix allà on el poder està en perill, però deixada al seu propi curs desemboca en la desaparició del poder». Segons Arendt, el terme «violència» no s'hauria d'intercanviar amb «poder» en l'estudi de la política. El poder emana de les relacions humanes i l'actuació de manera concenter-

tada d'una comunitat. Però la «violència», escriu, «sempre pot destruir el poder. Del canó d'una arma surt l'ordre més efectiva, que dona lloc a l'obediència més instantània i perfecta. Allò que no en pot sortir mai és poder» (p. 53). I així, no es pot generar mai poder de la violència perquè el poder és històricament legítim, però la violència, si bé justificable, no pot ser mai legítima. El poder és legítim perquè ajuda la gent a ajuntar-se, mentre que la violència «no depèn de nombres ni d'opinions, sinó d'instruments» (ibíd.). Al llarg de la seva explicació del poder i la violència, Arendt conclou que:

Ni la violència ni el poder no són un fenomen natural, és a dir, una manifestació del procés vital; pertanyen a l'àmbit polític dels afers humans, la qualitat essencialment humana dels quals és garantida per la facultat d'acció de l'home, la capacitat d'encetar alguna cosa nova (p. 82).

## **Perfil 1.1. Hannah Arendt**

Hannah Arendt (14 d'octubre de 1906–4 de desembre de 1975) fou una teòrica política germanoamericana. Va néixer a Hannover en el si d'una família seglar jueva. Va créixer a Königsberg i a Berlín. Inspirada per la teologia i la filosofia, Arendt va decidir estudiar teologia a la Universitat de Marburg, amb Rudolf Bultmann. Fou durant la seva estada a Marburg que Arendt es va introduir en l'*Existenzphilosophie* de Heidegger i va encetar la seva llarga relació amb Heidegger. Arendt també va estudiar amb Husserl i posteriorment va ser alumna del filòsof existencialista Karl Jaspers a la Universitat de Heidelberg. Fou sota la tutela de Jaspers que va escriure el 1929 la seva dissertació sobre «el concepte de l'amor de sant Agustí». El 1958 es va publicar el seu llibre *Rabel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, la biografia d'una amfitriona de saló jueva a Berlín al començament del segle XIX que es va convertir al cristianisme. Després de l'ascens de Hitler el 1933, Arendt fou detinguda per la Gestapo per dur a terme investigació sobre propaganda antisemita, però va aconseguir fugir i se'n va anar a París. El 1940 es va casar amb el filòsof marxista alemany Heinrich Blücher i tots dos van poder emigrar als Estats Units. Arendt va passar la resta de la seva vida a Nova York, on va ensenyar a la New School for Social Research. El 1951 va publicar la seva obra mestra, *The Origins of Totalitarianism*, la qual cercava les arrels ideològiques de l'estalinisme i



el nazisme. Els seus tres llibres següents sobre teoria política foren *La condició humana* (1958), *Between Past and Future* (1961) i *On Revolution* (1968). El 1960, Arendt va cobrir el judici d'Eichmann a Israel com a corresponsal de *The New Yorker* i ho va publicar el 1963 sota el títol: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. La recerca d'Arendt sobre la inconsciència i el sentit d'un món compartit va portar a una sèrie de conferències sobre opinió i pensament que es van publicar més tard en forma de llibre: *The Life of the Mind* (1978). El 1975 Hannah Arendt va rebre del govern danès el Premi Sonning per les aportacions a la civilització europea. Va morir aquell mateix any d'un atac de cor al seu pis a Nova York. La seva biblioteca personal es va dipositar al Bard College el 1976. El 2012 es va estrenar una pel·lícula alemanya titulada *Hannah Arendt*, dirigida per Margarethe von Trotta, amb Barbara Sukowa en el paper d'Arendt.

Com més violència hi hagi en l'escena política, més gent podrà participar en el procés polític. Aquesta presència activa de la gent en la comunitat política ha de ser noviolenta, per tal com la violència redueix la legitimitat d'una comunitat política. L'argument d'Arendt a favor de la noviolència es basa principalment en la qüestió pragmàtica que proporciona efectes democratitzadors que poden vincular persones i ajudar-les a actuar de manera concertada. La preocupació d'Arendt davant la possibilitat que la capacitat d'acció sigui amenaçada per la violència troba ressò en l'afirmació que «la pràctica de la violència, com tota acció, canvia el món, però el canvi més probable és cap a un món més violent» (p. 80). Si, com diu Arendt, la violència no és natural ni instintiva sinó artificial i instrumental, aleshores la violència pertany a l'àmbit de la contingència humana i el càlcul racional. Així, la noviolència pertany també a l'àmbit polític dels afers humans i no es pot practicar com una necessitat biològica. A més, Arendt ens recorda que la resistència a la violència s'ha de considerar com un problema polític i no solament com una qüestió moral. Arendt ens mostra que, si bé s'ha d'entendre la violència com un acte social i polític, també té la capacitat de destruir el nostre món social i polític comú.

Per tant, és dient «no» a la violència que el gènere humà dóna forma al seu món polític comú. Així, la història de la noviolència se'n presenta com un rebuig de la violència històrica. Però negar la història

com a violència no solament la rebutja, sinó que també la transcendeix. Per un contrast radical, la noviolència combat la violència en la història alhora que proposa la seva pròpia història: una que garanteix el respecte per la dignitat humana. Per entendre la noviolència, és necessari, per tant, remuntar-se a la seva història. Per traçar de nou la història de la noviolència, hem de redescobrir i reorganitzar les narracions de figures excepcionals que van carregar el destí de la humanitat sobre seu. Les seves accions van englobar iniciatives personals, moviments de resistència i desobediència. Però, d'una manera o una altra, les accions empreses per aquests personatges històrics pretenien defensar la dignitat humana i subratllar una visió moral del món. Seria correcte, per tant, pensar en la noviolència no solament com una actitud purament ètica, sinó també com un mitjà de resistència a la injustícia. Per aquests mètodes, l'estratègia de la noviolència s'expressa com una veritable força de resistència a la tirania i l'opressió. Però, perquè fos efectiva, aquesta resistència hauria d'ajustar-se a les estructures polítiques i col·lectives de la societat civil. Aquest tipus de noviolència, conegut com «noviolència estratègica o pragmàtica», va prendre forma en la història com una resposta espontània d'una població oprimida a una situació social i política considerada intolerable. El segle xx presenta casos diversos d'accions noviolentes d'aquest tipus en què actors socials noviolents van intentar oposar-se a la violència institucional per mitjà d'una noviolència insurreccional. El combat dirigit per Nelson Mandela contra la política de l'apartheid i la lluita de Václav Havel enfront del sistema comunista es poden considerar emblemàtics d'una noviolència estratègica. Recorrent als mitjans de persuasió i nocooperació, aquesta forma noviolenta busca així transformar l'espai públic de la corporació civil. Es funda, i en alguns aspectes garanteix, un espai de deliberació i de discussió en què els membres de la corporació poden debatre els seus problemes. Si s'admet amb Hannah Arendt (1958, p. 26) que «ser polític, viure en *polis*, significa que tot es va decidir amb paraules i persuasió i no per mitjà de la força i la violència», aleshores la noviolència estratègica sembla ser un intent de crear, o d'administrar, democràcia. Expressat en aquests termes, l'impuls de viure junts en un context polític creat històricament i social substitueix les relacions de dominació i submissió entre humans per relacions de diàleg i intercanvi mutu. Així,

la noviolència estratègica és una forma pragmàtica d'acció noviolenta. A causa de la seva naturalesa pragmàtica i de la seva manera de polititzar l'espai públic, proposa establir una relació de reciprocitat entre individus; una relació que es basa en el respecte de la dignitat de l'oponent. Però respectar l'oponent no significa convertir-lo. Aquí trobem el punt de divergència entre la noviolència estratègica i un segon tipus de noviolència, la «noviolència de principis». La noviolència de principis és una noviolència de consciència, no d'estratègia. Basada en una convicció ètica o religiosa, es presenta en la forma d'un imperatiu categòric que és adreçat a l'individu per una doctrina religiosa o filosòfica: «No mataràs» o «Estimaràs el teu veí». No es formula com una estratègia de resistència contra un context polític concret, sinó com una regla de vida. Ara bé, la noviolència de principis pot prendre un punt de vista estratègic sense abandonar la seva substància ètica i religiosa. Aquí, el compromís no violent i la fe religiosa van junts. Per tant, no és estrany que dos grans noms de la noviolència de principis del segle xx fossin Mahatma Gandhi i Martin Luther King. La història del segle xx és plena d'experiències socials i polítiques que demostren que la resistència no violenta és una part integrant de la transformació de conflictes. Més concretament, els darrers cinquanta anys han presenciat una floració sense precedents d'experiències no violentes arreu del món. En moltes regions del planeta, com Amèrica Llatina i Àsia, on en un altre temps es veia la lluita armada com l'únic camí cap a la llibertat, ara es consideren les campanyes no violentes com a mètodes institucionalitzats de lluita per la invenció democràtica i la governança democràtica. Una de les missions importants que els moviments no violents s'han proposat és la provisió reeixida de «bona governança». Per a ells, la prova autèntica de la democràcia no rau només en el procés pacífic de transició sinó també en la consolidació no violenta de les institucions democràtiques. Per als defensors de la noviolència d'arreu del món, la democràcia no és tan sols un «arranjament institucional per organitzar la societat política», sinó també una actitud i un enfocament nous envers el problema del poder. Així, la veritable expressió de la noviolència no és la conquesta del poder, sinó el desenvolupament del poder de la veritat.

Tanmateix, la filosofia no violenta no és un invent del segle xx. Els reptes i les dificultats de la transformació democràtica i la resistència

civil han seguit els exemples de Buda, Jesús, Tolstoi i altres. Per a tots aquests pensadors de la noviolència, les pràctiques bessones de l'autodisciplina i el servei desinteressat van ser necessàries per controlar un poder injust i inadequat. Gandhi (1931, p. 199) considerava la «democràcia disciplinada i il·lustrada [com] la cosa millor del món». El que volia dir era que la governança democràtica no és un poder sobre la societat, sinó un poder dintre seu. Altrament dit, si democràcia equival a autogovern i autocontrol de la societat, l'empoderament de la societat civil i la capacitat col·lectiva de governar democràticament són els constituents essencials de la governança democràtica. Democràcia i noviolència, per tant, són inseparables. Allà on es practica la democràcia, la gent és respectada pel que és. Això requereix una transformació de les relacions humanes fins que no se n'infringeixi cap perquè totes participen en el poder democràtic. Tenir poder en una democràcia significa prendre part en la presa de decisions que afecta el destí de cada individu. Significa autoinstitució i autogovern.

Per a molts pensadors i practicants de la noviolència el significat de la noviolència rau principalment en un compromís que implica autogovern i autodisciplina. Tal compromís ha d'incloure una fonda preocupació per la veritat i el benestar de tothom dins la societat. Segles abans que Mahatma Gandhi parlés del *swaraj* com a autogovern i la *satyagraha* com la lluita per la veritat, el jainisme, el budisme i l'hinduisme havien adoptat la doctrina del no-dany al sud asiàtic. El terme «noviolència» és de fet una traducció moderna de la veu sànscrita *ahimsa*, que Gandhi va treure dels textos antics de l'hinduisme. Prové de l'arrel *hims*, un desideratiu del verb *han*, 'perjudicar' o 'ferir'. Prefixat amb un privatiu *a*, es tradueix literalment com l'«absència del desig de ferir». Als *Upanisad*, al *Ioga sutra* i al *Bhagavad-Gita*, l'ahimsa es considera com «el deure suprem» assignat a qualsevol que busqui la perfecció. Una lectura acurada del *Bhagavad-Gita*, que és la part mitjana d'una gran èpica, el *Mahabharata*, revela que es reconeix l'ahimsa com creat per Krixna i atribuït com una característica d'aquells qui neixen amb una inclinació «cap a allò diví». Els ensenyaments de Krixna al *Bhagavad-Gita* renuncien explícitament als danys i perjudicis. D'aquesta manera van esdevenir la inspiració per a una vida compromesa amb la noviolència i l'autogovern. La centralitat de l'ahimsa és també fonamental en la tradició jaina, que va ser fundada

vers el 800 aC per Parsva al sud d'Àsia i reformada dos-cents anys després per Mahavira. Si bé el jainisme no va passar de ser un moviment minoritari, la seva influència filosòfica sobre la vida en general al subcontinent indi ha estat desproporcionada. Quan es mira la vida de Gandhi, s'ha de reconèixer que es va criar en una atmosfera religiosa profundament influïda pel jainisme. En el jainisme, l'ahimsa es practica com un vot per tal de vèncer la influència negativa del karma. Això comporta que s'eviten els actes violents perquè representaran un obstacle a un estat d'alliberament en un temps futur. Això ha portat la comunitat jainista a considerar la noviolència com un fonament per a totes les seves activitats socials. L'actitud de Gandhi envers el jainisme potser es pot tractar en relació amb el fet que, per a ell, com per als jainistes, la veritat inclou la noviolència i la noviolència és el mitjà necessari i imprescindible per al descobriment de la veritat. L'altre moviment de pensament i pràctica religiosa i social que va influir profundament en Gandhi, i es considera avui dia una solució específica asiàtica als problemes de la governança democràtica, és el budisme. Apartant-se del ritualisme de la religió vèdica, Gautama Buda va donar al món un gran exemple de compromís personal amb una manera no-violenta d'organitzar la vida social. Els ensenyaments budistes posen un èmfasi considerable en el precepte de «no-perjudici» i per tant han fet la seva pròpia contribució a la filosofia de la noviolència. Entre els ideals que els monjos budistes han d'exemplificar, la «noviolència» hi figura com un valor principal. La filosofia budista comença en el jo i se n'aparta per afectar l'altre. Segons el budisme, l'altre serà servit si el jo es transforma. Experimentar la «noviolència» en el budisme és prendre consciència d'aquesta interconnexió de la vida. Per tant, en el budisme la solució a la violència és individual en comptes de social. Quan es defensa la noviolència des del punt de vista budista, es basa fermament en la idea del «sofriment del jo». Per consegüent, la violència es prohibeix no solament perquè perjudica l'altre, sinó perquè en primer lloc perjudica el jo.

Gandhi va demostrar al món que la idea més revolucionària de la història humana és la veritat de la noviolència. Tal com va afirmar Gandhi, aquesta idea és «tan antiga com les muntanyes» i es remunta a Mahavira, Buda i Jesucrist, desenvolupada posteriorment per Lev Tolstoi i practicants noviolents de molts països. Però fou l'experiment

de Gandhi amb la veritat a la primera meitat del segle xx el que va demostrar que la noviolència es podia fer servir a gran escala per ajudar a assolir la governança democràtica. Segons Gandhi, la noviolència implicava més que la renúncia a les bombes i les bales; per damunt de tot, tenia a veure amb la idea de la democràcia com a *swaraj* o autogovern. Molt abans que s'erigís com a líder del moviment no violent a l'Índia i fos aclamat com el Mahatma, Gandhi havia adoptat la idea del *swaraj* en l'última fase del seu període sud-africà. Segons Gandhi, l'objectiu del *swaraj* no es podia aconseguir només substituint la dominació britànica per la dominació índia; el problema era molt més profund i més complex, i implicava un canvi en el mateix significat i caràcter de la governança. Se'n pot trobar proves en molts dels escrits de Gandhi (1960b, p. 212), entre els quals allò que va escriure al seu diari *Harijan* al febrer del 1946: «Una evolució no violenta no és un programa per conquerir el poder. És un programa de transformació de les relacions que acaba en un traspàs de poder pacífic». Dit d'una altra manera, per a Gandhi, l'alliberament de l'Índia del domini aliè no era més que el primer pas cap a una reconstrucció radical de l'ordre polític i social a l'Índia i a la llarga a tots els països. Pel que feia a l'Índia, això comportava una societat radicalment descentralitzada i no piramidal en la qual cada individu ocupés el centre d'un «cercle oceànic».

Com podem veure, la descentralització democràtica va ser crucial per al concepte de societat no violenta de Gandhi. Va descriure el seu sistema polític preferit com un *panchayat raj* o una república d'aldees. La filosofia política de Gandhi és, doncs, una que pressuposa la governança democràtica. Té una teoria, que combina una perspectiva radicalment individualista de l'home amb una visió comunitària de la societat. Segons Gandhi, la presa de decisions descentralitzada garanteix el benestar de tothom a qui tals decisions incideixen en els seus interessos. La base lògica de la premissa de Gandhi es deriva de l'imperatiu democràtic que tota la gent a qui les decisions afecten els seus interessos han de prendre part en el procés de governança. És a dir, la redistribució del poder al país provoca de forma natural un impuls enèrgic envers l'autonomia a les aldees i les unitats polítiques petites. Per això, des del seu punt de vista, la llibertat de l'individu havia de ser el segell d'un país independent. Gandhi va mantenir un equilibri just entre «resistència no violenta» i «treball constructiu». El «programa

constructiu» de Gandhi requereix una capacitat col·lectiva per edificar i mantenir una societat civil sòlida. Enfortir la societat civil és un camí per assolir allò que Gandhi anomenava *poorna swaraj* o independència completa per mitjans verídics i noviolents. Això equival a dir que la promoció i la consolidació de la governança democràtica i la llibertat econòmica són, per a Gandhi, dues cares de la mateixa moneda.

Allò que Gandhi i altres teòrics i practicants de la noviolència ens ensenyen és que mantenir i consolidar la governança democràtica i edificar una societat civil pluralista és sempre un treball en curs que requereix atenció i responsabilitat constants. Com va dir una vegada un altre cèlebre practicant asiàtic de la noviolència, Sa Santedat el Dalai Lama (1999, p. 3-7): «Si bé és veritat que no hi ha cap sistema de govern perfecte, la democràcia és el més proper a la nostra naturalesa essencial humana i ens proporciona la millor oportunitat per cultivar un sentit de responsabilitat universal.» El procés de transició democràtica encara no ha arribat al final en el segle global. També tenim un llarg camí per afrontar els reptes de consolidació i manteniment de la democràcia arreu del món. Tant si ens agrada com si no, ara tothom viu efectivament en un món en xarxa a escala global, en què les tensions es poden abrandar a l'acte mitjançant la transferència d'informació d'un context cultural a un altre. Aquesta situació nova fa que resulti més difícil trobar un equilibri entre democràcia i diversitat cultural. La pregunta fonamental en aquest debat és tan senzilla com difícil. ¿Què és més important per al progrés de la democràcia al món: garantir la llibertat d'expressió de tots els ciutadans dins dels límits marcats per la llei o protegir els interessos col·lectius de les tradicions culturals i religioses? Aquest repte pot furnir una oportunitat a un ampli espectre d'activistes i erudits perquè s'uneixin en una exploració penetrant d'alternatives noviolentes a la violència global en l'era actual. Per a Gandhi (1938a), «la fe en la noviolència es basa en el supòsit que la naturalesa humana en la seva essència és una i per tant respon sempre als avenços de l'amor». Així, un cristià, un musulmà o un jueu que seguís la doctrina de Gandhi no s'hauria de sentir alienat. Malauradament, una part excessiva del debat sobre l'«onada» de democratització actual en països intolerants se centra quasi exclusivament en el presumpte potencial democratitzador de mecanismes polítics sense cap al·lusió a la noviolència. Per assolir una governança democràtica consolidada,

cal integrar en l'imperi de la llei el grau necessari d'autonomia de la societat civil. Una societat civil noviolenta, amb la capacitat per generar i articular idees i valors i per crear associacions i solidaritats entre els ciutadans, pot ajudar a posar en marxa una transició democràtica i a consolidar i aprofundir la democràcia. Tanmateix, la governança democràtica requereix que es desenvolupi l'habitució a les normes i als procediments de la regulació democràtica de conflictes. Un grau elevat de pràctica noviolenta és una part fonamental d'aquest procés. La força de la pretensió que la democràcia és un valor universal per a tot tipus de societats i cultures rau en darrer terme en la seva funció constructiva en la consolidació del valor i la pràctica de la noviolència. És a això que correspon el debat de la governança democràtica. No pot ser resolt per falsos tabús religiosos o polítics imposats sobre les cultures i les societats pels seus diversos passats, que són generadors d'odi i violència. Fa menys temps, l'onada de manifestacions i protestes arreu d'Orient Mitjà i el Magrib, conegudes col·lectivament com la Primavera Àrab, va demostrar al món que els moviments a Tunísia i Egipte van ser, en la seva major part, campanyes exemplars de protesta noviolenta i desobediència civil amb l'enderrocament reeixit de les dictadures. Arribats en aquest punt, pot resultar difícil concloure que aquesta dinàmica de resistència noviolenta ha propiciat un canvi de paradigma essencial en la cultura política de l'Orient Mitjà i el Magrib. Però no cal dir que els moviments populars noviolents a l'Iran, Tunísia, Egipte i Síria han obert debats respecte a les perspectives de democratització noviolenta al segle XXI.

## Lectures complementàries

GALTING, J., «On the Meaning of Nonviolence», *Journal of Peace Research*, 1965. Un article molt útil sobre la noviolència escrit per un personatge conegut en l'àmbit dels estudis sobre la pau.

KUMAR, M. (ed.), *Nonviolence: Contemporary Issues and Challenges*, 1984. Una introducció viva i accessible a les qüestions contemporànies de la noviolència.

STEGER, M. B., i Lind, N. D. (ed.), *Violence and Its Alternatives: An Interdisciplinary Reader*, 1999. Un material ric que proporciona al lector una visió profunda del procés de contenció de la violència.



ZINN, H. (ed.), *The Power of Nonviolence: Writings by Advocates of Peace*, 2002. Una admirable recopilació d'assajos que examina diverses formes i dimensions de la noviolència.

## La noviolència en l'hinduisme, el jainisme i el budisme

La noviolència com a virtut religiosa es troba en tres de les religions principals de l'Índia: l'hinduisme, el jainisme i el budisme. Des del principi, la noviolència va ser un aspecte dominant del pensament religiós en el budisme i el jainisme, però no fou fins les lluites anticolonials de Mahatma Gandhi que la virtut de la noviolència es va portar a un primer pla en l'hinduisme. Aquestes tres religions tenen l'origen de la seva noviolència en l'ètica de l'ahimsa (no-agressió o innocuïtat).

En la tradició hindú i en la literatura postvèdica, el terme femení *ahimsa* es defineix com l'esposa del dharma (lleï). Així, es pot concloure que caldria entendre l'ahimsa com una lleï natural aplicable a tothom. El dharma —en el seu context hindú una meta espiritual— no és només fonamental per a l'ordenament de la vida humana, sinó també per a l'obtenció de l'alliberament individual (*moksa*) com a llibertat espiritual. Així, en el context hindú, el *dharmā* no és una cosa imposada des de fora, sinó que s'ha de complir com una lleï interna dels éssers humans per tal que trobi expressió sobre la terra (Radhakrishnan 1939).

El millor exemple de la importància dual de l'ahimsa i el dharma es troba al *Bhagavad-Gita*. El *Gita* ensenya que, per tal d'obtenir la llibertat espiritual, es necessita un sentit del deure i la responsabilitat en forma d'ahimsa. El clàssic prové del *Mahabharata*, una de les dues èpiques cabdals de l'Índia. És en el *Gita* que el Senyor Vixnu al·ludeix

a la noviolència com una de les seves qualitats i defensa explícitament la no agressió i la noviolència. En total, el *Gita* fa referència a l'ahimsa en quatre llocs diferents. Llegint el *Gita*, s'arriba a la conclusió que la noviolència és el deure més gran i una virtut ètica essencial. No hi ha dubte que Gandhi es va inspirar en el *Gita* en la seva concepció de la noviolència com una forma d'altruisme. A més, va utilitzar aquest text com a pedra angular i guia de la seva conducta moral durant la lluita per la independència de l'Índia. Tot i que Gandhi basava la seva espiritualitat en el *Gita*, també creia que era un text no dogmàtic amb un missatge universal.

Es creu que el jainisme es va originar al segle VI aC, sota el príncep Mahavira de Bihar, si bé és probable que la seva història es remunti encara més enrere. Les seves arrels es troben en una classe superior preària del nord-est de l'Índia que rebutjava les escriptures i les tradicions de l'hinduisme tradicional.

La noviolència serveix de fonament de la filosofia jainista. El valor ètic que els jainistes prescriuen a l'ahimsa és que és un mitjà tolerant de coexistència amb l'univers, entenent que tot allò que és viu es tracta amb respecte. Considera contradictori el principi de viure amb altri i matar a altri. Per tant, practicar l'ahimsa és abstenir-se de causar perjudici o dany, o de fer servir la violència.

Per al jainisme, tant la violència com la noviolència no són només una qüestió de l'àmbit físic, sinó també una realitat de la nostra ment. Així, el jainisme atorga la importància més gran al jo, i és per mitjà del jo que assolim el coneixement. En conseqüència, cada ànima té la seva pròpia visió del món, la qual difereix de les visions dels altres, i és per mitjà d'aquesta diversitat de coneixement que es presencia la interconnexió de la vida. Els jainistes creuen que la violència és el resultat d'un coneixement i una conducta equivocats, els quals falsegen el valor del jo i la veritable visió de la realitat. La noviolència, en canvi, es veu com una combinació d'espiritualitat i igualtat.

A diferència del jainisme, el budisme va tenir un seguiment notable fora de l'Índia, a les regions veïnes de l'Àsia meridional i oriental. S'estructura al voltant dels ensenyaments, les creences i les pràctiques de Gautama Siddharta (nascut el 563 aC), que més tard va esdevenir el Buda. Gautama va passar la major part de la seva vida viatjant per la

regió, tot predicant el missatge de noviolència. Per al budisme, la vida és sofriment (*dukkha*). L'essència de viure una bona vida consisteix a tenir un caràcter pur (*sila*), lliure del vici, l'engany i l'enaltiment personal. Així, per tal d'anul·lar les causes del sofriment s'ha de viure una vida recta. De tots els principis de la rectitud, l'ahimsa és la principal: totes les altres virtuts provenen de l'ahimsa.

Com el jainisme, el budisme entén el món com a connectat i interdependent. Totes les formes de vida comparteixen la naturalesa del Buda i evitar el dany i prevenir la violència forma part del camí de consciència que condueix al despertar (*bodhi*). El camí que porta cap a l'assoliment del despertar travessa la pràctica de la noviolència en pensaments, paraules, obres i accions. Es percep que qualsevol intent de fer mal tindrà un efecte negatiu en la pròpia evolució espiritual. Segons el budisme, la noviolència no és només essencial per a desterrar idees dolentes de la ment, sinó que també es veu que manté un equilibri entre l'individu i la societat.

El desenvolupament que ha fet de l'ahimsa fins a convertir-la en un sentiment de compassió per l'univers sencer és el que fa del budisme una filosofia poderosa, sobretot pel que respecta a la resolució de conflictes i la noviolència. Sota el guiatge de Sa Santedat el Dalai Lama, el Tibet ha aplicat aquests mateixos principis de noviolència en la seva lluita per la independència.

## **La noviolència en l'hinduisme**

Cadascuna de les tres religions principals que es van originar a l'Índia —el jainisme, el budisme i l'hinduisme— va desenvolupar una tradició espiritual d'importància considerable en què la noviolència és una virtut cardinal. Si bé la centralitat de la noviolència és bàsica en els dos corrents filosòfics de pensament religiós a l'antiga Índia, el jainisme i el budisme, el concepte hindú de noviolència, que Mahatma Gandhi va exposar a la llum, troba les seves arrels en l'ètica de l'ahimsa que es desenvolupa en el Bhagavad-Gita, un dels cèlebres textos sagrats de l'hinduisme. Segons K. M. Sen (1961, p. 51), «la creença hindú en la noviolència (ahimsa), que va contribuir al budisme i al jainisme, és clarament d'origen no vèdic».

La primera edició en anglès la va editar Palgrave Macmillan, una secció de Macmillan Publishers. Aquesta edició ha estat traduïda i publicada sota la llicència de Palgrave Macmillan. L'autor ha confirmat el seu dret a ser identificat com l'autor d'aquesta obra.

© 2017, Ramin Jahanbegloo

© 2017, d'aquesta edició:

Institut Català Internacional per la Pau (ICIP)

Tapineria, 10, 3a pta. - 08002 Barcelona

93 554 42 70 - [www.icip.cat](http://www.icip.cat) - [icip@gencat.cat](mailto:icip@gencat.cat)

Pagès Editors, S.L

Sant Salvador, 8 - 25005 Lleida - 973 236 611

[www.pageseditors.cat](http://www.pageseditors.cat) - [editorial@pageseditors.cat](mailto:editorial@pageseditors.cat)

Primera edició: maig de 2017

ISBN: 978-84-9975-855-8

DL L 429-2017

Imprès a Arts Gràfiques Bobalà, S L

[www.bobala.cat](http://www.bobala.cat)

◀ imprès a lleida ▶

Qualsevol forma de reproducció, distribució, comunicació pública o transformació d'aquesta obra només es pot fer amb l'autorització dels seus titulars, llevat de l'excepció prevista per la llei. Adreceuvos a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <[www.cedro.org](http://www.cedro.org)>) si necessiteu fotocopiar, escanejar o fer còpies digitals de fragments d'aquesta obra.