

## Análisis

# La 'noviolencia' en África: la actualidad de la paz

**ESTER MASSÓ GUIJARRO**

Instituto de Filosofía, Centro de Ciencias Humanas y Sociales– Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CCHS-CSIC), Madrid  
Correo electrónico: ester@ugr.es

### 1. INTRODUCCIÓN: ÁFRICA, DE VIOLENCIA Y “NOVIOLENCIA”

*“¿Cómo nos sentiríamos nosotros, los europeos, si el mundo sólo supiese cómo morimos, pero nada de nuestras vidas?” (Mankell, 2006: 319).*

Los conflictos bélicos crecientes asociados a la globalización constituyen un problema de máxima relevancia en África. Junto a las consecuencias directas de las descolonizaciones *mal hechas*, nuevas y viejas formas de conflicto convierten muchos lugares del continente en escenarios recurrentes de guerras y *masacres*, palabras estas además que suelen ocupar los noticieros habituales y que contribuyen, una vez más, al nefasto estereotipo del África intrínsecamente problemática y violenta, atrasadamente *no moderna*, inexplicablemente “primitiva”.

Esta reflexión propone, desmarcándose de lo anterior y partiendo como marco teórico de los estudios sobre la paz, traer a colación experiencias africanas que muestren su gran dinamismo en, precisamente, *lo opuesto* a las diversas formas de violencia, a saber, el amplio y necesario campo de la *resolución de conflictos*, del restañamiento de profundas heridas sociales y humanas a través de la *noviolencia*.

Resulta ya tópico (casi *cinematográfico*) citar las Comisiones de la Verdad surafricanas o la Gacaca ruanesa como ejemplos de lo anterior, pero el hecho certero es que en África hallamos ricas experiencias, proverbiales ya hoy, de modos tradicionales, sincréticamente aliados a prácticas modernas, de gestionar los conflictos (y las situaciones posbélicas).

Antes de nada habríamos de explicar nuestro título “La *noviolencia* en África: la actualidad de la paz”. Con él he pretendido varios objetivos. El primero, traer a colación el concepto específico de *noviolencia* (escrito de tal modo, con sus atribuciones y sutilezas que brevemente abordaremos) para significar todo

un campo de estudios, aplicaciones e intervenciones como es hoy el llamado de la “cultura de paz”, o estudios sobre la paz, como prospectiva necesaria para trabajar en formas alternativas de habitar y resolver conflictos en el mundo globalizado. Mencionar, además, la *noviolencia* en África significa, como segundo objetivo clave, llamar la atención sobre, precisamente, lo que suele escamotearse en el discurso público más generalizado sobre el continente: su potencial en materia de resolución pacífica de conflictos (anclado en numerosas tradiciones, valores y prácticas sociales), en lugar de su supuesto (tan reseñado) potencial violento.

Así, hablaremos de la cultura de paz, sintetizada en la *noviolencia*, y de ella en África (a través de algunos ejemplos notorios concretos), para finalmente reflexionar sobre la *actualidad* (o modernidad) de la paz, incidiendo en la actualidad de muchas prácticas *tradicionales* africanas que sirven para la paz y desmarcándonos con ello de la dicotomía –falsa a mi entender- entre tradición y contemporaneidad: por más que muchos de estos valores o prácticas posean raíces tradicionales, el hecho es que constituyen hoy una realidad, y ello los torna, pues, como mínimo “tradiciones” constantemente contestadas y reeditadas (recordemos la ya clásica invención de la tradición enunciada por Hobsbawm y Ranger).

Solemos asociar al continente africano, además de la violencia radical, una aura de tradicionalismo (sospechosamente unida al folclore) que, una vez más, escamotea a la realidad africana su evidente condición de contemporaneidad; dicho de otro modo, el término, por ejemplo, de *autoridades tradicionales* (por otro lado asumido generalmente en la teoría) refiere en África a realidades de liderazgo que poseen tanto de modernas como de tradicionales. Así, hablamos de la *actualidad* de la paz porque, como veremos más ampliamente, aunque las Comisiones de la Verdad y la Reconciliación surafricanos poseen en la base cierta espiritualidad tradicional sintetizada en el concepto de *Ubuntu* (por lo demás, análogo a conceptos culturales “occidentales” como Humanidad o filantropía), el hecho es que se celebraron en los años 90 y, por tanto, son tan “contemporáneos” e “históricos” (no “primitivos” o “ahistóricos”) como, verbigracia, los primeros pasos de la Unión Europea. Rechazamos así también el discurso evolucionista unilineal (por lo general bien teñido de paternalismo cultural), y enfatizamos la actualidad de la (cultura de la) paz en África.

Sin más preámbulos, pasemos a una caracterización básica de los estudios sobre la paz y la noción de cultura de paz, marco en el que comprenderemos el largo alcance de la *noviolencia*.

## 2. UN POCO DE TEORÍA: CULTURA DE PAZ Y PROCESOS DE ‘NOVIOLENCIA’

Los estudios contemporáneos llamados de la paz, que han pergeñado la noción de cultura(s) de paz, pretenden el *desaprendizaje de la guerra como institución social* (Grasa 1994: 7). ¿Cómo sería posible una vía para generar verdaderos cambios de comportamiento en la resolución de conflictos, tanto a escala estatal como a escala individual o grupal –ya que, en un sentido amplio, la primera es cierto eco de la segunda y viceversa-? Los estudios acerca de la paz y las culturas de paz son cruciales a este respecto.



Es *posible* actuar de otro modo, pero el esfuerzo en la construcción de culturas de paz, a través de una educación colectiva e individual en este terreno, resulta imprescindible para ello. Iguales esfuerzos e inversiones que se dedican a otros fines, a otras “formaciones” (la investigación militar, por ejemplo), serían, *son*, absolutamente precisos para que las sociedades y las personas generen habilidades, estrategias, conocimientos y actitudes propias de cultura de paz. Afirmaba ya Ortega y Gasset en 1938: “El enorme esfuerzo que es la guerra sólo puede evitarse si se entiende por paz un esfuerzo aún mayor... Si la guerra es una cosa que se hace, también la paz es una cosa que hay que hacer, que hay que fabricar” (en Fisas, 1998: 9).

Los cambios siempre implican modos de hacerse, métodos, vías, aunque la distinción neta entre métodos y fines sea más propia de la racionalidad occidental que de otros pensamientos. De hecho, una de las claves rectoras de la *noviolencia*<sup>1</sup> es que no diferencia entre medios y fines: los fines se contienen en los medios (según una inspiración puramente gandhiana,). No se puede buscar la paz mediante la violencia, en ningún caso, bajo ninguna justificación. Diversas disciplinas (incluida la psicología, por ejemplo) concuerdan en afirmar que los habitus de la jerarquía violenta se asientan (durante la supuesta etapa violencia) de modo que dificultan el establecimiento de otro tipo de conductas, usos y costumbres de índole más democrática y horizontal (en la supuesta etapa pacífica posterior) (ver por ejemplo Galtung 2003).

Hoy se habla de *noviolencia* como una vía privilegiada del cambio social a causa de su alta efectividad –pese a los prejuicios en su contra y a favor de la supuesta mayor efectividad de los métodos violentos–, su coste social cero y su irreprochable condición ética. La *noviolencia* asume también un contenido metodológico y táctico –además de programático–, y por ello se habla en este epígrafe de *procesos*: no constituye una teoría cerrada sino una vereda con múltiples senderos.

Usar “noviolencia” como una palabra sintética, en sí misma, implica acudir más a sus contenidos positivos, reales y variados más que atender a la negación de su primera parte, el “no”. La *noviolencia* es mucho más que la mera negación de violencia: hay contenidos constructivos y acciones concretas que abrazan el término (Matas Morell, 2010), más allá de su definición operativa, cierta también, de *acción o situación sin violencia*.

Lejos del escaso alcance práctico o las escasas posibilidades a menudo atribuidos a la *noviolencia*<sup>2</sup> desde la comprensión belicista del mundo (por cierto aún la más extendida), existen numerosas prácticas reales clasificadas como *noviolentas* de actuación en conflictos y para transformar la sociedad, desde las caceroladas hasta el activismo electrónico, desde la desobediencia civil a la hora de hacer objeción fiscal a gastos militares, las marchas pacíficas, el sabotaje, la no cooperación, la resistencia pasiva o, sencillamente, el boicot. La *noviolencia* parece revelarse, una vez que se la toma en cuenta con alguna profundidad, mucho más rica, proteica y llena de posibilidades para la actuación ciudadana que la violencia. Afinando un poco más, podemos matizar, con Sharp (ibid.), que las acciones noviolentas se pueden clasificar en tres grandes bloques: los métodos de protesta y persuasión, los métodos de no cooperación y los métodos de intervención. Este mismo

autor clasificó hace ya más de treinta años hasta 198 métodos de acción no violenta en su investigación, lista que hoy se ha enriquecido ante transformaciones como las de los grandes medios de comunicación (ibid.). En síntesis, la *noviolencia*:

[...] más que un conjunto de *técnicas*, es una intuición vehiculadora e integradora de toda una multitud de prácticas e ideas. Es un eje, un hilo conductor que sirve de orientación –nunca de doctrina ni de conocimiento “de receta”- para la transformación social. Esta definición amplia y flexible de la *noviolencia* es inclusiva y permite que la abracen infinidad de prácticas y planteamientos que van desde el nivel *micro* hasta el *macro*. La única cuestión “innegociable” es la renuncia al uso de la violencia para hacer política. Y esta premisa que tiene apariencia inofensiva deviene un motor de una tremenda carga subversiva en un mundo donde, demasiado a menudo, se admite o se tolera el uso de la violencia” (ibid.: 145 [la traducción del catalán es mía]).

Regresando a la cuestión de la efectividad, de si la *noviolencia* es efectiva en casos de conflicto y hasta qué punto (sin olvidar que acaso haya –o debiera– límites morales a la efectividad), autores como Galtung (ibid.) defienden que es la violencia, su aparente alternativa lógica, la que *nunca* es efectiva para los objetivos que supuestamente pretende conseguir; genera desenlaces insostenibles, ausencia de una transformación positiva del Otro, inutilización del Otro, daños a menudo irreversibles tanto a vidas humanas como a los hábitats naturales, etc. Por contra, a través de la *noviolencia* se logran resultados social y naturalmente sostenibles, enraizados en una ciudadanía fuerte y que ya siembran, desde la vivencia misma del conflicto, las semillas sociales necesarias para una situación posconflicto viable, pacífica, participativa y reconciliadora. Ventajas como las de proponer resoluciones de conflictos sin causar sufrimiento a las personas, considerándolas no enemigos a los que vencer y derrotar sino personas a las que convencer<sup>3</sup> desde una comprensión positiva del conflicto, o la persecución de una sociedad justa e igualitaria mediante métodos que no contradigan esos mismos valores (ibid.). Tales métodos de participación ciudadana, que son instrumento de cambio para la sociedad civil (no para las elites o los poderes fácticos, políticos-institucionales), amplían y profundizan sin duda la democracia (ibid.). La *noviolencia*, esencialmente proponente, constructiva y respetuosa con la diversidad cultural, generadora de conocimiento popular, basada en la empatía, el diálogo, la cooperación y la solidaridad, como modo de empoderamiento inclusivo y creativo... *ciudadaniza* efectivamente la ciudadanía y fomenta una democracia más tangible y socialmente enraizada.

### 3. EJEMPLOS AFRICANOS: DE RUANDA A ETIOPÍA, Y RUMBO AL SUR

#### 3.1. LA GACACA EN RUANDA Y EL ANUAK JUSTICE COUNCIL EN GAMBELLA (ETIOPÍA): LA 'NOVIOLENCIA' EN MOVIMIENTO, MACRO Y MICRO

“[Gacaca:] La hierba sobre la que se sentaban los hombres venerables para dirimir las disputas vecinales”.

El empleo de la justicia Gacaca en Ruanda (apéndice 1) para buscar una solución socialmente sostenible tras el genocidio de 1994 constituye un clásico en nuestro campo de estudio, acaso por su rotundidad, su efectividad y su originalidad anclada en la tradición.

El término “Gacaca” (pronunciado “gachacha”) hace referencia en realidad a un tipo de corte de justicia tradicional aunque contemporáneo. Es parte del sistema comunitario de justicia inspirado desde la antigüedad y establecido en 2001 en Ruanda tras el genocidio de 1994, cuando entre 400.000 y un millón de ruandeses, en su mayoría de la etnia tutsi, fueron asesinados en escasas jornadas por convecinos hutus.

Las condiciones extremas del genocidio dieron lugar a una situación legal posconflicto insostenible para cualquier Estado: prácticamente un pueblo entero había de ser juzgado por crímenes de lesa humanidad contra otro pueblo entero. Por ende, ambos habían de continuar conviviendo en la tierra común de Ruanda tras finalizar los procesos. Ni el sistema jurídico ruandés ni el concurso del Tribunal de La Haya poseían capacidad para dar una solución viable, y en un plazo razonable, a tal situación:

“De todos es conocido el grado de hacinamiento de las cárceles ruandesas. En ellas, sobreviviendo en condiciones inhumanas, esperan un juicio que dé solución a su problema, 120.000 personas. Con las 13 cámaras jurisdiccionales que existen en el país y al ritmo actual, harían falta unos 2.000 años para cumplir este cometido” ([www.umoya.org](http://www.umoya.org)).

•5•



Los tribunales Gacaca, término que significa literalmente *la hierba sobre la que se sentaban los hombres venerables para dirimir las disputas vecinales*, fueron la solución escogida por el Ministerio de Justicia y refrendada por la comunidad internacional a esta situación. A pesar de numerosos problemas prácticos a la hora de ser implementada, este tipo de justicia (anclado en prácticas tradicionales pero profundamente adaptado y actualizado) ha significado la alternativa más práctica y realista para la Ruanda posgenocidio. Algunos elementos clave de la Gacaca, análogos a las Comisiones de la Verdad surafricanas, son el rechazo de la pena de muerte o la concesión de amnistías en numerosos casos (de lo contrario, ¿es sostenible encarcelar a un pueblo entero?<sup>4</sup>) si se cumplen ciertas reglas durante las vistas de los juicios (como *decir la verdad sobre su crimen* el victimario frente a la propia víctima (o sus familiares y parientes) y buscar activamente la reconciliación a través del perdón). El *vis a vis*<sup>5</sup> propio de estas justicias entre víctimas y victimarios resulta clave y posee un elemento psicológico de sanación –personal y social- muy importante. Ciertos valores tradicionales sobre armonía social aportan otro elemento (cuasi espiritual) también relevante en todo el proceso. Naturalmente que el proceso reconciliador no es rápido ni sencillo (“Es un proceso gradual. Hay gente que perdona fácil, a otros les lleva tiempo. Las gacacas son un fertilizante de la reconciliación. Hay que esperar a que se disuelva y dé sus frutos”; Bikesha<sup>6</sup> 2009<sup>7</sup>), pero tampoco lo es en justicias de tipo más occidental, y en el caso particular de Ruanda la situación tras 1994 devino insostenible, incluso con el concurso del Tribunal Penal Internacional. Así: “En los cinco primeros años después

del genocidio, los tribunales ordinarios juzgaron 6.000 casos. Había 120.000 presos. Hubiéramos necesitado más de 100 años para juzgar a todos. Así que se decidió recuperar la tradición” (ibid.).

La Gacaca, entre otros sistemas de justicia no anclados en derechos de origen occidental (romano u anglosajón), no carece de profundas críticas, supuestamente ancladas en el respeto fundamental a los derechos humanos desde una perspectiva rotundamente etnocéntrica occidental. Estas impugnaciones apelan tanto a lo práctico como a lo formal, y parecen considerar que si la comunidad internacional aceptó estos sistemas en Ruanda o Suráfrica es porque “valen para África” y solo para ella, de modo peyorativo. Literalmente, por ejemplo:

“El retorno a la justicia Gacaca es una pretensión de **desafiar a la modernidad**, una manera de privar a los ruandeses de los **avances de la modernidad** en el ejercicio de la justicia, una falta de respeto a los derechos humanos y una prueba tangible de ausencia de democracia [...] Los ruandeses tienen derecho al respeto como los otros seres humanos. Tienen derecho de **seguir adelante como las otras naciones**. En el momento en que otros países buscan mejorar sus sistemas judiciales para una justicia equitativa respetando al máximo el principio de los derechos humanos, se propone en Ruanda un **sistema particular, un sistema tradicional de la Edad Media sin respetar ninguna deontología judicial**” (editorial, en [www.umoya.org](http://www.umoya.org))<sup>8</sup> [las negritas son mías].

•6•



No he querido evitar una constancia, al menos, de estos enfoques, que desde luego no comparto. La visión –etnocéntrica occidental sin análisis previo, a mi entender– de la modernidad como una panacea de los valores, o la sola mención, absolutamente fuera de toda consideración historiográfica (mencionar “Edad Media” para hablar de África), de un “sistema tradicional” como exento de una deontología judicial propia, por ejemplo, bastan para desacreditar la naturaleza epistemológica de críticas del citado tipo. No podemos admitir, como pensadoras y pensadores, argumentos que automáticamente vindican valores occidentales como “deontologías” necesarias y desacreditan valores africanos como “tradiciones medievales”. De nuevo nos hallamos con el doble rasero tan habitual del mundo poderoso: cuando los sistemas jurídicos europeos, basados de forma clave en el derecho romano, dan lugar a atropellos –tan frecuentes–, nadie los desacredita porque sus raíces tengan poco menos de dos milenios de antigüedad. Parece practicarse un tipo especialmente perverso de falacia naturalista, por la que los sistemas jurídicos occidentales se consideran algo así como leyes naturales en lugar de evoluciones históricas contingentes, revisables, susceptibles de error, y por cierto ancladas en un pasado bien lejano. Pero cuando el pasado es lejano en Europa, la antigüedad es un valor, incluso un prestigio; cuando el pasado es lejano en África, la antigüedad es barbarie.

Con todo, la justicia Gacaca constituye a mi entender de uno de tantos acervos culturales africanos que habrían de ser considerados por su enorme potencial de cultura de paz y de *noviolencia*, por sus posibilidades en materia de resiliencia social, de cohesión social. Si los derechos

humanos, al menos según sus formulaciones primeras, constituyen un acervo cultural de origen innegablemente europeo, hay también prácticas y epistemologías africanas que pueden constituir alternativas de construcción ciudadana *noviolentas*, de gran calidad democrática. Veamos brevemente la siguiente.

Un caso bastante menos conocido y *cinematográfico*, al menos hasta la fecha, y acaso porque las dimensiones del genocidio son mucho menores y localizadas que en el caso de Ruanda, es el de la región de Gambella en Etiopía (apéndice 2). El llamado Anuak Justice Council (Consejo de Justicia Anuak) es una organización que se define como la voz representativa de la comunidad anuak en el mundo, y que resume su misión como la de abogar *pacíficamente* por los derechos y la seguridad de los anuak allá donde vivan ([www.anuakjustice.org](http://www.anuakjustice.org)).

Los anuak son un pequeño grupo que se extiende entre Etiopía y Sudán, aunque su gran mayoría reside en la región (*woreda*, según la distribución etíope) de Gambella, al suroeste de Etiopía. Han sido los principales ocupantes de esta región durante muchas generaciones y han convivido en relativa paz y armonía con otros grupos minoritarios, a pesar de que las tensiones con el gobierno etíope acerca de la propiedad de la tierra duran ya décadas. En los últimos diez años, de hecho, los anuak han visto recrudecida la presión gubernamental; el 13 de diciembre de 2003 sufrieron un ataque por parte del ejército etíope, ataque que se tornó masacre de más de 400 personas en Gambella, no solo anuak. Desde entonces, los anuak han continuado sufriendo crímenes contra la humanidad, causa por la que formaron, bajo el auspicio de la ONU, el llamado AJC, destinado a buscar una solución pacífica a la violencia en Gambella.

Este movimiento social constituye un claro ejemplo de ejercicio activo de *noviolencia*, en un contexto difícil donde ceder a las herramientas violentas habría sido sencillo, acaso tentador. El lema del AJC, "Justicia, paz y libertad", hace un eco real de su *noviolencia* práctica.

Antes de continuar, deseo advertir que no pretendo ofrecer una imagen de los ejemplos anteriores idealizada y alejada de su realidad. Naturalmente, he contado solo una pequeña pincelada de las complejas dinámicas que han implicado e implican la Gacaca o el AJC, como macro ejemplo y micro ejemplo respectivamente, y asumiendo que ninguno de los casos funciona siempre a la perfección o está exento de dificultades, contradicciones o interpretaciones varias. Con todo, ahí están estas prácticas e intervenciones sociales, y justo es considerarlas, aunque reflejar los matices particulares no sea el objetivo principal de este artículo.

### 3.2. EL CONCEPTO DE 'UBUNTU' Y LA RECONCILIACIÓN SURAFRICANA

*"No se puede sacralizar aquello que es divino desde los albores cósmicos" (Inieta Vernet, 2005).*

Nelson Mandela (2000), en su discurso durante la recepción del Premio Nobel, refirió a *ubuntu* como la cosmovisión orgánica o filosofía, puramente africana, por la que se entiende, se reconoce,



se asume que herir a cualquier persona significa herir al resto. Hoy la noción de Mandela a nivel internacional es en general tremendamente positiva, incluso mesiánica, pero no siempre fue así: durante largo tiempo (en especial antes de su encarcelamiento definitivo y sobre todo en ciertos países, entre los que se cuenta por supuesto España) fue considerado un peligroso terrorista. Pocos saben que, antes de fundar Umkhonto we Sizwe (*Lanza de la Nación*), brazo armado del CNA (Congreso Nacional Africano), Mandela y su grupo fueron adalides de las tácticas de la *noviolencia*, siguiendo la vieja inspiración del primer CNA; más aún, el uso de la violencia que se propuso Umkhonto trataba de evitar ser dirigida contra personas en todo momento y practicar el boicot o la destrucción de objetos físicos. Con todo, Suráfrica había sido escenario durante veinte largos años de los primeros *experimentos con la verdad*, llamados así por él mismo, de Mohandas Gandhi. Gandhi<sup>9</sup> comenzó a practicar *satyagraha* en Suráfrica y allí fundó los primeros *ashrams*. Fue durante aquella prolongada estancia donde se forjó la transformación clave del pulcro abogado indio profundamente anglófilo, al revolucionario vestido de lino blanco tradicional que consiguió la emancipación colonial de uno de los mayores países del mundo a través de la *noviolencia*.

Otros aspectos interesantes que podríamos mencionar aquí son las ciertas cercanías entre las figuras de Gandhi y Mandela: juristas, fundadores de bufetes contestatarios en Suráfrica, desobedientes civiles (es curioso observar la similitud de las fotografías conservadas de Gandhi realizando la primera “quema oficial” de pases en Johannesburgo y, años después, del joven Mandela barbudo haciendo lo propio con su pase), admiradores devotos del sistema judicial inglés, pertenecientes a castas tradicionales elevadas en su país, recolectores ambos de tradiciones ancladas en sus raíces para actualizarlas en su potencial contemporáneo de cultura de paz; todo ello entre otros aspectos y, por supuesto, multitud también de diferencias clave entre ambos<sup>10</sup>.

Regresando al *ubuntu* mencionado en aquel discurso de Mandela, se muestra como una ética y una ideología surafricanas (apéndice 3 para mapa de Suráfrica) centradas en la relación de unas personas con otras, en su vinculación; parece tener más que ver con una cosmovisión que con una idea política aislada de otros modos de racionalidad (el religioso, el social, el parental, etc.). *Ubuntu* constituye una noción “incrustada” en el modo de sentir el mundo; casi podríamos considerarla una “idea política panteísta”, en tanto que, estando presente en cada recoveco de lo público y afectando profundamente a la toma de decisiones colectivas, se ubica asimismo más allá de una mera racionalidad política.

Veamos a continuación una lista de los significados y sentidos más habitualmente asociados con *Ubuntu* (Tutu 2000):

- *Ubuntu* es una filosofía que comprende el mundo, en lugar de como una masa o suma de individuos, como una red global donde la humanidad se interconecta y es más que la suma de las partes. Una parte esencial de esta creencia es la estrategia de vincular o articular lo local y lo global. El llamado Modelo de Desarrollo *Ubuntu* implica hoy un desarrollo culturalmente sostenible a través

de vías holistas y multifacéticas, lo que significa aprender de los cambios y éxitos de otros (culturas, grupos, individuos, países...) así como compartir los propios. Significa, en fin, una suerte de generación de *fondo de sabiduría común de la humanidad* (<http://www.ubuntufund.org/support/partners.html>).

- La palabra “*ubuntu*” proviene de las lenguas xhosa y zulu, ambas de origen bantú (recordemos que la xhosa y la zulú son dos de las ramas que, a su vez y junto a otros grupos, parten de los dos grandes “brazos” bantú, los nguni y los sotho) y una traducción aproximada, ciertamente algo roma, de la misma podría ser “humanidad entre los otros” o “creencia en una conexión universal de compartir que conecta a toda la humanidad” (<http://www.ihousephilly.org/ubuntu.htm>).

- Otra traducción aproximada de *ubuntu* es “fraternidad”, lo que implica compasión y tolerancia, generosidad y empatía, en oposición al individualismo y al egotismo mucho más presentes en culturas occidentales contemporáneas. Sí es claramente apreciable, sin embargo, la cercanía con la idea de “caridad” cristiana o amor como *agapé*.

- En isixhosa, la lengua materna de Mandela, “*mntu*” es “una persona” y “*abantu*” es “la gente”, por lo que se podría entender que *ubuntu* constituye una combinación de ambas, algo así como “una persona en (entre) la gente”, pero las dificultades de análisis etimológico son enormes ya que la palabra se halla presente en varias lenguas de raíz bantú, similares pero no iguales, y en las que hallamos variaciones de las partículas que forman el término (<http://www.testimonios.org/programas/ubuntu/ubuntu.htm>).

- Otro significado o matiz asumido es: “Gente trabajado junta por una causa común”; “nosotros somos a causa de los que fueron antes” o bien “nosotros estamos aquí hoy porque vosotros estabais aquí ayer”. Liga pasado con presente en una concepción del tiempo más circular que lineal (otra gran diferencia entre imaginarios africano y europeo).

- En lengua xhosa se define generalmente *ubuntu* por una solidaridad de comunidad o comunitaria. Se entiende que refiere a la tradición africana de trabajar juntos, cuidando y compartiendo; de hecho, *ubuntu* es una noción presente en muchas otras lenguas africanas, donde significa igualmente “humanidad” y “generosidad” al mismo tiempo. En este término complejo, de difícil traducción, se mezclan “compartir”, “humanidad” y “trabajar juntos”, pero “solidaridad” parece ser su idea más central, su punto neurálgico.

- El viejo adagio bantú “*umuntu ngumuntu ngabantu*” significa aproximada-



mente “somos gente a través de los otros, de la otra gente”; muestra la inevitable interdependencia mutua en la condición humana, o bien la idea de que es más grande lo que nos une que lo que nos separa (<http://nobelprize.org/peace/articles/mandela/>).

- El arzobispo anglicano y Premio Nobel de la Paz Desmond Tutu ha afirmado incansablemente que una persona “con *ubuntu*” es abierta y accesible a los demás, se afirma en los demás en lugar de sentirse amenazado por las capacidades o los bienes ajenos. La propia seguridad nace de saber que uno mismo pertenece a un conjunto formidablemente más grande, y que si otros son humillados o dañados, si otros son torturados u oprimidos, también lo es uno mismo (<http://www.testimonios.org/programas/ubuntu/ubuntu.htm>).

“Lo que nosotros hemos vivido en los procesos de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación es que **la justicia castigadora no es la única ni ciertamente la mejor forma de justicia**, especialmente en sociedades que han sobrevivido a un conflicto y están realizando la transición desde un pasado de represión a un nuevo desarrollo de la democracia, la libertad y la justicia” (Desmond Tutu, en Fisher-Thomson<sup>11</sup>, 1996) [la negrita y la traducción del inglés son mías].

•10•



El 15 de abril de 1996, la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Suráfrica dio comienzo a las primeras audiencias públicas sobre las violaciones de los derechos humanos cometidas durante la época del *apartheid*. Su objetivo principal era fomentar la unidad nacional y la reconciliación, o lo que los africanos llaman *ubuntu*. Como lo afirmara Mandela, “Construyamos una unidad nacional. Quizá no nos sea posible olvidar, pero podemos perdonar” (Fisher-Thomson, 1996). Con el propósito de infundir ese espíritu, los surafricanos acordaron examinar el pasado, porque para poder mirar hacia delante habían de conocer lo que sucedió antes (Fisher-Thomson, 1996).

La Comisión se dedicó a examinar los crímenes cometidos durante un período de cuarenta y tres años con tres objetivos primordiales: investigar los delitos, ofrecer compensación a algunas de las víctimas y otorgar amnistía a algunos de los transgresores a cambio de confesiones veraces. Dio prioridad a la rehabilitación, es decir, que promovía que la comunidad acogiera a quienes regresaran a ella tras confesar sus delitos y mostrar remordimiento. Ello era expresión pura del espíritu de *ubuntu*, que toma en cuenta la totalidad de la humanidad de la persona y su relación con la comunidad, en lugar de considerar solamente los actos de transgresión de la ley cometidos por el individuo.

Así, el proceso se caracterizaría por la ausencia de venganza; no habría persecución política basada en falsas acusaciones ni represalia de ninguna clase. Por el contrario, el propósito era hallar la verdad y permitir la revelación de sucesos pasados, como primer paso del proceso de recon-

ciliación. Las personas que estuvieran dispuestas a divulgar lo que hicieron podían acogerse a la amnistía y, si se les otorgaba, se les podía ofrecer inmunidad judicial para sus delitos. Se entendía que la creación de mecanismos para tratar las injusticias a gran escala cometidas en el pasado separaba éste del futuro, aspecto esencial para el éxito de un proceso de transición política.

La Comisión de la Verdad estaría integrada en cada caso por dieciséis miembros y la presidiría el arzobispo Desmond Tutu, obispo anglicano de Ciudad del Cabo. Su teología puede ser descrita como una teología del *ubuntu*, por la que la propia identidad humana se descubre en absoluta dependencia de dios o, lo que es lo mismo para Tutu, de la vecindad humana. En otras palabras, Tutu entiende la *imago dei* como el desarrollo de la interdependencia humana. Leámoslo en sus propias palabras:

**“Una persona es humana precisamente por estar rodeada en la comunidad de otros seres humanos, por ser recogida en ese ramo de la vida. Ser es participar. El *summum bonum* aquí no es la independencia sino compartir, la interdependencia. Y lo que es cierto para la persona humana es seguramente cierto para las congregaciones... Dios no nos ama porque seamos amables, sino que somos amables precisamente porque Dios nos ama. El amor de Dios es lo que nos confiere nuestro valor... por lo que estamos liberados del deseo de conseguir, de aparentar. Somos niños del amor divino y nada puede cambiar este hecho fundamental acerca de nosotros nosotros” (Tutu, en Fisher-Thomson, 1996)**  
[la negrita y la traducción del inglés son mías].



Tutu aplicaba esta filosofía del *ubuntu* a la práctica diaria. En congruencia con ello, enseñó en las Comisiones de la Verdad y la Reconciliación cómo estar preparado para hablar de experiencias dolorosas, como una forma y parte integral del proceso de cicatrización emocional. La teología del *ubuntu* de Tutu permite el acceso a una nueva identidad para los surafricanos, apelando además a conceptos ancestrales africanos sobre la armonía entre individuo y comunidad.

En las comisiones la gente podía llorar, abrir su corazón, exponer públicamente la angustia que había permanecido oculta y aprisionada, amordazada, desconocida, ignorada, negada por tanto tiempo; ello operaba a modo de profunda catarsis restañadora<sup>12</sup> para los largos traumas emocionales y físicos. Se entendía que enfrentar estas emociones tan hondas era el comienzo de la curación, de la cicatrización. Repasando y expresando su memoria, mujeres y hombres podían enfrentarse una vez más con el dolor y la angustia, y el hecho de que se hiciera como acto público confería una nueva dignidad: multitudes que habían sido, en el mejor de los casos, sistemáticamente *desoídas* tenían la oportunidad de relatar sus experiencias a una autoridad gubernamental y de que ésta realmente se interesara en el caso.

Ese *reconocimiento en el dolor* marca el principio de una renovada dignidad, lo que esconde una satisfacción profunda. Ellos, que habían sido condenados a la eliminación, ahora posaban

como héroes. Ellos, que habían sido los “sin voz”, ahora oían sus voces en televisión y radio. Esta corrección de la historia constituía una reparación para los que habían sido humillados durante décadas (Fisher-Thomson, 1996).

La transformación de los conflictos supone aceptar la noción de reversibilidad, es decir, la categoría de la *noviolencia* basada en la idea de que algo pueda ser deshecho, corregido, mejorado. Dice Fisas que:

“La reconciliación es un proceso implícito en la transformación de los conflictos. Ayuda a las partes a superar sus traumas. Lo óptimo es combinar varias de las aproximaciones existentes sobre la reconciliación (reparación, perdón, penitencia, castigo, karma, comisiones de verdad, revivir, compartir dolor, reconstrucción conjunta del conflicto)” (Fisas, 1998: 234).

¿Cómo se tradujeron, en la nueva Suráfrica, la bandera y el gobierno “arco iris”, la noción de *ubuntu* y el tipo de justicia incrustada en lo social que promovía? De hecho, el gobierno “arco iris” puede considerarse la máxima expresión política de *ubuntu*. Por la Constitución de 1996 se asumía que el Estado jamás podría discriminar directa o indirectamente por razones de raza, género, sexo, embarazo, estatus marital, origen étnico o social, color, orientación sexual, edad, discapacidad, religión, conciencia, creencia, cultura, lengua o nacimiento. Las lenguas oficiales de la nueva república de Sudáfrica serían el sepedi, el sesotho, el setswana, el siswati, el tshivenda, el xitsonga, el afrikáans, el inglés, el isindebele, isixhosa y el isizulu. La igualdad de consideración entre las personas iba a ser objetivo prioritario de la nueva Suráfrica, deviniendo una de las más modernas y radicales observadoras de los derechos humanos del mundo.

•12•



Asimismo esto había de tener un importante refrendo en la educación: la reforma educativa también iba a reflejar los valores inspirados en su germen, en su raíz, por el tradicional *ubuntu*, que curiosamente venía a decir prácticamente lo mismo que el “occidental” discurso de los derechos humanos.

Así, recapitulando, podemos entender que *ubuntu*, esa noción compleja profundamente arraigada en el imaginario (sur) africano, genera un determinado concepto de justicia (*incrustado*, por así decir, en la cosmovisión general que significa *ubuntu*, y consecuencia inevitable de sus premisas), concepto que a su vez, en el marco general de *ubuntu*, sirve de guía durante un proceso de reconciliación nacional que trasciende con mucho lo político y que, a través de sus Comisión de la Verdad y la Reconciliación, muestra la validez de ese fondo de sabiduría tradicional en nuestra actualidad.

*Ubuntu*, insisto, significa más que una idea política; es una cosmovisión, una concepción de la urdimbre del mundo o, mejor, una *concepción del mundo como urdimbre*, como universo relacional de las personas donde el todo está formado no ya por las partes, sino por la articulación misma. ¿Qué forma un puente: las piedras que lo componen o la curvatura que lo eleva sobre el

río? Del mismo modo, *ubuntu* es más que el reconocimiento de los diversos elementos: es la *interacción* de esos elementos. Esta es la idea que se desea transmitir cuando se habla de “universo relacional” o de *ubuntu* como cosmología africana.

Esta noción, probablemente tan cuestionable o debatible como cualquier otra acerca de lo social y lo moral o, más aún, cualquier otra que tenga algo de intangible o simbólico-mágico, posee sin embargo una potencia y una flexibilidad ingentes para la configuración del mundo en la actualidad. Hoy, de hecho, querámoslo verlo o no, el veinte por ciento de la población del planeta posee el ochenta por ciento de los recursos porque (y sólo porque) inevitablemente el resto, el ochenta por ciento restante, se “conforma” con el veinte por ciento de la riqueza. “Creencia en una conexión universal de compartir que conecta a toda la humanidad”; “umuntu ngumuntu ngabantu”. Universo relacional. La globalización (o, mejor dicho, una comprensión responsable de la misma) nos fuerza a reconocer que la opulencia de unos pocos no es gratuita para los demás, sino todo lo contrario. Desde la filosofía más rigurosa hoy ya no se puede plantear una ética que no sea global (Singer, 2003), ni hay justificación racional o moral alguna para ignorar esta perentoriedad.

Hablar de *ubuntu*, o de *agapé* cristiano, o de ética kantiana, puede ser arbitrario o discutible; que la diarrea sea la primera causa de mortalidad infantil en África *no lo es*, no es arbitrario ni discutible. Tal vez esa urgencia sea la que deba movernos a reconocer la conveniencia de discursos, creencias, cosmovisiones o universos relacionales *sostenibles* de lo humano como los que propone *ubuntu*, ese fondo de sabiduría ancestral africana que resulta de una (sorprendente por su actualidad) *noviolencia*.

•13•



#### 4. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES: ¿VALORES 'AFRICANOS' DE CULTURA DE PAZ? VERSIONES DE LOS DE- RECHOS HUMANOS

*“Lo que he visto es terrible [...] Merece ser condenado. Pero no puedo denunciarlo con palabras ajenas. Tengo que encontrar mis propias palabras, que sean mías. De otra forma no será verdad [...]” (Coetzee, 2002: 114).*

En la primera parte de este trabajo se caracterizó la *noviolencia*, idea rectora de mis reflexiones, como más que una técnica, una metodología o una tendencia. La *noviolencia* podía adquirir el rostro de un movimiento ciudadano e internacional, de una práctica concreta en un día concreto, de un valor; en definitiva, de acciones e intervenciones sociales de todo tipo. Así, hemos visto tres ejemplos africanos paradigmáticos de (formas de) ejercicio de la *noviolencia*, las tres emergidas en situaciones de posconflicto grave (una de ellas más *micro*, las otras dos más *macro*, pero todas sin duda presentando analogías poderosas), donde dos partes en contienda han de alcanzar consensos porque han de continuar su convivencia en un mismo marco social. En los tres casos hemos encontrado recursos a valores y praxis tradicionales pero a la vez reeditados en el contexto actual y según necesidades actuales.

Los tres casos buscan cohesión social a través de la reconciliación y el diálogo, insistiendo siempre en la *noviolencia*. Acaso ni siquiera mencionen este nombre; probablemente hablen mejor de paz, directamente, o de métodos y vías pacíficos, pero según la definición amplia y revisada que manejamos aquí de *noviolencia* todas aquellas prácticas son perfectos ejemplos de proyectos ciudadanos *noviolentos*. Costosos y difíciles de llevar a cabo, sin duda, pero en todo caso mucho menos que hacer una guerra.

Habitualmente se habla de derechos humanos como valores universales. En ello a menudo no se especifica si se les llama universales como descripción fáctica o como *desiderátum*; es decir, si se los considera universales porque todos los pueblos y las personas del mundo los suscriben sin ambages tal y como están formulados, o si se los considera universales porque *habrían* de ser extensivos a todo el mundo (que lo sean de facto evidentemente no pertenece, hoy al menos, al campo de lo real).

En todo caso, pienso que el lenguaje de los derechos humanos en el mundo contemporáneo constituye más bien un tipo de *retórica*, de *melodía social* o discurso paradigmático de la época de la globalización, y no tanto un hecho realmente universal (acaso por desgracia), ni como *facto* ni como *desiderátum*. Siguiendo esta idea, hay otras posibles *versiones culturales* de los derechos humanos, podríamos decir, que hallamos en valores como por ejemplo el *ubuntu* africano. La *satyagraha* india podría constituir otro ejemplo<sup>13</sup>. En este sentido, hemos de hacer referencia a las teorías críticas de los derechos humanos que claman por su ampliación y su contraste intercultural, enfoques como los de Sousa Santos o Herrera Flores, pero quedan apuntados por su valor analítico y epistemológico al respecto de los asuntos que reflexionamos.

Acaso requiera una discusión filosófica profunda (que aplazamos para otro lugar) el elemento de "tradición", innegable, que existe en valores como los mencionados. La tradición para lo moral puede resultar sospechosa en sí misma, como vimos que sucedía en aquella crítica a los tribunales Gacaca, tal vez por considerarse exenta de una evaluación racional, incluso democrática, de su condición y su práctica. Este debate nace de la distinción entre supuestas etapas evolutivas del derecho y la moral, profundamente asumidas en la filosofía, enunciadas por Habermas entre otros. La división de Habermas (en Velasco Arroyo, 2003: 80) en concreto habla de tres tipos de éticas y derechos en función de (o relacionadas con) niveles de conciencia moral y categorías relativas al lado cognitivo de la interacción: preconvenial, convenial y posconvenial. Por supuesto, al nivel posconvenial —el más evolucionado— corresponden los principios, la ética de la intención y la responsabilidad y, finalmente, el derecho formal. El derecho tradicional (por ejemplo el que se ejerce en la Gacaca o en las Comisiones de la Verdad) pertenece a un "estado previo" convenial donde priman las normas y la ética de la ley (el primer estadio es el preconvenial, al que corresponden expectativas particularistas de comportamiento, el derecho revelado y la ética mágica).

Estas distinciones adquieren lógicas y congruencias certeras en el sistema filosófico habermasiano. Poseen, además, prolegómenos y correspondencias enunciados en otras disciplinas; los

niveles morales de conciencia desarrollados por Kohlberg o Piaget en el campo de la psicología resultan bastante concluyentes con la concepción habermasiana de los “tres derechos”. Sin embargo, hay otras teorías confluyentes como por ejemplo las enunciadas por los evolucionistas (y neoevolucionistas) en antropología, que consideraban que todas las culturas pasaban por los mismos estadios de civilización, los últimos por supuesto superiores a los primeros.

Una concepción no evolucionista y no ahistoricista de la realidad nos ofrecerá otro género de reflexiones, o al menos con otros matices (siempre he considerado sumamente desafortunada la aplicación de la “metáfora evolutiva”, acaso válida en biología y con matices, a los asuntos sociales humanos). El derecho tradicional en África, por ejemplo, que continúa perviviendo efectivamente y en muchos casos con buena salud, convive hoy, en la mayoría de circunstancias, con derechos de tipo más occidental (*¿evolucionado?*), y sistemas políticos formalmente democráticos (dependiendo del caso, por supuesto, con mayor o menor éxito, pero esa es otra cuestión). Ello también sucede en América Latina, donde el derecho indígena constituye una buena alternativa o, mejor dicho, un buen complemento (y viceversa), al derecho “formal”. Ahí está la cuestión: habitualmente no hablamos de sistemas alternativos sino complementarios y que pueden funcionar bien en sincretismo. Entre otros aspectos, sucede que con frecuencia los derechos de tipo más tradicional resultan para la población más confiables e incluso democráticos que otros modos de gestión fundamentalmente importados-impuestos (*¿adivinen por quién...?*) y manipulados externamente de forma crucial. De hecho, los estudios de interlegalidad y de derecho tradicional/indígena son de gran relevancia hoy, como encontramos en Sousa Santos (2007), por ejemplo, quien por otro lado abunda en la democracia participativa y la reformulación de los derechos humanos (ibid., 2003). Así, parece que el abordaje del derecho indígena en América Latina no se vincula con pensamientos de tipo autoritario o vertical sino todo lo contrario.

También desde la filosofía Feyerabend (1974) criticó, en un tiempo ya más lejano, la consideración del saber científico (y en él incluimos el filosófico) como superior per se a cualquier otro tipo de conocimiento o sabiduría. Y Feyerabend era filósofo, profundamente conocedor de la tradición especulativa occidental. No estamos defendiendo aquí un relativismo moral en absoluto, sino más bien rechazando un absolutismo moral desde occidente que no se autocritique profundamente.

En este trabajo he pretendido también desmarcarme, una vez más, de la difusión del África nefanda que muestran los medios, violenta y conflictiva, exenta de recursos propios para solucionar problemas a menudo de generación exógena o, al menos, donde el concurso internacional posee un peso específico crucial. Cuántas otras “Áfricas” hay de las que nada se ocupan los medios, porque lo bueno no es noticia, no vende periódicos o, dicho de modo más escolar, las estrategias socialmente adaptativas y sostenibles no representan un atractivo para los medios de masa. Sin renunciar nunca a la denuncia, necesaria, de los profundos males que el continente negro está viendo agravados por (y en) la globalización, recurramos también en occidente a sus amplios potenciales y prácticas para inspirarnos en alternativas noviolentas, justas y equitativas de vida colectiva en el mundo contemporáneo. Pese a lo que se esfuerzan en contarnos, la *paz* está de moda



en África y, por suerte, cuenta también con poderosas tradiciones a sus espaldas que la refrendan, reinventan y vindican.

## NOTAS

Este artículo se ha elaborado en el marco de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación: "Integración, participación y justicia social" (FFI2009-07056).

El presente trabajo fue presentado a modo de comunicación en el VI Congreso Ibérico de Estudios Africanos "50 Anos das Independências Africanas: Desafios para a Modernidade", Lisboa, 9-11 de septiembre de 2010.

1 Presentamos aquí sin ambages la opción, aún no recogida en la última versión del DRAE (aunque sí, por ejemplo, en los principales diccionarios catalanes), por la expresión "noviolencia", sin separación ni guión, por su relevancia simbólica más allá de la morfosintaxis. Para profundizar en la cuestión, ver por ejemplo Matas Morell (2010). Con todo, la escritura de este concepto ha experimentado una intensa evolución y aún hoy no goza de un total consenso, lo que por cierto se considera un valor en los círculos de reflexión "noviolentos" ya que estas mismas dificultades de nomenclatura y definición marcan, en buena medida, su riqueza y su complejidad aún escasamente exploradas. Es cierto también, por otro lado, que tanto los movimientos pacifistas (concepción pragmática) como la investigación por la paz (concepción ética) suelen aceptar el término como tal, "noviolencia" (ibid.).

2 Los teóricos sobre noviolencia suelen distinguir entre noviolencia genérica o pragmática y noviolencia ética o específica.

3 En la satyagraha gandhiana resulta clave la transformación del enemigo en adversario por la revalorización moral que supone de éste: en caso alguno se le puede eliminar físicamente o dañar de ninguna otra manera. En el clásico hindú Bhagavad Gita se siembran ya las bases de muchas de estas nociones filosóficas; libro de cabecera de Gandhi, incluso, quien se identificaba con el guerrero Arjuna.

4 Cfr. Espaliat Larson 2005.

5 La importancia del rostro ha sido incluso tratada de forma filosófica por autores como Emmanuel Lévinas (1986). La identidad a raíz de la diferencia con respecto de lo propio adquiere una importancia sustancial en su pensamiento, donde el kerygma, la revelación del propio rostro, se da por necesidad a través del reconocimiento de los otros rostros. Por otro lado, toda la obra de Lévinas ha sido definida por Derrida (Thiebaut, 2010: 549) como una meditación en torno a la hospitalidad, muy vinculada, en tanto que valor prominente de paz, a las reflexiones en este trabajo.

6 Director de Formación y Sensibilización del Servicio Nacional de la Jurisdicción Gacaca.

7 La fuente carece de paginación.



8 Para ampliar estas críticas, ver por ejemplo informes al respecto recogidos en [www.umoya.org](http://www.umoya.org).

9 Cfr. Gandhi 2011 [1926].

10 No es lugar de abundar en todo ello, pero puede ampliarse en Massó Guijarro (2009). La comparación de la trayectoria de ambos personajes resulta sumamente interesante, entre otros aspectos por la confluencia asimismo de los valores de ubuntu y ahimsa o satyagraha. Con todo, hay por supuesto otros estudios acerca de la presencia de una idea moral general en espiritualidades de orígenes culturales bien distintos, en concreto lo que se llama la “regla de oro” –básicamente, la reciprocidad moral-, presente desde Zoroastro hasta Kant y muchos otros, como precisa por ejemplo Singer (2003: 155).

11 El formato electrónico de este documento carece de paginación; no indico número de página, ni aquí ni en otras citas literales, por este motivo.

12 En aras de la honestidad, se ha de decir que el sentimiento de reparación, en su intrínseca subjetividad, no es común a todos los afectados, ni tratamos de un asunto carente de debate interno. La Transitional Justice señala el altísimo grado de impunidad sudafricana, sin juicios, sin condenas, sin responsabilidades políticas y jurídicas, sólo con sanciones morales y sociales (escasa reparación más allá de la rehabilitación de las víctimas pero sin compensaciones económicas factibles, sin depuración de funcionarios, etc.).

•17•



13 Cfr. Massó Guijarro 2009.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Bikesha, D. (2009) “Se busca la reconciliación pero esta es algo gradual”. En línea: <http://www.publico.es/internacional/218179/busca/reconciliacion/gradual>.
- Coetzee, J. M (2002) **La edad de hierro**. Barcelona, Mondadori.
- Espaliat Larson, A. (2005) “Genocidio y actuación penal internacional”. Conferencia pronunciada el 20 de julio de 2005 en San Lorenzo de El Escorial.
- Feyerabend, P. K. (1974) **Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento**. Barcelona, Ariel.
- Fisas, V. (1998) **Cultura de paz y gestión de conflictos**. Barcelona, Icaria.
- Fisher-Thomson, J. [1996] “Comisión sudafricana de la Verdad encara historia de derechos humanos”. **Temas de la democracia**, USIS, volumen 1, nº 3, mayo de 1996. En línea: <http://usinfo.state.gov/journals/itdhr/0596/ijds/fisher.htm>.
- Galtung, J. (2003) **Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización**. Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz.

- Gandhi, M. K. (2011 [1926]): **Satyagraha in South Africa**. VOL. 34: 11 FEBRUARY, 1926 - 1 APRIL, 1926. En línea en: <http://www.gandhiserve.org/cwmg/VOL034.PDF>.
- Grasa, R. (1994) "Educar en la paz, desaprender la guerra como institución social". Prólogo en Bastida, A. (1994) **Desaprender la guerra. Una visión crítica de la educación para la paz**. Barcelona, Icaria, pp. 7-9.
- Herrera Flores, J. (ed.) (2000): **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. Bilbao, Desclée.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (eds.) (1996) **The invention of tradition**. Cambridge, University Press.
- Iniesta Vernet, F. (2005) "África y el mundo occidental: cinco siglos de frontera". Conferencia impartida el 18 de julio de 2005 en San Lorenzo de El Escorial.
- Lévinas, E. (1995) **De otro modo que ser o Más allá de la esencia**. Salamanca, Editorial Sígueme.
- Mandela, N. (2000): **El largo camino hacia la libertad**. Madrid, Aguilar.
- Mankell, H. (2006) **El cerebro de Kennedy**. Barcelona, Tusquets.
- Massó Guijarro, E. (2009) "Ubuntu, satyagraha y derechos humanos. Policentrismo de fuentes en la (cultura de) paz". Iztapalapa, nº 66, pp. 185-202.
- Matas Morell, A. (2010) "La noviolència i els seus avantatges per al canvi social". Astrolabio, nº 9, pp. 136-153.
- Singer, Peter (2003): **Un solo mundo. La ética de la globalización**. Barcelona, Paidós.
- Sousa Santos, B. (2007) "[Introdução]". Conferencia pronunciada en el marco del seminário "Estado, direito e pluralismo jurídico –perspectivas a partir do Sul global", celebrado el 10 de mayo de 2007 en el Centro de Estudos Sociais de la Universidad de Coimbra (Portugal).
- Sousa Santos, B. (2003) **Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia**. Bilbao, Palimpsesto.
- Thiebaut, C. (2010) "Tolerancia y hospitalidad. Una reflexión moral ante la inmigración". Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura, nº 744, vol. 186, pp. 543-554.
- Tutu, D. (2000): **No future without forgiveness**. Doubleday, Random House.
- Velasco Arroyo, J. C. (2003) **Para leer a Habermas**. Madrid, Alianza.

## REFERENCIAS WEBGRÁFICAS:

- <http://nobelprize.org/peace/articles/mandela/>
- <http://www.ihousephilly.org/ubuntu.htm>



- <http://www.testimonios.org/programas/ubuntu/ubuntu.htm>
- <http://www.ubuntufund.org/support/partners.html>
- [www.anuakjustice.org](http://www.anuakjustice.org)
- [www.publico.es](http://www.publico.es)
- [www.umoya.org](http://www.umoya.org)
- [www.wikipedia.es](http://www.wikipedia.es)

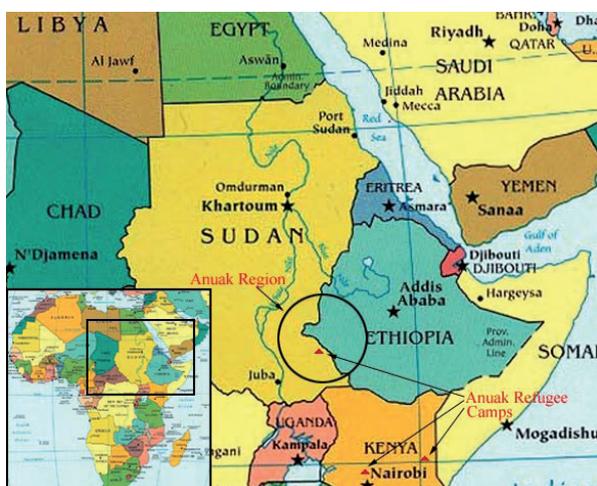
## APÉNDICE GRÁFICO:

- Apéndice 1: mapa de Ruanda.



Fuente: <http://www.paises.com.mx/ruanda/mapa.html>.

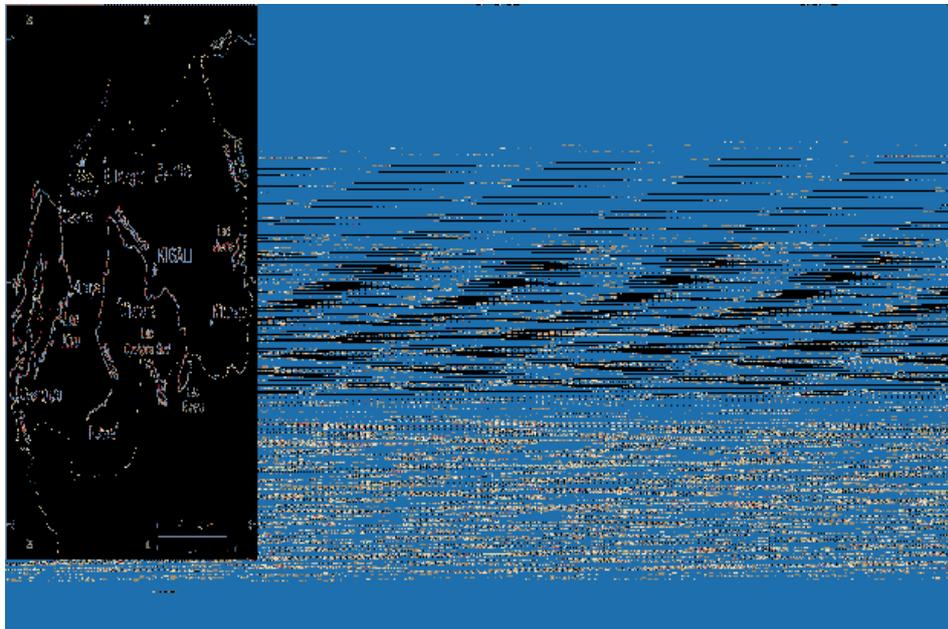
- Apéndice 2: mapa de la localización de Gambella (Etiopía).



Fuente: [www.anuakjustice.org](http://www.anuakjustice.org).



- Apéndice 3: mapa de Suráfrica.



Fuente: [http://www.losmejoresdestinos.com/destinos/sudafrica/sudafrica\\_mapas.php](http://www.losmejoresdestinos.com/destinos/sudafrica/sudafrica_mapas.php).



**Para citar este artículo:**

Massó Guijarro, Ester “La ‘noviolencia’ en África: la actualidad de la paz”.  
Revista NOVA AFRICA número 28, julio de 2012  
<http://www.novafrica.net/index.php/articulos/100-noviolencia>