

# Violencia cultural

Johan Galtung

R E D G E R N I K A

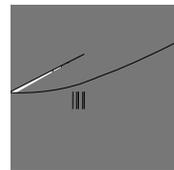
GERNIKA  GOGORATUZ

Documento nº 14



# Violencia cultural

Johan Galtung



Cofinanciado por la Dirección de Derechos Humanos y Cooperación con la Justicia del Departamento de Justicia, Empleo y Seguridad Social, el Departamento de Cultura y el Departamento de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco, y el Ayuntamiento de Gernika-Lumo.

Giza Eskubideen eta Justizairekiko Lakindetzarako Zuzendaritza. Eusko Jaurlaritzaren Justizi Lan eta Gizarte Segurantzza Saila, Kultura Saila eta Hezkuntza, Unibertsitate eta Ikerketa Saila eta Gernika-Lumoko Udalak aldi berean finantziatua.

**Título:** *Violencia cultural.*

**Título original:** *Cultural violence.*

**Traducción del inglés:** Teresa Toda.

**Edita:** Gernika Gogoratuz. Centro de Investigación por la Paz. Fundación Gernika Gogoratuz.

Artekalea, 1-1º

E-48300 Gernika-Lumo

Bizkaia (Spain)

Tel.: +34 94 6253558

Fax: +34 94 6256765

Secretaría: [gernikag@gernikagogoratuz.org](mailto:gernikag@gernikagogoratuz.org)

Centro de documentación: [gernikadok@gernikagogoratuz.org](mailto:gernikadok@gernikagogoratuz.org)

<http://www.gernikagogoratuz.org>

**Directora de la colección Red Gernika:**

María Oianguren Idigoras.

© Johan Galtung, 1989

© de la edición en inglés: Journal of Peace Research,  
1990 (*Journal of Peace Research*, volumen 27, nº 3,  
1990, páginas 291-305)

© de la edición en castellano: Gernika Gogoratuz, 2003

**Depósito legal:** BI-641-97

**ISSN:** 1136-5811

**Documentos de trabajo Gernika Gogoratuz, nº 14**

(diciembre de 2003).

**Precio:** 4,00 euros.

# Índice

<b>Prólogo a la edición en castellano</b>	
Johan Galtung	4
<b>Presentación</b>	6
<b>1. Definición</b>	7
<b>2. Una tipología de violencia directa y estructural</b>	9
<b>3. Relacionando tres tipos de violencia</b>	12
<b>4. Ejemplos de violencia cultural</b>	15
4.1. Religión	15
4.2. Ideología	16
4.3. Lenguas	18
4.4. Arte	18
4.5. Ciencias empíricas	19
4.6. Ciencias formales	19
4.7. Cosmología	19
<b>5. Gandhi y la violencia cultural</b>	21
<b>6. Conclusión</b>	23
<b>Notas</b>	25
<b>Bibliografía</b>	27

# Prólogo a la edición en castellano

## Cultura profunda y cultura de conflicto

Johan Galtung

La raíz del conflicto está siempre en una contradicción, es decir, objetivos que son incompatibles. Pero un conflicto suele tener también componentes de actitud y comportamiento. Y esas actitudes están generalmente condicionadas por el subconsciente colectivo, la cultura profunda, la cosmología de esa nación, género, clase, etc. Y el comportamiento está condicionado por pautas adquiridas en situaciones de conflicto.

La cultura profunda es un almacén de suposiciones, también sobre los conflictos. Los damos por hecho, es normal y natural, los conflictos son así, sin cuestionarlos. Las civilizaciones se posicionan sobre cuestiones clave tales como si la historia es básicamente lineal y se dirige de cabeza a una crisis cuyos únicos resultados posibles son el cielo o el infierno, o si es relajada, oscilando suavemente a través del tiempo. El espacio se nos define como básicamente dualístico, nosotros y ellos, el Yo contra el Otro, o más diverso. Si es dualístico, ese Otro es percibido como una Periferia que debe ser dominada, un Bárbaro que hay que mantener a raya, o el Mal, Satánico, al acecho y moviéndose a tumbos, dispuesto a saltar sobre nosotros. En tal caso, la cultura profunda puede concebir la historia básicamente como una lucha entre Dios y Satanás, entre otras cosas por nuestras almas; centrarse en las guerras y el héroe que gana esa guerra por nosotros y/o el santo que trae la paz. Y, además, en la más profunda cultura profunda se encuentra la concepción del conocimiento: atomístico, que divide la realidad en pequeñas porciones, frente al holístico, que enfoca la totalidad; y deductivo frente a dialéctico, libre de contradicciones o no.

La combinación más funesta de una cultura profunda sería:

- Una visión de las contradicciones como absolutas: este objetivo o aquel otro.

- Centrarse en pocos actores y objetivos, y un enfoque deductivo.
- Proyectar el Yo sobre Dios y el Otro sobre Satanás, con fuertes gradientes.
- Guerra/héroe y paz/santo con fuertes egos, sin la gente corriente.
- Percibir al Otro como el Mal, Bárbaro, Periférico; es decir, deshumanizado.
- Percibir el espacio del mundo de forma dual, como Yo contra Otro(s) (todos).
- Percibir que el tiempo se mueve hacia una crisis = catarsis o al Apocalipsis.

Esta combinación poco afortunada es una buena guía para el Occidente duro (I), con expresiones como el nazismo (hitleriano), el bolchevismo (estalinista) y el fundamentalismo estadounidense e islámico. Fácilmente surge la violencia interpersonal e intrasocial, la guerra intersocial; incluso el genocidio (matanza a escala masiva del Otro) tras la exclusión y la deshumanización. El 11 de septiembre y su resaca.

Y la combinación más afortunada para los enfoques pacíficos:

- Una percepción de las contradicciones como normales y mutables, como el yin/yang.
- Una visión holística y dialéctica, inclusiva, de la formación de los conflictos.
- Una civilización sin Satanás, sin Principio del Mal.
- Una civilización con historias de “transformación de conflictos por la gente”.
- Una civilización que perciba a todos los seres humanos, a la vida misma, como parte unos de otros.
- Una civilización sin el dualismo del Yo/Otro.
- Una civilización con una cosmología del tiempo oscilante, relajada.

Esta combinación más afortunada es una buena guía para el Occidente blando (II), en los enfoques blandos del cristianismo-judaísmo-islamismo y el laicismo, enfoques de las mujeres; hinduismo blando, budismo no ritualizado, y muchas, muchas, civilizaciones *indígenas* (como el ho’o pono pono polinesio o el shir somalí). Las civilizaciones sínica y nipona están en una posición intermedia, con poco afortunadas visiones del Otro como bárbaro o periférico. Una cultura de paz se construiría sobre los elementos blandos.



# Presentación

Este trabajo introduce un concepto de *violencia cultural*, y puede tomarse como la continuación de la presentación por su autor del concepto de *violencia estructural* hace más de treinta años (Galtung, 1969). La *violencia cultural* se define en este trabajo como cualquier aspecto de una cultura susceptible de ser utilizado para legitimar la violencia directa o estructural. La violencia simbólica incorporada a una cultura no mata o mutila como la violencia directa incorporada a la estructura. Sin embargo, se utiliza para legitimar ambas o una de las dos, como por ejemplo en la teoría del *Herrenvolk*, o raza superior. En este texto se analizan las relaciones entre la violencia directa, estructural y cultural, utilizando un triángulo de violencia y una imagen de estratos de violencia, con diversos tipos de flujos fortuitos. Se presentan ejemplos de violencia cultural, utilizando una división de cultura en religión e ideología, arte y lenguaje, y ciencias empíricas y formales. Seguidamente, se relaciona la teoría de la violencia cultural con dos puntos básicos del Gandhismo: las doctrinas de la unidad de la vida y la unidad de fines y medios. Por último, se plantea que incluir la cultura como un objetivo de primer orden en la investigación sobre la paz supone no sólo profundizar en la búsqueda de la paz, sino también una posible contribución a la aún inexistente disciplina general de la *culturología*.

Johan Galtung es profesor de Estudios para la Paz en diversas universidades y director de Transcend, red internacional para la paz y el desarrollo. En 1959 fundó el Instituto Internacional de Investigación para la Paz, en Oslo. Entre sus publicaciones destacan *Teoría y métodos de investigación social* (1967), *Ensayos sobre Investigación por la Paz* (6 vols., 1975-1988), *Escoge la paz* (1995) y *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización* (2003). Es colaborador de Gernika Gogoratz.

Este trabajo fue presentado como conferencia en el Grupo de Estudios por la Paz de la Universidad de Melbourne en marzo de 1989; en los cursos de verano de Estudios por la Paz de las Universidades de Oslo y Hawaii en julio de 1989, y en el Instituto Internacional de Investigación por la Paz en Oslo, en agosto de 1989. Me siento en deuda con todas las personas que debatieron en estos lugares.

# 1. Definición

Por *violencia cultural* queremos decir aquellos aspectos de la cultura, el ámbito simbólico de nuestra existencia (materializado en religión e ideología, lengua y arte, ciencias empíricas y ciencias formales —lógica, matemáticas—), que puede utilizarse para justificar o legitimar violencia directa o estructural.<sup>1</sup> Estrellas, cruces y medias lunas; banderas, himnos y desfiles militares; el omnipresente retrato del líder; discursos y carteles incendiarios... Se nos vienen a la mente todas estas cosas. Sin embargo, dejemos los ejemplos hasta el apartado 4, y comencemos con el análisis. Los rasgos citados son *aspectos de una cultura*, no la cultura en sí misma. Una persona que anime a un asesino en potencia gritando “¡matar es la autorrealización!” puede demostrar que el idioma español es capaz de expresar tales pensamientos, pero no que el idioma español como tal sea violento. Malamente se puede clasificar una cultura en su totalidad como violenta; ésta es una de las razones por las que se prefiere la expresión “el aspecto A de la cultura C es una muestra de violencia cultural” frente a estereotipos culturales como “la cultura C es violenta”.

Por otro lado, se podrían imaginar e incluso encontrar culturas no sólo con uno, sino con todo un conjunto de aspectos tan violentos, vastos y diversos, extendiéndose a todos los campos culturales, que estaría garantizado pasar de hablar de casos de violencia cultural a culturas violentas. Para ello, se necesita un sistemático proceso de investigación. Este capítulo es parte de ese proceso.

Un punto de partida sería aclarar qué es la *violencia cultural* buscando su negación. Si lo contrario de la violencia es la paz, la materia de estudio de la investigación y ciencias de la paz, entonces lo contrario de la violencia cultural sería la *paz cultural*, es decir, aquellos aspectos de una cultura que sirven para justificar y legitimar la paz directa y la paz estructural. Si hallamos muchos y diversos aspectos de ese tipo

---

en una cultura, podemos referirnos a ella como una *cultura de paz*. Una de las principales funciones de la investigación por la paz, y del movimiento por la paz en general, es esa incesante búsqueda de una cultura pacifista; problemática, debido a la tentación de institucionalizarla, haciéndola obligatoria con la esperanza de que se interiorice en todas partes. Y eso sería ya violencia directa,<sup>2</sup> imposición de una cultura.

La violencia cultural hace que la violencia directa y la estructural aparezcan, e incluso se perciban, como cargadas de razón —o por lo menos no malas—. Igual que la ciencia política trata de dos problemas —el uso del poder y la legitimación del uso del poder—, los estudios sobre la violencia son sobre dos problemas: la utilización de la violencia y la legitimación de su uso. El mecanismo psicológico sería la

interiorización.<sup>3</sup> El estudio de la violencia cultural pone de relieve la forma en que se legitiman el acto de violencia directa y el hecho de la violencia estructural, y, por lo tanto, resultan aceptables a la sociedad. Una de las maneras de actuación de la violencia cultural es cambiar el color moral de un acto, pasando del rojo/incorrecto al verde/correcto o, por lo menos, al amarillo/aceptable; un ejemplo sería “asesinato por la patria, correcto; en beneficio propio, incorrecto”. Otra forma es hacer opaca la realidad, de modo que no vemos el hecho o acto violento, o, al menos, no lo vemos como violento. Es obvio que esto ocurre más fácilmente con algunas formas de violencia que con otras; un ejemplo sería el *abortus provocatus*. Por lo tanto, las ciencias de la paz necesitan de una tipología de la violencia, al igual que la patología es uno de los requisitos previos de los estudios de medicina.



## 2. Una tipología de violencia directa y estructural

Entiendo la violencia como afrentas evitables a las necesidades humanas básicas, y más globalmente contra la vida, que rebajan el nivel real de la satisfacción de las necesidades por debajo de lo que es potencialmente posible. Las amenazas de violencia son también violencia. Combinando la diferenciación entre violencia directa y violencia estructural con cuatro clases de necesidades primarias, obtenemos la tipología reflejada en el cuadro 1. Las cuatro clases de necesidades básicas —resultado de exhaustivos diálogos en muchas partes del mundo— son: *necesidad de supervivencia* (negación: muerte, mortalidad); *necesidad de bienestar* (negación: sufrimiento, falta de salud); *identidad, necesidad de representación* (negación: alienación); y *necesidad de libertad* (negación: represión) (Galtung, 1980a).

El resultado son ocho tipos de violencia con algunos subtipos, fácilmente identificables en el caso de la violencia directa pero más complejos para la violencia estructural (véase el cuadro 1). Un primer comentario podría ser que el cuadro 1 es antropocéntrico. Se podría añadir una quinta columna al principio para el resto de la naturaleza, *sine qua non* de la existencia humana. *Equilibrio ecológico* es, quizás, la expresión más frecuente utilizada para referirse al mantenimiento del sistema del medio ambiente. Si ese equilibrio no se ve satisfecho, el resultado es la degradación ecológica, la quiebra, el desequilibrio. El equilibrio ecológico se corresponde con la supervivencia + bienestar + libertad + identidad del sustento básico de la humanidad. Si no se respeta, el resultado es la degradación humana. La suma de los cinco elementos, para todas las personas, definirá la *paz*.

Pero el *equilibrio ecológico* es una categoría muy amplia que abarca tanto elementos abióta (inertes) como elementos biota (vivos). La violencia entendida como agresiones a la vida se centraría en los biota;

## Cuadro 1. Una tipología de la violencia

	Necesidad de supervivencia	Necesidad de bienestar	Necesidades identitarias	Necesidad de libertad
Violencia directa	Muerte	Mutilaciones Acoso, sanciones Miseria	Desocialización Resocialización Ciudadanía de segunda	Represión Detención Expulsión
Violencia estructural	Explotación A	Explotación B	Penetración Segmentación	Marginación Fragmentación

sólo indirectamente en los abiota. Pero, además, hay cuestiones complicadas e importantes, tales como “equilibrio ¿para quién?”. ¿Para que los seres humanos se reproduzcan a sí mismos? ¿A qué nivel de actividad económica y en qué cantidades? ¿O para que el *entorno* (¡qué expresión más antropocéntrica!) se reproduzca a sí mismo? ¿Todas sus partes, por igual, a qué nivel, en qué cantidades? ¿O para ambos?

En segundo lugar, también hay que tener en cuenta las megaversiones de las desvaídas palabras empleadas más arriba para la violencia. Donde pone *muer-tes* léase *exterminio*, *holocausto*, *genocidio*. Por *sufri-mento*, léase *holocausto silencioso*. Por *alienación*, léase *muerte espiritual*. Por *represión* léase *gulag/KZ*. Por *degradación ecológica*, léase *ecocidio*. Por todo el conjunto, léase *omnicidio*. Las palabras pueden sonar al empeño de alguien en ser apocalíptico —si no fuera por el hecho de que el mundo ha experimentado todas esas cosas durante tan sólo los últimos cincuenta años, en estrecha vinculación a los nombres de Hitler, Stalin y Reagan<sup>4</sup> y al militarismo japonés—. <sup>5</sup> En resumen, los estudios sobre la violencia, parte indispensable de las ciencias de la paz, pueden ser un gabinete de los horrores, pero, al igual que la patología, reflejan una realidad que debe ser conocida y comprendida.

Algunos comentarios sobre el contenido del cuadro 1 tal como aparece. La primera categoría de la violencia, la muerte, está suficientemente clara, como lo está la mutilación. Juntas, dan las *bajas*, utilizadas al calcular la magnitud de una guerra. Pero la *guerra* es sólo una forma concreta de violencia orquestada, generalmente con al menos un actor: un gobierno. Qué estrecho de miras resulta concebir la paz como lo opuesto a la guerra; limitar los estudios sobre la paz a estudios sobre la evitación de la guerra y, más en concreto, de guerras grandes o superguerras (definidas como guerras entre las grandes potencias o las superpotencias), y, aún más concretamente, a la limitación, abolición o control de superarmas. Se dejan fuera importantes interconexiones entre tipos de violencia, en especial cómo puede reducirse o controlarse un tipo de violencia a costa del incre-

mento o mantenimiento de otro. Como los *efectos secundarios* de los estudios médicos, esas relaciones son muy importantes y fácilmente se pasan por alto. La investigación sobre la paz debería evitar cometer ese error.<sup>6</sup>

Bajo la mutilación se incluye también la vulneración de necesidades humanas que provocan los asedios/bloqueos (terminología clásica) y las sanciones (terminología moderna). Según algunos, esto es *no violencia*, puesto que se evitan muertes directas e inmediatas. Para las víctimas, sin embargo, puede suponer una muerte lenta pero intencionada por malnutrición y falta de atención médica, que golpea en primer lugar a los más débiles, la infancia, las personas ancianas, los pobres, las mujeres. Alargando la cadena causal, el actor evita tener que afrontar la violencia directa. Incluso da *una oportunidad a las víctimas*, generalmente la de someterse, lo que significa pérdida de libertad e identidad en vez de pérdida de vidas y miembros, intercambiando aquéllas por las dos primeras formas de violencia directa. Pero el mecanismo es la amenaza a la supervivencia que implican los asedios/boicots/sanciones. El tipo de boicot económico gandhiano mezclaba la negativa a comprar productos textiles británicos con la recogida de fondos para los comerciantes, para que no se enturbiase la cuestión por una amenaza a su supervivencia.

La categoría de *alienación* puede definirse en términos de socialización, entendida como la interiorización de la cultura. Hay un doble aspecto: ser desocializado mediante el alejamiento de la propia cultura y ser resocializado en otra cultura —como la prohibición e imposición de lenguas—. La una no presupone la otra. Pero muchas veces se funden en la categoría de ciudadanía de segunda clase, en la cual el grupo sometido (no necesariamente una *minoría*) se ve forzado a manifestar la cultura dominante y no la suya propia, al menos no en espacios públicos. El problema es, por supuesto, que cualquier socialización de un niño —en la familia, en la escuela, en la sociedad en general— es también forzada, una especie de lavado de cerebro, que no deja

---

al niño posibilidad de elección. Por lo tanto, podemos llegar a la conclusión (no tan inverosímil) de que la socialización no violenta es dar al niño la posibilidad de elección, por ejemplo, ofreciéndole más de un lenguaje cultural.

La categoría de *represión* tiene una definición doble, similar a la anterior: el verse *libre de* y la *libertad de*, contenidas en la Carta Internacional de los Derechos Humanos,<sup>7</sup> con las limitaciones históricas y culturales (Galtung, 1988a). Dos categorías han sido explícitamente añadidas por su significado como concomitantes de otros tipos de violencia: detención, entendida como la *reclusión* de las personas (prisiones, campos de concentración), y expulsión, entendida como la *exclusión* de las personas (desterrándolas al extranjero o a partes distantes del país).

Para debatir sobre las categorías de la violencia estructural, necesitamos una imagen de la estructura violenta, y un vocabulario, un discurso, para poder identificar sus aspectos y ver cómo se relacionan con las categorías de necesidad. La estructura violenta típica, en mi opinión, tiene la explotación como pieza central. Esto significa simplemente que algunos, los de arriba, obtienen de la interacción en la estructura mucho más (medido aquí en moneda de necesidades) que otros, los de abajo (Galtung, 1978: partes I-III). Hay *intercambio desigual*: un eufemismo. Los de abajo pueden estar de hecho en tal desventaja que mueren (de hambre, desgastados por las enfermedades): explotación A. O pueden quedar en un estado permanente, no deseado, de miseria, que suele incluir malnutrición y enfermedades: explotación B. Las formas de morir son distintas: en el Tercer Mundo, de diarrea y carencias inmunitarias; en los países *desarrollados*, de forma prematura y evitable, de enfermedades cardiovasculares y tumores malignos. Todo esto sucede dentro de complejas estructuras y al final de largas, muy ramificadas, cadenas y ciclos causales.

Una estructura violenta no sólo deja huellas en el cuerpo humano, sino también en la mente y el espíritu. Las cuatro expresiones siguientes pueden con-

siderarse partes de la explotación o refuerzos de los componentes de la estructura. Funcionan impidiendo la formación y movilización conscientes, dos condiciones necesarias para la lucha eficaz contra la explotación. La *penetración* —implantación de los dominantes en el interior de las personas dominadas, los de arriba en los de abajo, por decirlo coloquialmente—, combinada con la *segmentación* —proporcionar a la parte de abajo una visión muy parcial de lo que ocurre—, hará la primera parte del trabajo. Y la *marginación*, dejar fuera a la parte inferior, combinada con la *fragmentación*, mantener a las personas de esa parte de abajo separadas entre sí, hará la segunda. No obstante, estos cuatro elementos deben verse también como violencia estructural en sí mismos, y más concretamente como variantes del tema general de la represión inherente a la estructura. Esos elementos han estado operando en contextos de género —incluso aunque las mujeres no tengan siempre mayor tasa de morbilidad y mortalidad, sino que de hecho tengan mayor expectativa de vida que los hombres, siempre que sobrevivan al aborto selectivo de género, al infanticidio y los primeros años de la infancia—. En resumen, explotación y represión van de la mano, como la violencia, pero no son idénticas.

¿Y qué hay de la violencia contra la naturaleza? Se da de forma directa en las talas fulminantes, en las quemadas, etc., como ocurre en las guerras. La forma estructural sería más sutil, no con la intención de destruir la naturaleza, pero haciéndolo de todas formas: la contaminación y el agotamiento vinculados a la industria moderna, que origina selvas agonizantes, agujeros de ozono, calentamiento global y demás. Se produce la transformación de la naturaleza mediante la *actividad industrial*, dejando residuos no degradables y agotando recursos no renovables, junto con una comercialización a nivel mundial que logra que las consecuencias no sean visibles para los que las originan.<sup>8</sup> De hecho, funcionan dos poderosas estructuras, legitimadas por el crecimiento económico. El cliché del *crecimiento económico sostenible* puede acabar siendo una forma más de violencia cultural.



# 3. Relacionando tres tipos de violencia

Con estos comentarios, la *violencia* se define extensamente por los tipos fijados en el cuadro 1, tomando la violencia directa y la estructural como categorías globales o *supratipos*. Ahora se puede añadir la *violencia cultural* como el tercer supratipo y colocar el tercer ángulo de la imagen de un *triángulo (vicioso) de la violencia*. Cuando colocamos el triángulo sobre sus bases de violencia *directa* y *estructural*, la imagen que suscita es la de la violencia cultural como legitimadora de ambas. Si se coloca el triángulo sobre el ángulo de la *violencia directa*, proyecta la imagen de los orígenes estructurales y culturales de la violencia directa. Por supuesto, el triángulo sigue siendo un triángulo, pero la imagen que produce es diferente, y las seis posiciones posibles (tres con uno de los ángulos hacia abajo, tres con uno de los ángulos hacia arriba) evocan historias algo diferenciadas, que merecen ser contadas.

Pese a las simetrías, hay una diferencia básica en la relación temporal de los tres conceptos de violencia. La violencia directa es un *acontecimiento*; la violencia estructural es un *proceso* con sus altos y bajos, y la violencia cultural es una *constante*, una *permanencia* (Galtung, 1977: cap. 9), que se mantiene básicamente igual durante largos períodos, dadas las lentas transformaciones de la cultura básica. Dicho en los útiles términos de la escuela historiográfica francesa *Annales*, *évènementielle*, *conjoncturelle*, *la longue durée* (eventual, coyuntural, de larga duración). Las tres formas de violencia penetran de forma distinta en el tiempo, con alguna similitud con las diferencias que establece la teoría de los terremotos entre la sacudida telúrica como acontecimiento, el movimiento de las placas tectónicas como proceso, y la línea de fallas como condición más duradera.

Esto lleva a una imagen de *estratos de violencia* (complementaria a la del triángulo) de la fenomenología de la violencia, útil como paradigma que genera una amplia gama de hipótesis. En el fondo está el cons-

tante caudal de la violencia cultural a lo largo del tiempo, de cuyo sustrato las otras dos formas pueden extraer sus nutrientes. En la siguiente capa están ubicados los ritmos de la violencia estructural. Se van construyendo, desgastando o van siendo destruidas las pautas de explotación, con el acompañamiento protector de la penetración-marginación que impide la formación de la conciencia y la fragmentación-marginación que impide la organización ante la explotación y la represión. Y en la parte de arriba, visible al ojo desnudo y al empirismo de a pie, está el estrato de la violencia directa con todo su historial de crueldad directa perpetrada por seres humanos contra otros seres humanos y contra otras formas de vida y de la naturaleza en general.

Generalmente, se puede identificar un flujo causal de la violencia cultural a la violencia directa pasando por la estructural. La cultura sermonea, enseña, amonesta, incita y nos embota para que aceptemos la explotación y/o la represión como algo normal y natural, o para que no las veamos en absoluto (en especial la explotación). Entonces llegan las erupciones, los esfuerzos de utilización de la violencia directa para salir de la jaula de hierro estructural (Weber, 1971), y la contraviolencia para mantener la jaula intacta. La actividad delictiva común, ordinaria, es en parte un esfuerzo de los desheredados por *escapar*, por redistribuir la riqueza, por quedar a la par, por obtener venganza (*debtos de mono azul*), o el intento de alguien para continuar siendo o convertirse en uno de los de arriba, chupando lo más posible de la estructura (*debtos de cuello blanco*). Tanto la violencia directa como la estructural crean déficits respecto a las necesidades. Cuando esto ocurre de golpe, podemos hablar de *trauma*. Cuando le sucede a un grupo, a una colectividad, tenemos un trauma colectivo que puede sedimentar en el inconsciente colectivo y convertirse en materia prima de sucesos y procesos históricos de primera magnitud. La asunción subyacente es sencilla: “la violencia genera violencia”. La violencia es privación de necesidades; la privación de necesidades es *grave*; una reacción es la de la violencia directa. Pero no es la única reacción. También podría darse un sentimiento de desesperanza, un síndrome de privación/frustración que se manifiesta en el interior como una autoagresión y hacia afuera como apatía y retirada. Puestos a elegir entre una sociedad en ebullición, violenta, y una sociedad congelada, apática, como reacción ante una privación de necesidades masiva, los estratos superiores tienden a preferir la segunda. Prefieren la *governabilidad* al *desorden*, *anarquía*. Aman la *estabilidad*. De hecho, una de las mayores formas de violencia cultural en las que incurren las élites gobernantes es la de culpar, marcándola como *agresora*, a la víctima de la violencia estructural que lanza la primera piedra no en un invernadero, sino para escapar de la jaula de hierro. La categoría de violencia

estructural debería hacer transparente semejante violencia cultural.

Sin embargo, la imagen de las capas de violencia no define la única cadena de causalidad en el triángulo de la violencia. Hay vinculaciones y flujos de causalidad en las seis direcciones, y los ciclos que conecten las tres pueden empezar en cualquier punto. Es una buena razón por la cual el triángulo puede ser a veces una imagen mejor que la del modelo de tres estratos. Se captura a pueblos de África, se les obliga a cruzar el Atlántico para trabajar como esclavos, mueren millones en el proceso —en África, en los barcos, en las Américas—. Esta violencia directa masiva, a lo largo de siglos, va calando y sedimenta como violencia estructural masiva, con la raza blanca como los amos superiores y las personas de raza negra como esclavos inferiores, produciendo y reproduciendo violencia cultural masiva con ideas racistas por todas partes. Pasado un tiempo, se olvida la violencia directa, se olvida la esclavitud, y sólo se ven dos conceptos, lo suficientemente descafeinados como para entrar en los libros de texto universitarios: *discriminación* por violencia estructural masiva y *prejuicio* por violencia cultural masiva. Saneamiento del lenguaje: en sí mismo violencia cultural.

El círculo vicioso de la violencia puede comenzar también en el ángulo de la violencia estructural. La diferenciación social va tomando lentamente características verticales, con un intercambio crecientemente desigual; estos hechos sociales requerirían a su vez actuaciones sociales para sostenerse y violencia cultural para verse justificados (generalizando, teoría marxista *materialista* —es decir, estructural—). O el círculo vicioso podría empezar en la combinación de violencia directa y estructural, cuando un grupo trata tan mal a otro que siente una necesidad de justificación y acepta gustosamente cualquier razonamiento cultural que se le ofrezca. Hace más de mil años, los vikingos nórdicos atacaron, engañaron y mataron a los rusos. ¿No sería ésa una razón lo suficientemente buena para formular la idea de que los rusos son peligrosos, salvajes, primitivos —es decir, que un día pueden volver y hacernos a nosotros lo mismo que nosotros les hicimos a ellos—?<sup>9</sup> Hasta el punto de que, cuando Alemania atacó a Noruega en abril de 1940, la conclusión oficial fue que los rusos son peligrosos porque cualquier día pueden hacer lo mismo. Y aquí nos aparece el trauma del ataque por sorpresa.

¿Podría haber un estrato aún más profundo, la naturaleza humana, con transmisión genética de la disposición, o al menos predisposición, a la agresión (violencia directa) y dominación (violencia estructural)? El potencial humano para la violencia directa y estructural ciertamente existe —como existe el potencial para la paz directa y estructural—. En mi

---

opinión, sin embargo, el argumento más importante contra el determinismo biológico que defiende un impulso de agresión y dominación en la naturaleza humana, comparable al impulso sexual y al de comer, es el alto nivel de *variabilidad* en la agresividad y dominación. La gente busca comida y relación sexual en (casi) cualquier circunstancia externa. Pero la agresividad y la dominación muestran enormes variaciones, dependiendo del contexto, incluidas las condiciones estructurales y culturales. Por supuesto, el impulso puede estar ahí, aunque no sea lo suficientemente fuerte como para afirmarse en todas las situaciones. En este caso, el objetivo del investigador de la paz sería conocer esas circunstancias y analizar cómo ponerles fin o modificarlas. Aquí, mi hipótesis sería que los términos *estructura* y *cultura* acogen muy cómodamente esta investigación.

Recojamos una cosecha importante de este ejercicio de taxonomía: lo podemos utilizar para aclarar el concepto de *militarización* como proceso y de *militarismo* como ideología que acompaña a ese proceso. Evidentemente, un aspecto es la propensión general hacia la violencia directa en forma de amenaza o de materialización de la acción militar, bien sea provocada o no, bien sea para resolver un conflicto o para iniciarlo. Esta tendencia arrastra consi-

go la producción y despliegue del hardware y software adecuados. Sin embargo, sería superficial estudiar la militarización sólo en términos del historial de actividad militar del pasado y de las pautas actuales de producción y despliegue;<sup>10</sup> llevaría a conclusiones simplonas en función sólo de personal, presupuestos y control de armamento. Arrancar las malas hierbas supone ir a las raíces, en este caso a las raíces estructurales y culturales, como nos propone el paradigma de las tres capas. En concreto, significa identificar aquellos aspectos culturales y estructurales que tendieran a reproducir la disposición a la acción, producción y despliegue militares, incluyendo las arengas a jóvenes escolares, primogénitas,<sup>11</sup> paro y explotación en general. Junto con ello, la utilización de la producción y despliegue militar para estimular el crecimiento y la distribución económicos; ideologías fuertemente nacionalistas, racistas, sexistas<sup>12</sup> y demás. Atención especial merecería la combinación de la inserción de asignaturas y elementos de ejercicios militares en los currículos y estructuras<sup>13</sup> de la enseñanza secundaria y universitaria y la difusión del militarismo como cultura. Sin embargo, estructura y cultura no se suelen incluir en los estudios sobre *control de armamento*, dado que ambas son áreas altamente sensibles. Hay que romper estos tabúes.



# 4. Ejemplos de violencia cultural

**N**os vamos ahora al listado de los seis campos culturales mencionados en la presentación —religión e ideología, lengua y arte, ciencias formales y empíricas—, poniendo uno o dos ejemplos de violencia cultural de cada uno. La lógica del esquema es sencilla: identificar el elemento cultural y mostrar cómo puede, empírica o potencialmente, ser utilizado para legitimar la violencia directa o estructural.

## 4.1. Religión

En todas las religiones aparece en algún lugar lo sagrado, *das Heilige*; llamémoslo *dios*. Se puede hacer una diferenciación básica entre un Dios superior, externo a nosotros, y un dios inmanente, en nuestro interior, quizás presente también dentro de toda forma de vida.<sup>14</sup> El judaísmo del Torah, fundado hace casi 4.000 años, representaba a Dios como una deidad masculina que residía fuera del planeta Tierra. Un concepto catastrofista; un claro caso de trascendentalismo como metáfora de la cual se derivan muchas consecuencias, asumida por las otras religiones semíticas u occidentales, el cristianismo y el islam. Con dios externo a las personas, como Dios, incluso *arriba* (“Padre nuestro, que estás en los Cielos”), no sólo es inevitable, sino de hecho es probable, que algunas personas sean vistas como más cercanas a Dios que otras, incluso como más *elevadas*. Es más, en la tradición occidental general no sólo de dualismo sino de maniqueísmo, tendría que haber algo como un maligno Satanás correspondiendo con el bondadoso Dios, por razones de simetría. Una vez más, son posibles representaciones superiores e inmanentes, una donde Dios y Satanás poseen o al menos eligen a los suyos; y otra en la que dios o satanás —por no mencionar dios y satanás— están en nuestro interior. Todas las combinaciones están en todas las religiones occidentales. Pero aquí nos centramos en la versión dura, la creencia en un Dios trascendental y un Satanás trascendental.

¿A quiénes elige Dios? ¿No sería razonable suponer que escoge a aquellos que son más semejantes a su imagen, dejando que Satanás se lleve a los demás, como refleja el cuadro 2? Quedaría una doble dicotomía con Dios, los elegidos (por Dios), los no elegidos (por Dios, elegidos por Satanás) y Satanás; los elegidos, destinados a la salvación y la cercanía de Dios en el Cielo, los no elegidos, a la condenación y la proximidad a Satanás en el Infierno. Sin embargo, el Cielo y el Infierno pueden reproducirse en la tierra, como un anticipo o muestra de la vida futura. Miseria/lujo pueden verse como preparación para el Infierno/Cielo —y la clase social como el dedo de Dios—.

El concepto inmanente de dios interior convertiría tales dicotomías en un acto contra dios. Con un Dios trascendente, sin embargo, todo esto cobra sentido. Las tres primeras elecciones recogidas en el cuadro 2 aparecen muy, muy pronto, en el Génesis. La última es más típica del Nuevo Testamento, con su enfoque sobre las creencias correctas, no sólo en las buenas acciones. Las otras dos aparecen como referencias dispersas sobre esclavos, y dando a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César. Las clases superiores que aparecen como más próximas a Dios han sido tradicionalmente tres: el clero, por la razón obvia de que poseía una intuición especial sobre cómo comunicarse con Dios; la aristocracia, especialmente por el *rex gratia dei*, y los capitalistas, si tienen éxito. Las clases bajas y las personas pobres también eran elegidos, incluso como los primeros para entrar en el Paraíso (Sermón de la Montaña), pero sólo en una vida tras la muerte. Los seis elementos juntos constituyen un judaísmo-cristianismo-islam duro que puede ablandarse cediendo en algunas posiciones y, adoptando un concepto más inmanente de dios (el sufismo, Francisco de Asís, Spinoza), pasar a ser un islam, un cristianismo y un judaísmo más blandos.

Las consecuencias que aparecen en la columna de la derecha del cuadro 2 podrían también derivarse de otras premisas distintas de las de una teología de la elección; el cuadro sólo postula causas contribuyentes, suficientes.

Por tomar un ejemplo contemporáneo, considérense las políticas de Israel para con el pueblo palestino. El Pueblo Elegido tiene incluso una Tierra Prometida, *Eretz Israel*. Se comporta como cabe esperar de él, traduciendo la elegibilidad, forma perversa de la violencia cultural, a los ocho tipos de violencia directa y estructural que aparecen en el cuadro 1. Se producen muertes, mutilaciones, privaciones materiales al denegar a los habitantes de la Margen Oeste lo necesario para su sustento; hay desocialización dentro del Estado teocrático de Israel con ciudadanía de segunda clase para los no judíos; se dan detenciones, expulsión individual y la permanente amenaza de expulsión masiva. Hay explotación, al menos como explotación B.

Las cuatro relaciones estructurales de la explotación están bien desarrolladas: esfuerzos para hacer que los palestinos se vean a sí mismos como perdedores natos; como mucho, aspirantes a la ciudadanía de segunda clase a base de *acostumbrarse a ello*. Se les conceden pequeños segmentos de actividad económica, manteniéndolos fuera de la sociedad judía tanto dentro como fuera de la Línea Verde, y se trata con los palestinos bajo el prisma de *divide et impera* (como en el proceso de Camp David), nunca como un pueblo. No hay ni exterminio masivo ni explotación masiva del tipo A como la que hallamos en muchos países del Tercer Mundo agobiados por la deuda, que sobre todo golpea a la infancia. La violencia está distribuida más igualitariamente por todo el repertorio de los ocho tipos. Para algunos, que sitúan bajas las miras de su visor, eso significa que, comparada con el exterminio hitleriano o estalinista y la explotación A de Reagan, no se está produciendo una violencia masiva, lo que demuestra lo humanitarios que son los israelíes. Ese tipo de enfoques son también muestras de violencia cultural, indicativas de en qué se han convertido los valores morales a lo largo de este siglo.<sup>15</sup>

## 4.2. Ideología

Con el declive, y quizás muerte, no sólo del dios trascendental sino también del inmanente mediante la secularización, cabía esperar que los sucesores de la

### Cuadro 2. Los elegidos y los no elegidos

Dios elige	Y le deja a Satanás	Con estas consecuencias
Especie humana	Animales, plantas, naturaleza	'Especismo', ecocidio
Hombres	Mujeres	Sexismo, quema de brujas
Su pueblo	Los otros	Nacionalismo, imperialismo
Raza blanca	Pueblos de otras razas	Racismo, colonialismo
Clases altas	Clases bajas	'Clasismo', explotación
Verdaderos creyentes	Herejes, paganos	'Meritismo', Inquisición

religión, en forma de ideologías políticas, y de Dios, en forma del Estado moderno, exhibieran algunos de sus rasgos característicos. Religión y Dios pueden haber muerto, pero no el concepto mucho más básico de dicotomías nítidas y cargadas de valores. Quizás no se tracen ya las líneas entre Dios, los elegidos, los no elegidos y Satanás. La modernidad rechazaría a Dios y a Satanás, pero podría exigir una distinción entre elegidos y no elegidos; llamémosles el Yo y el Otro. Arquetipo: el nacionalismo, con el Estado como heredero de Dios.

Se construye así un gradiente, una pendiente, muy inclinada; inflando, incluso exaltando, el valor del Yo; desinflando, incluso degradando, el valor del Otro. En ese punto puede comenzar a operar la violencia estructural. Tenderá a convertirse en una profecía autocumplida: las personas se degradan por la explotación, y son explotadas porque se las ve como degradadas, deshumanizadas. Cuando el Otro no sólo está deshumanizado sino que se ha logrado convertirle en un *Ello*, privado de humanidad, está dispuesto el escenario para cualquier tipo de violencia directa,<sup>16</sup> cuya responsabilidad seguidamente se carga sobre la víctima. Luego se refuerza por la categoría del *peligroso ello*, los *escoria* o *bacterias* (como describía Hitler a los judíos); el *enemigo de clase* (como describía Stalin a los *kulaks*); el *perro rabioso* (como describía Reagan a Gadaffi); los *maniacos criminales* (como describen los expertos de Washington a los *terroristas*). El exterminio se convierte en una obligación psicológicamente posible. Los agentes de las SS se convierten en héroes que deben ser aclamados por su entrega al deber.

Utilizando las seis dimensiones del cuadro 2, se capta fácilmente cómo los elegidos pueden continuar siéndolo sin necesidad de ningún dios superior. Así, se considera que sólo los seres humanos tienen capacidad de autorreflexión; los hombres son más fuertes y más lógicos que las mujeres; ciertas naciones son más modernas y portadoras de civilización y del proceso histórico que otras; los blancos son más inteligentes y lógicos que los no blancos; en la sociedad moderna de *igualdad de oportunidades*, los mejores están arriba y, por lo tanto, tienen derecho al poder y a los privilegios. Y ciertos dogmas de fe en la modernización, el desarrollo, el progreso, se consideran apodícticos; no creer en ellos revierte negativamente en el no creyente, no en la creencia.

Todas estas ideas han sido y aún son potentes en la cultura occidental, aunque la fe en la superioridad innata del macho occidental y blanco se ha visto seriamente sacudida por las luchas de liberación de las mujeres, de los pueblos no occidentales (como el éxito económico japonés sobre Occidente) y de pueblos de otras razas en el interior de las socieda-

des occidentales. Estados Unidos, el estado más cristiano de la tierra, ha servido de destacado campo de batalla, tanto dentro como fuera, de estas luchas. Reducir la violencia cultural en Estados Unidos resulta especialmente importante precisamente porque aquel país marca la pauta para otros.

Estas tres premisas —basadas todas ellas en la atribución de distinciones de género, raza y nación dadas desde el momento del nacimiento— son difíciles de mantener en una sociedad orientada al éxito. Pero si la sociedad moderna es una meritocracia, entonces negar poder y privilegios a los que están arriba es negar el mérito mismo. Refutar un mínimo de *orientación moderna* es abrir las puertas a cualquier creencia, incluida la que niega poder y privilegios a los meritorios y una rígida frontera entre la vida humana y otras formas de vida. En suma, que bajo la forma de *especismo*, *clasismo* y *meritismo*, se mantendrá durante un tiempo una elegibilidad residual, al margen del estatus de Dios y de Satanás.

La ideología del *nacionalismo*, enraizada en la figura del Pueblo Elegido y justificada mediante la religión o la ideología, debe considerarse en conjunción con la ideología del Estado, el estatismo. El artículo 9 de la Constitución de la Paz japonesa, aquel breve intento de lograr una paz cultural, estipulaba que “no se reconocerá el derecho de beligerancia del Estado (japonés)”. Evidentemente, Japón había perdido ese derecho, mientras que otros, los vencedores, cabe suponer, salieron de la guerra con tal derecho intacto, quizás incluso reforzado.

¿De dónde provenía ese derecho de beligerancia? Tiene orígenes feudales, traslación directa de la prerrogativa de la que disfrutaba el *rex gratia dei* para tener la *ultima ratio regis*. A partir de ahí, el Estado puede concebirse como una organización que el Príncipe necesita para obtener los suficientes impuestos (y, a partir de 1793, los reclutas) para mantener los cada vez más costosos ejércitos y armadas. Krippendorff sostiene (1985) que el Estado se creó para mantener lo militar, más que al revés. Pero el Estado puede verse también como uno de los continuadores de Dios, que hereda el derecho a destruir la vida (ejecuciones), aunque no el derecho a crearla. Muchos consideran al Estado con derecho a controlar la creación de la vida, ejerciendo una autoridad superior a la de la mujer embarazada.

Combínese el nacionalismo con los agudos gradientes del Yo-Otro, y el estatismo con el derecho, incluso el deber, de ejercer el poder hasta sus últimas consecuencias, y obtendremos la fea ideología del Estado-nación, otro concepto catastrófico. Ahora en las guerras se mata en nombre de la “nación”, que abarca a toda ciudadanía que comparta algunos ras-

gos étnicos. El nuevo concepto de democracia puede adaptarse a fórmulas de transición tales como *vox populi, vox dei*. Las ejecuciones también se realizan en nombre “del pueblo del Estado X”, pero, como la guerra, deben ser decretadas por el Estado. Buena parte del sentimiento provida contra el aborto está probablemente basada en la sensación de que el aborto decidido únicamente por la madre erosiona el poder monopolista del Estado sobre la vida. Si el sentimiento antiabortista estuviera realmente basado en la idea de que el feto es sagrado (*homo res sacra hominibus*), entonces los provida tenderían a ser también pacifistas, estarían en contra de la pena de muerte y se indignarían por los altos índices de mortalidad de las personas de raza negra en Estados Unidos y de otras por todo el mundo. Por supuesto que priorizar la elección con respecto a la vida es otra forma de violencia cultural, basada en la negación de la vida intrauterina como humana, convirtiendo al feto en un *Ello*.<sup>17</sup>

Combínese la ideología del Estado-nación con un complejo de Pueblo Elegido con bases teológicas, y está listo el escenario del desastre. Israel (Yahvé), Irán (Alá), Japón (Amaterasu-Omikami), Sudáfrica (un Dios *reformado* holandés), Estados Unidos (el Yahvé-Dios judeocristiano) son casos relativamente claros, capaces de cualquier cosa en una crisis. La Alemania nazi (el Dios nazi Odin/Wotan) encajaba en la misma categoría. La Unión Soviética bajo Gorbachov —quien se veía a sí mismo como el sucesor de Lenin tras 61 años de estancamiento— está probablemente afanándose aún bajo su vocación de Pueblo Elegido, elegido por la Historia (con mayúscula) como el primer Estado-nación que accedió al socialismo. Y Francia tiene el mismo complejo de superioridad —sólo que la posibilidad de haber sido elegida por alguien implicaría que hay algo superior a Francia, una idea intolerable—. Francia se eligió a sí misma, *un peuple élu, mais par lui même* (un pueblo elegido, pero por sí mismo), idea bien reflejada por la arquetípica reacción de Napoleón cuando iba a ser coronado por el Papa en 1804. Le quitó la corona de las manos al Pontífice y se coronó a sí mismo.

### 4.3. Lenguas

Algunos idiomas (los que tienen base latina, como el italiano, el español, el francés —y el inglés moderno—, pero no los de base germánica, como el alemán y el noruego) hacen invisible a la mujer al utilizar la misma palabra para el género masculino que para el conjunto de la especie humana. El importante movimiento proescritura no sexista es un buen ejemplo de una transformación cultural intencionada para romper con la violencia cultural (Miller y Smith, 1988). El reto debió antojárseles imposible a las valientes mujeres que lo asumieron, y, sin embargo, ya está dando frutos.

Existen en las lenguas aspectos más sutiles, en los que la violencia es menos patente, es más implícita. La comparación de rasgos básicos de los idiomas indoeuropeos con el chino y el japonés (Galtung y Nishimura, 1983) pone de manifiesto ciertas rigideces de tiempo y espacio impuestas por las lenguas indoeuropeas; una rigidez correspondiente con la estructura lógica, con fuerte hincapié en la posibilidad de llegar a deducciones válidas (de aquí el orgullo occidental por ser tan *lógicos*); una tendencia a distinguir lingüísticamente entre la esencia y la apariencia, dejando margen a la inmortalidad de la esencia, e implicando, por lo tanto, la legitimidad de destruir lo que es sólo apariencia. Sin embargo, esto son profundidades culturales, las capas profundas del primer estrato del triángulo de la violencia. Los vínculos con la violencia directa y estructural se vuelven mucho más tenues.

### 4.4. Arte

Permítaseme exponer sólo un botón de muestra, importante en el actual surgimiento de una Unión Europea como heredera de la Comunidad Europea de 1967 (Galtung, 1989c: cap. 2). ¿Cómo se entiende Europa a sí misma? La leyenda de la *Europa* de la mitología griega no es de gran ayuda. La concepción de Europa como negación del entorno no europeo nos lleva mucho más allá. Y, en la época de la transición desde la Edad Media hasta la Edad Moderna, ese entorno era el enorme Imperio otomano situado al Este y al Sur, que llegaba hasta las murallas de Viena (1683), conquistando Siria y Egipto (1517), sometiendo más tarde a vasallaje a Tripolitania, Túnez y Argelia, dejando únicamente el Sultanato de Fez y Marruecos con los pequeños enclaves de los Habsburgo españoles, dos de los cuales aún perduran. El único vecino no oriental (es decir, no árabe, musulmán) era Rusia, pobre e inmensa en tiempo y espacio. Dormida, pero gigantesca (Larsen, 1988: 21 y 23).

Por lo tanto, Europa tenía que verse a sí misma como negación del enemigo al sur y sureste. Así desarrolló la metáfora del *despotismo oriental*, aún muy presente en la mentalidad europea, para hacerse con el *entorno*. La arbitrariedad y la insensibilidad eran típicas del *déspota oriental*. Como el Príncipe europeo, aquél mataba, pero gobernaba a su propio arbitrio, no según la ley. Sexualmente disfrutaba de unas posibilidades (el harén) a las cuales sus colegas europeos sólo podían aproximarse con escapadas nocturnas para violar jóvenes campesinas. Así lo hacían los musulmanes no restringidos por la monogamia cristiana. En Francia surgió, en el siglo XIX, una escuela de pintura que representaba el despotismo oriental en paisajes de sexo y/o violencia. *La ejecución sin juicio*, de Henri Regnault, y *La muerte de Sardanapal*, de Eugène Delacroix, son buenas muestras. Hegel, a

quien copió Marx, también calificó el despotismo oriental y el modelo de producción oriental (o asiático) de negativo, homogéneo, estancado.

Forma parte de este síndrome que la parte no árabe del semicírculo en torno a Europa, Rusia, también tenía que verse en términos de despotismo oriental. Quizás no pueda objetarse mucho a la descripción de los zares como “déspotas”, pero ¿“orientales”? Probablemente esa representación ha marcado durante siglos, y aún marca, la imagen de Rusia y la Unión Soviética en Europa como una calumnia cargada de intención sobre ambas.

#### 4.5. Ciencias empíricas

Una muestra de violencia cultural sería la doctrina económica neoclásica, que se concibe a sí misma como la ciencia de la actividad económica. Fuertemente influida por la tradición de Adam Smith, la economía neoclásica hace estudios empíricos del sistema ordenado por sus propias doctrinas, y con frecuencia ve confirmadas sus propias profecías en la realidad empírica. Una parte del dogma neoclásico o *sabiduría convencional* es la teoría del comercio basada en las *ventajas comparativas*, lanzada en un principio por David Ricardo y desarrollada después por Heckscher y Ohlin y por Jan Tinbergen. Ésta es la doctrina que dicta que cada país debe entrar al mercado mundial con aquellos productos para los cuales tiene una ventaja comparativa en términos de factores de producción.

En la práctica esto significa que los países bien provistos de materias primas y mano de obra no especializada deben dedicarse a extraer esas materias primas, mientras que los que están bien provistos de capital y tecnología, mano de obra especializada y científicos, deben transformarlas. Así fue como Portugal renunció a su industria textil y se convirtió en un mediocre productor de vino, mientras que Inglaterra obtuvo el estímulo y el reto necesarios para desarrollar aún más su capacidad industrial. Las consecuencias de esta doctrina en forma de la actual división vertical del trabajo en el mundo son bien visibles para casi cualquiera. Hay violencia estructural en todas partes: entre los países y en el interior de los países (Galtung, 1971; 1988b).

Así pues, la doctrina de las ventajas comparativas sirve como justificación para una burda división del mundo en función del grado de transformación que los países imprimen sobre los productos que exportan. Dado que ese grado es más o menos proporcional al nivel de reto que reciben en el proceso de producción, el principio de las ventajas comparativas condena a los países a permanecer en el lugar en el que, por razones geográficas e históricas, han quedado ubicados por el perfil del factor de produc-

ción. Por supuesto, no hay ninguna ley, legal o empírica, que diga que los países no puedan hacer algo para mejorar su perfil productivo —un punto básico subrayado por el economista japonés Kaname Akamatsu—.<sup>18</sup> Pero no es fácil hacerlo cuando quienes poseen las materias primas y las mercancías extraen beneficios inmediatos del mantenimiento del *statu quo*. Y así resulta que la *ley* de las ventajas comparativas legitima un *statu quo* estructuralmente intolerable. En resumen, esta *ley* es un fragmento de violencia cultural incrustado en el corazón mismo de las ciencias económicas.

#### 4.6. Ciencias formales

Pero eso no podrá decirse de las matemáticas, ¿no? Pues no es tan evidente que así sea. Si tomamos las matemáticas como un juego formal con una regla básica —que el teorema T y su negación  $\neg T$  no pueden ser ambos válidos—, entonces pueden darse consecuencias violentas. Incluso cuando la lógica matemática estudia la lógica polivalente, el instrumento utilizado es la lógica bivalente, con su rígida línea entre válido y no válido; *tertium non datur*. Y es fácil captar que tiene que ser así, al ser la deducción como el hormigón del edificio matemático, donde *modus ponens* y *modus tollens* son los procedimientos clave. No pueden sacarse conclusiones utilizando valores de verdades ambiguos para los antecedentes o para la deducción (Galtung, 1988c: cap. 4, en particular apartado 4.4).

Esto significa que las matemáticas nos meten en el carril de una forma de pensamiento altamente compatible con el pensamiento en blanco y negro y la polarización en los espacios personales, sociales y mundiales. El rasgo de uno-u-otro que caracteriza al pensamiento matemático lo convierte en un juego estimulante, pero como modelo para una realidad humana, social y mundial altamente dialéctica está lejos de ser el más adecuado. Y *adaequatio* es el requisito básico para un espacio cultural, simbólico, si éste ha de servirnos de guía para visualizar una realidad potencial menos violenta.

#### 4.7. Cosmología

Volvemos al problema de la transición de la violencia cultural a la cultura violenta. Como comenté en el apartado 1, se puede llegar a tales juicios globales identificando un número elevado y diverso de aspectos culturales en el pensamiento religioso e ideológico, en la lengua y el arte, las ciencias formales y empíricas; todos servirían para justificar la violencia. Sin embargo, hay también otro enfoque: analizar el substrato cultural buscando su *cultura profunda*, de la que puede haber más de una.<sup>19</sup> Estaríamos contemplando la raíz de las raíces, por así decirlo, el código genético cultural que engendra elementos culturales y se

---

autorreproduce mediante ellos. Que sea algo muy especulativo no resulta tan problemático; está en la misma naturaleza de la ciencia el postular capas más profundas, desgranando las implicaciones, sometiendo a prueba el núcleo duro de la teoría desde sus desiguales aristas.

El concepto de cosmología está diseñado para albergar ese sustrato de presupuestos más profundos sobre la realidad,<sup>20</sup> definiendo lo que es normal y natural. No es fácil desenterrar, y menos aún desarraigar, del subconsciente colectivo supuestos a tal nivel de profundidad. Y, sin embargo, es precisamente a ese nivel donde la cultura occidental muestra tantos rasgos violentos que toda la cultura empieza a parecernos violenta. Hay elegibilidad, fuertes pendientes entre centro y periferia. Existe un síndrome de urgencia, de *apocalypse now!* (¡apocalipsis ahora!), que desplaza a la lenta, paciente construcción y puesta en práctica de una paz estructural y directa. Hay pensamiento atomístico, dicotómico, con cadenas deductivas que contrarrestan la unidad

de medios y fines. Se da una fuerte tendencia a individualizar y establecer categorías de seres humanos, rompiendo la unidad de la humanidad. Y hay un Dios trascendente, absoluto, con imponentes herederos. Esa cultura en su conjunto posee un tremendo potencial para la violencia que puede expresarse al nivel cultural más visible y ser utilizado posteriormente para justificar lo injustificable. Que también exista paz en Occidente, en ocasiones incluso surgiendo de Occidente, es una especie de milagro, posiblemente debido a los rasgos más suaves.

El problema es que este tipo de pensamiento conduce con facilidad a un sentido de desesperanza. Cambiar el código genético cultural se antoja por lo menos tan difícil como cambiar el código genético biológico. Además, incluso si fuera posible, la *ingeniería cultural* podría ser una forma de violencia tan problemática como está demostrando serlo la ingeniería genética. ¿Debe dejarse al *azar*, es decir, a aquellos con poder y privilegios?<sup>21</sup> Es un campo muy difícil e importante para futuras investigaciones por la paz.



# 5. Gandhi y la violencia cultural

¿Qué tenía que decir Gandhi a estos problemas tan espinosos, abierto como estaba a la búsqueda de alternativas tanto a la violencia directa como a la estructural? Su respuesta fue reproducir, partiendo de su ecumenismo, dos axiomas que, en cierto sentido, resumen el gandhismo: la *unidad de la vida* y la *unidad de medios y fines*. El primero emana del segundo, si se asume que ninguna vida, y en especial ninguna vida humana, puede ser utilizada como medio para alcanzar un fin. Si el fin es la supervivencia, entonces el medio ha de potenciar la vida. Pero ¿cómo entendemos la *unidad*? Una interpretación razonable, utilizando conceptos desarrollados en las secciones precedentes, sería en términos de proximidad frente a separación. En nuestro universo mental todas las formas de vida, especialmente la vida humana, deberían estar próximas, y no estar separadas por las afiladas diferencias del Yo-Otro que introducen cuñas en el *espacio social*. Cualquier justificación derivada del núcleo duro de una cultura, por ejemplo, la vocación de Pueblo Elegido, sería rechazada desde el momento en que entrara en conflicto con ese principio, incluso más elevado, más *duro*.

Podemos comprender la unidad de fines y medios como algo que acerca entre sí elementos mentales tales como actos, y los hechos derivados de los actos. No deberían estar separados por largas cadenas causales que introducen cuñas en el *tiempo social*. Para poner en marcha largas secuencias que conducen al despegue o a la revolución, no es suficiente con invertir en la industria o en el proletariado industrial. Los medios deben ser buenos en sí mismos, no en función de objetivos lejanos, mucho más allá en el camino —como atestiguan los millones de personas sacrificadas en los altares de la industria en nombre del “crecimiento/capitalismo” y la “revolución/socialismo”—. La justificación que se deriva de la confirmación empírica —*funciona*— se rechaza cuando entra en conflicto con este axioma aún más elevado, más *duro*.

---

Cualquier gradiente Yo-Otro puede ser utilizado para justificar la violencia contra quienes están más abajo en la escala de merecimientos; cualquier cadena causal puede utilizarse para justificar el uso de medios violentos para obtener fines no violentos. Gandhi se manifestaría igualmente escéptico ante las ideas marxistas de revolución y trabajo duro, de sacrificar una generación o dos en aras de un supuesto bienestar para pasado mañana, como ante las ideas liberal/conservadoras de trabajo duro e iniciativa, de sacrificar una clase social o dos por el bienestar de las clases superiores para hoy mismo.

La conclusión que Gandhi sacaba de estos dos axiomas era el respeto a lo sagrado de toda vida (de ahí su vegetarianismo) y la aceptación del precepto de

“cuida los medios y los fines cuidarán de sí mismos”. Así, la doctrina de la unidad de la vida es muy diferente de una doctrina de *equilibrio ecológico*, puesto que significa ensalzar toda vida, no sólo la vida humana, y toda vida humana, no sólo las categorías elegidas por algunas religiones o ideologías (para Gandhi, distorsionadas o mal comprendidas). Y la unidad de medios y fines llevaría a una doctrina de sincronía, que supondría trabajar simultáneamente en todos los problemas,<sup>22</sup> más que en la diacronía de un gran paso dirigido a desatar la *force motrice*. Arquetipo: la rueda budista, donde los elementos de pensamiento, palabra y acción tienden a estar al mismo nivel de prioridad, no una pirámide cristiana que hace más hincapié en unos que en otros (por ejemplo, la fe frente a los hechos) (Galtung, 1988: cap. 1.1, especialmente p. 25 y ss.).



## 6. Conclusión

La violencia puede comenzar en cualquier ángulo del triángulo de violencia directa-estructural-cultural, y se transmite fácilmente a los otros. Estando institucionalizada la estructura violenta, e interiorizada la cultura violenta, la violencia directa tiende también a institucionalizarse, a convertirse en repetitiva, ritual, como una *vendetta*. Este síndrome triangular de la violencia debería contrastarse mentalmente con un síndrome triangular de la paz, en el cual la paz cultural genera paz estructural, con relaciones simbióticas, equitativas, entre distintos socios, y paz directa con actos de cooperación, amistad y amor. Podría ser un triángulo virtuoso en lugar de un triángulo vicioso, también autorreforzante. El triángulo virtuoso se obtendría trabajando sobre los tres ángulos a la vez, y no asumiendo que cambios básicos en uno de ellos traerán automáticamente cambios en los otros dos.

Pero incluir la cultura, ¿no amplía considerablemente la agenda de los estudios sobre la paz? Por supuesto que sí. ¿Por qué han de ser las ciencias para la paz más estrechas que, por ejemplo, los estudios sobre la salud (ciencia médica)? ¿Es la paz más fácil que la salud, menos compleja? Y ¿qué hay de la biología, el estudio de la vida; la física, el estudio de la materia; la química, el estudio de la composición de la materia; las matemáticas, el estudio de las formas abstractas? Todas ellas son muy amplias. ¿Por qué han de ser más modestos los estudios para la paz? ¿Por qué trazar fronteras en un campo tan tremendamente importante por sus consecuencias y, a la vez, tan atractivo para la mente inquisitiva? Si la cultura es importante para la violencia y la paz, y ciertamente lo es, sólo una mente dogmática la excluirá de investigaciones tan penetrantes y tenaces como los incontables estudios dedicados a los muchos aspectos de la violencia directa y estructural. Lo único nuevo es que el campo se abre a otras áreas de competencia, como las humanidades, la historia de las ideas, la filosofía, la teología. En otras

---

palabras, una invitación a que nuevas disciplinas se sumen a la búsqueda de la paz, y a que los investigadores ya establecidos en este campo se doten de nuevas herramientas —al menos un poco—.

Haciéndolo así, quizás la investigación para la paz pudiera incluso hacer alguna contribución a la fundación de una iniciativa científica de primera magnitud, hoy llamativamente ausente del panteón de actividades universitarias, *la ciencia de la cultura humana, la culturología*. Hoy el campo está dividido

entre las *humanidades* para civilizaciones más *elevadas* y la antropología cultural para las más *bajas*; la filosofía, la historia de las ideas y la teología rellenan algunos huecos. Conceptos como *violencia cultural* atraviesan todo eso, al igual que la *violencia estructural* atraviesa todo el espectro de las ciencias sociales. La investigación sobre la paz tiene mucho que aprender, mucho que tomar, que recibir. Quizás, a su debido tiempo, tengamos también algunas aportaciones que hacer: en el espíritu de la diversidad, la simbiosis y la equidad.



# Notas

1. Así, la *violencia cultural* sigue las huellas del concepto de *violencia estructural* introducido en el *Journal of Peace Research* hace más de treinta años (Galtung, 1969). Véase Roth (1988) para una crítica más reciente y un esfuerzo muy constructivo por desarrollar más la idea. Un concepto muy similar aparece en Saner (1982).
2. Se han dado muchos intentos de crear el *hombre nuevo* (¿y la mujer?). En Occidente, cada nueva rama del cristianismo es uno de ellos, como lo es el humanismo, como lo es el socialismo. Pero cualquier inculcación sobre otros de una única cultura es en sí misma un acto de violencia directa (es decir, intencionada por el actor), que generalmente implica desocialización de una cultura y resocialización en otra (incluyendo la primerísima socialización del joven —e indefenso— niño). Sin embargo, si la cultura es una *conditio sine qua non* para un ser humano, nacemos sin ninguna (sólo con predisposiciones), y si la inculcación es un acto de violencia, nos enfrentamos al problema básico de la educación: educar, ¿es un verbo transitivo o intransitivo? Por supuesto que es ambos, hermenéuticamente relacionados. La educación pacífica, incluyendo la socialización, implicaría probablemente la exposición a múltiples culturas y un diálogo posterior, como se mantiene más adelante. Ni el cristianismo ni el humanismo están dotados para ello; de hecho, aún no sabemos *cómo* hacerlo. Debe apuntarse que imponer una cultura a alguien, sea directa o estructuralmente, no es lo que en este trabajo se entiende por violencia cultural. Los aspectos culturales que legitiman tal imposición, sin embargo, por ejemplo porque la cultura es más *elevada* (monoteísta, moderna, científica, etc.), serían violencia inserta en esa cultura; en otras palabras, violencia cultural. La *legitimación empírica o potencial de la violencia* es la clave de la violencia cultural.
3. Dividimos esquemáticamente los mecanismos de control en internos y externos, positivos y negativos: identificando los *internos, tanto positivos como negativos*, como buena y mala conciencia respectivamente, los externos positivos como recompensa y los externos negativos como castigo. La *interiorización* es la conciencia profundamente arraigada en el sistema de la persona, la *institucionalización* es el concepto premio/castigo profundamente arraigado en el sistema social. Ambos sirven para que el acto surja *naturalmente, con normalidad, voluntariamente*. Este enunciado

- de ciencia social elemental puede servir para ubicar la violencia social y estructural como meollo para la construcción general de la teoría de la ciencia social.
4. Para un intento de comparación de los tres sistemas (no sólo el hitleriano y el estalinismo, como es ahora muy corriente hacer con el revisionismo del *glasnost*), véase Galtung (1984).
  5. Hay fuertes similitudes sobre los temas *shintó* de la elegibilidad. Para un análisis, véase Ienaga (1978), especialmente la página 154, para el concepto de *hakko ichiu* (los ocho rincones del mundo bajo un solo techo).
  6. El enfoque fácil es descargar todos los *efectos secundarios* en el umbral de otras disciplinas, exigiéndoles que los pulan conceptualmente, teóricamente y en la práctica, como tienden a hacer los economistas.
  7. Un documento que consiste en la Declaración Universal de 1948, los dos Convenios de 1966 y un Protocolo Opcional. La Carta aún no ha logrado el estatus que merece, entre otras razones por la negativa de Estados Unidos a ratificar los Convenios.
  8. Por lo tanto, es a este nivel al que hay que contrarrestar la degradación medioambiental, mediante procesos de desindustrialización y descomercialización, no por la conversión de un tipo de contaminación o agotamiento en otro mediante respuestas de parcheo a este problema global de primer orden.
  9. Por el contrario, es casi increíble lo pacífica que ha estado esa frontera tan norteña entre un país tan pequeño y uno tan grande, al que algunos le suponen ansias de llenar cualquier *vacío de poder*.
  10. Éste es el enfoque general del Instituto Internacional de Investigación para la Paz de Estocolmo (SIPRI, siglas en inglés), en su Anuario y en otras publicaciones; muy útil como documentación a nivel de superficie, pero que no profundiza en las causas lo suficientemente como para poder imaginar y aplicar medidas reales que contrarresten la situación.
  11. Se suele afirmar que estos factores son importantes para explicar la agresividad japonesa, por ejemplo, Benedict (1972). Ienaga (1978) también los cita.
  12. Cuando los tranvías pasaban por delante del Castillo Imperial en Tokio, los pasajeros solían ponerse de pie e inclinarse en dirección al Emperador. Y el santuario *shintó* de Yasukuni es todavía hoy un centro de la mayor importancia en la construcción nacional y nacionalista de Japón. Tras la derrota de su partido en las elecciones del 23 de julio de 1989, el nuevo primer ministro del LDP, Kaifu, no visitó el santuario en el aniversario de la capitulación del 15 de agosto de 1945, consciente de que los nuevos aires soplaban más bien desde la izquierda.
  13. En ningún lugar he encontrado un ejemplo más claro de tan profunda integración de lo militar en la universidad como en el Cuerpo de Entrenamiento de Oficiales de la Reserva (ROTC) en Estados Unidos, que incluso permite a los militares comprar a los estudiantes con becas y dar clases cargadas de propaganda militarista.
  14. Otra diferenciación teológica de igual importancia es si nacemos con pecado original (como mantendrían algunos cristianos), con gracia original (como defenderían otros), con ambas (¿una posición hindú-budista karmaísta?) o con ninguna (actitud atea). La combinación de un Dios trascendental/pecado original tiene tremendas implicaciones para controlar a las personas, como bien supo ver Lutero.
  15. Para más detalles, véase Galtung (1989a: cap. 3; 1989b). Para un excelente estudio sobre el tema de la elegibilidad, véase Weber (1971).
  16. Éste es un tema principal de una fascinante y espeluznante novela (Atwood, 1987). Estoy agradecido a Carolyn DiPalma por esta referencia.
  17. Mi propia posición, no muy original, es la siguiente: el feto es vida, por lo tanto, sagrado. Debe hacerse todo lo posible para evitar una situación en la cual se destruya la vida, voluntaria o involuntariamente. Cuando se hayan agotado todas las alternativas, la decisión corresponde a quienes crearon esa vida, generalmente una mujer y un hombre, teniendo la mujer poder de veto y el hombre derecho a ser consultado.
  18. Su argumento básico es éste sencillamente: para salir de la trampa, utilizar todo el valor excedente acumulado para mejorar los factores de producción, no para productos de consumo de lujo de los propietarios de los factores de producción. Simple y sabio; esto es lo que hizo Japón, pero difícilmente es lo que a Japón le gustaría ver haciendo hoy a muchos otros.
  19. Una importante actitud postestructuralista: escarbar profundamente, bajo la superficie, no es una transición de la multiplicidad a la sencillez. *La cultura occidental profunda*, por ejemplo, no es no ambigua. Yo argumentaría que el cristianismo sólo puede entenderse en función de dos lecturas: una lectura dura (más trascendental, orientada al pecado original) y otra más blanda (inmanente, orientada a la gracia original). Otros ven una variedad más compleja de culturas profundas. El paso de uno a dos es una condición necesaria.
  20. Por lo tanto, a grandes rasgos, la cosmología se define como “los profundos supuestos culturales de una civilización, incluyendo las asunciones generales que subyacen a las estructuras profundas definiendo lo que es normal y natural”.
  21. ¿Cuándo adquiere la cultura, especialmente la cultura profunda, la suficiente plasticidad (Scholem) para ser moldeada, reformada? ¿En tiempos de crisis? ¿Después de haber sufrido un profundo trauma, incluido el trauma de haber infligido profundos traumas a otros? Sabemos poco, salvo que éstas son cuestiones clave.
  22. Repátese la vida de Gandhi. La agenda política que asumió da vértigo: *swaraj*; la investigación de *satyagraha* y *sarvodaya*; el apoyo a los indios en Sudáfrica, a los *harijans* en la India, a las mujeres; y las luchas comunitarias entre hindúes y musulmanes. En ningún momento dijo Gandhi: me voy a concentrar en uno de éstos y los demás se darán a continuación.

# Bibliografía

- ATWOOD, Margaret (1987): *The Handmaid's Tale*, Nueva York, Ballantine.
- BENEDICT, Ruth (1972): *The Chrysanthemum and the Sword*, Londres, Routledge (1ª ed., 1946).
- GALTUNG, Johan (1969): "Violence, Peace and Peace Research", *Journal of Peace Research*, 6 (3), 167-191.
- (1971): "A Structural Theory of Imperialism", *Journal of Peace Research*, 8 (2), 81-177 (reed. en Galtung, 1980b).
- (1977): *Methodology and Ideology. Essays in Methodology*, vol. I, Copenhagen, Ejlers.
- (1978): *Peace and Social Structure. Essays in Peace Research*, vol. III, Copenhagen, Ejlers.
- (1980a): "The Basic Needs Approach", en Katrin LEDERER, David ANTAL y Johan GALTUNG (eds.): *Human Needs: A Contribution to the Current Debate*, Cambridge (Massachusetts), Oelgeschlager, Gunn & Hain; Köningstein, Anton Hain, 55-125.
- (1980b): *Peace and World Structure. Essays in Peace Research*, vol. IV, Copenhagen, Ejlers.
- (1984): *Hitlerisme, stalinisme, reaganisme. Tre variasjoner over et tema av Orwell* (Hitlerismo, estalinismo, reaganismo. Tres variaciones sobre un tema de Orwell, en noruego), Oslo, Gyldendal.
- (1988a): "How Universal Are the Human Rights? Some Less Applaudable Consequences of the Human Rights Tradition". Trabajo realizado para el Simposio Nobel sobre Derechos Humanos, Oslo, junio.
- (1988b): "A Structural Theory of Imperialism, Ten Years Later", en *Transarmament and the Cold War: Peace Research and the Peace Movement. Essays in Peace Research*, vol. VI, Copenhagen, Ejlers, 298-310.
- (1988c): *Methodology and Development. Essays in Methodology*, vol. III, Copenhagen, Ejlers.
- (1989a): "The 'Middle East' Conflict", en *Solving Conflicts, a Peace Research Perspective*, Honolulu (Hawaii), University of Hawaii Press, cap. 3, 37-57.
- (1989b): *Nonviolence and Israel/Palestine*, Honolulu (Hawaii), University of Hawaii Press.
- (1989c): *Europe in the Making*, Nueva York y Londres, Taylor & Francis.

---

— y Fumiko NISHIMURA (1983): “Structure, Culture and Languages: An Essay Comparing the Indo-European, Chinese and Japanese Languages”, *Social Science Information*, 22 (6), diciembre, 895-925.

IENAGA, Saburo (1978): *The Pacific War, 1931-1945*, Nueva York, Random House.

KRIPPENDORFF, Ekkehart (1985): *Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft*, Fráncfort, Suhrkamp.

LARSEN, Moegens Trolle (1988): “Europas Lys”, en Hans BOLL-JOHANSEN y Michael HARBSMEIER (eds.): *Europas Opdagelse*, Copenhagen, Ejlers, 9-37.

MILLER, Casey, y Kate SMITH (1988): *The Handbook of Nonsexist Writing*, Nueva York, Harper & Row, 2ª ed.

ROTH, Michael (1988): “Strukturelle und personale Gewalt: Probleme der Operationalisierung des Gewaltbegriffs von Johan Galtung”, *HSPK Forschungsbericht*, 1 (abril).

SANER, Hans (1982): “Personale, striktuelle und symbolische Gewalt”, en *Hossnung und Gewalt. Zur Ferne des Friedens*. Basilia, Lenos & Z Verlag, 73-95.

WEBER, Hans Ruedi (1971): “The Promise of the Land, Biblical Interpretation and the Present Situation in the Middle East”, *Study Encounter*, 7 (4), 1-16.



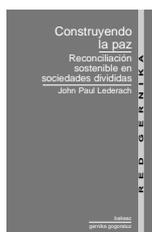
# Colección Red Gernika

## Libros



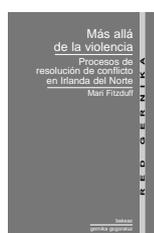
María Jesús Cava Mesa (con la colaboración de María Silvestre y Javier Arranz), *Memoria colectiva del bombardeo de Gernika*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1996, 312 pp., 15,03 euros  
ISBN: 84-88949-13-8  
Ref.: RG1

John Paul Lederach, *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998, 200 pp., 13,22 euros  
ISBN: 84-88949-21-9  
Ref.: RG2

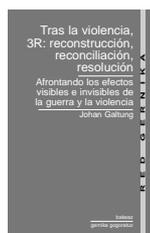


Michael Kasper, *Gernika und Deutschland. Geschichte einer Versöhnung*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998, 108 pp., 7,21 euros  
ISBN: 84-88949-26-X  
Ref.: RG3

Michael Kasper, *Gernika y Alemania. Historia de una reconciliación*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998, 104 pp., 7,21 euros  
ISBN: 84-88949-27-8  
Ref.: RG4



Mari Fitzduff, *Más allá de la violencia. Procesos de resolución de conflicto en Irlanda del Norte*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998, 172 pp., 11,42 euros  
ISBN: 84-88949-28-6  
Ref.: RG5



Johan Galtung, *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998, 132 pp., 9,02 euros  
ISBN: 84-88949-35-9  
Ref.: RG6

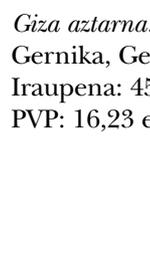
Johan Galtung, *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 2003, 360 pp., 24,00 euros  
ISBN: 84-88949-52-9  
Ref.: RG7



## Vídeos



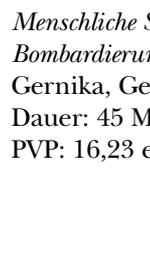
*La huella humana. El bombardeo de Gernika*, Gernika, Gernika Gogoratuz, 1998  
Duración: 45 min  
PVP: 16,23 euros



*Giza aztarna. Gernikako bombardaketa*, Gernika, Gernika Gogoratuz, 1998  
Iraupena: 45 min  
PVP: 16,23 euro

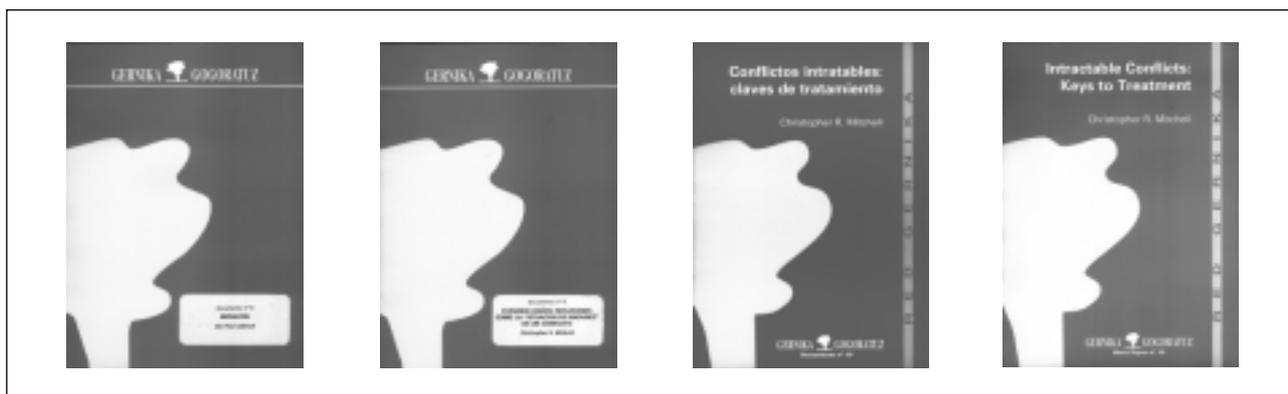


*The mark of men. The bombing of Gernika*, Gernika, Gernika Gogoratuz, 1998  
Length: 45 min  
PVP: 16,23 euros



*Menschliche Spuren. Die Bombardierung von Gernika*, Gernika, Gernika Gogoratuz, 1998  
Dauer: 45 Min  
PVP: 16,23 euro

## Documentos



1. Adam Curle, *El campo y los dilemas de los estudios por la paz*, 1994, 16 pp. Agotado.
2. John Paul Lederach, *Un marco englobador de la transformación de conflictos sociales crónicos*, 1994, 19 pp. Agotado.
3. Gernika Gogoratuz, *Bibliografía de textos en castellano, sobre paz, análisis y transformación de conflictos y educación por la paz*, 1994, 68 pp. Agotado.
4. Christopher R. Mitchell, *El proceso y las fases de la mediación*, 1994, 20 pp. Agotado.
5. Christopher Moore, *Negociación y mediación*, 1994, 16 pp. Agotado.
6. Gurutz Jáuregui, *La autodeterminación en la perspectiva del siglo XXI*, 1994, 20 pp. Agotado.
7. Gernika Gogoratuz, *Gernika Gogoratuz se presenta*, 1995, 24 pp. Agotado.
8. John Paul Lederach, *Mediación*, 1996, 16 pp. Agotado.
9. Christopher R. Mitchell, *Evitando daños: reflexiones sobre la "situación de madurez" en un conflicto*, 1996, 22 pp., 1,80 euros.
10. Christopher R. Mitchell, *Conflictos intratables: claves de tratamiento*, 1997, 21 pp., 1,80 euros.  
Edición en inglés: Christopher R. Mitchell, *Intractable Conflicts: Keys to Treatment*, 1997, 21 pp., 1,80 euros.
11. Clem McCartney (ed.), *Haciendo balance. El proceso de paz de Irlanda del Norte*, 2001, 100 pp., 9,02 euros.
12. Sir Kenneth Bloomfield, *Las recordaremos. Informe de Sir Kenneth Bloomfield, Comisionado sobre Víctimas de Irlanda del Norte*, 2001, 56 pp., 6,01 euros.
13. Victim Support Northern Ireland y Northern Ireland Association for the Care and Resettlement of Offenders, *Toda verdad es amarga. Informe de la visita a Irlanda del Norte del doctor Alex Boraine, vicepresidente de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica*, 2001, 36 pp., 4,51 euros.
14. Johan Galtung, *Violencia cultural*, 2003, 32 pp., 4,00 euros.  
Edición en euskera: Johan Galtung, *Bortxakeria kulturala*, 2003, 32 pp., 4,00 euros.

## Fuera de colección

Riitta Wahlström, *Imagen de enemigo. Educación de paz/Etsai Irudia. Bakearen Aldeko Heziketa* (Boletín 2), 1990. Agotado.

## Colección Working Papers Munduan

Cooperación Internacional Descentralizada/Nazioarteko Lankidetzeta Deszentralizatua

Felipe A. González, Noé Cornago y Gernika Gogoratuz (eds.), *XII Jornadas Internacionales de Cultura y Paz de Gernika. Respaldo a consensos = Gernikako Kultura eta Bakearen Nazioarteko XII. Jardunaldiak. Adostasuna Lagunduz*, 2003, 212 pp., 12,00 euros.

Johan Galtung, *Bortxakeriarik gabeko gatazka eraldaketa*, 2003, 24 pp., 6,00 euros.

## Próximos títulos

Catherine Barnes (ed.), *Haciendo propio el proceso. La participación ciudadana en los procesos de paz*.







## GERNIKA GOGORATUZ

**Gernika Gogoratuz** es un Centro de Investigación por la Paz y Transformación de Conflictos creado por decisión unánime del Parlamento Vasco en abril de 1987, coincidiendo con el 50º Aniversario del Bombardeo de Gernika. Desde 1995 está sostenido por la **Fundación Gernika Gogoratuz** y cuenta con una asociación del mismo nombre. No tiene ánimo de lucro y es independiente.

**Gernika Gogoratuz** tiene la misión de enriquecer el Símbolo de Gernika en relación con el pasado y con el futuro: hacia el pasado recordando y honrando su historia y hacia el futuro contribuyendo, con un respaldo de reflexión científica, a generar una paz emancipadora, justa y reconciliadora tanto en el País Vasco como a escala mundial. Para ello:

- Asesora y asume tareas de intermediación en conflictos sociales y políticos. Desde sus inicios realiza tareas de intermediación en el conflicto vasco.
- Organiza anualmente desde 1990 en colaboración con el Ayuntamiento de Gernika-Lumo las Jornadas Internacionales de Cultura y Paz de Gernika.
- Imparte en el País Vasco y en varios países seminarios de entrenamiento en el tratamiento de conflictos, negociación, mediación y reconciliación.
- Está desarrollando un modelo propio de Educación por la Paz de reflexión y entrenamiento.
- Edita trabajos monográficos sobre transformación de conflictos, mediación, negociación, documentación bibliográfica y procesos de reconciliación.
- Dispone de un centro de documentación informatizado sobre paz y tratamiento de conflictos orientados a un horizonte de reconciliación, con servicio de consulta y préstamo, y servicio de difusión selectiva de la información. Ofrece además la posibilidad de realizar prácticas.
- En 1997 inició y gestiona la Red Gernika-Red Internacional de Respaldo a Procesos Orientados a una Reconciliación.

## RED GERNIKA

### Red Internacional de Respaldo a Procesos Orientados a una Reconciliación

**Gernika Gogoratuz** entiende que la Reconciliación es la veta más viva de la paz y que un Horizonte de Reconciliación es el elemento orientador de un proceso de paz emancipadora y sostenible, en el que se transforman y hacen más justas las estructuras, se recupera la verdad histórica y se honra a las víctimas.

**Gernika Gogoratuz**, junto con otras personas y entidades, creó en 1997 la **Red Gernika** para alentar y respaldar la Construcción de Paz orientada a un Horizonte de Reconciliación. A través de ella coordina esfuerzos y comparte reflexiones acerca de lo que es la Reconciliación: cómo se relaciona ésta con la Paz Positiva, cómo previene la violencia y genera consensos, y cómo de ella se derivan métodos de Tratamiento de Conflictos y de Educación por la Paz.

La **Red Gernika** celebra una asamblea anual durante las Jornadas Internacionales de Cultura y Paz de Gernika. Está equipada con un secretariado, una unidad de investigación y entrenamiento, y un servicio de documentación y publicaciones.

Artekalea, 1-1º • E-48300 Gernika-Lumo • Bizkaia (Spain)

Tel.: +34 94 6253558 • Fax: +34 94 6256765

Secretaría: gernikag@gernikagogoratuz.org

Centro de documentación: gernikadok@gernikagogoratuz.org

<http://www.gernikagogoratuz.org>