

## Conflicto y violencia (inter) cultural: la victimización del otro\*

Conflict and violence (inter) culture: the victimization of another

José Santos Herceg\*\*

### Resumen

El texto busca ensayar una relación entre tres conceptos claves que permiten comprender la dinámica de las relaciones entre sujetos culturalmente diversos: “conflicto”, “violencia” y “víctima”. Mediante este ejercicio se buscará acuñar y describir el concepto de “violencia intercultural” que promete tener interesantes rendimientos en el estudio de las relaciones entre sujetos provenientes de diferentes culturas, que conviven cotidianamente.

**Palabras clave:** Interculturalidad, Conflicto, Violencia, Víctima.

### Abstract

The text tries to accomplish a relationship between the key concepts that allow the understanding of the relationship dynamics between culturally different subjects: “conflict”, “violence” and “victim”. Through this exercise we will intent to define and describe “intercultural violence” as a concept that promises to have interesting performance in te study of relationships between subjects from different cultures that coexist daily.

**Key words:** Intercultural, Conflict, Violence, Victim.

## Introducción

El asunto de la interculturalidad ha ocupado, en el último tiempo, un lugar central en las discusiones, tanto que, como se ha dicho, hablar hoy de multiculturalismo o interculturalidad es referirse al “...espíritu del tiempo que está presente de manera cada vez más intensa en los discursos políticos y la gestión de las sociedades llamadas democráticas, al

---

\* Este artículo fue desarrollado en el marco del proyecto Fondecyt número 1110469 titulado *Des-encuentro intercultural en la cotidianidad: conflicto y violencia*.

\*\* Chileno, Dr. en filosofía, académico de la Universidad de Santiago de Chile, contacto: jose.santos@usach.cl

punto de convertirse en la actualidad —sin que esto deje de tener rasgos paradójicos— en la ideología políticamente correcta que toda tecnología de gobierno debe adoptar” (Gutiérrez, 2006:9). Como no podía ser de otra forma, en la discusión teórico-filosófica este tema también se ha situado como uno de los prioritarios siendo abordado desde diferentes perspectivas. Hay análisis que se sitúan en el ámbito de la Filosofía práctica, esto es, la Filosofía de la Cultura (*cf.*: De Vallescar), la Antropología filosófica, la Filosofía Política (*cf.*: Olivé, Tubino), la del Derecho (*cf.*: Höffe) y, por supuesto, en el de la Ética (*cf.*: Salas Aстраи, Mall y Schneider, Cortina). Los trabajos filosóficos acerca de la interculturalidad, sin embargo, no se restringen a lo práctico, sino que atañen también a disciplinas como la Epistemología, la Filosofía de las Ciencias, la Filosofía del Arte (*cf.*: Mall), e incluso —y tal vez muy especialmente— a la llamada Metafilosofía o Filosofía de la Filosofía (*cf.*: Fornet Betancourt, Kimmerle, Mall, Wimmer).

Entre los múltiples escorzos problemáticos que el tema de las relaciones interculturales presenta a la reflexión, es especialmente central el del vínculo entre sujetos culturalmente diversos: ese “inter” del prefijo. Un “inter” de las culturas que pese a lo que podría parecer a primera vista, no es algo extraño o excepcional, sino que está por todas partes, lo vemos permanentemente, nos lo encontramos incluso cotidianamente. Como escribía acertadamente Raimon Panikkar, basta con superar el “monólogo solipsista” para entrar en el ámbito de lo intercultural, pues, como explica, “...todo interlocutor es un mundo, de igual modo que todo hombre es fuente de conocimiento, y, siendo así, vive en un mundo que no tiene por qué ser exactamente como el propio” (Panikkar, 2002:27). Desde esta perspectiva, hasta el diálogo con el vecino implica un “inter” de sujetos procedentes de mundos diferentes. Panikkar aclara, no obstante, que lo “inter-cultural” es “...algo más que el diálogo con el vecino” (28), pues estas relaciones son más bien “intraculturales”. La interculturalidad, dice este autor, sería una “...incursión para una tierra y un cielo desconocidos donde vive el extranjero” (Ídem).

La globalización y el consecuente aumento de las migraciones, sin embargo, han alterado a tal punto la convivencia y las relaciones entre los sujetos, que la aclaración de Panikkar ha perdido sustento, puesto que lo intercultural es, hoy por hoy, también vecinal. Las personas se trasladan de un país a otro, de un continente a otro a una velocidad y con una facilidad sorprendente, transformando las ciudades, que hasta hace poco eran aparentemente homogéneas, en plurales, es decir, en espacios abundantemente habitados por extranjeros provenientes de múltiples partes del globo. En la ciudad contemporánea se ponen en contacto, en interacción constante e inevitable, seres humanos provenientes de diferentes ámbitos culturales, con lo que el asunto de las relaciones entre culturas se ha vuelto un fenómeno cotidiano. Las relaciones interculturales en las sociedades contemporáneas —tal vez en todas las sociedades— son “pan de cada día”, se dan allí, en el barrio, en la calle, en el trabajo, en el tren, etc.

En el marco de los trabajos existentes sobre cotidianidad el asunto de la relación entre sujetos ha tenido un lugar preponderante. Es así como toda la obra de Goffmann, por ejemplo, gira en torno a la puesta en escena de las relaciones entre sujetos, o más bien, de un sujeto con los otros<sup>1</sup>. Giannini, por su parte, tiene a la vista permanentemente el asunto de la aparición y la relación con el otro como instancia de trasgresión, especialmente en lo referente al lenguaje: diálogo, conversación, polémica (*cf.*: 2004: 79-95). Agnes Heller dedica un capítulo

---

<sup>1</sup> El mismo señala en el prólogo que “...en las páginas siguientes consideraré de qué manera el individuo se presenta y presenta su actividad ante otros, en las situaciones de trabajo corriente, en qué forma guía y controla la impresión que los otros se forman de él, y qué cosas puede y no puede hacer mientras actúa ante ellos”(Goffman, 2004:11).

completo de su *Sociología de la vida cotidiana* al tema del “contacto cotidiano”, donde lo analiza como base y reflejo de las relaciones sociales y se detiene en las maneras en que puede darse y los afectos involucrados (cf.: Heller, 1987: 359-404). Ninguno de estos trabajos aborda, sin embargo, el caso específico del contacto entre sujetos que provienen de culturas diversas, lo que no impide que, tomando las precauciones necesarias, se extiendan sus reflexiones a esta situación en particular. Se debe tener en cuenta, sin embargo, que si bien es cierto, los contactos entre sujetos culturalmente diversos comparten algunas características con el general de los contactos cotidianos entre sujetos, sin embargo, tienen especificidades muy evidentes.

Una de estas especificidades es que el contacto cotidiano entre sujetos culturalmente diversos tiende a ser siempre especialmente difícil, complicado, conflictivo. Desde la perspectiva de los resultados, los contactos cotidianos entre sujetos culturalmente diversos pueden tener tres tipos de desenlace. Hay, por de pronto, algunos “inter” espontánea y plenamente logrados, exitosos, que son los menos. Hay otros, torpes, complicados; sin duda los hay tortuosos, dolorosos, y, por supuesto, están también los quebrados, los rotos, los lisa y llanamente fracasados. Raimon Panikkar, notaba con razón que la interculturalidad es siempre un riesgo, una apuesta: no hay seguros, ni medidas previas que favorezcan un resultado (Cf.: 2002:36). Son la dificultad y el fracaso de los “inter” lo que interesa investigar en este texto. De hecho, al mirar la realidad concreta, histórica, cotidiana, son estos vínculos complejos, difíciles, tortuosos y abortados los que se dan con mayor frecuencia. No sería demasiado arriesgado sostener que un “inter” exitoso, logrado es algo más bien excepcional. Lo que más se da, podríamos decir, es el des-encuentro.

## 1. Conflicto

El encuentro con el otro, con el absolutamente otro, con el “extraño radical” como lo ha llamado Waldenfels, con aquel que proviene de una cultura diferente parece tener un altísimo potencial conflictivo. Su nivel de volatilidad, su capacidad de explotar en un conflicto es sin duda superior al que existe entre sujetos que comparten un origen cultural, donde los niveles de conflictividad han sido atenuados por mecanismos consuetudinarios o institucionales. La hipótesis inicial aquí es que el roce, la tensión es lo habitual o esperable entre sujetos culturalmente diversos que se topan en un contexto cotidiano. Desde esta perspectiva, utilizando una terminología de Adam Curle, aunque el contacto entre sujetos provenientes de diferentes culturas sea pacífico, se trata de una “paz negativa”, esto es, contactos en los que la conflictividad está presente siempre aunque no se exprese en un quiebre o una ruptura (1977:29). El análisis del “conflicto” será, por lo tanto, el punto de arranque de este texto.

El conflicto ha sido objeto de la investigación filosófica prácticamente desde siempre, o más bien, el tópico de la conflictividad ha estado presente a lo largo de toda la historia de la Filosofía occidental asumiendo diferentes figuras, aunque mayoritaria y principalmente se ha tratado de análisis del conflicto entre Estados en términos de guerra. Se podría decir que gran parte de la reflexión filosófica acerca del conflicto ha sido más bien “polemología”, en el mundo Griego (Platón, Aristóteles), en el latino (Tucídides, Tito Livio y Cicerón), en la tradición medieval europea (San Agustín, Santo Tomás), en la modernidad, (Maquiavello, Hobbes y los contractualistas, hasta Kant) y en el mundo contemporáneo (Nietzsche, Sartre, Smith, Arendt).

Como bien ha señalado Paris Albert “...no sólo podemos hablar de conflictos entre estados, sino que también nos referimos a todos aquellos que se dan en nuestra vida diaria y cotidiana. Continuamente, nos enfrentamos con nuestros vecinos y nuestras vecinas, familiares, o amigos y amigas con las que mantenemos opiniones diferentes” (Paris Albert, Sonia, 2005:1). De lo que se trata es de la distinción entre conflictos “internacionales” y conflictos “interpersonales”, siendo el sujeto del conflicto lo que los diferencia: los Estados en el primer caso, las personas, en el segundo. Lo que interesa aquí no son los conflictos —las guerras— entre Estados, sino más bien, en palabras de Adriana Arpini, los que se dan entre “...los opacos sujetos que interactúan en las conflictivas prácticas cotidianas” (2000:22). Nos ocupan lo que podríamos llamar los pequeños, ínfimos conflictos interculturales diarios, casi rutinarios, esos que tienen lugar silenciosamente en el trajín de la vida diaria.

En el plano de la discusión sobre interculturalidad, sin embargo, ni el asunto del conflicto cotidiano en particular ni el del conflicto en general, aparecen más que muy esporádicamente y si lo hacen, siempre desde una perspectiva negativa: como algo indeseable y, por lo tanto, como “aquello que debe ser evitado”. Esto significa, en la práctica, que no es el conflicto mismo lo que se trabaja, sino los modos para soslayarlo. Así se explica el que estos trabajos se inscriban generalmente en una perspectiva utópica y normativa, en tanto que aspiran a señalar lo que “habría” que hacer para que tenga lugar un encuentro intercultural pacífico o, al menos, lo más pacífico posible (*cf.* Panikkar 2002 y 2006, Fonet-Betancourt 2001, Mall 1993, Olivie 1993, etc.)<sup>2</sup>. Esto no quita que algunos autores hayan constatado su lugar central en el contexto de las relaciones entre culturas. Ricardo Salas, por ejemplo, ha señalado expresamente que “...el conflicto debe aparecer como una estructura constituyente del diálogo intercultural, él será entendido como un cierto a priori de la acción contextualizada” (2003:33). Dicha constatación del lugar central de la conflictividad no ha llevado aún, sin embargo, a un análisis acabado del “conflicto intercultural”.

Siguiendo a Ralf Dahrendorf consideraremos que la “interacción” es conflictiva en tanto que se da una “**oposición** entre los elementos concurrente”, una “contraposición” (1996). El conflicto no se define por el objeto de la contraposición, pues este puede ser múltiples: pueden ser intereses, necesidades, sueños, expectativas, opiniones, etc. Tampoco se define por su magnitud, es así como hay conflictos “micro” y conflictos “macro”. Aunque, como se ha visto, siempre se puede dar una “escalada”. Se ha señalado, en este sentido, que el “conflicto” es una forma avanzada de la “disputa” (Paris Albert, 2005:16) y que una disputa, por lo tanto, es una primera fase de controversia verbal, de debate o altercado que podría o no desembocar en un conflicto. Definida de esta manera, la diferencia no es más que cuantitativa: una disputa sería un conflicto más pequeño, de menor nivel. Entre disputa y conflicto, la diferencia es, sin embargo, cualitativa. Una “disputa” es un tipo de conflicto, es decir, aquella modalidad del conflicto que se genera, en particular, cuando existe un “algo” que está en disputa: “cuestión disputada”. Tendríamos, entonces una relación género-especie entre conflicto y disputa: todo disputa en un conflicto, pero no al contrario.

Conflicto entendido en el sentido muy amplio remite simplemente a un tipo de “interacción” caracterizada, como bien dice Julien Freund, por una suerte de “hostilidad” (1995) aunque no requiere que ella se exprese mediante la violencia directa. La contraposición, como ha dicho bien Dahrendorf puede ser de tipo objetivo (latente) o subjetivo (manifiesto) (1996). Freud ha establecido una distinción entre dos tipos de conflicto: polémicos y agonales. Los del primer tipo se caracterizarían por considerar al “otro” como “enemigo” y, por lo tanto,

---

<sup>2</sup> Cf. Santos-Herceg, 2013.

aparece la violencia como alternativa viable para zanjar la situación conflictiva. En los del segundo tipo el “otro” es un “adversario” con el que se compite o rivaliza y, por lo tanto, suele haber odiosidad, más no violencia, sobretodo en tanto que se dan en un contexto de reglas que regulan el uso de la fuerza. Más que de dos tipos de conflicto, estamos aquí en presencia de dos formas en que se puede desarrollar un conflicto. El conflicto sigue siendo uno solo, ya que que dos o más sujetos son **antagonistas** —se les llame enemigo o adversario— en tanto que hay entre ellos hostilidad, oposición, contraposición. La irrupción o no de la “violencia”, como se decía, el que ella esté o no controlada tiene que ver con la manera que un conflicto se desarrolla, más que con lo que sea el conflicto en sí mismo.

Como sea, tal como ha señalado Luis Oro Tapia, “La conflictividad es inherente, consustancial a toda agrupación humana. Por lo tanto, este puede estallar en cualquier tipo de relación social, donde cualquier cosa puede ser objeto de discordia” (2003). De allí que Judson escriba que “...sea como fuere, el conflicto sigue siendo una parte cotidiana de nuestras vidas, tanto si lo enterramos, si está semiapagado y emerge de vez en cuando, y si lo aceptamos y lo conocemos...” (2000:139). La interacción entre sujetos culturalmente diversos, sin embargo, justamente a raíz de la mayor distancia o diferencia entre los involucrados, tiene, como decíamos antes, un potencial conflictivo mayor de lo habitual. El toparte de sujetos culturalmente diversos es una escena altamente volátil, puede explotar, en el sentido de generarse espontáneamente un conflicto. Utilizando una terminología de Adam Curle, incluso cuando el contacto entre sujetos provenientes de diferentes culturas sea pacífico, se trata de una “paz negativa”, esto es, se trata de contactos en que la conflictividad está presente siempre aunque no se exprese en un quiebre o una ruptura (1977:29).

En contra de una cierta idea arraigada en el espacio del “lugar común”, de lo evidente, el conflicto no es algo que necesariamente tenga que ser evitado siempre. En este punto es interesante traer a colación las observaciones que hace Paul Ricoeur cuando se refiere a la existencia de dos ideologías mutuamente inversas pero recíprocas: la “ideología de la conciliación a cualquier precio” y la “ideología del conflicto a cualquier precio”. La primera de ellas, de origen cristiano según informa el autor, es la que se podría llamar también “ideología de la paz a cualquier precio” y tiene su origen en una cierta interpretación del mandato del amor. Se caracteriza por una negación tanto teórica como práctica de la fecundidad del conflicto. Las razones que trae a colación el autor para rebatir esta ideología tienen que ver con una constatación de hecho: “el carácter irreductible de las situaciones de conflicto en la sociedad” (1975:85-86).

Ricoeur insiste en que el conflicto no es, como se ha querido hacer ver, una suerte de rasgo arcaico de nuestra sociedad, que debería poder evitarse con mayor “racionalidad”. De hecho, según hace ver, el aumento de una racionalidad controladora del azar, del caos, es sinónimo de un aumento de las opciones, de las alternativas de los sujetos, lo que, en la práctica, lleva directamente a la conflictividad nuevamente. La conclusión es que “el conflicto aumentará y no disminuirá con la extensión de la previsión” (87). De hecho, los conflictos, dice Ricoeur, “...son rasgos inevitables de nuestra sociedad” (89). Junto a esta referencia a los hechos, el autor alude también razones para rebatir la “ideología de la paz a cualquier precio” desde los principios. Para ello se instala en el plano de la teología señalando que “una teología del amor debe asumir esta dialéctica del conflicto inevitable” (90). Tanto es así que llega a sostener que “el amor engendra el conflicto” (91). Del mismo modo, Ricoeur se encarga de desbancar desde su base empírica la “ideología del conflicto a cualquier precio”, haciendo ver que las situaciones concretas han logrado atenuar la conflictividad latente en la sociedad: legislaciones, convenios, acuerdos, etc.

La propuesta de Ricoeur sería "...liquidar en nosotros la aprensión ideológica ante los conflictos" (97). En la práctica eso significa no dejarse dominar ni por la ideología del "conflicto a cualquier precio", ni por la de la "conciliación a cualquier precio". La razón de fondo es que el conflicto no solo es una realidad en las relaciones sociales, sino que es deseable que exista, aunque no siempre ni de cualquier forma. En este contexto no se trata de evitar como sea el conflicto —que es inevitable— ni de provocarlo cada vez que se pueda llevándolo hasta el quiebre. El conflicto, manejado dentro de ciertos rangos que habría que especificar, sería constructivo. Esta constatación es lo que ha provocado en el ámbito de la Teoría del Conflicto o "conflictología" como se la ha llamado, una evolución que partiendo por la idea de "resolución de conflictos" ha transitado hacia la postura de la "gestión de conflictos" primero, y más tarde, hacia la de una "transformación de conflictos" (*cf.*: Galtung, Boulding, Wallensteen, Curle). Dicho cambio tiene como base el que se haya vislumbrado esta posibilidad fecunda del conflicto que ha sido descrita como una instancia de "aprendizaje y crecimiento" (*cf.*: Busch y Folge). El contacto entre culturas diversas, en particular en el espacio concreto de la vida diaria, aunque ciertamente tenso y conflictivo, contiene, sin duda, una promesa de crecimiento y aprendizaje.

Lo positivo o fecundo del conflicto, sin embargo, tiene un límite. Dicho límite se podría expresar con Ricoeur de la siguiente forma: "...más allá del cual ya no se entiende y sólo hay miedo, odio y cólera" (1975:101). De allí la necesidad de establecer un límite entre el conflicto que puede ser positivo y el que es claramente negativo. En el fondo, de lo que se trata es de vislumbrar en qué momento un conflicto deja de ser una instancia de aprendizaje y crecimiento para volverse una de quiebre, con su carga de dolor, miedo, rabia, etc. Sin ninguna pretensión normativa, proponemos que en la concurrencia de la violencia podría constituir dicho límite. Expresado negativamente: la aparición de la violencia provoca que el conflicto deje de ser una instancia de potencial aprendizaje y crecimiento, transformándose en fractura y, con ello, en sufrimiento.

## 2. Violencia

Hannah Arendt ha hecho ver lo sorprendente que resulta, dado el radical papel que ha desempeñado siempre en los asuntos humanos, el que la violencia "...haya sido singularizada tan escasas veces para su especial consideración" (1969:8). En el campo de la filosofía recién durante el siglo XX aparecen autores que se han hecho cargo del tema directa y expresamente. Entre ellos posiblemente los más destacados sean Sorel, Arendt, Marcuse, Benjamin, Foucault, Galtung, y en la actualidad Agamben, Žižek y Klein. Uno de los asuntos que primero salta a la vista cuando se observa esta literatura es que los autores coinciden en sostener que existen diferentes tipos de violencia. Las caras de la violencia, o "máscaras de la violencia" —usando una expresión de Jorge Millas— son múltiples, así como también son variadas las formas que adopta. Galtung, por ejemplo, distingue entre violencia directa o indirecta (estructural) según existan o no intención de crear consecuencia. Dentro de la primera hay violencia física<sup>3</sup> y

---

<sup>3</sup> Violencia física, es decir, aquella agresión en la que se utiliza alguna parte del cuerpo, algún objeto, arma o sustancia para sujetar, inmovilizar o causar daño a la integridad física de otro. La violencia física es la de las armas concretas: desde el cuerpo humano, pasando por los "innumerables objetos cotidianos que pueden utilizarse como armas (Sofsky, 2005: 30), hasta los complejos mecanismos técnicos diseñados especialmente para dañar la corporalidad de otro. Entre los efectos más evidentes de este tipo de violencia están, por ejemplo, las lesiones, mutilaciones y deformaciones, los envenenamientos e intoxicaciones, las quemaduras, deshidratación, inanición, etc.

violencia psicológica<sup>4</sup> según el modo en que se ejerza. Žižek, por su parte, habla de violencia directa y física, violencia ideológica y termina haciendo una distinción entre violencia objetiva, subjetiva, y simbólica (2009: 19-26)<sup>5</sup>. Las distinciones se repiten y multiplican de un autor a otro enriqueciendo el campo de conceptualizaciones sobre la violencia.

Entre los trabajos de estos autores no es posible encontrar, sin embargo, un desarrollo expreso acerca de la “violencia intercultural”. Quien está más cerca de ello es Galtung, que habla de una “violencia cultural” (2003:20-21 y 25). Con esta categoría el autor se refiere a las culturas de la violencia o las culturas que la legitiman. Distinguiéndonos de este autor se hablará aquí de “violencia intercultural” entendiéndola como un tipo particular de violencia. Se proponía, a modo de hipótesis, que el carácter positivo que pudiera tener un conflicto, podría reconocer su límite en la aparición de la violencia. Especificando ahora la hipótesis, diremos que el sentido específico de aprendizaje y crecimiento que pudiera llegar a tener un “conflicto intercultural” desaparece con la irrupción de la “violencia intercultural”. La pregunta que habría que enfrentar es, entonces, en qué momento, por qué motivo se pasa del “conflicto”, del “potencial altamente conflictivo” propio de las interacciones entre sujetos culturalmente diversos a la “violencia intercultural”.

En una primera aproximación se podría creer que se trata de un tema de grado, de intensidad, si se quiere: en tanto que la conflictividad propia de los encuentros entre sujetos culturalmente diversos puede escalar y convertirse en un conflicto violento, es decir, uno en que concurre una violencia expresa que siempre estuvo allí, aunque fuera de un modo latente. Esta explicación, presente en alguna parte de la literatura, supone, sin embargo, que todo conflicto es necesariamente —por definición— violento, de allí que se puede entender que se trata de una escalada, pues la violencia siempre estuvo presente, solo que en algún punto aumentó demasiado su grado o nivel. Esto supondría que debemos establecer una suerte de “tabla de tolerancia” en donde se indique en qué punto el grado de violencia siempre presente pasa a contaminar el conflicto transformándolo en algo negativo.

Conflicto y violencia son, sin embargo, dos asuntos cualitativamente diferentes: es posible que exista un conflicto sin que exista rastro alguno de violencia. Para alumbrar este punto es posible, a modo de ejemplo, volver a la distinción entre conflicto y disputa antes mencionado. El tipo de conflicto que es una disputa no tiene aparejada violencia necesariamente: se puede competir por alcanzar algo, sin que ello implique violencia alguna. Hay casos en que la conflictividad se vuelve “macro” —es decir, escala— y, en contra de alguna literatura, la violencia simplemente no aparece. ¿En qué momento un partido de fútbol, por ejemplo, se vuelve violento? Un partido de fútbol es una disputa, un conflicto propiamente tal, pero no es posible sostener que se trata de un deporte violento en sí, como podría ser el box o el rugby. La disputa de un determinado partido, sin embargo, se puede transformar en violenta. Ello no ocurre, como es evidente, por el hecho de empujarse, chocar, golpearse un poco. Todo eso pertenece a lo que se podría denominar “cosas del fútbol” y no implica violencia alguna, pero sí disputa y conflicto. Cuando los jugadores comienzan a darse patadas mal intencionadas, a hacerse daño expreso y calculado, entonces, podemos decir que se ha

---

<sup>4</sup> La que se expresa en prohibiciones, coacciones, condicionamientos, intimidaciones, amenazas, actitudes devaluatorias, de abandono. Además de este tipo de violencia, se ha hablado también de una violencia afectiva, sexual, económica, etc.

<sup>5</sup> El primer tipo de violencia sería “... la de los agentes sociales, de los individuos malvados, de los aparatos disciplinados de represión o de las multitudes fanáticas” (21). En el segundo tipo, se según el autor, queda tapado por la predominancia del primero, se refiere a una violencia sistémica estructural o anónima (23).

vuelto un “partido violento”. ¿Qué cambió? ¿Cómo un conflicto a secas pasa a ser un conflicto violento?

Si le creemos a Walter Benjamin “...la violencia, para comenzar, sólo puede ser buscada en el **reino de los medios** y no en el de los fines” (1921 [1995]:23). Sofsky sostiene algo similar cuando señala que “la violencia es instrumental en cuanto que es un medio para un fin. El fin dirige la violencia y justifica su empleo. Canaliza las acciones, da una dirección y un término, y acota el acto y su alcance” (2005:52)<sup>6</sup>. La pregunta que habría que hacerse es entonces, aquella que interroga por esos “fines de la violencia”, pues son ellos los que le dan sentido y justifican su aparición. Dependiente de su finalidad, la violencia se agota, por lo tanto, en su consecución. Nuevamente Sofsky: la violencia “...tiene su fundamento en la relación en que se halla con el fin. Si se ha logrado el fin (...) no tiene sentido que la violencia continúe” (Ídem)<sup>7</sup>.

En el contexto del contacto entre sujetos la finalidad de la violencia es en general una y siempre la misma, aunque, como veremos, se expresa de diferentes formas. En efecto, en el contacto entre sujetos la violencia surge como **medio para resolver un conflicto**. Es en este sentido en el que se puede señalar paradójicamente que la violencia aspira a la consecución de la paz. Dicha resolución, sin embargo, dada la naturaleza de la violencia, no puede ser otra más que la que se alcanza a través del subordinar/controlar o destruir al otro. La finalidad de la violencia, en tanto que medio de resolución de conflictos entre sujetos es, por lo tanto, invariablemente la imposición de uno sobre el otro aunque se exprese de diferentes formas: subordinar, subyugar, controlar, o, en su defecto, destruir al otro. La finalidad de la violencia es invariablemente la imposición de uno sobre el otro: un grupo sobre otro, un sujeto sobre otro, una institución sobre otra, etc.

La violencia, en tanto que instrumento de resolución de conflicto es, en realidad un medio para la disolución de los mismos, pues su efecto sería literalmente el disolver la base de toda posible conflictividad en tanto que uno o una facción de los sujetos simplemente desaparece como antagonista, pasando a convertirse en subordinado o, lisa y llanamente, deja de existir. La violencia tiene, entonces, dos objetivos generales: el control (fagocitación, identidad) del otro o su muerte (destrucción). La famosa obra *Zum Ewige Friede* de Kant está justamente en esta línea (1999). El autor cuenta que el título del libro lo descubrió en un letrero que colgaba de una posada holandesa bajo cuya inscripción figuraba el dibujo de un cementerio. La paz de la que habla Kant, la paz perpetua o eterna, sería, por tanto, la paz de la muerte. Metafóricamente, la muerte del otro podría entenderse como su desaparición en tanto que otro, es decir, como antagónico: se vuelve un igual, un idéntico. Rodolfo Kusch usaba acertadamente la expresión “fagocitación” para este fenómeno, aludiendo al modo en que se nutren algunas células.

Franz Fanon es, tal vez, quien más crudamente ha descrito estos mecanismos de la violencia al referirse a la relación colonial. En ese famoso capítulo inicial de *Los Condenados de la Tierra*, que lleva por título “La violencia”, pone de manifiesto que el colono produce una suerte de “deshumanización” del colonizado, en tanto que lo “animaliza”(Fanon, 2003:73) de allí que el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un “lenguaje zoológico” (37). Con ello lo niega, lo mata en tanto que hombre, lo elimina como otro, transformándolo en una “cosa”

---

<sup>6</sup> “Instrumentell is Gewalt, sofern si Mittel zum Zweck ist. Der Zweck dirigiert die Gewalt und rechtfertigt ihren Gebrauch. Er kanalisiert die Aktivitäten, gibt Richtung und Ende vor, begrenzt Einsatz und Ausmass” (la traducción es nuestra).

<sup>7</sup> “Sie findet ihren Grund in dem Verhältniss in dem si zu dem Zweck steht. Ist das Ziel erreicht ... ist weitere Gewalt Sinlos” (la traducción es nuestra).

que puede ser poseída, vendida, regalada, destruida, etc. Esto ya estaba en su libro *Piel negra máscaras blancas* cuando señala: "...a riesgo de incurrir en el resentimiento de mis hermanos de color, yo diría que el negro no es un hombre" (Fanon, 1974:14). De allí que la descolonización para este autor sea una recuperación de la humanidad, por ella "...la "cosa" colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera" (Fanon, 2003:31).

Lo que tienen en común todas las formas de violencia es que son herramientas utilizadas con la finalidad de destruir o controlar/subordinar al otro. Dicho objetivo, como es evidente, puede tener una finalidad ulterior: se busca destruir o controlar a otro para algo. Es en este punto en el que surge el tema de a "valoración moral" de la violencia. Sin la intención de resolver definitivamente el asunto, es necesario notar que se puede distinguir y se distingue entre la violencia "legítima" e "ilegítima" o entre un uso legítimo o ilegítimo de la violencia en virtud de ciertas condiciones, entre las cuales la central es la finalidad por la que se implementa, la intención con la que se incurre en un acto violento.

Si el objetivo es moralmente valioso, en el sentido de que se trata de conservar o defender un valor y el uso de la violencia es proporcional, entonces estamos frente a una utilización que se califica de "legítima" y, por lo tanto, está plenamente justificada. Es el caso de, por ejemplo, la "Guerra Justa", la cual se lleva a cabo con el objetivo de preservar la libertad y defender a los menesterosos. Lo mismo podría decirse de la llamada "Legítima Defensa", pues recurrir a la violencia con el fin de preservar la propia vida que está siendo amenazada no solo está justificado, sino directamente indicado. Yendo un poco más lejos, el caso de lo que podría llamarse "violencia jurídico-penal" también es un caso de violencia justificada en virtud de la necesidad de preservar la paz y la armonía de la convivencia social. Se encarcela, privándolo de su libertad, a un delincuente para que no asesine más ni robe, y la vida social pueda desarrollarse tranquilamente. Finalmente, pero no por último, la "Revolución" también encuentra la justificación de su recurrencia a la violencia en el hecho de que se la emplea para alcanzar la libertad. El caso del "Derecho a Rebelión" es paradigmático de ello, cuando el gobernante no solo no preserva sino que atenta contra el bien común.

Si el objetivo no es moralmente valioso, entonces, estaríamos ante un uso "ilegítimo de la violencia". Se trata, por ejemplo, del caso de los delitos. Un robo por sí mismo, pero sobre todo si es con destrucción, amenaza o daño en las personas asociadas, se lleva a cabo en busca de una ganancia económica, donde la finalidad sería la mera obtención de riqueza. Otro orden de delitos, como los abusos sexuales, por ejemplo, también son casos de violencia sobre las personas cuya finalidad es el desahogo y liberación indiscriminada de instintos o perversiones. En un sentido que va más allá de lo delictual, la "Guerra de Conquista" tiene como finalidad el apoderarse de los territorios de otro pueblo. Concurra o no un fin ulterior, sea o no este fin legítimo, lo que tienen en común todas las formas de violencia es que se aplican para someter o destruir a otro. Aunque se lo haga por las mejores razones, con las más elevadas intenciones y, por lo tanto, esté justificada, la violencia es igualmente una herramienta de subordinación y destrucción del otro.

### 3. Víctima

Dicho ahora de otra forma, lo que caracteriza a la violencia es que siempre genera víctimas. Esto permite, al pasar, aclarar la diferencia entre conflicto y violencia. Un conflicto no provoca necesariamente victimización, sino solo cuando concurre la violencia. Lo que caracteriza a la violencia es justamente que ella da origen a la aparición de víctimas. Aunque se la aplique por los motivos más loables y con las finalidades más puras, aunque se haga dentro

de todo marco de control, la violencia siempre genera víctimas. En efecto, sea una violencia legítima o ilegítima, invariablemente aparecen víctimas como consecuencia de su aplicación<sup>8</sup>. La razón de ello está en el hecho de que la generación de víctimas es de la esencia de la violencia: no hay violencia sin víctimas o al menos debe concurrir la intensión de que las haya. Como dice Jorge Millas, "...no podemos dejar de lado, en una descripción de la violencia, el hecho de que por su existencia misma hay hombres que son víctimas ..." (1978:20). La positividad del conflicto encuentra su límite, entonces, en la victimización del otro.

Se vuelve central el acotar lo que se deba entender por "víctima". Para Galtung el ejercicio de la violencia es sinónimo de dañar o herir, y al preguntarse por aquello en el hombre que puede ser dañado o herido, se refiere a la vida. "...la violencia significa dañar y/o herir. Por lo tanto, asumimos la existencia de algo que puede experimentar el ser dañado y ser herido, y seguimos la tradición budista al identificar ese algo con la vida. La vida puede sufrir la violencia infringida al cuerpo y a la mente" (2003:20). La existencia de algún tipo de "sufrimiento" es lo que caracteriza a una víctima según este autor: un sufrimiento que puede ser tanto corporal como espiritual. Podría decirse, siguiendo a este autor, que un conflicto dejaría de ser positivo, productivo, en la medida en que se constata que uno de los involucrados está siendo victimizado en el sentido de que se le infringe un daño que le causa sufrimiento, ya sea en el cuerpo como en el espíritu. Este criterio de demarcación, sin embargo, nos obligaría a establecer qué se entiende por "sufrimiento" y definir, correlativamente en qué momento se puede hablar de que se ha ocasionado un "daño" a la "vida" de un sujeto. Dussel provee de algunos elementos que permiten dar cuenta de ello.

En el prólogo de su *Ética de la Liberación. En la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Dussel señala que el sujeto de la *Ética de la liberación* es "El Otro". Aclara de inmediato, al abrir su obra, que "El Otro será la/el otro/a mujer/hombre: un ser humano (...)" (1998:16), que ha sido, por diferentes motivos, "victimizado". El sujeto de la "Ética de la liberación" es para el autor, utilizando expresamente la denominación de Benjamin, "la víctima" (1998:17). El mundo actual, según este autor, está plagado de víctimas: "...puede descubrirse un hecho masivo a finales del siglo XX: buena parte de la humanidad es "víctima" de profunda dominación y exclusión, encontrándose sumida en el dolor, infelicidad, pobreza, hambre, analfabetismo, dominación" (1998:310). Dussel menciona expresamente, a modo de ejemplo, al "...obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial, (...) a la corporalidad femenina, la raza no-blanca, a las generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica, (...) a los viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes refugiados extranjeros" (1998: 309).

Para construir su concepto de "víctima" Dussel parte de la constatación empírica de que el ser humano tiene ciertas necesidades básicas que se desprenden de dos cualidades esenciales: ser "viviente" y ser "humano". Dichas características serían las siguientes: (a) el sujeto humano tiene, antes que nada, su vida y es responsable por ella, (b) el viviente humano está constituido originariamente por una intersubjetividad que constituye al mismo ser humano como sujeto comunicativo y corresponsable, (c) el viviente humano es un sujeto que desde su origen participa en un mundo cultural. Estas características que corresponden al modo humano de ser viviente dan contenido a la conceptualización dusseliana de la víctima. Víctima

---

<sup>8</sup> Esto podría dar pie para sostener la existencia tanto de víctimas "culpables" como de víctimas "inocentes", siendo las del primer tipo aquellas que han provocado ellas mismas su victimización —un asesino, por ejemplo, que es privado de su libertad o, más aún, de su vida por el delito cometido es una víctima del sistema penal, pero es víctima de ejercicio legítimo de la violencia— y las del segundo, aquellas cuya victimización es del todo gratuita e injusta.

sería aquel sujeto al que se le ha impedido “producir, reproducir y desarrollar su vida humana” (1998:129). El ser humano que ha sido victimizado, entonces, es aquel al que por medio de la violencia se le ha causado un daño en el sentido de que se le ha impedido producir, reproducir y desarrollar una vida propiamente humana, es decir, se le ha impedido producir, reproducir y desarrollar su vida, se le ha impedido producir, reproducir y desarrollar su vida comunitaria o se le ha impedido producir, reproducir y desarrollar su mundo cultural.

Dussel deja abierta la puerta para hablar, entonces, de la existencia particular de una “víctima cultural”. En lo referente a su humanidad, como se decía, el viviente humano sería un sujeto que desde su origen participa en un mundo cultural y por lo tanto, su “vida humana” pasa necesariamente por ese mundo y la relación que tenga con él. La imposibilidad de producirlo, reproducirlo y desarrollarlo, por lo tanto, es un atentado contra su vida humana y constituye una victimización. ¿Qué se entiende por impedir que un sujeto produzca, reproduzca y desarrolle su mundo cultural? A modo de ejemplo Dussel alude al comer o beber como expresión de arte culinario, correr como desplazarse y como deporte, vestirse para conservar el calor y como moda, habitar como protegerse de la intemperie y como arquitectura, pensar, hablar, pintar, simbolizar, etc. (cf.: 1998:137).

Si hay víctimas culturales es porque se ha ejercido sobre ellas un tipo de violencia específica que he querido llamar, por lo tanto, “violencia intercultural”. Para poder hablar específicamente de este tipo de violencia es necesario que el daño causado a la víctima mediante la violencia ejercida sea de carácter cultural, es decir, que lo transforme en una “víctima cultural”, impidiéndole que produzca, reproduzca y desarrolle su mundo cultural. En concreto, esto implica la concurrencia de una serie de condiciones que haría posible identificar este tipo de violencia.

(1) En primer lugar, una condición formal pero evidente. En efecto, para poder hablar de una “violencia intercultural” dicha violencia se debe ejercer contra otro, contra un absolutamente otro, es decir, un sujeto proveniente de una cultura diferente. Se trata de un tipo de violencia que tiene lugar entre sujetos culturalmente diversos: uno actúa como victimario, el otro como víctima. No hay violencia intercultural entre sujetos pertenecientes a la misma cultura. Puede haber violencia, pero no es intercultural.

(2) En segundo lugar, la violencia contra el otro se ejerce por el hecho de que la víctima proviene de un ámbito cultural diferente o, en su defecto, que dicha procedencia es lo que abre las puertas para ejercer la violencia. La diferencia cultural debe ser “causa” o, al menos, “condición” del ejercicio de la violencia. No sería, por lo tanto, “violencia intercultural” aquella que se ejerce sobre un sujeto culturalmente diverso cuando dicha diversidad no ha sido la causa ni una condición que posibilita el ejercicio de la violencia. Juan, que es chileno, golpea a Pedro, que es boliviano. Estaríamos en un caso de “violencia intercultural” si y solo si el golpe tiene lugar porque Pedro es boliviano o si, aunque el que sea boliviano no es la razón por la que lo golpee, sin embargo, de no ser boliviano —de haber sido chileno o alemán, por ejemplo—, Juan no lo habría golpeado.

(3) En tercer término, la violencia ejercida sobre el sujeto culturalmente diverso tiene como consecuencia directa —incluso como objetivo— el que no se pueda “operar” culturalmente. Por “operar culturalmente” se entenderá aquí actuar, vivir al interior de su mundo cultural propio, ya sea expresándolo, cultivándolo, difundiendo, etc. Es violencia intercultural, por ejemplo, cualquier acción que tenga como consecuencia u objetivo el impedir directa o indirectamente, que un sujeto hable su lengua materna, disfrute de su cocina tradicional, actúe de acuerdo con las normas de conducta propias de su cultura, vista a la usanza de su pueblo, pero también impedir que enseñe y transmita a las generaciones futuras

su mundo cultural, viva las valoraciones morales propias de su pueblo, etc. Cuando un sujeto es obligado o se siente impelido a cambiar su modo de vestir, a ocultar sus costumbres, a olvidar su lengua, estamos en presencia de una “violencia intercultural” flagrante en tanto que evidentemente hay una victimización allí.

Se decía que en el contacto entre sujetos la violencia surge como medio para resolver un conflicto. Dicha resolución, dada la naturaleza de la violencia, no puede ser otra más que la que se alcanza a través del subordinar/controlar o destruir al otro. La finalidad de la violencia, en tanto que medio de resolución de conflictos entre sujetos es, por lo tanto, invariablemente la imposición de uno sobre el otro. En el caso de la “violencia intercultural” el objetivo es la destrucción del otro en tanto que otro culturalmente diverso. Destrucción que puede concretarse en la renuncia de uno de los involucrados a su cultura y la asimilación completa a la del otro —fagocitación completa— o a una lisa y llana desaparición concreta y corporal del Otro. En ambos casos estaríamos ante una muerte, ya sea cultural o corporal. El conflicto desaparece, pero el costo es la desaparición de la diferencia.

La conservación de la diferencia como algo valioso, como algo digno de ser preservado se enlaza con el rescate del esbozo positivo del conflicto e implica, dicho con Ricoeur, el “liquidar en nosotros la aprensión ideológica ante los conflictos” (97), no dejarse dominar ni por la ideología del “conflicto a cualquier precio”, ni por la de la “conciliación a cualquier precio”. La diferencia y el conflicto que se genera a causa de ella es, como se decía, constructivo: es una instancia de crecimiento y aprendizaje. Conflicto, como se acotaba antes, no es sinónimo de violencia y, por lo tanto, el conflicto entre culturas encarnadas en sujetos que se encuentran cotidianamente no tiene que ser sinónimo de “violencia intercultural”. La irrupción de este tipo de violencia, de hecho, marca un límite, un margen más allá del cual el conflicto deja de ser productivo y se vuelve nocivo, tóxico, destructivo. La victimización del culturalmente diferente constituye el punto en que la violencia irrumpe haciendo imposible cualquier aprendizaje, cualquier crecimiento.

Recibido: 5 de abril 2014

Aceptado: 15 junio 2014

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, (2000), *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el Testigo*, Homo Sacer III, Antonio Gimeno (trad.), Pretexto, Valencia.
- \_\_\_\_\_, (2001), *Miedos sin fin. Notas sobre la política*, Antonio Gimeno (trad.), Pretexto, Valencia.
- \_\_\_\_\_, (2004), *Estado de Excepción*, Homo Sacer II, 1, Antonio Gimeno (trad.), Pretexto, Valencia.
- Arendt, Hannah, (1969), *On Violence*, Harvest Book, EEUU.
- Arpini, Adriana, (2000), *Razón Práctica y discurso social latinoamericano*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Benjamin, Walter, (1921) [1995], *Para un Crítica de la Violencia*, Hector A. Murena (trad.), Editorial Leviatán, Buenos Aires.
- Boulding, Kenneth, (1993), *Las tres caras del poder*, Paidós, Barcelona.
- Busch, R.A.B y Folger, J.P., (1994), *The promise of mediation; responding to conflict through empowerment and recognition*, Jossey-Bass, San Francisco (*La promesa de la mediación. Cómo afrontar el conflicto mediante la revalorización y el reconocimiento*, Granica, Barcelona)
- Cortina, Adela, (1998), “Ética intercultural. Una aproximación desde Europa”, Apel (compilador), *Topografías del mundo contemporáneo*, Encuentro, Madrid, pp.34-53.

- Curle, Adam, (1977), *Conflictividad y pacificación*, Herder, Barcelona.
- Dahrendorf, Ralf, (1996), "Elementos para una teoría del conflicto social", *Sociedad y libertad*, Editorial Tecnos, Madrid, 1996.
- De Vallescar Planca, Diana, (2002), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, España.
- \_\_\_\_\_, (2004), "Género-Inerculturalidad: Una cuestión abierta", *Temas de filosofía Intercultural*, Nova Harmonía, San Leopoldo, 91-112.
- Dussell, Enrique, (1998), *Ética de la Liberación. En la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Trotta, España.
- Fanon, Franz, (1952), *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris (*Piel negra, máscaras blancas*, Chaquero y Larrea trad., Schapire Editor, Argentina, 1974).
- \_\_\_\_\_, (1991), *Les damnés de la terre*, Gallimard, Paris, [1961] (*Los condenados de la tierra*, Julieta Campos trad., FCE, México, 2003).
- Fornet Betancourt, Raúl, (2001), *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclee, España.
- Foucault, Michel, (1975), *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris. (*Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Argentina, 2002)
- Freund, Julien (1995), *Sociología del conflicto*, Editorial del Ministerio de Defensa, Madrid.
- Galtung, Johann, (1998), *Tras la violencia. 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Gernika Gogoratuz, Bilbao.
- \_\_\_\_\_, (2003), *Paz por medios pacíficos. Paz, conflicto, desarrollo y civilización*, Gernika Gogoratuz, Bilbao.
- Giannini, Humberto, (2004), *La Reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Ginés de Sepúlveda, Juan, (1996), *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, México.
- Goffman, Irving, (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, (*La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu Editores, Buenos Aires-Madrid, 2004)
- Gutiérrez M. Daniel, (2006), "Prólogo. El Espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje", *Multiculturalismo. Desafíos y Perspectivas*, Colegio de México/Siglo XXI, México.
- Heller, Agnes, (1987), *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Höffe, O, (1996), *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtdiskurs*, Fankfurt am Mein.
- Judson, S. (2000), *Aprendiendo a resolver conflictos en la infancia. Manual de Educación para la paz y la no violencia*, Libros de Catarata, Madrid.
- Kant, Immanuel, (1999), "Zum Ewige Friede", Reclam, Stuttgart, (*Sobre la paz perpetua*, Joaquín Abellán (trad.), Tecnos, España 1991)
- Klein, Naomi, (2008), *La Doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*, Paidós, Buenos Aires.
- Kimmerle, H., (1997), "Die interkulturelle Dimension im Dialog zwischen afrikanische un westlichen Philophie", Broucker, M. Y Nau, H (compiladores), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten un Grenzen eines interkulturellen Dialogs*, Darmstadt.
- Mall /Schneider (compiladores), (1993), *Ethik und Recht aus interkultureller Sicht*, Studien zur interkulturellen Philosophie, Tomo 5, Amsterdam.
- Mall, R.A., (1998), "Das Konzept einer interkulturellen Philosophie", *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, N° 1, pp.54-69.
- \_\_\_\_\_, (1996), *Philosophie in Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie-eine Orientierung*, Darmstadt.
- Marcuse, Herbert, (1970), "The Problem of Violence and the Radical Opposition", *Five Lectures*, Beacon Press, Boston. ("El problema de la violencia en la oposición", *El final de la Utopía*, Manual Sacritan (trad.), Ariel, 1969, pp.51-63)
- Millas, Jorge, (1978), "Las máscaras filosóficas de la violencia", *La violencia y sus máscaras. Dos ensayos de filosofía*, Ediciones Aconcagua, Santiago, pp. 9-50.
- Olivé, León (Comp.), (1993), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Oro Tapia, Luis, (2003), "La noción de conflicto", Cap. 1 del libro *¿Qué es la política?*, RIL Editores. ([www.uchile.cl/documentos/conflicto-oro-pdf\\_90753\\_3\\_5938.pdf](http://www.uchile.cl/documentos/conflicto-oro-pdf_90753_3_5938.pdf))

- Panikkar, Raimon, (2002), "La interpretación intercultural", *El discurso Intercultural. Prolegómenos para una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp.23-76.
- Paris Albert, Sonia, (2005), *La transformación de los conflictos desde la filosofía para la paz*, Tesis doctoral, Departamento de Filosofía, Sociología y Comunicación Audiovisual y Publicidad, Universidad de Jaume I de Castellón de la Plana, Castellón de la Plana.
- \_\_\_\_\_, (2009), *Filosofía de los conflictos. Una teoría para su transformación pacífica*, Icaria Editorial.
- Paris Albert, Sonia y Martínez G., Vincent, "Interculturalidad y conflicto. Una perspectiva desde la filosofía de la paz", Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004 y publicada en *Investigaciones fenomenológica* N°7, p.90 (pp.85-97).
- Ricoeur, Paul, (1975), "El conflicto ¿signo de contradicción y de unidad?", *Poder y Conflicto*, Editorial del Pacífico, Chile.
- Reyes Mate, (2003), "¿Pero quiénes son las víctimas?", *Por los campos de exterminio*, Antropos, España, pp. 95-100.
- Salas Astraín, Ricardo, (2003), *Ética Intercultural*, Editorial Universidad Raúl Silva Henríquez, Chile.
- Santos Herceg, José, (2010), "Des-encuentros en la cotidianidad. Rutina, Miedo y Conflicto" (*Alltagsleben: Ort des Austauschs oder der neuen Kolonialisierung zwischen Nord und Süd (Vida cotidiana: Lugar de intercambio o de nueva colonización entre el norte y el sur)*, Tomo 31, Mainz Verlag, Alemania, 2010, pp.203-210.
- \_\_\_\_\_, (2012), "Vida cotidiana y la complejidad intercultural. Observaciones metodológicas sobre el mirar", *Revista F@RO*, N° 15, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso Chile, pp. 1-15.
- \_\_\_\_\_, (2012), "El miedo al/del extranjero en lo cotidiano. La constitución del otro como enemigo", *Actuell Marx Intervenciones*, N°12, pp. 71-88.
- \_\_\_\_\_,(2013), "Encuentros Improbables. El milagro de lo intercultural", *Hermenéutica Intercultural*, U. Católica Raúl Silva Enríquez, N°22, p.19-40.
- Sofsky, Wolfgang, (2005) , *Traktat über die Gewalt*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main (*Tratado sobre la violencia*, Abada, Madrid, 2006).
- Sorel, Georges, (1950), *Reflections on Violence*, Cambridge University Press, Cambridge. (*Reflexiones sobre la violencia*, Luis Alberto Ruiz, trad., La Pleyade, Buenos Aires, 1978).
- Waldenfels, Bernhard, (1990), *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt/a.M.
- Wallensteen, Peter y Sollenberg, M, (2003), "Armed Conflict, 1989-2000" *Journal of Peace Research*, 38 (5), pp.593-607.
- Wallensteen, P y otros, (2001), "Armed Conflict, 1989-2002", *Journal of Peace Research*, 40 (5), pp.629-644.
- Wimmer, F.M., (1998), "Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie", *Polylog*, Nr.1, pp.5-12.
- \_\_\_\_\_, (1999), "Philosophiegeschichte in interkultureller Orientierung", *Polylog* Nr. 3, pp.8-20.
- \_\_\_\_\_, (2000), "Interkulturelle Philosophie", *Informations Philosophie*, 1, pp.32-39.
- Zizek Slavoj, (2008) *Violence*, Picador, New York.
- \_\_\_\_\_, (2009), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Barcelona.