

Roles masculinos y construcción de una cultura de paz (Versión provisional)

*Vicent Martínez Guzmán
Director Cátedra UNESCO Filosofía Paz
Universitat Jaume I
Centro Internacional Bancaja para la Paz y el Desarrollo
Castellón
martguz@fis.uji.es*

Resumen enviado

La ponencia se enmarca en una investigación de Filosofía para la Paz que trata de reconstruir las competencias humanas para hacer las paces. Se entiende la cultura como la capacidad humana de cultivar las relaciones entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza. Se establece una relación entre cultura y responsabilidad por la que las formas de cultivar las relaciones humanas está sujeta a que nos pidamos mutuamente cuentas de los sistemas de interrelación que institucionalicemos. Así se revisan las conexiones entre los sistemas de dominación masculina ejercida contra las mujeres y contra la naturaleza en el marco de las culturas para la guerra.

Se reconstruyen las posibilidades humanas para cultivar las relaciones entre nosotros mismos y entre nosotros y la naturaleza alternativas a las culturas para la guerra, desde los análisis feministas que explicitan los subtextos de género ocultos en los discursos masculinos de seguridad y justicia, mientras se «relegaban» a las mujeres valores de «menor» categoría moral como la ternura, el cariño o el cuidado. Se proponen nuevos roles de hombres y mujeres en nuevas formas de entender la seguridad, la justicia, la ternura, el cariño o el cuidado en las culturas para hacer las paces.

1. Introducción: La reunión de expertos convocados por la UNESCO en Oslo en 1997 como punto de partida

En el primer contacto¹ que tuve con las promotoras de este Congreso me sugirieron la posibilidad de referirme en mi intervención a la reunión organizada por la UNESCO en Oslo en septiembre de 1997. El título de aquella reunión de expertos, alguno de los cuales participa también este Congreso, era «Roles masculinos y masculinidades desde la perspectiva de una cultura de paz». Creo que es este título el que ha inspirado el que me han sugerido las organizadoras para mi propia intervención.

1.1. Las guerras nacen en las mentes de los *hombres*: la perspectiva de género y el sexismo

Siguiendo las propuestas del libro que publica las intervenciones de aquella reunión (Breines, Connell et al., 2000: 10) el tema se incluiría en el conocido preámbulo de la

¹ Estas reflexiones forman parte del proyecto de investigación «Los conflictos nacionales y su dimensión cultural: estructuras nacionales y supranacionales e investigación para la paz» financiado por la Generalitat Valenciana (España) con el código GV99-71-1-09.

Constitución de la UNESCO²: «puesto que las guerras nacen en las mentes de los hombres, es en las mentes de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz». Irónicamente, es cierto que aquí «hombres» está usado como «nombre colectivo genérico» en la acepción que María Moliner, ella misma mujer, recoge: «se aplica a nuestra especie, o sea la de los mamíferos racionales», en su útil diccionario de uso (1997). Sin embargo, los temas que estos días nos reúnen, inicialmente inspirados en el desarrollo de propuestas feministas de mujeres, nos harían caer en la cuenta de que efectivamente es en las mentes, esto es, en lo que decimos, llamamos y, en general hacemos los *hombres*, donde han nacido las guerras y, por consiguiente, es en las mentes de los *hombres*, esto es, en lo que decimos, llamamos y, en general, hacemos, donde tenemos la oportunidad, si queremos, de erigir los baluartes de la paz. Evidentemente, «hombre» ahora significa «individuo adulto de sexo masculino de la especie humana» siguiendo el mismo diccionario.

Hablar de esta manera ya es introducir la «perspectiva de género» como categoría de análisis de lo que nos hacemos unos y unas a otros y otras, unos a otras, unos a otros, unas a otros, o unas a otras y cuantas más combinaciones nos permita nuestra imaginación. Voy a proponer que no tener en cuenta la perspectiva de género es hablar de forma «degenerada»: primero, en su sentido recogido en el diccionario de «hacerse de peor calidad», «menos vigorosos», «perder cualidades», «ser de peor calidad que nuestros antecesores» (Martínez Guzmán, 1998b; en prensa).

Segundo, no tener en cuenta la perspectiva de género es también actuar de forma «degenerada» en un sentido nuevo aprendido del debate feminista. Ahora «degenerado» significará «ser ciegos» a las discriminaciones, exclusiones y marginaciones producidas contra las mujeres en razón de las diferencias anatómicas obvias. Así, «*degeneramos las relaciones humanas cuando pasamos del género construido socialmente en las diferentes culturas, al «sexismo» construido socialmente como forma de dominación masculina.* Esta dominación masculina (Bourdieu, 2000) institucionaliza un tipo de culturas y saberes que afirman que son neutrales respecto del género.

Efectivamente «han perdido la perspectiva de género». Sin embargo son culturas y saberes «sexistas». En realidad imponen unas culturas y unos saberes que tienen implícito el ideal normativo de hombre, blanco, adulto, heterosexual y occidental; es

² En realidad, según la información estudiada en otros de mis trabajos (Martínez Guzmán, 1998b; en prensa) fue una mujer, la antropóloga Margaret Mead (1994) quien por introdujo la idea de que la guerra es una mala invención humana y no una necesidad biológica.
D:\PROYECTOS\Emakunde_2ºFase\fuentes_graficas\PDFs_emakunde\ponentes_congreso\martinez_cas t.doc

decir, de sexo masculino, de un determinado color, con un cierto grado de «desarrollo» personal, una manera específica de entender el goce sexual y situado en una parte concreta del mundo también «desarrollada». Es a este ideal normativo de «masculinidad»³ al que deben aspirar hombres y mujeres. Como veremos, es este sexismo el que está asociado al sistema de la guerra y, en general a la violencia que se considera genuinamente masculina (Reardon, 1985).

Lo que por el momento me interesa destacar es que no tener en cuenta la perspectiva de género como categoría de análisis nos ha degenerado también como humanos, como mujeres y hombres. Gracias a las aportaciones de las mujeres nos hemos dado cuenta que con el sexismo como sistema de dominación masculina, no sólo las mujeres, sino todos los seres humanos nos hemos «degenerado»: hemos perdido calidad humana. Es en este contexto en el que interpreto el nuevo debate de la llamada segunda oleada de los estudios sobre la masculinidad y las nuevas masculinidades (Brod y Kaufman, 1994). Necesitamos nuevas formas de culturas y saberes de cómo nos hacemos mujeres y hombres, y pedirnos cuentas por ello, para estar atentos a quiénes dejamos al margen. Como veremos, dejar de ser ciegos para las discriminaciones sexistas, abrir los ojos a las características culturales que establecemos y podemos establecer con base en la categoría de género, nos abre los ojos a otras formas de exclusión y marginación: indígenas, negras y negros, «orientales», inmigrantes, «subdesarrollados», niñas y niños...

1.2. Una cultura de paz

Como indica la introducción del libro que recoge las intervenciones de los expertos convocados por la UNESCO:

Construir una cultura de paz implica desaprender los códigos de la cultura de la guerra que han impregnado nuestra existencia. Es decir, cuestionar las instituciones, prioridades y prácticas de esta cultura así como la producción, el tráfico y el uso destructivos de las armas. Implica además, enfrentarse a la noción de desarrollo basado principalmente en criterios económicos y hacer frente a los diferentes tipos de injusticias, discriminaciones y exclusiones.

³ No me voy a detener en realizar un «estado de la cuestión» de las nuevas masculinidades porque en este congreso participan algunos de los promotores de esta cuestión como tema académico y de compromiso práctico. Por otra parte, en el grupo de investigación que dirijo en la Cátedra UNESCO de Filosofía para la paz, uno de los investigadores y doctorandos, Joan Navarro está dedicando su investigación doctoral al tema de las nuevas masculinidades como aportación a la Investigación para la Paz y acaba de escribir dos artículos para una *Mini-enciclopedia sobre cultura de paz y conflictos* coordinada en el marco del Plan de Cultura de Paz y No-violencia por la Junta de Andalucía y el-Instituto de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada.

Requiere también que pongamos en cuestión el estrecho concepto de «seguridad» medido a menudo por el simple recuento de armas y tanques, en vez de contemplar el nivel de comprensión entre los pueblos (Breines, Connell et al., 2000: 12)

Positivamente podríamos describir esta tarea con los siguientes puntos del Manifiesto 2000 por una Cultura de Paz de la misma UNESCO (Martínez Guzmán, 2000a; 2000b; en prensa):

Respetar todas las vidas, rechazar la violencia con un compromiso positivo con la práctica de la no-violencia activa, desarrollar mi capacidad de ser generoso compartiendo mi tiempo y mis recursos materiales con los demás, escuchar para comprendernos en la multiplicidad de voces y culturas en que nos expresamos, preservar el planeta que significa un consumo responsable y con criterios de justicia y, finalmente, reinventar la solidaridad: reconstruyamos unas sólidas relaciones entre los seres humanos.

Voy a profundizar en estas cuestiones resumiendo en primer lugar las bases filosóficas de mi propuesta de una filosofía para hacer las paces y sus relaciones con las culturas para la paz, en segundo lugar me referiré a la importancia de la categoría de género en los Estudios y la Investigación para la paz y, finalmente, acabaré con algunas sugerencias para trabajar por culturas en las que aprendamos a hacernos mujeres y hombres y a pedirnos cuentas por lo que nos hacemos, cómo nos los hacemos y por si pudiéramos hacernos las cosas de maneras diferentes.

2. Reflexiones filosóficas sobre las culturas para hacer las paces

Voy a matizar la propia fórmula de la UNESCO «cultura de paz». El contexto en el que vengo trabajando últimamente y, creo que el trasfondo de debates de este mismo Congreso, invitan a introducir mayor *diversidad* en la fórmula. Entiendo por cultura de forma muy sencilla la recuperación de su sentido etimológico: cultura como cultivo de las relaciones entre los seres humanos mismos y entre éstos y la naturaleza, la forma humana de habitar la tierra que es otro sentido de *cólere*, junto con adornar, tratar con consideración, proteger, practicar, honrar, venerar, celebrar con reverencia⁴.

2.1. Cultura como cultivo, cuidado y forma de «habitar» la tierra

La apelación a la etimología en esta palabra como en otras no pretende dar un carácter de definición esencial que imponga una manera normativa de entenderlas y excluya otras. Más bien significa la reconstrucción de las estelas o rastros (Austin, 1975: 190) de

las diferentes raíces que todavía iluminen lo que nos decimos, nos callamos y, en general, nos hacemos con las palabras. Son como destellos que nos permiten dar cuenta de qué relatos y metáforas usamos, qué instituciones creamos, cómo ejercemos nuestras capacidades, poderes o competencias, a quiénes no reconocemos poderes, a quiénes excluimos; pero también cómo decimos que nos queremos, con qué ternura nos tratamos, cómo nos cuidamos unos de otros, qué diferencias nos reconocemos. Por decirlo con Foucault (1987), qué prácticas discursivas ejercemos y qué relación entre saber y poder establecemos. Siempre, a mi juicio, con la intuición de fondo de que nos podemos pedir cuentas por todo ello y transformar lo que nos relaciona.

Así pues, «cultura» será una característica peculiarmente humana: la de cultivarnos, cuidarnos entre nosotras y nosotros y a la naturaleza, la forma humana de «habitar» la tierra, de tratarla con consideración. En nuestra metodología la dicotomía entre naturaleza y cultura es una trampa. «En filosofía es frecuentemente una buena política, cuando un miembro de un pretendido par cae bajo sospecha mirar también sospechosamente la parte de apariencia más inocente»(Austin, 1981: 43).

2.2. Cultura y naturaleza se entrelazan

Los seres humanos sabemos de «lo natural» cuidándonos de lo que nace, brota, se engendra, crece; como destellos de las raíces *nasci* en latín, *phýo* en griego y en última instancia *gen-* en indoeuropeo que significa dar a luz o parir (Roberts y Pastor, 1997) que es una función femenina. Por su parte cultura se remonta a la raíz indoeuropea *k^wel-* que indica revolver, mover alrededor. Con la cultura removemos, nos movemos alrededor, nos cuidamos, tratamos con consideración, lo que nace, brota, se engendra y crece. Además con una cierta actitud de perfeccionamiento, de acabamiento, de finalidad (*telos*), circular; como cuando de algo decimos que «nos ha salido redondo». *No hay forma de saber lo que es «natural» sin cuidarnos de ello, sin cultivo, sin cultura.* De ahí que resulte tan sospechoso cuando alguien o algunos, se arroguen el poder único de saber qué es natural y qué no es. Aunque sea una afirmación que diga de sí misma que es universal y neutral respecto del género, hay que ver qué otras formas de saberes excluye, que otras formas de cultura margina, qué tipo de saberes somete (Foucault, 1992).

⁴ No es fácil el tema de la definición de cultura y culturas. Para una información relacionada directamente con las masculinidades y las culturas pueden verse, al menos, Gilmore (1994) y Hofstede (1998).
D:\PROYECTOS\Emakunde_2ºFase\fuentes_graficas\PDFs_emakunde\ponentes_congreso\martinez_cas
t.doc

Así pues cultura y naturaleza se entrelazan o entretejen. Forman como una urdimbre en la que siempre podemos *desconstruir* lo que tenga de excluyente y dominadora de unos seres humanos con otros y la naturaleza, para *reconstruir* los lazos de otra manera.

2.3. Cultura y responsabilidad: la urdimbre de la valoración moral de las relaciones humanas y las diversas culturas

«Cultura» como capacidades, poderes o potencialidades humanas para cultivar y cuidarnos de nosotros mismos y la naturaleza está relacionada con «responsabilidad moral». Es decir con las capacidades, poderes o competencias humanas para valorar lo que nos hacemos unos a otros, pedirnos respuestas y responsabilidades. Si se quiere decir de manera más grandilocuente: proponemos una relación entre cultura y libertad.

La cultura es un ejercicio de libertad por el que nos damos cuenta que podemos hacernos las cosas de muchas maneras diferentes y pedirnos cuentas por ello. A pesar de la grandilocuencia del término lo estoy usando de forma modesta: no me refiero a la libertad «total» que, desgraciadamente puede devenir «totalitaria»; como cuando hablamos de «verdadero» no me refiero a la «verdad, toda la verdad y nada más que la verdad». Decir que algo lo hemos hecho libremente o no, es *una dimensión de evaluación* de lo que nos hacemos, como decir de una emisión que «es verdadera» es una dimensión de valoración de su ajuste con los hechos y, en general, con quienes nos comunicamos e interactuamos (Austin, 1975: 173).

«Cultura» y «libertad» en su interrelación con «responsabilidad moral» reciben estelas o rastros de sus respectivas etimologías a través de la palabra «habitar». «Moral» procede del latín *mos* que viene a traducir *êthos* y *éthos*. *Êthos* (con «eta») tiene el significado más antiguo de residencia, morada o lugar donde se habita y también tiene la acepción de «carácter» o «modo de ser». *Éthos* (con epsilón) introduce el sentido de hábito en nuestro comportamiento que puede ser educado, precisamente porque es «carácter» y no mera naturaleza (*páthos*) (Aranguren, 1968: 24 ss.).

En la interpretación en que vengo trabajando el hecho de que los seres humanos tengamos capacidad de educar nuestro carácter para adquirir unos comportamientos que generen hábitos éticos o morales, tiene mucho que ver con cómo compartamos nuestra morada, nuestra forma de vivir de *cuán hospitalarios seamos con las otras y los otros «diferentes»*. De ahí que no podamos alardear de seres morales si «tememos a los extranjeros», a los extraños, a las otras y los otros diferentes, que es el significado de «xenofobia». Mientras que hospitalidad en griego es *filoxenía*, amor al extranjero, al

extraño, aunque sea trágico (Derrida y Dufourmantelle, 2000). El verbo *xenizo* significa hospedar, acoger, tratar hospitalariamente, pero también maravillar, turbar con cosas extrañas; y *xenía* significa lazo, derecho mutuo de hospedaje, hospitalidad. Por eso más que leyes de extranjería necesitamos leyes de hospitalidad que regulen la posesión común de la tierra como una expresión de los lazos entre los y las diferentes, porque con ello nos va nuestra propia capacidad de considerarnos seres morales (Martínez Guzmán, en prensa).

«Cultura» como ejercicio de la libertad con la que nos cuidamos unos y unas de otras y otros y establecemos lazos entre nuestras diferencias, de los que siempre nos podemos pedir responsabilidades, nos hace reconocer la diversidad de maneras en que los seres humanos individuales y los grupos de seres humanos nos podemos hacer las cosas a nosotros mismos y a la naturaleza. Es decir, la diversidad de culturas. En este sentido ya no existe *la* cultura, sino que desde la urdimbre de conceptos que estamos tejiendo, existen *las* culturas, como existen diversas formas de «hacer las paces». *De ahí mis matices a la fórmula inicial de la UNESCO «cultura de paz» y su reconstrucción como «culturas para hacer las paces».*

2.4. Los lazos «sólidos» de las relaciones humanas: el poder comunicativo y la actitud performativa

Las culturas para hacer las paces nos muestran entrelazados a los seres humanos desde nuestra diversidad. Estos lazos de los que nos damos cuenta en nuestras relaciones constituyen la *solidaridad* originaria a las interacciones humanas. Cada uno y cada una constituimos nuestra identidad propia en el marco de esas sólidas relaciones que nos permiten reconocernos a cada una y cada uno en su peculiaridad. Igual que no hablaba de «libertad total», ni de «toda la verdad», tampoco me refiero a «identidad absoluta o esencial», personal o colectiva, que pueden devenir «identidades asesinas» (Maalouf, 1999).

Considero «identidad» como un concepto dinámico que siempre lo entendemos en interacción con diversidad. De hecho, ser «el mismo» no significa siempre lo mismo» (Austin, 1975: 121): no es lo mismo hablar de mí como el mismo padre de mi hija, el mismo marido de mi esposa, referirme a mi identidad valenciana, «la misma» que todos los valencianos, que ser «el mismo» profesor para mis estudiantes. Soy el mismo y soy diverso según la constitución de mi carácter (*êthos*) que no es natural (*pathos*), sino siempre constituido en interrelación sólida con las otras y los otros. Son una identidad y

una solidaridad interrelacionadas y siempre sometidas a la interpelación mutua de cómo vivimos, cómo nos cuidamos, cómo nos acogemos, o cuán hospitalarios somos con la diversidad y las y los diferentes, si queremos ser valorados como seres genuinamente morales.

Esta actitud de verme inmerso en una urdimbre sólida de identidades en mutua constitución es característica de la actitud *performativa* (Austin, 1971; Habermas, 1985; Strawson, 1995). Es diferente de la actitud *objetiva* que nos distancia a unos y unas de otros y otras para considerar que somos «neutrales», o que «no tenemos responsabilidad» unas y unos de otros y otras porque no valoramos y referimos simplemente a hechos (Martínez Guzmán, 2000c; en prensa). En la actitud performativa siempre nos estamos comprometiendo unos con otros. Siempre hay una continua configuración o *per-formación* (formación intensa) de identidades en mutua reciprocidad que surge de lo que esperamos unas y unos de otras y otros, de las expectativas que generamos y la posibilidad de pedirnos cuentas sino «estamos a la altura» de esas expectativas. La performatividad es la dinámica de nuestra configuración mutua de identidades basadas en la solidaridad originaria que tenemos en las formas de cultivar nuestras relaciones.

La performatividad es el ejercicio del *poder comunicativo*. Según Hannah Arendt (1996: 200 ss.) el poder comunicativo aparece en el estudio de una de las tres actividades de los seres humanos que llama «acción» y que tiene como condición la *pluralidad*. Las acciones humanas sólo son posibles porque los seres humanos somos plurales, esto es, iguales y distintos. En el discurso y en la acción es donde ejercemos el *poder*. «Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido» (1998: 146).

En mi interpretación diríamos que hay como una intersubjetividad originaria que nos liga sólidamente a unos seres humanos con otros y otras. Esta sólida interacción comunicativa es un ejercicio de poder, una realización de competencias o capacidades para actuar concertadamente, que se muestra en la *fuerza* de los que nos hacemos, decimos y/o callamos, y que técnicamente se llama *fuerza ilocucionaria* o performatividad (Austin, 1971; Martínez Guzmán, 1998a; 1999).

Estamos tan ligados unos a otros por lo que nos hacemos, decimos y callamos que cuando las otras y los otros captan la fuerza con que hacemos, decimos o callamos algo,

están legitimados a pedirnos cuentas por los compromisos y responsabilidades que asumimos en la ejecución o *performación* de lo que nos hacemos unos a otros y otras y a la naturaleza. Pedimos cuentas unos y unas a otros y otras por lo que nos hacemos es ejercer nuestra *libertad comunicativa*: «la posibilidad recíprocamente presupuesta en la acción comunicativa, de tomar postura frente a una elocución o manifestación de un prójimo y frente a las pretensiones de validez entabladas con esa manifestación, las cuales se enderezan a un reconocimiento intersubjetivo» (Habermas, 1998: 185).

Es cierto que hay unas consecuencias *perlocucionarias* que no tienen ese grado de exigencia de compromiso y responsabilidad que se muestra en las fuerzas ilocucionarias cuando nuestra acción es afortunada. Podemos realizar acciones desafortunadas que están sometidas a que se nos pidan cuentas cuando nuestros interlocutores han captado la fuerza ilocucionaria con que hemos hecho, dicho o callado algo. Sin embargo, en las consecuencias perlocucionarias hay *menor* fuerza normativa. Evidentemente se nos pueden pedir responsabilidades, pero las consecuencias perlocucionarias de nuestras acciones en cierta manera «nos asustan» porque pueden ser imprevisibles e introducen una gran dosis de arbitrariedad en lo que nos hacemos (Austin, 1971).

Creo que podríamos comparar el poder comunicativo como la per-formación de nuestra identidad sólidamente ligada a la de las otras y los otros para actuar concertadamente, con las posibilidades de vivir en paz, de hacer las paces. De hecho, etimológicamente «paz» en latín está relacionada con «pacto», con la posibilidad de actuar según los tratos que hagamos, de llegar a acuerdos, de actuar, pues «concertadamente».

En cambio, la *violencia* es la ruptura del poder comunicativo de algunas y algunos a favor de otros; la ruptura de la solidaridad intersubjetiva originaria a las relaciones humanas; del poder de actuar concertadamente; de la falta de reconocimiento de la libertad comunicativa para algunas y algunos; el estallido de la fuerza, cuando los medios superan a los fines y se reducen a meras herramientas que introducen la arbitrariedad en la imprevisibilidad de las acciones humanas y, muchas veces, recurren a la *guerra* como árbitro final. La dosis de arbitrariedad que la violencia introduce en las consecuencias de nuestras acciones es una muestra de la *fragilidad* de muchas de las acciones humanas (Arendt, 1998: 112, ss. 148). Creo que esa arbitrariedad se relacionaría con la imprevisibilidad de las consecuencias perlocucionarias.

La Filosofía para hacer las paces en la que vengo trabajando es realista. Reconoce las competencias violentas de los seres humanos que producen todo ese tipo de rupturas y

sus consecuencias de marginación, exclusión y dominio, donde el poder ya no es más poder legitimado por la concertación, sino violencia y arbitrariedad. Pero es realista también porque reconoce, así mismo, las competencias humanas para hacer las paces. Así la Filosofía para la paz es la *desconstrucción y desaprendizaje* de las competencias para actuar de manera violenta y la *reconstrucción* de los destellos indicadores de las competencias para hacer las paces (Martínez Guzmán, en prensa), asumiendo con toda humildad cuán «imperfectas» pueden ser esas paces (Muñoz, 2001).

3. La importancia de la categoría de género en la Investigación y los Estudios para la paz: una perspectiva filosófica

3.1. El sexo masculino de la violencia en los rastros etimológicos de algunas culturas

Hasta ahora parecería que yo mismo estoy cayendo en la trampa de hacer un discurso «degenerado» en mi sentido de ciego a las diferencias de género y a qué género se magnifica y a cuál se excluye. Ciertamente, salvo pequeñas concesiones gramaticales, he estado hablando de seres humanos en general incluso cuando he citado a autoras. La trampa, como sabemos, está en no ser consciente que «en general» significaba solamente hombre, blanco, masculino con todas las peculiaridades concretas de mi propia identidad.

Es el momento de «recuperar la calidad humana» perdida en mi propio discurso. Para ello veamos en primer lugar los indicadores que en la misma controvertida palabra violencia encontramos (Martínez Guzmán, 2001; en prensa):

En lenguas de raíz indoeuropea (Roberts y Pastor, 1997) significa «fuerza vital»: la raíz indoeuropea es *g^wei-* de donde viene *vita* en latín y *bíos* en griego. «Violencia» es la cualidad de «vio-lento» formado por la raíz *vis* que es fuerza y el sufijo *-lent* que da intensidad a la raíz que acompaña (como por ejemplo en «sucu-lento» que significaría «intensamente sabroso»). Así pues significa fuerza intensa, fuerza total. Ciertamente *vis*, fuerza también es desconcertante porque igual podemos hablar de «la fuerza del cariño» que de «las fuerzas armadas». Parece, como hemos en Arendt que no toda fuerza tiene por qué ser excluyente.

Vis se relaciona con *virtus* que además de virtud, significa energía, valor, valentía, esfuerzo. Aquí es donde empezamos a darnos cuenta de la masculinidad de la violencia, la fuerza y la virtud porque las tres se relacionan con *vir*, varón o poseedor de cualidades viriles. La raíz indoeuropea tanto para virtud como para varón es *wiro*.

Incluso la relación entre virtud y masculinidad puede abrirnos los ojos a una interpretación de la misma o moral o ética, basada en las virtudes, no de manera «universal», como decimos sin tener en cuenta la perspectiva de género, sino genuinamente masculina.

Entre estos rastros etimológicos se encuentra también «violación» en general como «transgresión», pero también como allanar, invadir, profanar y, especialmente, forzar un hombre a una mujer a satisfacer su deseo sexual.

En mi interpretación, coherente con la propuesta de Arendt y mi reflexión sobre la performatividad, los seres humanos, especialmente los hombres, ejercemos fuerzas, poderes que pueden ser positivos y estar relacionados con la vida. Ya hay problema en que «seamos especialmente los hombres» los que ejerzamos esos poderes. El problema se muestra con mayor crudeza cuando es una fuerza «desbocada», intensa, con consecuencias arbitrarias que pueden llegar a escapar del control de las cuentas que nos podemos pedir unas y unos a otros y otras, que sería el sentido profundo de violencia.

En este contexto son importantes los sentidos en que cuando tenemos conductas violentas podemos estar «fuera de sí», desenfrenados, sin conciencia de nuestros propios límites, de nuestra «condición humana». Para estos «sentimientos» el diccionario de María Moliner recoge «desapoderado», es decir, soy violento cuando «pierdo el dominio de mí mismo», la conciencia de mí mismo. Añado por mi parte que este adjetivo, «desapoderado», también puede relacionarse con las aportaciones de las feministas relativas a la necesidad de «apoderar» o «potenciar» (*empower*) a quienes hemos excluido. Con la violencia estamos desapoderados nosotros mismos, pero también dejamos de reconocer los poderes, capacidades o competencias de aquellos y aquellos a quienes excluimos.

En griego la violencia es *bía* que ya hemos dicho que se relaciona con vida, *bíos*. En este caso, como ilustra Aristóteles, somos capaces de entender lo que es un movimiento violento, porque sabemos cómo funcionarían las cosas «naturalmente» (Aristóteles, 1977: Física, IV 8, 215 a 1-6). Ya he señalado mi interpretación de «naturaleza» y «cultura» como nociones entrelazadas. Mi adaptación ahora de la propuesta aristotélica es que tenemos alguna idea de cómo funcionan las cosas en nuestras construcciones sociales básicas, y la violencia viene a «forzar» esa manera de funcionar.

Por otra parte en griego hay otra palabra, *hybris*, que alude a la arrogancia humana, masculina, de asumir la condición humana y de querer ser como se imaginan que son

los dioses. Esta arrogancia produce la violación de la justicia y los males que aquejan a la vida social y el cultivo de la tierra, y será vengada por la diosa Némesis (Jaeger, 1971). De alguna manera la palabra *hybris* la relacionaríamos con el sentido que recogíamos de «desapoderado» significando falta de asunción de la propia condición humana y llegar a estar «fuera de sí».

En tercer lugar, también para los griegos hay una sospechosa relación entre virtud y masculinidad, como hemos visto en latín. La educación en la virtud para los griegos, es la adquisición de un comportamiento excelente (*areté*). Sin embargo inicialmente *areté* tenía un sentido viril entendido como el valor del aristócrata (*aristos*).

Finalmente en griego la trama de los conceptos relacionados con la noción de seguridad, también es masculina. *Asphaleia* tiene que ver con *aletheia*, con lo que no es falso, con fallar, de raíz indoeuropea *bhle-* a su vez ambos relacionados con firmeza masculina, *fálica* que conserva destellos etimológicos de las mismas raíces (Dillon, 1996; Roberts y Pastor, 1997). Fijémonos además la relación de seguridad con verdad, y en todo el juego etimológico, con la forma masculina de entender el conocimiento verdadero, que nos ha hecho imponer este saber masculino de herencia griega al resto de saberes femeninos y de otras culturas, como ya hemos mencionado.

Por otra parte en castellano y en latín, «seguridad» significa *sine-cura*, llegar a estar sin preocupación, sin necesidad de cuidarnos unos de otros que, como vimos, era unos de los sentidos de cultura que queríamos recuperar. Además, como veremos, desde algunas propuesta feministas, se denunciará precisamente que la ética construida de la masculinidad, ha olvidado la capacidad de «cuidado», de *curar-nos* unos a otros con ternura, que se han construido como actitudes femeninas⁵.

En el hebreo de la Biblia (Léon-Dufour, 1976) la palabra equivalente a violencia, *Hms*, tiene el sentido de transgresión de una norma, que los intérpretes griegos tradujeron como injusticia (*adikia*). El narrador del Génesis cuenta a través de la serpiente que los seres humanos pueden ser como se han imaginado que es Dios (similar a aquella experiencia griega de *hybris*). Con la narración de esta experiencia nos damos cuenta paradójicamente de la experiencia de libertad y de cuánto bien y cuánto mal nos podemos hacer unas y unos a otros y otros y a la tierra. Por eso después del

⁵ También en el grupo de investigadoras e investigadores de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, una de las doctorandas, Irene Comins, está realizando su tesis doctoral sobre la relación entre la ética del cuidado y las culturas para hacer las paces. Así mismo, ha escrito algunos artículos relacionados con estos temas para ya la mencionada Enciclopedia de Paz de la Junta de Andalucía.

D:\PROYECTOS\Emakunde_2ºFase\fuentes_graficas\PDFs_emakunde\ponentes_congreso\martinez_cas
t.doc

descubrimiento de la violencia, de la transgresión, se verán desnudos, sentirán vergüenza, y temerán el futuro. Recordemos la arbitrariedad de la violencia.

En mi interpretación la violencia como transgresión altera el ajuste original de las relaciones entre los seres humanos y entre estos y la tierra, es injusta, subordina a las mujeres, domina de manera depredadora a la naturaleza. El crecimiento y la multiplicación fértiles de los seres humanos, los animales y los frutos de la tierra, a partir de la experiencia de la violencia serán vistos como penosos; parir se hará con dolor, conseguir el alimento con el sudor de la frente, porque la tierra ahora producirá cardos y espinas. La paradoja de la relación entre libertad, conocimiento y violencia va ligada así mismo a la experiencia de la posibilidad de pedirnos cuentas por lo que nos hacemos unos y unas a otros y otras y a la naturaleza: «¿Por qué os escondéis?» Preguntaba Yahvé a Adán y Eva. «¿Dónde está tu hermano?» preguntaba a Caín. Así como da cuenta también de la «desazón» que nos produce a los hombres el tener que cuidarnos unos de otras y otros: «¿Acaso soy el guardián de mi hermano?» respondía Caín (Martínez Guzmán, 2001; en prensa).

3.2. La construcción masculina de la seguridad desde el miedo a la otra

Estamos viendo cómo se puede desconstruir lo que hacemos con las palabras para darnos cuenta de a quiénes excluimos y qué tipos de ideales proponemos. Vemos así que por el rastro que nos han dejado las palabras de las culturas que están en la base de la tradición «occidental», la violencia es una conducta masculina, paradójicamente relacionada con la libertad de ejercer las potencias y capacidades humanas de formas descontroladas y con las virtudes éticas, también predominantemente masculinas y relacionadas con la experiencia de «temor».

Precisamente en algunas propuestas feministas y de estudios de las nuevas masculinidades, la masculinidad de la violencia está relacionada con esa experiencia de temor, miedo, falta de asunción de la fragilidad y vulnerabilidad humanas masculinas (Brod y Kaufman, 1994; Carabí y Segarra, 2000; Chodorow, 1984). Se recuperan las explicaciones psicoanalíticas con una readaptación del complejo de Edipo. Es precisamente el choque entre la dependencia que el niño descubre que tiene de la madre y las expectativas de «hacerse hombre» que se le generan, primero con la figura del padre y, finalmente, con una sociedad construida de manera masculina la que produce temor por falta de asunción de la fragilidad masculina. Es por miedo al reconocimiento de esa fragilidad que los niños nos hacemos hombres violentos. Es por la falta de

reconocer la necesidad de ternura que los hombres desencadenamos conductas violentas (Rof Carballo, 1997). Es en el juego de unas expectativas machistas que nos hacemos hombres con una masculinidad violenta (Miedzian, 1995). Es por la adopción del rol de macho duro que perdemos la capacidad incluso de ser padres de nuestras hijas e hijos (Lo Russo, 1998).

Este trasfondo psicoanalítico está presente igualmente en la investigadora feminista para la paz Betty Reardon en un libro (1985) que vengo trabajando desde hace tiempo (Martínez Guzmán, 1998b; en prensa). Esta autora establece una relación entre la invención social de la dominación masculina que, como hemos hecho nosotros, denomina «sexismo», y la invención social del sistema de la guerra. Ambas invenciones están simbióticamente unidas, es decir, se favorecen una a otra, son manifestaciones gemelas del problema común de la violencia social y tienen una causa común. Esa causa común tiene que ver con la explicación masculina de cómo funciona el psiquismo humano:

1) *Observamos diferencias sexuales* en la capacidad de reproducción.

2) *A los hombres les produce miedo*: la dependencia de la madre, la diferencia con las otras, la vulnerabilidad masculina.

3) Consecuentemente *se construyen las diferencias de papeles según el género como un sistema de dominación para defenderse de la otra*.

4) *Se construye la noción de seguridad como dominación* para defenderse de la amenaza de la diferencia, de la alteridad.

5) *Se construye la noción de enemigo*, a partir del miedo que tengo al otro, manifestado inicialmente como miedo a la otra.

6) *Aplicado al sistema de la guerra: es la conversión en enemigo de carne y hueso, del enemigo imaginario* construido como consecuencia del miedo a la diferencia.

7) *Aplicado a la socialización*:

7.1) A los hombres se les socializa para usar competitivamente la violencia con sus iguales y la opresión con sus «inferiores» en el marco de su miedo a la violencia. Pero sólo a las mujeres se les permite expresar ese miedo.

7.2) El miedo en el hombre se canaliza a través de la agresión, en la mujer por medio de la sumisión.

7.3) Esta relación agresión-sumisión tiene su máxima expresión en la *violación*: forzar a una persona o personas a la sumisión y acomodación por medio de la amenaza o el uso

de la fuerza y la violencia. La amenaza de violación sirve para «mantener a raya» a las mujeres, a los enemigos, a los colonizados, al otro, al diferente. Es *la metáfora última del sistema de la guerra*, donde la violencia es el árbitro final de las relaciones. Su legitimación sirve para dar menos valor, *deshumanizar*, al amenazado de violación, al enemigo, a la otra, al otro estado-nación.

Por tanto, *la construcción del género está herida desde su origen* por causa del miedo a la diferencia que se convierte en sistema de dominación y se proyecta en el sistema de la guerra. Por su parte, las *causas estructurales* de la violencia social son la creación humano-masculina de las relaciones sociales de acuerdo con la estructura psíquica herida por el miedo a la diferencia. Es desde este miedo a la diferencia que los hombres construyen la organización mundial de estados nacionales militarizados y la cultura de la guerra.

Esta herida originaria de la construcción del género cuyas diferencias se convierten en sexismo o dominación masculina tiene implicaciones para nuestra concepción de la naturaleza y para nuestra concepción incluso, del saber, de la ciencia. A la naturaleza, a la «Madre Tierra» hay que dominarla, penetrarla y someterla como han puesto de manifiesto así mismo las ecofeministas (Shiva, 1991). En la interpretación de Reardon la destrucción ecológica es *misógina*, porque parte del odio a las mujeres (*miseo* significa «odiar» en griego); pero también es *ginofóbica*, esto es, «temerosa» (de *phobéomai*, que significa «temer», «tener miedo») de las mujeres, de lo femenino, de la otras y lo otro.

Las implicaciones de esta herida originaria en la construcción social del género que se convierte en sexismo dominador producen una noción de ciencia como «cientificismo»: esto es, una concepción de la ciencia como un saber absoluto y universal, único y anulador de los derechos de los saberes de las otras y de los otros pueblos que, ahora, se siguen colonizando en nombre de la ciencia como han hecho ver filósofas feministas como Sandra Harding (1996; 1998) y yo mismo he revisado en otro lugar (Martínez Guzmán, 2000c; en prensa). La introducción de la perspectiva de género en la noción de ciencia, ya no es para que haya más «mujeres» o «más indígenas» que sean científicos, sino para convulsionar la misma noción de ciencia blanca, masculina y occidental. Creo que desde los Estudios Postcoloniales (Toro y Toro, 1999) podemos reivindicar el derecho de los pueblos a utilizar su propio saber.

Igualmente, dentro del campo de los Estudios para la Paz, esta concepción dominadora de la sexualidad ha tenido importancia para la misma noción de «desarrollo». Por una parte, los mismos informes oficiales del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo Humano, han tenido que ir introduciendo la categoría de «género» en su concepción inicial que ya era un intento de superar la concepción del desarrollo como mero crecimiento económico. Así se han dado cuenta de la «feminización de la pobreza» y de la necesidad de incorporar el llamado «índice de potenciación de género» si se quería superar una concepción sexista del desarrollo (PNUD, 1996; 2000).

Por otra parte los llamados Estudios del Postdesarrollo se relacionan con el ya mencionado ecofeminismo y con las críticas a la sociedad industrial y a la economía de producción realizadas por los llamados «intelectuales desprofesionalizados» que se reúnen en torno a Ivan Illich. Así según estos autores, si entendemos el desarrollo como se ha hecho desde la perspectiva de una concepción del mundo dominadora, blanca, masculina y occidental, o hay que considerarlo «mal desarrollo» como le llama Vandana Shiva (1991) o, de manera más radical todavía, no hay que lamentar su falta de aplicación a todos los pueblos sino temer su triunfo (Sachs, 1996).

Ivan Illich (1990) hace un lúcido análisis del sexismo en este caso entendido como dominación masculina intrínsecamente ligada a la concepción económica de la sociedad industrial y que llama «el sexo económico». Es cierto que el género expresa una serie de dualidades en las culturas. Efectivamente en las culturas patriarcales esas dualidades son asimétricas y es contra esa asimetría contra la que hay que luchar. Sin embargo, la dominación sexista que expresa el sexo económico en la sociedad industrial va ligada a la noción misma de «economía industrial». Advierte que el mismo concepto de «rol» que hemos usado como punto de partida tomado de la citada reunión de la UNESCO puede ser una trampa. Para Illich tal como se usa en sociología «rol es el dispositivo gracias al cual la gente se convierte en parte de una pluralidad que se analiza mediante conceptos carentes de género». Mientras que «el género establece la relación mutua entre dos términos que son mucho más profundamente *otros*, el uno para el otro, de lo que jamás podrían ser individuos actuando en sus roles» (91 s.).

4. A modo de conclusión: haciéndonos mujeres y hombres en las culturas para hacer las paces. La ternura de la justicia

Voy a finalizar con unos indicadores para seguir investigando académicamente y trabajando en nuestro compromiso con la configuración de nuevas culturas para hacer

las paces, en relación con nuevas maneras de entender cómo nos hacemos mujeres y hombres:

- 1) Reconocemos que las culturas de las guerras son «culturas» y son de «hombres».
- 2) Si no nos hemos dado cuenta de esta masculinidad de las culturas de las guerras es porque hemos tenido una concepción «degenerada» de la cultura: es decir, no hemos tenido en cuenta las dualidades de género presentes en las relaciones humanas y, paradójicamente, hemos hecho una cultura «sexista», esto es, de dominio del sexo masculino sobre el femenino.
- 3) Con el «sexismo», del que nos hemos dado cuenta gracias a las investigaciones de las mujeres todos los seres humanos hemos salido perdiendo. Por este motivo necesitamos nuevas maneras de entender «cómo nos *hacemos* mujeres y cómo nos *hacemos* hombres», nuevas feminidades y nuevas masculinidades.
- 4) Además abrir los ojos a la dominación masculina nos ayudará también a abrir los ojos a otras formas de exclusión y marginación, por razones de raza, color de la piel, clase social, dominación colonial, concepción de la ciencia y el desarrollo, etc.
- 5) Para ello necesitamos repensar las relaciones entre cultura, cultivo, formas de habitar, de cuidarnos unas y unos de otras y otros y de la naturaleza, como una forma de revolucionar las culturas para hacer las paces y sustituirlas por culturas para hacer las paces.
- 6) Abrir los ojos a las exclusiones como una forma de aplicar la desconstrucción de cómo hacemos las cosas y la reconstrucción de cómo podríamos hacérmolas de otra manera es una manera de afrontar la trampa de la dicotomía naturaleza y cultura. Con las culturas removemos lo que brota, lo que nace, lo que crece. No hay forma de saber lo que es natural sin cuidarse de ello, sin cultivo, sin cultura.
- 7) Además cultura está relacionada con libertad o responsabilidad moral: la capacidad de pedirnos y darnos cuentas por lo que nos hacemos, cómo habitamos la tierra y qué acogida damos a las y los diferentes.
- 8) Hay fuertes relaciones entre solidaridad originaria a las relaciones humanas, capacidad de ejercer o *performar*⁶ el poder comunicativo, la libertad comunicativa de

⁶ La relación entre performatividad y cómo nos hacemos hombres y mujeres ha sido estudiada por filósofas feministas (Butler, 1997; 1999) que también han inspirado autoras preocupadas por las nuevas feminidades y masculinidades como Jennifer Harding (1998). Sin embargo, creo que influenciadas por Derrida (1989), a veces utilizan un concepto de «performatividad» que tiene que ver más con *performance* como «representación» teatral y, algunas autoras, con la iterabilidad de los textos que pierde el compromiso entre las personas que se comunican. Por mi parte prefiero esta interpretación

pedirnos cuentas y la posibilidad de actuar concertadamente. De acuerdo Arendt esto es posible porque vivimos en el marco de una pluralidad que nos hace iguales y diferentes.

9) Este poder comunicativo de actuar concertadamente indica maneras de hacer las paces en el sentido etimológico de «paz» como la posibilidad de hacer pactos. Mientras que la violencia es la ruptura del poder comunicativo, de la capacidad de concertación, de la solidaridad intrínseca a las relaciones humanas. Es una muestra de la fragilidad de las relaciones humanas, fundamentalmente masculina, y relacionada también con la moral entendida a la manera masculina, como virtud, relacionada con vir, varón o, en griego, con *areté* o virtudes de los guerreros aristócratas.

10) Hay unas reflexiones de influencia psicoanalítica que también han tenido consecuencias en algunas investigadoras para la paz feministas, que explican el origen masculino de la violencia por el miedo a las mujeres a partir de la separación o ruptura inicial de los cuidados y la ternura de la madre por parte de los «hijos». Así se produce una violencia fruto de la misoginia y de la ginofobia que da lugar a un sistema de seguridad fálica y masculina que no valora la atención, el cuidado y la ternura, sino en todo caso «la justicia» ciega a las distinciones de género y a otras muchas exclusiones como hemos visto.

11) Las alternativas en las que estamos trabajando, suponen la inclusión de las otras voces⁷ a partir de las llamadas éticas del cuidado, más sensibles, como complemento a las éticas de la justicia, más cognitivas. Inicialmente nos dimos cuenta que las éticas de la justicia ciegas a la categoría de género, podían devenir sexistas, porque excluían a las mujeres de los asuntos públicos de la justicia. Posteriormente nos hemos dado cuenta lo que los hombres nos hemos perdido respecto de la ternura, el cuidado y el cariño por considerarlos propios de mujeres. Una vez más lo que está mal es la dicotomía misma porque la propia palabra «cuidado» procede de *cogitare* que significa «pensar». Por tanto no hay por una parte éticas cognitivas de la justicia y por otra éticas sensibles del cuidado. Las nuevas feminidades y masculinidades necesitamos tiernas razones, cuidarnos de la justicia y comprometernos con la ternura de la justicia.

Referencias

«comunicativista» de la performatividad que siempre deja abierta la posibilidad de pedirnos cuentas de lo que nos hacemos, decimos y callamos (Martínez Guzmán, en prensa).

- ARANGUREN, J. L. (1968): *Ética*, Madrid, Editorial Revista de Occidente.
- ARENDDT, H. (1996): *La condición humana*, Barcelona, Ediciones Paidós.
- ARENDDT, H. (1998): «Sobre la violencia»1998): *Crisis de la república*, Madrid, Taurus: 234.
- ARISTÓTELES (1977): *Obras*, Madrid, Aguilar.
- AUSTIN, J. L. (1971): *Palabras y Acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós.
- AUSTIN, J. L. (1975): *Ensayos Filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente.
- AUSTIN, J. L. (1981): *Sentido y percepción*, Madrid, Tecnos.
- BOURDIEU, P. (2000): *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- BREINES, I. Y OTROS (eds.) (2000): *Male roles, masculinities and violence. A culture of peccate perspective*, París, UNESCO Publishing.
- BROD, H. Y M. KAUFMAN (eds.) (1994): *Theorizing masculinities*. Research on men and masculinities series; 5, London, Sage.
- BUTLER, J. P. (1997): *Excitable speech : a politics of the performative*, New York, Routledge.
- BUTLER, J. P. (1999): *Gender trouble : feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge.
- CARABÍ, À. Y M. SEGARRA (2000): *Nuevas masculinidades*, Barcelona, Icaria.
- CHODOROW, N. (1984): *El Ejercicio de la maternidad: psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*, Barcelona, Gedisa.
- DERRIDA, J. (1989): *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- DERRIDA, J. Y A. DUFOURMANTELLE (2000): *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- DILLON, M. (1996): *Politics of security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought*, London, Routledge.
- FOUCAULT, M. (1987): *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.
- FOUCAULT, M. (1992): *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid, La Piqueta/Endymion.
- GILMORE, D. D. (1994): *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós.
- GILLIGAN, C. (1982): *In a different voice : psychological theory and women's development*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- GILLIGAN, C. (1986): *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HABERMAS, J. (1985): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
- HABERMAS, J. (1998): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta.
- HARDING, J. (1998): *Sex acts: practices of femininity and masculinity*, London ; Thousand Oaks, Calif., Sage.
- HARDING, S. (1996): *Ciencia y feminismo*, Madrid, Morata.
- HARDING, S. Y U. NARAYAN (eds.) (1998): *Border crossing multicultural and postcolonial feminist challenges to philosophy Part I*, Bloomington, IN Indiana, University Press.
- HOFSTEDE, G. (ed.) (1998): *Masculinity and femininity. The taboo dimension of national cultures*. Cross-cultural psychology series; 3, London, Sage.

⁷ La autora más citada como promotora de la introducción de las otras voces femeninas en los discursos morales ha sido Carol Gilligan (1982; 1986) que ha inspirado las éticas del cuidado a las que ya me he referido (Martínez Guzmán, 1997; en prensa).

- ILLICH, I. (1990): *El género vernáculo*, México, D.F., Joaquín Moritz/Planeta.
- JAEGER, W. (1971): *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LÉON-DUFOUR, X. (1976): *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder.
- LO RUSSO, G. (1998): *Hombres y padres: la oscura cuestión masculina*, Madrid, Horas y horas.
- MAALOUF, A. (1999): *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1997): «Educación en valores como adquisición de hábitos», en GENERALITAT VALENCIANA. CONSELL ESCOLAR VALENCIÀ (ed.) (1997): *VIII Jornadas de Consejos Escolares autonómicos y del estado*, València, Generalitat Valenciana: 53-67.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1998a): «De la fenomenología comunicativa a la filosofía de la paz», en PINTOS PEÑARANDA, M. L. Y J. L. GONZÁLEZ LÓPEZ (eds.) (1998a): *Actas del Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas, 24-28 de Septiembre de 1996*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela: 87-101.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1998b): «Género, paz y discurso», en FISAS, V. (ed.) (1998b): *El sexo de la violencia. Género y cultura de la violencia*, Barcelona, Icaria: 117-134.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1999): «El silencio como interpelación: Paz y Conflicto», en FARRELL, M. Y D. SALES (eds.) (1999): *El silencio en la comunicación humana*, Castelló, Seminari d'Investigació Feminista. Universitat Jaume I: 107-120.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2000a): «Cultivar la paz», *RE*(24, octubre), 14.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2000b): «Filosofía y cultura de la Paz», *ILAS - Revista del Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos de Chile*, II(2^a semestre), 47-54.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2000c): «Saber hacer las paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz», *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 7(23), 49-96.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2001): «La violencia como condición humana y patología social», *Éxodo*(57 (enero-febrero)), 4-10.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (en prensa): *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria.
- MEAD, M. (1994): «La guerra es sólo una invención y no una necesidad biológica», en VÁSQUEZ, J. A. (ed.) (1994): *Relaciones Internacionales. El pensamiento de los clásicos*, México, Limusa. Noriega Editores: 265-269.
- MIEDZIAN, M. (1995): *Chicos son, hombres serán. Cómo romper los lazos entre masculinidad y violencia*, Madrid, Horas y Horas.
- MOLINER, M. (1997): *Diccionario de uso del español. Edición en CD-Rom versión 1.1.*, Madrid, Gredos.
- MUÑOZ, F. A. (2001): *La paz imperfecta*, Granada, Universidad de Granada.
- PNUD (1996): *Informe sobre desarrollo humano 1996*, Madrid, Mundi-Prensa.
- PNUD (2000): *Informe sobre desarrollo humano 2000*, Madrid, Mundi-Prensa.
- REARDON, B. (1985): *Sexism and the War System*, New York/London, Teachers College, Columbia University.
- ROBERTS, E. A. Y B. PASTOR (1997): *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Madrid, Alianza.
- ROF CARBALLO, J. (1997): *Violencia y ternura*, Espasa-Calpe.
- SACHS, W. (ed.) (1996): *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Lima, PRATEC.
- SHIVA, V. (1991): *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*, Montevideo, Instituto del Tercer Mundo-ITeM SRL.

STRAWSON, P. F. (1995): *Libertad y resentimiento*, Barcelona, I.C.E. UAB-Ediciones Paidós.

TORO, A. D. Y F. D. TORO (eds.) (1999): *El debate de la postcolonialidad: una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Madrid, Iberoamericana.