



Rebeliones de lo humano

Textos e intervenciones para imaginar una cultura de paz crítica

Guillermo Pereyra
(Coordinador)





CENTRO NACIONAL
DE DERECHOS HUMANOS
"ROSARIO IBARRA DE PIEDRA"

REVISTA DERECHOS HUMANOS MÉXICO
La lectura crítica de los derechos humanos

DIRECCIÓN GENERAL
Rosy Laura Castellanos Mariano

DIRECCIÓN EDITORIAL
MÓNICA LOYA RAMÍREZ

DIRECCIÓN DE PROCESOS EDITORIALES
Lili Elizabeth Montealegre Díaz

Año 3, núm. 4,
nueva época, diciembre 2024,
publicación editada por la CNDH.

D. R. © Comisión Nacional
de los Derechos Humanos
Periférico Sur 3469, esquina Luis Cabrera,
colonia San Jerónimo Lídice, demarcación territorial
La Magdalena Contreras, C. P. 10200,
Ciudad de México.

Los contenidos presentados son
responsabilidad de las y los autores
y no de la CNDH, que los reproduce
con carácter informativo.

Diseño de portada y formación: Lili Elizabeth
Montealegre Díaz

Reserva de Derechos al uso exclusivo:
04-2023-111315223700-203; ISSN en trámite; ambos
otorgados por el Instituto Nacional del Derecho
de Autor. Se terminó de editar en 2024,
Ciudad de México.

CONSULTA
MÁS NÚMEROS:

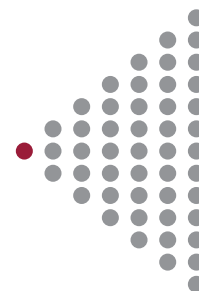


Rebeliones de lo humano Textos e intervenciones para imaginar una cultura de paz crítica

Guillermo Pereyra
(Coordinador)

CASA EDITORIAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Contenido



► PRESENTACIÓN	7
► PRIMERA PARTE Respuestas a las violencias. Lenguajes críticos y prácticas de la democracia, los derechos humanos y la cultura de paz en México y América Latina	
► CONSTRUIR LA PAZ EN TIEMPOS CONVULSOS: HACIA LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS	
<i>Dora Elvira García-González</i>	21
► DE LA REVOLUCIÓN A LA DEMOCRACIA Y DE LA VIOLENCIA A LA CULTURA DE PAZ. REFLEXIONES DESDE AMÉRICA LATINA	
<i>Martina Garategaray Ana Lucía Magrini Ariana Reanoz</i>	47
► ANTE EL ESTRUENDO. MUJERES Y PROCESOS DE PAZ EN EL MUNDO	
<i>Marcela Landazábal Mora</i>	71

► SEGUNDA PARTE

Lecturas e intervenciones públicas
para resistir los autoritarismos y el
neoliberalismo

► ¿CÓMO SE CONSTRUYE LA PAZ?

CARTA PARA EL ENCUENTRO INTERNACIONAL
PROYECTO INTEGRAL: CULTURA DE PAZ,
IGUALDAD Y DERECHOS HUMANOS

Taty Almeida

107

► CULTURA DE PAZ POPULAR Y CRÍTICA

Guillermo Pereyra

111

► LA REVUELTA DE LO HUMANO Y EL SECUESTRO
DE LOS DERECHOS HUMANOS

Óscar Ariel Cabezas

124

► FUNCIONARIADO PÚBLICO Y DERECHOS
HUMANOS: LA ERRADICACIÓN DE LA
VIOLENCIA BUROCRÁTICA

Guillermo Pereyra

153

► ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE CULTURA DE PAZ Y
DERECHOS HUMANOS A PARTIR DE LA CAMPAÑA
#HAZMÁSPAZ 2023

Víctor Hugo Pacheco Chávez

169

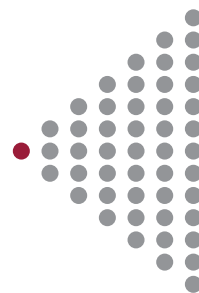
- RESEÑA DEL LIBRO CONTRA LAS VIOLENCIAS. UNA INTRODUCCIÓN A LA CULTURA DE PAZ Y DERECHOS HUMANOS, DE GUILLERMO PEREYRA

Ariana Reano

183



Presentación



El tema de la cultura de paz tiene un lugar cada vez más importante en el campo de la discusión pública y académica de nuestro país. Normalmente, el concepto de cultura de paz es situado en ese campo de discusión con relación a sus fundamentos normativos internacionales. En su artículo “Bases fundamentales de la cultura de paz”, Eglá Cornelio Landero (2019) resume los principales instrumentos internacionales relacionados con el tema de la paz y los derechos humanos.

El primero de ellos es la *Carta de las Naciones Unidas*, firmada el 26 de junio de 1945. En su artículo 1º, la *Carta* establece que es deber de los Estados mantener la paz y la seguridad, así como “fomentar relaciones de amistad entre las naciones fundamentadas en el respeto a la igualdad de derechos y a la libre determinación de los pueblos” (Cornelio Landero, 2019, p. 10).

El derecho a la paz es un derecho que está fuertemente relacionado con las ideas de igualdad y de libre determinación de los pueblos: no puede haber paz en un contexto en el que se viole la igualdad de derechos y donde una nación no logre autodeterminarse soberanamente. Esta idea presente en la *Carta* delinea una noción específica de paz, la idea de una “paz democrática” que se mantiene cuando los pueblos aceptan “de buen grado” y ponen “en práctica” las normas legales que respetan y promueven los principios de justicia, de igualdad y de libertad (Rawls, 2001, p. 57). Cuando la paz es compatible con la igualdad de derechos y la libre determinación de los pueblos, esta logra estabilizarse y ya no depende de lo que John Rawls (2001) llama “un precario equilibrio de fuerzas” (p. 58).

En segundo lugar, tenemos la *Constitución de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura*, que dio vida el 16 de noviembre de 1945 a la Organización de las Naciones

Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). En ella se estipuló la idea según la cual: “puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz”. Esta idea es una de las claves de la cultura de paz: el “cultivo” de la paz exige un cambio de mentalidad, no solo una transformación de nuestras prácticas. O bien, dicho de otra manera, el cambio de mentalidad es el indicador de un cambio profundo en nuestras prácticas. No basta con declarar que se respeta la paz: la historia de la humanidad está llena de declaraciones de este tipo que no llevaron a nada. La paz tiene que ver no solo con lo que hacemos, sino también con lo que pensamos. Esto implica que hay una subjetividad (individual y colectiva) puesta en juego en la construcción de la cultura de paz, una subjetividad que es el soporte de un modo de hacer y de pensar. No basta con aceptar los principios de la paz: tiene que haber una subjetividad inmersa en una cultura que piense y actúe de un modo no violento.

El artículo 1º de la “Declaración sobre una cultura de paz”, emitida por las Naciones Unidas en 1999, establece que la cultura de paz es el conjunto de valores, actitudes, tradiciones y comportamientos basados en el respeto a la vida, la condena de la violencia, la promoción de la no violencia a través de la educación, el diálogo y la cooperación; el pleno respeto a los principios de soberanía de los Estados y no intervención en asuntos internos, de conformidad con el derecho internacional; el compromiso para resolver pacíficamente los conflictos y para proteger el medio ambiente de las generaciones actuales y de las futuras; la igualdad de derechos y de oportunidades entre los hombres y las mujeres; y la promoción del derecho de cada persona a la libertad de expresión, opinión e información (citado en Arango Durling, 2007).

Un punto que quiero subrayar es que el derecho a la paz está ligado a otros principios de la vida democrática, como la justicia, la legalidad, la igualdad y la libertad. La paz no se puede separar de estas

cuestiones y esto nos da la pauta de que ella no se realiza “sola” ni se basta a sí misma, sino que se articula con otros derechos y procesos con los que forma una red inescindible. Se puede afirmar que los derechos humanos son la condición de posibilidad de la paz: si no hay respeto a los derechos humanos, no se podrá construir la paz ni mantenerla en el tiempo. Respetar y promover los derechos humanos son medios para conseguir la paz; violar los derechos humanos, no difundirlos, crea y mantiene escenarios violentos. Podemos ver que lo opuesto a la paz es la violencia.

El objetivo general de este dossier, que lleva por título *Rebeliones de lo humano. Textos e intervenciones para imaginar una cultura de paz crítica*, es situar la discusión de la cultura de paz en un plano distinto al normativo internacional. Procuramos inscribir a la cultura de paz en el campo político práctico; nos preocupan no las normas de cultura de paz, sino las prácticas políticas que impulsa esta cultura, así como también su evolución histórica en el campo de las luchas populares en América Latina. Es por ello por lo que los textos aquí reunidos contribuyen, de manera implícita o explícita, a la definición y la discusión de la categoría de *cultura de paz crítica*.

Se podría afirmar, tomando prestada una categoría de Michel Foucault (1996), que la cultura de paz tiene como base una “ontología crítica de nosotros mismos”, es decir, es una cultura que estimula la revisión y la reflexión de lo que hacemos y pensamos, cómo nos relacionamos con las otras personas, cuáles son los límites que nos constituyen, con la finalidad de cambiar estructuras de desigualdad y hábitos violentos que están profundamente arraigados. La paz deja de ser así un ideal teórico inalcanzable y una categoría abstracta que se acumula en un sinfín de documentos internacionales, y pasa a ser parte de un *ethos* cultural, de una forma de vida que implica someter a crítica lo que somos y lo que hacemos.

Por eso, *la verdadera paz es una paz crítica*, porque la construcción de escenarios pacíficos implica una revisión de nuestras prácticas y de nuestros pensamientos para ver cuán limitados y conservadores son para realizar la libertad, la igualdad y la justicia social para todas y todos.

Este ejercicio reflexivo no está exento de una actitud contestataria, porque lo que está en juego cuando hay violencia es el avasallamiento de la dignidad humana. Y cuando la dignidad humana es aplastada, lo que nos cabe es salir a protestar, discutir, exigirle al Estado que cumpla con sus obligaciones de ser garante y promotor de los derechos humanos, pero también acompañarlo cuando cumple efectivamente con esa obligación, sin incurrir en falsas rebeldías que son, y siempre han sido, funcionales a los intereses de los sectores conservadores.

El asunto es que, si la paz se construye alterando nuestras prácticas, esto quiere decir, haciendo un juego de palabras, que la paz no tiene nada de “pacífica”. La paz no es el estado de quietud, sino que, por el contrario, es un estado de fuerzas activas, democráticas y críticas, en constante ebullición.

El derecho a la paz es un derecho colectivo de los pueblos: no es “mi derecho” a vivir en paz, es más bien el derecho de todas y todos a vivir en una sociedad no violenta, una sociedad democrática radical. Aunque “[l]a cultura de paz tiene como centro a la persona” (Cornelio Landero, 2019, p. 9), los textos que forman parte de este volumen rompen con los enfoques de cultura de paz que asumen la concepción de la persona jurídicamente abstracta. Cuando el foco está puesto en la persona abstracta se desdibujan los vínculos sociales. Y los vínculos sociales son fundamentales cuando hablamos del derecho colectivo a la paz. Judith Butler (2022) plantea que la no violencia no es “una cuestión de moral individual”, sino que más bien se fundamenta en “una filosofía social de vínculos vivos y persistentes” (p. 23). Son los vínculos sociales los que son afectados, lesionados o destruidos por la violencia.

Y son los vínculos sociales los que construyen y reconstruyen las acciones de paz.

A propósito de la idea de reconstrucción, de la dimensión reparadora de los vínculos sociales que llevan a cabo las acciones de paz, nos queremos detener en una imagen de la novena tesis *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin. Es la imagen del *Angelus Novus*, que ha sido renombrado como el “ángel de la historia”. El filósofo alemán escribió este texto en 1940, en tiempos convulsos para la humanidad europea. De alguna manera, vivimos hoy también, como lo plantea Dora Elvira García-González en el artículo que escribió para este volumen, tiempos convulsos. La humanidad contemporánea vive en tiempos furiosos, no una región específica del planeta. Y vivimos en estos tiempos convulsos porque el neoliberalismo, como lo plantea Óscar Ariel Cabezas en la conferencia magistral aquí incluida, se ha convertido en la razón contemporánea, en la forma de vida social que hemos internalizado, que se ha vuelto, por consiguiente, una cultura, una cultura sumamente violenta, la más violenta, quizá, que la humanidad ha conocido y desarrollado.

Es por ello por lo que, frente a la consolidación del neoliberalismo como forma de vida global, que penetra en las fibras capilares de la sociedad, la respuesta no puede ser una paz condescendiente, tranquila, empática, políticamente correcta y simuladora. Y es por ello por lo que en este volumen apostamos por la rebelión de lo humano frente a las violencias del capital, pero también ante los autoritarismos fuertemente instalados en las instituciones, tanto de la sociedad civil como del Estado. La rebelión de lo humano es pacífica porque tiene como centro la dignidad, una dignidad que no es un regalo del cielo, sino que a cada momento hay que afirmarla, protegerla y vivirla, porque en tiempos convulsos, en épocas donde surgen nuevos autoritarismos y el neoliberalismo deja de ser un modelo económico para convertirse en un modo de vida, la dignidad puede perderse en cualquier momento.

El ángel benjaminiano lleva a cabo acciones, que son las siguientes: “despertar a los muertos y recomponer lo destruido” (Benjamin, 2008, p. 24). Benjamin no menciona en la tesis la palabra paz, pero si hemos dicho que la violencia autoritaria y neoliberal destruye el lazo social y la paz lo construye, en este caso el ángel de la historia es la figura que logra, a través de la alegoría del despertar a los muertos, reconstruir el vínculo roto entre el pasado violentado y el presente. Un presente que deja de darle la espalda a los muertos del pasado, y ya no se arrastra por los rieles de las falsas promesas de éxito del neoliberalismo.

La idea que queremos proponer en esta presentación es que el ángel de la historia es un personaje conceptual de la paz crítica. Las y los actores de paz crítica están movidos por una voluntad de reparación, de recomponer lo que la violencia destruye. Y para llevar a cabo esa tarea se requiere esfuerzo, temple, coraje, militancia política y paciencia. ¿Cómo despertamos a los muertos y reconstruimos lo destrozado? Parecen dos tareas imposibles. Son precisamente las acciones que van contra la corriente, las que parecen imposibles de realizar, las que emprenden los sujetos críticos de la paz, las personas militantes de los derechos humanos.

Vivimos en sociedades que naturalizan la violencia, en las que la violencia forma parte del paisaje de la vida cotidiana. No nos referimos solo a lo que sucede en nuestro país con las violencias feminicidas y las comúnmente llamadas “violencias criminales”, una categoría poco útil hablando de manera analítica porque bajo ella se inscribe una diversidad de fenómenos violentos que acaba siendo reduccionista. La violencia se ha extendido por todo el mundo como una forma de relación social. Esto lo ha analizado el antropólogo francés René Girard. Él se pregunta: “¿Por qué tanta violencia a nuestro alrededor?” (Girard, 2006, p. 15). Esta pregunta la hace en el corazón de Europa, en Francia. La violencia no es, por lo tanto, un fenómeno propio de los mal llamados “países subdesarrollados”: forma parte de la experiencia contemporánea. La tesis de Gi-

rard (2006) es que la “violencia humana” fue una amenaza para los seres humanos del pasado remoto, pero ella venía después de otros peligros más temibles, como “el destino, los dioses, la naturaleza, las bestias feroces”. En cambio, en la actualidad, “de todas las amenazas que pesan sobre nosotros, la más temible, lo sabemos, la única real, somos nosotros mismos. Esta verdad se hace cada día más palmaria, pues, todos los días, la violencia aumenta” (Girard, 2006, p. 15). El aumento de la violencia viene acompañado de una normalización que hace que ya no reaccionemos ante ella: nos volvemos insensibles y dejamos de reflexionar en torno a ella, de combatirla, de buscar erradicarla.

En este punto, la cultura de paz es un dispositivo de sensibilización, reflexión y transformación de la vida social. Es la cultura contraria a la cultura de la violencia. Pero esto implica que hay dos culturas en pugna, dos culturas que chocan: la cultura de la violencia y la cultura de la paz.

Ciertamente: ¿qué es la cultura sino el ámbito en que se produce una lucha de interpretaciones, un combate para determinar qué es legítimo y qué no lo es, qué principios nos rigen y a cuáles nos oponemos? Por lo que, desde un punto de vista crítico, la cultura de paz no es una cultura que promueve un estado armónico de la sociedad, libre de conflictos. Es más bien la cultura que nos provee de herramientas para combatir la naturalización de las violencias. Un combate pacífico, en el que nuestras armas son la reflexión crítica y el cambio de las prácticas y de las mentalidades para respetar ni más ni menos que la dignidad humana.

Al comienzo de esta presentación, citamos esta frase: “puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz”. Esta cita alude precisamente a la necesidad de que exista un cambio cultural profundo, tan profundo que comprometa no solo lo que hacemos, sino también lo que pensamos. Todas y todos, no solo las y los intelectuales, tenemos

que identificar qué produce la violencia en el cuerpo social, qué destrucciones ocasiona, qué fracturas produce, para comprender sus mecanismos. Este es un paso fundamental en la construcción de una cultura de paz. Solemos escuchar una idea que circula asiduamente en el campo de los derechos humanos: solo puedo exigir que se cumplan mis derechos cuando los conozco. De la misma manera, no podré constituirme en un sujeto de paz si no reflexiono en qué medida puedo estar contribuyendo a naturalizar las violencias en los ámbitos en los que me desenvuelvo.

Asumir que todas y todos somos agentes de paz hace posible cuestionar que la paz sea la imposición que realizan los de arriba sobre los de abajo, las élites sobre el pueblo, las instituciones sobre los llamados “territorios”.

Cuando se afirma que todas y todos somos sujetos de paz, se da a entender que la paz debe ser buscada y construida en todos lados: en las escuelas, las universidades, la burocracia, las empresas, las familias, etcétera. Porque la violencia está en todos lados. Todas y todos tienen que practicar la paz en todas las instituciones y en todos los espacios. Con ello, la paz se *politiza*, se vuelve un asunto *popular*, un problema de todas y todos, no de unas cuantas sabias y sabios.

Con esta concepción general en mente, hemos organizado el presente volumen en dos partes. Cada una de ellas responde a intereses expositivos y de argumentación distintos.

La primera sección, titulada *Respuestas a las violencias. Lenguajes críticos y prácticas de la democracia, los derechos humanos y la cultura de paz en México y América Latina*, reúne tres ensayos de destacadas académicas expertas en temas de democracia, cultura y procesos de paz. El hilo que une a los tres artículos es pensar y situar respuestas políticas a las violencias desde una perspectiva de cultura de paz. Son artículos preocupados por pensar las diferentes modalidades de las violencias, sus condiciones de ejercicio, sus arraigos en la historia

latinoamericana, y sus inscripciones en las comunidades y los territorios. En consonancia con ello, se proponen lenguajes críticos para deconstruir los léxicos violentos, prácticas de paz que emergen desde las comunidades y los territorios como maneras de resistir las violencias, con especial énfasis en la actuación de organizaciones populares de derechos humanos y, en particular, en la acción política de mujeres.

En este contexto, el texto de Dora Elvira García-González reflexiona acerca de los procesos de reconstrucción del daño y de construcción de paz, en el que se implican a todos los actores sociales afectados. En este sentido, su enfoque es político y se orienta a la deconstrucción de las distintas manifestaciones de la violencia.

Por su parte, Martina Garategaray, Ana Lucía Magrini y Ariana Reano en “De la revolución a la democracia y de la violencia a la cultura de paz. Reflexiones desde América Latina”, estudian –desde un enfoque teórico-metodológico que combina la historia intelectual y la teoría política crítica– los convulsionados años ochenta de América Latina, y los lenguajes políticos que se construyeron en ese periodo para afianzar la democracia. Una de las notas distintas del texto es que sus autoras no entienden a la democracia como un régimen procedimental neutral, sino como una forma de vida política que pone en el centro la dimensión adversarial de lo político.

Esta primera sección finaliza con el artículo de Marcela Landazábal Mora, titulado “Ante el estruendo. Mujeres y procesos de paz en el mundo”. La autora propone entender la paz como una práctica de resistencia y un principio de vida de las mujeres que viven en entornos de guerra. El texto se aleja de las comprensiones y las prácticas institucionalistas de la paz, donde esta se construye de arriba hacia abajo. A Landazábal Mora también le interesa indagar los lenguajes críticos de paz que estas mujeres generan en los territorios donde actúan.

La segunda sección de este volumen se denomina *Lecturas e intervenciones públicas para resistir los autoritarismos y el neoliberalis-*

mo. A diferencia de la primera parte que reúne textos en un clásico formato de ensayo académico, este apartado incluye una diversidad de producciones escriturales. Ofrecemos a continuación un breve recuento de cada una de ellas.

Iniciamos con una carta escrita por Taty Almeida, madre de Plaza de Mayo Línea Fundadora, que fue leída en el encuentro internacional *Proyecto integral: Cultura de paz, igualdad y derechos humanos*. Este evento se llevó a cabo en el Complejo Cultural Los Pinos el 10 de diciembre de 2023, y que fue organizado por el Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra” (CENADEH-CNDH). Esta carta es un testimonio histórico y a la vez un formidable texto de análisis político de la historia argentina reciente.

La sección se complementa con dos conferencias de Guillermo Pereyra dictadas a personas funcionarias públicas del Estado mexicano. La primera propone la noción de *cultura de paz popular y crítica* para pensar la construcción de paz en los territorios, y la segunda versa sobre el papel del funcionariado público mexicano en la reproducción de la violencia burocrática, y la necesidad de que este mismo funcionariado cultive una cultura de paz crítica.

Incluimos la conferencia magistral que impartió Óscar Ariel Cabezas en el marco del Simposio Internacional *Contra los nuevos autoritarismos*, realizado en agosto de 2024 en el CENADEH. En ella, el autor chileno propone repensar desde las coordenadas del pensamiento crítico contemporáneo la noción clásica de dignidad humana. Ofrece, además, un análisis de la razón neoliberal y de las prácticas de resistencia no violenta y desobediencia civil que se llevaron a cabo en Chile en 2019, como una respuesta a los efectos destructivos del neoliberalismo.

Se suma a esta sección la reflexión que realiza Víctor Hugo Pacheco de la Campaña #HazMásPáz que impulsó la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) junto con otras instituciones educativas y culturales en 2023.

Por último, se incluye la reseña del libro de mi autoría *Contra las violencias. Una introducción a la cultura de paz y derechos humanos*, que escribió la investigadora argentina Ariana Reano.

Estos diversos materiales tienen una clara vocación crítica y asumen una decidida postura política de izquierda antineoliberal y antiautoritaria. Permiten pensar la cultura de paz como una herramienta de transformación social en manos de los sectores populares y de las instituciones estatales que atienden las necesidades de estos sectores.

Para cerrar esta presentación, queremos destacar que este volumen *Rebeliones de lo humano. Textos e intervenciones para imaginar una cultura de paz crítica*, se inscribe dentro de la agenda de investigación que actualmente desarrolla el CENADEH, orientada a pensar, discutir y difundir una lectura crítica de la paz y los derechos humanos.

Guillermo Pereyra

Investigador del Centro Nacional de Derechos Humanos

“Rosario Ibarra de Piedra” (CENADEH-CNDH)

Ciudad de México, diciembre de 2024

Referencias

ARANGO Durling, V. (2007). *Paz social y cultura de paz*. Ediciones Panamá Viejo.

BENJAMIN, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca.

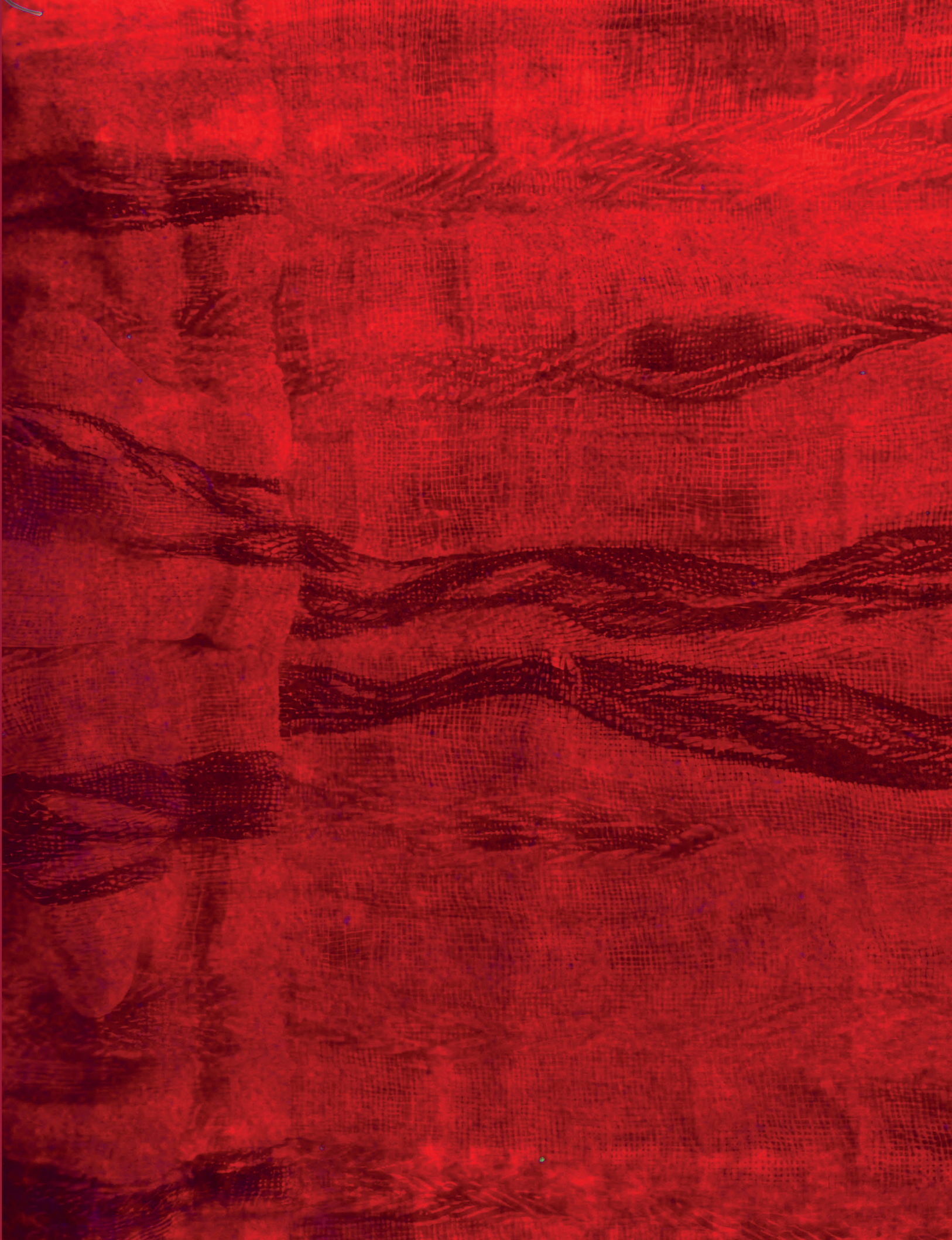
BUTLER, J. (2022). *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*. Paidós.

CORNELIO Landero, E. (2019). Bases fundamentales de la cultura de paz. Eirene. *Estudios de paz y conflictos*, (3), 9-26.

FOUCAULT, M. (1996). *¿Qué es la Ilustración?* Alción.

GIRARD, R. (2006). *Aquel por el que llega el escándalo*. Editores.

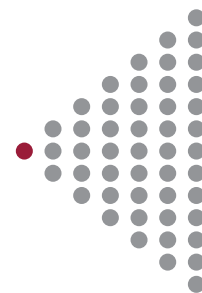
RAWLS, J. (2001). *El derecho de gentes*. Paidós.





Primera parte

Respuestas a las violencias.
Lenguajes críticos y prácticas de la
democracia, los derechos humanos
y la cultura de paz en México y América Latina



Construir la paz en tiempos convulsos: hacia la defensa de los derechos humanos

Dora Elvira García-González¹

RESUMEN

En el presente texto se reflexiona sobre la importancia de construir la paz en los tiempos que vivimos. Esto es de notable relevancia porque su contradicción cancela posibilidades de vida digna debido a los ataques de las múltiples violencias que anulan la realización de los derechos humanos. Así, desde un abordaje sobre la paz y con su presencia desde la antigüedad, se traza la cardinal envergadura de resignificar la paz y explicitar la presencia de la violencia en sus diversas modalidades que habrá de deconstruirse como elemento propio y esencial de la humanidad. En esas violencias se amenaza la dignidad de las personas, y por ello se nos exige la imprescindible tarea de dirimir y trascender los conflictos y superar las violencias, para desde ahí poder construir una cultura de paz. En estos tiempos tan agitados por los diversos ataques violentos en sus diversas formas, es obligado buscar planteamientos que postulen e imaginen situaciones alternativas y mejores. Este proceso exige pro-

¹ Investigadora del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII), nivel III. Coordinadora de la Cátedra Ética, cultura de paz y derechos humanos de la UNESCO. Tutora del posgrado en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México.

puestas de reconciliación entre las facciones discordantes, de reconstrucción de lo dañado y de proyección constructiva hacia la paz como camino y meta en marcos esperanzados. Estos habrán de asentarse y cimentarse en propuestas que implican a todos los actores sociales. La convicción y la responsabilidad de vivir en paz será lo que afiance la realización de los derechos humanos.

Palabras clave: paz, derechos humanos, dignidad, violencia, conflictos

ABSTRACT

This text reflects on the importance of building peace in the times we live in. This is of remarkable relevance because its contradiction cancels possibilities of a dignified life due to the attacks of the multiple violence that annul the realization of human rights. Thus, from an approach to peace and with its presence since antiquity, we trace the cardinal importance of redefining peace and making explicit the presence of violence in its various forms, which must be deconstructed as an essential element of humanity. The dignity of people is threatened by this violence, and therefore the essential task of resolving and transcending conflicts and overcoming violence is required of us, so that from there we can build a culture of peace. In these times so agitated by the diverse violent attacks in their diverse forms, it is obligatory to look for approaches that postulate and imagine alternative and better situations. This process demands proposals for reconciliation between the discordant factions, for reconstruction of what has been damaged and for constructive projection towards peace as a path and goal in hopeful frameworks.

These must be based on proposals that involve all social actors. The conviction and responsibility to live in peace will be what strengthens the realization of human rights.

Keywords: peace, human rights, dignity, violence, conflicts

Si alguien me preguntara cuáles son, a mi parecer,
los problemas fundamentales de nuestra época,
no dudaría en responder: los derechos humanos
y el derecho a la paz.

Norberto Bobbio

Consideraciones iniciales

La presencia de las acciones violentas confirma una lista infinita de crímenes, sacrificios rituales, estallidos de odio individual y colectivo, venganzas, torturas, y un sinfín de pugnas entre personas, grupos y comunidades. Así, la ratificación continua de enfrentamientos a lo largo de la historia ha hecho pensar que la configuración del orden social ha estado atravesada por el uso indefectible de la violencia. De ahí que su presencia se ha legitimado a lo largo de la historia humana y se le ha visto como condición necesaria para la construcción de las comunidades (Girard, 2005, p. 15) y la edificación del orden social. En ese sentido, la violencia se ha preservado como anclada en el centro simbólico de las sociedades, y desde ahí, estas se han configurado. Por ello es por lo que los planteamientos que se han desarrollado desde la filosofía política y las humanidades han privilegiado a la guerra sobre la paz.

La violencia belicosa parece amenazarnos de manera más directa de lo que nos afectan indirectamente las hipótesis de una paz conso-

lidad dada la constante preocupación y el atractivo del conflicto organizado, sostenido y no resuelto. Por su antigüedad, la guerra y las violencias han dado lugar a su estudio desde sus múltiples facetas y de manera mucho más prolija que los realizados sobre la paz. Sin embargo, los planteamientos sobre la guerra y la violencia que han imperado han de ser relevados por otros estudios edificantes para la humanidad. Es por ello necesario continuar el giro “copernicano” iniciado con los estudios de paz –emprendidos por Johan Galtung desde los años treinta del siglo pasado– que trastoca las investigaciones sobre polemología en estudios irenológicos. Con los estudios de paz se han estimulado las situaciones que han permitido el florecimiento de las sociedades mediante las vivencias pacíficas de paz. En ellas se alude a las bases éticas, disponiendo a la paz en un primer plano y entendiéndola como un valor fundante. La paz como valor sostiene a otros valores éticos y de carácter social que han de salvaguardarse para, desde ellos, poder instaurar situaciones pacíficas que habrían de emplazarse y desearse en pos de humanizar el mundo que vivimos.

En el presente texto se pretende reflexionar sobre lo que es la paz en tanto eje ético fundamental que funge como garante de la realización de los derechos humanos, para desde ellos, comprender su importancia y garantizar los derechos humanos que se vulneran con las situaciones de violencia experimentadas.

Se busca asimismo abordar las implicaciones de la violencia y su comprensión y, desde ahí, asentar que esta contraviene la dignidad de las personas, entendiendo a dicha dignidad como concepto básico de carácter ético. Se exponen cauces fundamentales de las consideraciones sobre dicha dignidad a lo largo de la historia del pensamiento para con ello sostener que, al contravenir tal dignidad, se amenaza lo humano y, por ende, se constriñen los derechos fundamentales.

En la última parte se continúa la reflexión pensando en cómo construir la paz o las paces, que, aunque esta edificación no sea de alcance

total y absoluto, sin embargo, se va logrando de manera imperfecta en un proceso que ha de continuar en su desarrollo creciente.

Un elemento fundamental para este logro se sitúa en la superación de los conflictos para posibilitar la paz. La propuesta de paz –en estos tiempos convulsos– habrá de acompañarse de posibilidades brindadas por la imaginación, y con ello erigir posibles alternativas para vislumbrar la paz. Por eso es relevante pensar en la esperanza y la utopía para lograr fines comunes que no dejen fuera a ninguna persona de la sociedad, estableciendo posibilidades de vida humanizante y digna en un presente y un futuro por venir.

Acotaciones sobre la paz como base para la construcción humana

Es cierto que las reflexiones sobre la paz siempre han venido únicamente como contraposición de la violencia, y los estudios sobre polemología han primado siempre sobre los de la paz, sin embargo, hoy día, más que nunca, se precisa hacer abordajes para la promoción de la construcción de paz, ya que con su presencia se defienden los derechos que han de ser salvaguardados en la humanidad presente y futura.

La metodología utilizada en estas cavilaciones sobre la violencia tiene un carácter reflexivo, y en ese sentido tiene un carácter cualitativo, cuyos resultados se patentizan en las propuestas para el logro de la paz y, por ende, de los derechos humanos.

Desde la aparición de las investigaciones con sus propuestas de paz, este enfoque ha ido desarrollándose, modificándose y matizado sus objetivos de estudio a lo largo de las diversas etapas de su curso. En su momento más temprano –que va desde los años treinta y hasta los sesenta del siglo XX–, los estudios de paz se encaminaron hacia la comprensión de la paz en términos negativos, bautizándola como “paz

negativa”.² Esta es la acepción dominante de la paz, recibida del concepto de la *pax* romana, y da cuenta de la ausencia de la violencia directa o de alguna modalidad de guerra explícita, pensada como violencia organizada. A partir de la Segunda Guerra Mundial emergieron con fuerza las disciplinas sobre la investigación para la paz y los estudios de conflictos que buscaron definir las categorías de estudio y pretendieron repensar las metodologías y los datos.

Más adelante, estos estudios se dieron a la tarea de ampliar el término de paz en su sentido positivo, así como a la creación de centros especializados de investigación para la paz, como fue el Peace Research Institute of Oslo (PRIO), en 1959, y el International Peace Research Association (INPRA), en 1963. En 1964, Johan Galtung fundó el *Journal of Peace Research* para dar fuerza a las investigaciones de quienes iniciaron su trabajo sobre este tema. Después, los estudios de paz presentaron una cierta regresión que se ha situado en el curso en el que acaeció la *guerra fría*, y ahí la perspectiva de los acercamientos a la paz se centró nuevamente en la paz negativa, ante la zozobra del surgimiento de una tercera guerra mundial. A partir de los años noventa inicia un cuarto periodo en el que se plantea el interés por conocer los elementos constitutivos de la paz, entendida en un sentido positivo, buscando las formas y posibilidades de su construcción por medios pacíficos. Es cuando aparece la acepción de violencia cultural –propuesta por Galtung–, que da cuenta de la justificación y la legitimación cultural de la violencia, sea en su matriz estructural o en lo que implica la violencia directa, y se lleva a cabo con cuestiones simbólicas y culturales.

En este periodo se hace un trabajo conjunto de los estudios de paz con la Organización de las Naciones Unidas, institución que ha insisti-

² En los sesenta, Galtung acuñó el término de *paz positiva* dado que en general se partía de un concepto negativo de paz como mera ausencia de violencia o de guerra. Sin embargo, un concepto positivo de paz implica tanto la ausencia de violencia directa y estructural y a la vez impulsa las causas humanitarias de transformación por vías pacíficas para la realización humana en la satisfacción de las necesidades básicas.

do en la comprensión y defensa de lo que es la cultura de paz. Se propiciaron un conjunto de acciones que enfatizaron en la educación de la paz para la transformación social. En 1999, la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó la “Declaración sobre una Cultura de Paz”, definiendo el concepto en términos generales, como un conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida que practican la no violencia, respetan los derechos humanos y las libertades fundamentales. Además, fomentan el desarrollo y la justicia para todas las personas a través de la educación, el diálogo y la cooperación (García-G., 2019, p. 20).

En el fondo de la conciencia humana –de su inconsciente individual y colectivo– está la idea de que la paz es absolutamente necesaria e imprescindible, sin ella no habiéramos sobrevivido y evolucionado, por ello debe ser protegida. Su realidad práctica, semántica conceptual e imaginaria tiene gran profundidad, por ello es fundamental señalar que, si queremos la paz, hemos de prepararnos para ella (*si vis pacem para pacem*) y no *si vis pacem para bellum* como ha señalado el tan antiguo y socorrido adagio. Aquí aparece con claridad ese giro que señalábamos al inicio de este texto, justamente porque no se ha de partir de la guerra como algo dado y naturalizado, sino de la paz, en el entendido de que ninguno de ellos, ni paz ni guerra, forman parte como algo determinante de nuestra naturaleza.

La conceptualización y la institucionalización de la paz –presente en todos los episodios de la historia escrita– con sus múltiples manifestaciones apuntala nuestras pretensiones. El significado del concepto de paz es polisémico y esto hace que su significación abarque los ámbitos humanos; de este modo, cuando está presente en el campo conceptual de la regulación pacífica de conflictos y ante tantas situaciones de violencia, la apelación a la paz ha sido siempre constante.

A lo largo de todo este tiempo el trabajo de investigación sobre la paz no ha decaído y resulta fundamental para defender la realización

de los derechos humanos tan amenazados en sus diferentes escenarios. Ciertamente, no es una tarea sencilla intentar definir la noción de paz –como sucede con conceptos tan básicos– pero, lo que sí podemos señalar, es que en sentido amplio se concibe a la paz como un término relacionado con el bienestar y el perfeccionamiento humano, y esto ha servido para definir diversas situaciones en las que las personas gestionan sus conflictos.

El concepto de paz se emparenta –desde la antigüedad– con nociones tales como concordia, armonía, tranquilidad, cooperación, los pactos, acuerdos o alianzas. Es una realidad primigenia en todos los tiempos humanos, biológicos e históricos, a la que se ha dado un valor fundamental para el florecimiento de la vida. Es una condición que en origen está ligada a los humanos, y hoy día ya se liga con los animales y con la naturaleza, en tanto su destrucción impacta indefectiblemente en la sobrevivencia y la salud de la humanidad.

La paz nos permite reconocernos como humanos y en ese sentido es un concepto que define situaciones en las que las personas gestionan sus conflictos de manera tal que se satisfacen sus necesidades y garantizan sus derechos. La paz no es pasividad, sino que implica la participación y la presencia de la acción de las personas en las comunidades. Por ello implica socialización, colectivización, acciones de compartir, asociación y cooperación que, al reconocer la otredad, impregna una dosis de altruismo ubicado en el origen de la especie.

Cuando los conflictos aparecen –cuestión propia de los humanos–, es fundamental dirimirlos para no caer en violencias y dar pie así a situaciones pacíficas. Esa acción requiere asimismo del aprendizaje de las acciones colectivas para el beneficio mutuo como reto presente que es preciso lograr.

Se ha ido construyendo un discurso de paz que se va sumando a las experiencias necesarias y urgentes acumuladas a lo largo de la historia de la humanidad, ya desde el pensamiento griego cuando se

le definió como abundancia con la diosa Eirene, en quien se encarnaba dicha paz. Su efigie se relacionó con la prosperidad y el bienestar, tanto de la naturaleza como de las instituciones políticas (Aristóteles, 1975, 1257a, 1257b). Desde estas concepciones se asimilan virtudes, potencialidades, atributos y símbolos preciados, aunque personificados e identificados como femeninos. Tales especificidades se han mantenido con algunas incorporaciones resultantes de las transformaciones propias de las sociedades y los cambios en la atención a lo femenino.

Esta identificación de la relación entre mujeres y paz no es ni fortuita ni tampoco arbitraria, ya que “sin duda esta construcción social en la que de manera simbólica se asocia paz y mujer responde tanto a unas prácticas femeninas como a unos roles asignados a las mujeres dentro de las sociedades” (Martínez López, 2000, p. 255). De este modo, miramientos sobre lo que es la paz se han vinculado con cuestiones tales como la fertilidad, la abundancia, la vida, la capacidad de creación y la tranquilidad, relaciones que se han reforzado mediante textos e imágenes en el decurso de la historia.

Efigies clásicas con figuras femeninas que se muestran con niños en sus brazos, por ejemplo, expresan la fertilidad; otras, presentan a dichas figuras de mujeres con el cuerno de la abundancia insinuando la riqueza que conlleva la paz, dado que la presencia de esta última permite dedicarse a labores de la tierra y actividades culturales que prosperan en situaciones de paz.

Así, entonces, a partir de estas consideraciones inmersas en los imaginarios socioculturales, es que fue construyéndose la noción de paz, a tono con la necesidad de las comunidades de poner un freno a las guerras y afrontando los discursos que siempre han justificado la guerra. Es claro que los horrores de la guerra tenían que explicarse y al mismo tiempo había que acometer el logro de la paz en los marcos de

un horizonte de esperanza, aun a sabiendas que esta puede frustrarse (Bloch, 2014, p. 165ss).

Reducir la violencia en todos los espacios sociales significa dejar de practicarla; ahí está la utopía, en su inmanencia a través de la acción (Galtung, 2022, p. 12). Estas acciones de quienes defienden tanto la naturaleza como a otras personas advierten la indignación moral, que ha de resarcirse y ha de satisfacerse para recobrar lo humano perdido.

Por ello es importante advertir que no hay paz sin justicia y sin buen gobierno –siguiendo las visiones de los griegos en su mirada sobre la paz y con sus hermanas las horas: *Dike* y *Eunomia*–, y no hay buen gobierno sin paz y justicia, así como no hay justicia sin paz y buen gobierno. Es una tríada indisoluble y que, aun siendo que cada una de las hermanas *Dike*, *Eunomia* y *Eirene* tienen una vida separada, sin embargo, juntas aseguran el equilibrio social en las sociedades, y desde ahí favorecen la prosperidad y el orden, al ser hijas de *Temis*. Las tres –en conjunción– son reguladoras de los conflictos en las comunidades, y con ellas podemos construir y resignificar el futuro de la paz. Ellas tenían significados políticos como lo indica su propio nombre.

Por su parte, *Dike* era la justicia y era fundamental para la existencia de una vida ordenada y civilizada en la que los ciudadanos dirimían sus conflictos mediante métodos pacíficos y regulados. *Eunomia*, el buen gobierno o la buena ley, se caracterizaba por el equilibrio ciudadano y la justicia y, *Eirene* o la paz, era la consecuencia lógica de la justicia y el buen gobierno, al tiempo que posibilitaba la existencia de ambas realidades. Por tanto, eran interdependientes.

Por ello es por lo que Hesíodo sostuvo que “no hay paz sin justicia y buen gobierno, no hay buen gobierno sin paz y, sin justicia, no hay justicia sin paz y buen gobierno” (Hesíodo, 2013. p.10). El significado político de cada una de *Las Horas* hace que la paz pueda ser vista de una manera más amplia, como un conjunto y, como algo relacionado no solo

con la ausencia de guerra, sino con algún elemento que acompaña la vida, en aras de una plenificación humana (Galtung, 2012, p. 76).

Si bien la representación de las hermanas tiene un carácter pasivo que da estabilidad y permite la vida, esto apoya no solo a obtener la paz negativa sino asimismo puede asociarse con la paz positiva, entendida esta última como un orden básico que permite el despliegue de la vida (Galtung, 2003, p. 27). Así, resulta central tener presente dicha relación tripartita de estas figuras para lograr la paz. Ellas encuadran la relevancia y el papel que tienen en los espacios de la justicia y la política. Su reconocimiento constituye un elemento fundamental en el intento por subsanar injusticias y para generar acciones políticas.

De este modo, se parte de una ontología relacional que considera la condición humana como una pluralidad de existentes singulares y en la que la relación mutua es fundamental para la ventura humana. Enfrentarse a esa pluralidad tiene retos inmensos que han de sufragar las diferencias y los conflictos para vivir de manera pacífica.

La paz, al ser acción, impulsa una racionalidad práctica, y desde ella se defienden posicionamientos de no violencia en un contexto real al aplicar esa racionalidad, en tanto razón práctico-moral se expresa en nosotros el veto irrevocable kantiano del *no debe haber guerra* (Martínez Guzmán, 2001, p. 221). De ahí que sostengamos que lo que ha de buscarse es la defensa de la paz, cuestión que no es un problema teórico, sino práctico. De esta manera, se procurará superar los valores pervertidos y traicionados que son los que han prevalecido, y desde su trascendencia habrá de rescatarse a los que se acrisolan en el seno de la paz. En su morada se apoyan otros valores fundamentales para la humanidad, intentando trastocar la relevancia que se ha dado a la guerra y sus teorías, y transfiriéndola a los estudios de paz.

Si bien es cierto que la guerra nos resulta normal dada su generalización en la historia de la humanidad, entonces, pensar la paz como orden de vida resulta más complicado que construir la guerra como

estado de muerte. Esta última situación que ha prevalecido es heredera de los pesimismos antropológicos de corte hobbesiano, cuyas tesis sobre la innatez de la violencia en las personas y en el estado natural han sido y son los supuestos existentes. De ahí viene la necesidad del Leviatán que, aunque domina, garantiza la paz gracias a la cesión de la libertad de los ciudadanos al Estado, se justifica de esa manera tanto el uso de la violencia como la determinación cuasi-ontológica de los seres humanos como violentos.

La exigencia de comprender la naturaleza de esos escenarios y la especificidad de esos conflictos pretende poder sortear las formas de solucionarlos en busca del logro de la paz, aun en sociedades que se encuentren en profunda división y contraposición. Para construir la paz se busca transformar los estados de belicosidad y hostilidad entre las personas o los países, trascendiendo esos escenarios. Se necesita asimismo la voluntad de llevar a cabo su transformación para lograr su trascendencia y para ello se precisa de ciertas herramientas mediante las cuales se logre esa mutación y, finalmente, se demanda un proyecto que guíe los itinerarios por los cuales discurrir. “Se requiere de la voluntad de paz que está en el compromiso hacia un horizonte de reconciliación” (Gutiérrez, 1998, p. 11) y así consumir la defensa de la dignidad de las personas y con ello de los derechos humanos.

Así, frente a los hechos es posible elaborar teorías que, con los valores apropiados indaguen formas de construir la paz; al buscar el desenvolvimiento de la vida (Galtung, 2003, p. 274), que implica una paz constructiva y retejada de manera terapéutica (Galtung, 2003, p. 49). Con ello se pretende sanar los daños sufridos por la violencia.

Construir la paz supone una serie de procesos, planteamientos y etapas que se precisan para convertir los conflictos en relaciones pacíficas y sostenibles. La paz, al ser un proceso que es dinámico y que envuelve todo el constructo social y cultural requiere un transcurso de construcción que implica sustentarla en cimientos firmes.

Al transformar los factores de violencia estructural, como lo son la privación de las necesidades básicas para vivir humanamente, y que tienen que ver con satisfacciones mínimas de recursos para sobrevivir –como son alimentación, salud, vestido, educación, vivienda, la posibilidad de ejercer la libertad y construir la identidad–, y solo así podrá construirse una sociedad más justa. Los procesos de reconciliación son relevantes para conseguir una paz de largo alcance y obtener situaciones de justicia en nuestras sociedades. De ahí que, frente a las problemáticas del mundo contemporáneo, en los últimos tiempos han surgido gran cantidad de reflexiones en torno a la justicia, sus caracterizaciones y sus fundamentos, y estos se cimentan con la paz.

Estas reflexiones provienen desde variados flancos, pero sobre todo de sociedades desarrolladas en las que –al menos hace varias décadas– prevalecieron propuestas que habían logrado superar las estructuras de injusticia económica y social, así como las formas dictatoriales y tiránicas. En esas regiones se conformaron regímenes políticos amparados mediante procesos de acuerdos entre ciudadanos con iguales derechos, de modo que quienes reflexionaron sobre esas sociedades lo hicieron desde ese específico marco histórico. Las teorías de tales latitudes han servido de expresión de sus conformaciones sociales, económicas y políticas, pero la enorme lejanía de esas realidades con relación a lo que se vive en sociedades en las que aún –por desgracia– prevalecen situaciones de generalizada injusticia económica y social, y en las que los procesos democráticos son todavía profundamente inmaduros, esa distancia es inmensa. La brecha que existe entre los ámbitos de los cuales han emergido las teorías de la justicia señaladas y otros muchos –como los que vivimos en Latinoamérica– son amplísimos. Por ello se explica el surgimiento de voces críticas que emergen a partir de espacios y tradiciones diversas muy conocidas del mundo desarrollado (i.e. Rawls). Por ello hemos de partir de lo existente –en nuestros marcos de injusticia y exclusión– (Villoro, 2007, p. 15), para desde ahí construir la paz.

La violencia como quebrantamiento de lo ético, destrucción de la dignidad y contravención de los derechos humanos

La reflexión filosófica en su perspectiva ética sigue los derroteros críticos sobre el reconocimiento de todos los seres humanos como tales, de ahí que, el compromiso de esa reflexión busque dar razones en tanto respuestas prácticas que expliquen lo que nos hacemos los seres humanos unos a otros, los daños que nos infringimos y las acciones de violencia con las que nos agredimos día a día.

Con ello, los hechos y las experiencias que vivimos nos dan la pauta y punto de partida para el conjunto de reflexiones que aquí vertimos y que hacen volver al origen práctico de la vida y la experiencia. Desde ahí habrá de impactar al mundo en el que vivimos, generando transformaciones reales, prácticas y aplicadas.

En ese sentido, la labor de las reflexiones filosóficas, antropológicas, sociales, de género y literarias orientadas hacia la paz, realizan una tarea de reconstrucción de las conductas humanas para poder vivir en paz a través de cambios de actitudes, comportamientos y a través de la explicitación de la relevancia de los valores ético-políticos en la sociedad.

Para ello se precisa de las cavilaciones serias en torno a este enorme tema, siempre en aras de poder recalar e influir en la realidad vivida plagada de violencias. Así, y aunque es cierto que el lenguaje y las preocupaciones en torno a la paz han versado históricamente –como decíamos antes– desde presupuestos violentos y han asumido que la guerra es inherente y propia al ser humano y la sociedad (Clastres, 2004), estas herencias han perdurado y son patentes en las sociedades contemporáneas, dependiendo –muchas de ellas– de creencias y valores que han predominado y que se sitúan ligados a la belicosidad.

Sin embargo, a lo largo de la existencia de la humanidad han existido también expresiones de reciprocidad y pacifismo que no siempre se han visibilizado y han quedado ocultas. Por desgracia, el silencio

y la apatía legitiman la violencia (Galtung, 2003, p. 13), de ahí que la paz silenciosa que en muchos ámbitos vivimos es la que ha de extenderse, nombrarse, hacerse oír y promoverse.

Es evidente que la violencia contraviene las pretensiones de paz y de no violencia, y tal violencia prevalece ante ellas porque es lo que tenemos ante nuestros ojos de manera más grave e imperiosa. Sin embargo, en nuestra cotidianeidad hay muchas expresiones de paz de las cuales no nos percatamos y no les damos valor.

Estas acciones pacíficas pueden intentarse como generalizables en todos los ámbitos de nuestras vidas, y, aun a sabiendas que una propuesta de paz pueda considerarse como falta de realismo y objetividad, es preciso que, si hablamos de la violencia, hablemos también de la no violencia porque “escribir la historia de este siglo violento, y analizar las políticas que en él se han dado sin analizar también su no-violencia, es difamarlo aún más” (Galtung, 2003, p. 163).³

Han existido casos ejemplares en situaciones históricas en las que se evitó la violencia directa y se redujo o evadió la violencia estructural, estos son los ejemplos que es preciso tener ante nuestros ojos y en nuestras mentes, y no mantener los de la recurrente violencia que en muchos casos se trivializa. Trivial y banal⁴ no porque no sea grave, sino porque se lleva a cabo sin reflexión alguna y siguiendo una lógica prevaleciente de la aniquilación, la injusticia y la corrupción, establecidas en los espacios socioculturales.

³ En el siglo XX ha habido ejemplos tales como la campaña *swaraj* de Gandhi por la independencia de la India desde 1920; la liberación de los judíos detenidos en Berlín en febrero de 1943; la campaña de Martin Luther King Jr. desde 1956; el movimiento contra la guerra de Vietnam, dentro y fuera de Vietnam; las Madres de la Plaza de Mayo en Buenos Aires contra los militares; el movimiento de Poder Popular en Filipinas en 1986; el movimiento de poder de niños y niñas en Sudáfrica desde 1976 hasta 1986; el movimiento de la Intifada en la Palestina ocupada desde 1987; el movimiento democrático en Pekín en la primavera de 1989; los movimientos solidarios/RDA que pusieron fin a la Guerra Fría.

⁴ En esto sigo a Hannah Arendt y sus reflexiones sobre Eichmann (Arendt, 1999). La violencia puede ser traducida como el mal en el mundo, como lo sostiene Paul Ricoeur (2011).

Una meta por alcanzar se sitúa en la búsqueda de la superación de las desigualdades, de las exclusiones y de la discriminación y solo en el momento en que se alcance dicha trascendencia los ciudadanos dejarán de ser añadidos superfluos y excluidos, y serán piezas fundamentales para la construcción de lo humano. Esto justo porque se les ha reconocido como partes participantes en esas acciones. Solo en ese momento se logrará la dignificación de las personas y con ello aparecerán el valor fundamental de la paz y los demás valores que la acompañan y que se cifran en lo que es la dignidad.

En este sentido, la paz está fundamentalmente en el reino de los fines, pero sin dejar de ver los medios, porque significa trascender lo buscado por quienes están sumidos en los conflictos dando pie a nuevas realidades comunes. La paz es el camino y es el proceso. Además, existe una gradualidad en el logro de la paz, de modo que la paz no es un ideal distante, sino que cada uno deberá actuar de modo que, cada paz en las acciones sean parte de la paz común. Las normas positivas y jurídicas son medios, pero Galtung –resumiendo el gandhismo– señala que es la unidad de la vida la que marca la debida unidad de los medios y los fines.

Si hacemos caso a Kant y la defensa de que nadie puede ser tratado como un medio sino siempre como un fin, entonces podemos apreciar esta unidad de medios y fines. Con ello, “si el fin es la supervivencia entonces el medio ha de potenciar la vida” (Galtung, 1989, p. 14). No se puede sacrificar ni a personas ni a grupos en aras de alcanzar a lo lejos la paz. Utilizar medios violentos para obtener fines no violentos no tiene una lógica consecuente ni entraña una ética aceptable, y mucho menos lo es en el caso de la paz y la dignidad. En esto Gandhi era claro cuando señalaba: “cuida los medios, lo fines se cuidarán de sí mismos”.

La tipología sobre lo que es la violencia es relevante, porque hay violencias de diversos tipos que dañan a las personas y menoscaban la paz desde diferentes flancos. Este agravio se hace patente en los tres

tipos de violencia: la directa, la estructural y la cultural. La primera atañe al perjuicio que se hace sobre los individuos de manera directa, la estructural se ubica en las instituciones que mancillan los espacios en los que viven las personas y los grupos. Las violencias culturales ofenden y agravan a dichas personas desde las acciones culturales, las ideologías y los prejuicios. Las tres violencias se pueden ilustrar a modo de un *iceberg*, de manera que las primeras se aprecian de manera más visible; las segundas aparecen de modo más soterrado y su visibilidad no es tan clara. Se encuentran en las estructuras sociales y por ello dicha violencia cultural se localiza más allá de las capacidades individuales. Las violencias culturales y simbólicas –estas últimas en Bourdieu– implican sumisiones que no se perciben como tales (Bourdieu, 1999, p. 173). Ellas se encuentran en un nivel más profundo y soterrado; su visibilidad es nula y su rango de acción es amplio y profundo.

Estas violencias impulsan, justifican y legitiman a las violencias estructurales y a las directas, y no se advierten porque se quedan anidadas en las ideologías y las formas culturales ocultas, que no se detectan más que una consideración reflexiva seria. Violencias de género, de raza, de clase se solventan desde las estructuras mismas y con la presencia de precisiones educativas tan urgentes como necesarias. Con ellas se aprenderá a entender que las discriminaciones y las construcciones de subalternidades implican violencias que han de ser deconstruidas y trascendidas.

La violencia puede comenzar en cualquier ángulo del triángulo conformado por la violencia-directa-estructural-cultural, pero al iniciar una de las tres se transmite fácilmente a los otros dos ángulos. Si la estructura violenta está institucionalizada y se ha interiorizado, la cultura directa tenderá a institucionalizarse, a convertirse en repetitiva y ritual. Este principio triangular de la violencia debe contrastarse mentalmente con un síndrome triangular de la paz, en el cual la paz cultural genera paz estructural con relaciones asociativas y simbióticas

equitativas. Lo mismo sucede con la paz directa, manifiesta en actos de cooperación, solidaridad y amistad que dan cuenta del reconocimiento. Podemos trastocar el triángulo vicioso por el triángulo virtuoso, trabajando sobre los tres ángulos a la vez y buscando la paz en todos los sentidos posibles. La paz es el valor de apoyo sobre el que se articulan otros valores como son la solidaridad, el reconocimiento, la cooperación y la hospitalidad, y todos ellos protegen la dignidad. Su realización cosecha una sociedad más pacífica.

Ahora bien, si la violencia es para Galtung la diferencia entre lo potencial y lo efectivo (Galtung, 1995, p. 315), esa brecha entre lo que es y lo que podría ser se estructura sobre la base que amenaza la realización plena de lo humano y se evidencia por el insulto a las necesidades básicas. Así, entre más se amenacen estas necesidades, mayor violencia existirá. Se pone en tela de juicio a la dignidad, se le amenaza y se niega su presencia por la sinrazón, la barbarie y el mal. Las necesidades básicas se expresan en dos niveles: las materiales, que versan sobre la alimentación, la vivienda, la salud, la educación y el vestido; las no materiales se posan en la identidad y la libertad (Galtung, 2003, p. 178).

Por ello cualquier acción que lastime dichas necesidades, y por ende la dignidad, es violencia. La paz es garante en la protección de estas necesidades e implica la salvaguarda de la dignidad. Desmontar todas las violencias es obligado y existen recursos valiosos para hacerlo a diversos niveles, pero en general el diálogo y la escucha mutua son imprescindibles para dar lugar a situaciones pacíficas. Cuando comprendemos a los demás en la diferencia y pluralidad damos crédito justo a sus pretensiones y nos imaginamos en su lugar, y al hacerlo compartimos la dignidad de todos los seres humanos. Aun a sabiendas que el concepto de dignidad tiene un carácter multívoco –como apuntábamos antes–, sin embargo, puede postularse en tres consideraciones que emanan a lo largo de la historia del pensamiento. La primera acepción se presenta en un escenario en el que la dignidad aparece

como estatus o condición natural-social de las personas. Se trata de una consideración social.

El segundo significado de la noción de dignidad alude a un valor inherente al ser humano, del cual se deriva la construcción de los derechos que buscan respetar ese valor. Es posible aseverar que esta es una consideración ético-trascendental-legal del concepto de dignidad en tanto apunta al valor que, cualquier sujeto tiene, y en el que se adscribe un derecho legislado. Por último, como tercera vertiente a discutir, encontramos la idea de dignidad estimada en un sentido ético-virtuoso, orientación que completa el sentido anterior y se basa en aquella conducta, carácter o comportamiento, que le da un *plus* y una excelencia a la mera dignidad tenida como inherente. En ese sentido los seres humanos se dignifican a partir de las acciones realizadas, con una constancia de propósitos y con una plenificación en la virtud (García, 2019, p. 162-174).

El decurso del concepto de dignidad –en las tres ramificaciones apuntadas– hace que se vayan superando las significaciones previas a modo de fases. Tal titularidad ostentada por todos los seres humanos como algo propio, es realizada y completada fundamentalmente por quienes llevan a cabo acciones éticas-virtuosas, en las que se incluye a los demás (García, 2019, p. 174). Este devenir de la idea de dignidad atiende en cierta forma al proceso histórico, si bien no de manera lineal –en donde todo lo anterior se supera absolutamente– sino de manera espiral, en tanto se retoman avances en lo que respecta a la concepción de la dignidad, aunque siga arrastrando residuos de las etapas anteriores. Tal expansión hace que su significado se haya ido ampliando, al modo de la metáfora de Hierocles, es decir, en círculos concéntricos que se van propagando y amplificando de menor a mayor ámbito humano, desde nosotros mismos hasta una sociedad humana más vasta. Esto, pasando respetuosa y dignamente por quienes son cercanos, la gente del barrio, de nuestra ciudad, del país y del mundo (Nussbaum,

1999, p. 20). Este acrecentamiento del sentido de dignidad de raigambre estoica aprecia a los seres humanos en un sentido mucho más extenso en tanto “ciudadanos del mundo”. Se va expendiendo –dicha dignidad– y su presencia; asimismo, va ampliando su escenario de acción desde lo natural-social-cultural, pasando por lo legal trascendental hasta llegar a lo ético virtuoso.

A la par, el tema de los derechos propugna por un reconocimiento justo en todos los ámbitos, como lo apuntaba Arendt cuando hablaba del “derecho a tener derechos” (1987, p. 430). Si no se reconoce ese sustrato al que se adscribe tal derecho, no hay sobre qué asignar dichos derechos. La ontología de la dignidad subyace a los tres cauces señalados y sustenta los sentidos de cada uno de ellos (García, 2019, p. 162). Desde ahí puede pensarse la construcción de paz, al intentar enmendar el olvido del otro, su no reconocimiento o su falso reconocimiento (Honneth, 1997, p. 160) para impedir el daño a la dignidad que significa violencia (Honneth, 2011, p. 35).

Con esto, se evidencian situaciones que no pueden ser toleradas en el sentido de que el límite de la tolerancia es el daño que agravia a la dignidad. La tolerancia no es indiferencia, sino comprensión de los otros en marcos de justicia, y en ese sentido, la tolerancia ha de ser horizontal dando cuenta del comprender al otro en tanto otro, como humano. Esto redunda en situaciones de justicia (Thiebaut, 1999, p. 84).

La justicia es garante de la paz y ha de ser edificada en los diferentes espacios humanos como un compromiso de carácter ético-político.

Compromiso de construir una cultura de paz en México en los tiempos convulsos: la importancia de la reconciliación y la confluencia por un fin común

Desde la trascendencia de los conflictos y el respeto a la dignidad que se apuntala en la observancia de los derechos humanos, hay posibilidades de construir una cultura de paz, siempre en marcos comunes.

Esa construcción de paz o paces está siempre en proceso y necesariamente con un carácter de imperfección, que procede de la misma definición humana (Martínez Guzmán, 2001, p. 205). Con este carácter procesual y con una declaración que nos obliga a entenderla como ideal moral, es posible su alcance y su consecución.

Pensar desde estas pautas suscita motivos para un actuar con esperanza en la lógica de un *todavía no* que nos permite imaginar otros escenarios. Esto es posible desde las perspectivas del reconocimiento de la otredad, de la solidaridad, de la reciprocidad, la responsabilidad y el compromiso con los otros. Estas propuestas permiten hacer las cosas de otra manera a cómo se han llevado a cabo, y con ello pueden ir transformando las conductas y actitudes apuntaladas en valores. Evitar las polarizaciones valorales es nodal porque al absolutizar un pensamiento se hace imposible la empatía, el diálogo y las posibilidades de imaginación de alternativas factibles. Estas actitudes polarizantes cancelan esas oportunidades, por ello es por lo que se busca el diálogo con escucha atenta e inclusiva de todas las voces, lo que abre cauces humanizantes que se construyen de manera conjunta y comunal.

Dejar las cosas como están propiciará mantener el *statu quo* y mantendrá la violencia apoltronada en el sitio en el que se ha encontrado a lo largo de la historia de la humanidad, haciendo caso omiso e invisibilizando las violencias, o peor aún, justificando su presencia. La escucha de todas las voces, sin excepción, permite dar credibilidad y pertinencia a los discursos diversos, plurales y diferentes (Lipari, 2010, p. 349), clausurando las apuestas diversas por una unanimidad sospechosa (Arendt, 1987, p. 683) que cancela posibilidades comunes.

Reivindicar la reconstrucción de nuestro mundo –en el plural– y *reconciliarnos* con nuevas formas de acción mutua y solidaria; buscar la *resolución* de los problemas, injusticias y desigualdades en aras de reconstruir la realidad humana y sus entornos. Todas ellas expresan la importancia de valorar estas tres *R*. Ellas, en conjunto, pueden vislum-

brar posibilidades pacíficas (Galtung, 1998, p. 109) que pueden ser implementadas. Por ello, el aprendizaje requerido para construir la paz implica un proceso en el que la paz se va haciendo, potenciando significativas transformaciones comunes. Un malvivir juntos expresa violencias, por ello resulta fundamental revertir esa situación de humanos incapaces para la reconciliación y la comunalidad.

Cuando aparece el conflicto y no es trascendido: surge la violencia; cuando no se supera la incompatibilidad de metas: aparece la violencia, y cuando los objetivos comunes son bloqueados entre sí: se da lugar a situaciones invivibles por violentas. Con ello, estas situaciones se convierten en el tumor que se expande a todas partes del organismo social y que succiona toda posibilidad de reconocimiento y de comprensión en la alteridad.

Las sociedades en las que prevalecen las estructuras violentas son como hoyos negros en el universo social, convirtiéndose en un arsenal de heridas profundas que encuentra su camino en la memoria colectiva y en el alma de las personas. Si ellas no son sanadas y cuidadas, quedan como prejuicios que lastiman y cancelan posibilidades pacíficas.

Ante la violencia se requiere la reconciliación para encontrar la paz en situaciones de acuerdo mutuo que, bien saldados, conducen a la concordia y la paz. Por ello, el diálogo y la escucha constituyen una exigencia dado que es obligado moralmente escuchar lo dicho a quien hable y dándole credibilidad, dando paso a lo inaudible y a lo silenciado por las estructuras de poder de dominio-sumisión. De ahí el tan importante reconocimiento como elemento central en la construcción de paz porque aprecia a los otros en su justa humanidad.

A modo de conclusión

Para pensar en la construcción de paz y la transformación pacífica de los conflictos –según los estudios de paz– se hace necesario un diag-

nóstico, un pronóstico y una propuesta de cura (Galtung, 2003, p. 49). Para ello es fundamental una postulación de carácter ético, como es imaginarse en el lugar de los otros que requiere y exige lo mismo que nosotros. De ahí que la construcción de una cultura de paz en México exija transparencia, inclusión, la presencia de la ley y una urgente pedagogía que reconcilie y cure. Hasta ahora parece que la pedagogía que ha prevalecido ha sido una pedagogía de la crueldad (Segato, 2018) que potencia situaciones de violencia.

Se habrán de concebir programas transversales de educación para la paz a todos niveles y en todos los ámbitos de la sociedad mexicana. Con seguridad esto permitirá resarcir los tejidos sociales, éticos y políticos en un caminar que habrá de ser lento, sin prisa, pero sin pausa, y a mediano y largo plazo, y en esto se cifra el alcance de los resultados enunciados e inquiridos. Los tiempos de búsqueda y construcción de paz no habrán de depender de programas sexenales, sino que habrán de verse como lo fundamental en los constructos educativos de nuestra sociedad. Continuar defendiendo la violencia como inamovible, producirá las mismas situaciones que hoy día sufrimos y criticamos.

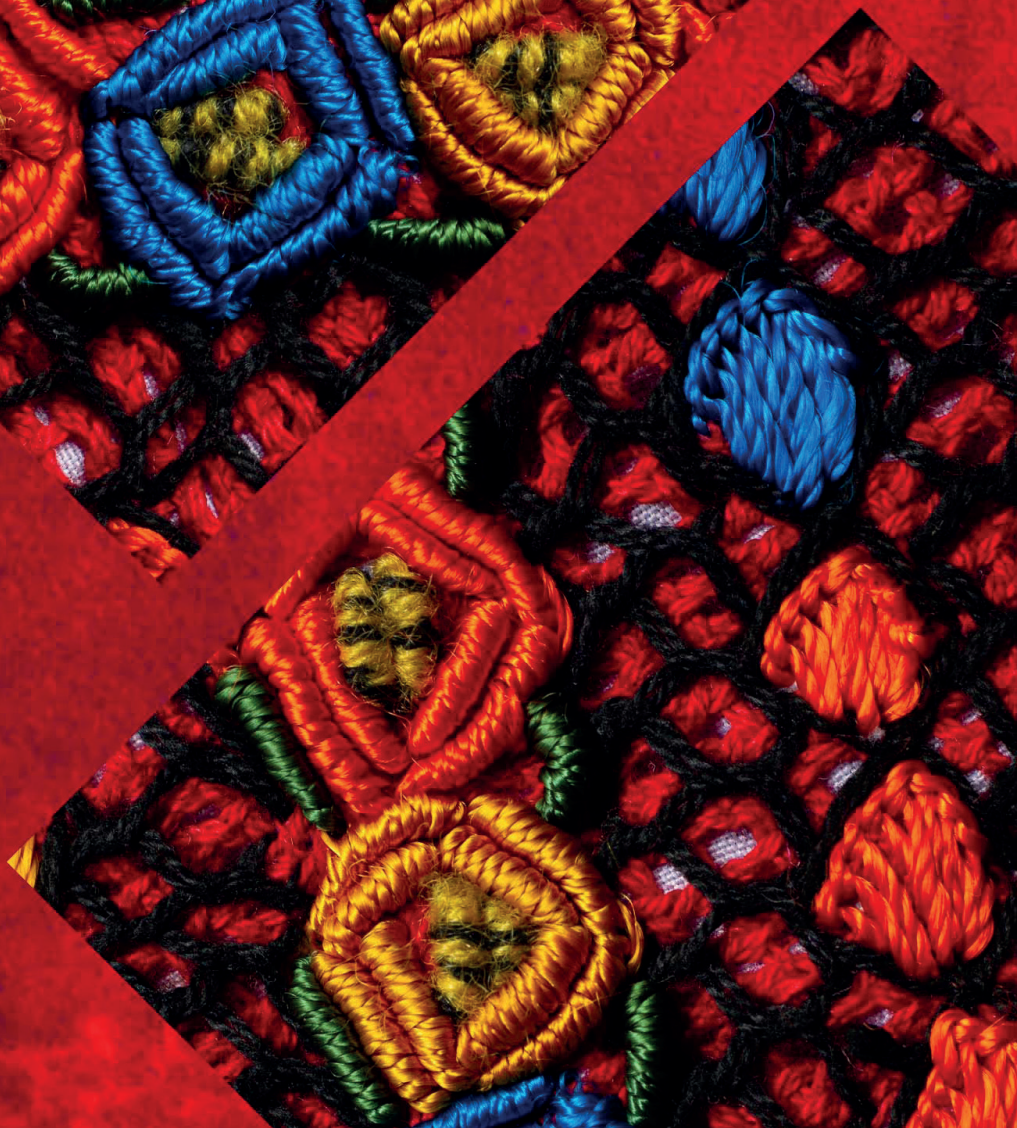
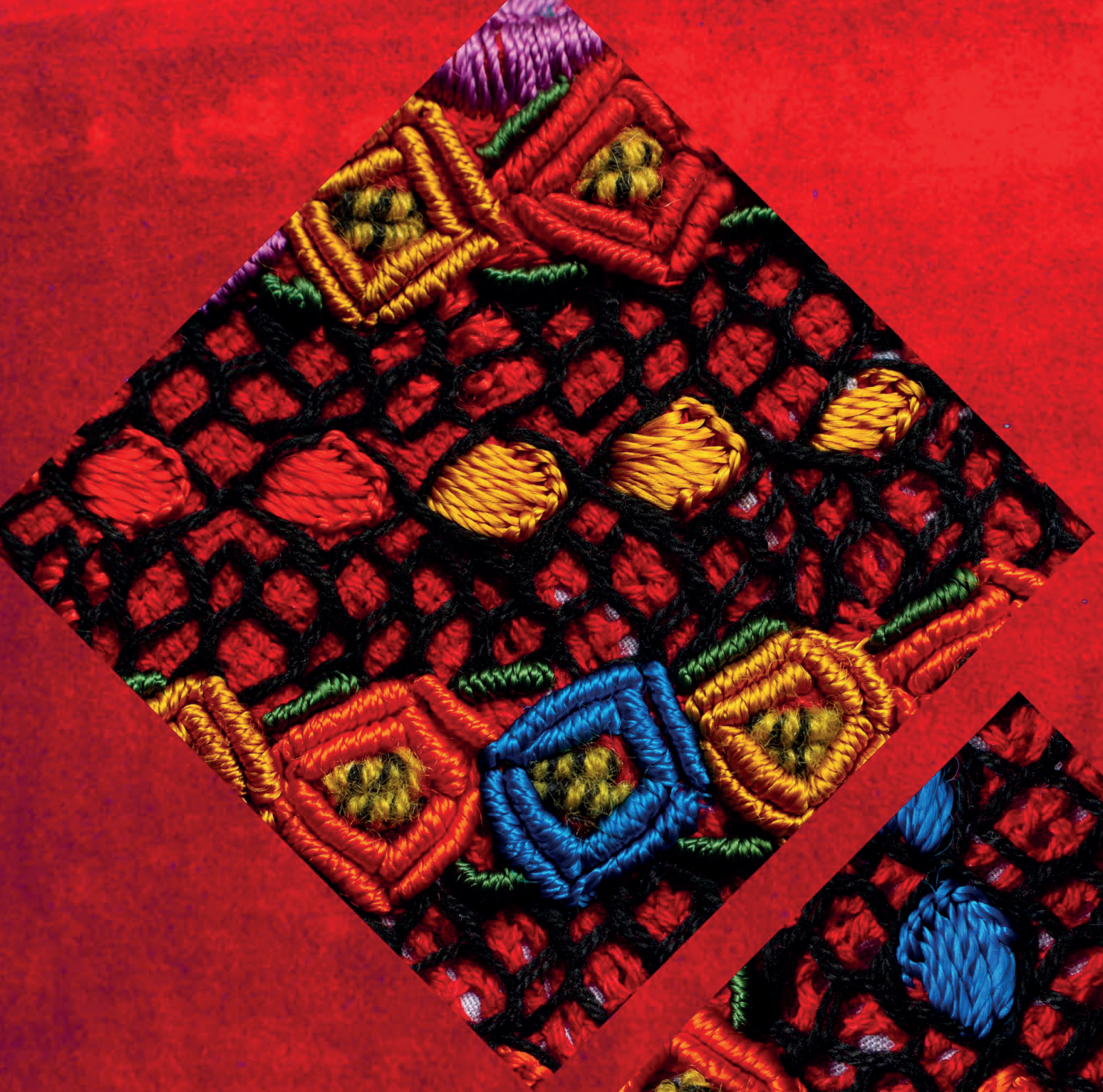
Por ello es urgente ver más allá de tal violencia, innovando posibles transformaciones y trascendencias en relación con lo que vivimos a diario y erigiendo prospectivas que nos permitan vivir de manera humana en el futuro.

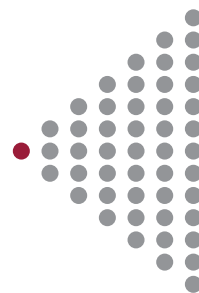
Implementar el valor de la paz en todos los marcos humanos harán de la paz el eje valoral central (Galtung, 2003, p. 36) de una sociedad como la mexicana. El valor de la paz habrá de ser el faro que guíe; ella es –si puede decirse así– el valor de valores, el crisol en donde se conjuntan los valores éticos, sociales y políticos. De esta forma, se apuntalarán los derechos humanos que conllevarán posibilidades de superación de los tiempos convulsos que nos ha tocado vivir. Con ellos se habilitarán tiempos más esperanzados en entornos de paz.

Referencias

- ARENDT, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen.
- ARENDT, H. (1987). *Los orígenes del totalitarismo. Totalitarismo*. Alianza.
- ARISTÓTELES. (1973). *Política, Obras completas*. Aguilar.
- BLOCH, E. (2014). *¿Puede frustrarse la esperanza?*, en Gómez, C. [Ed.]. *Ética. Doce textos fundamentales del siglo XX*. Alianza Editorial.
- BOBBIO, N. (1997). *El tercero ausente*. Cátedra.
- BOURDIEU, P. (1999). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama.
- CLASTRES, P. (2004). *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Fondo de Cultura Económica.
- GALTUNG, J. (2022). *Entrevista*, en Ramos Muslera, E.A. Encarnar la realidad a lograr: entrevista a Johan Galtung. La guerra en Ucrania evidencia la necesidad de potenciar la cultura de paz y la transformación de conflictos de manera sinérgicamente, satisfactoria. *Estudios de la Paz y el Conflicto. Revista Latinoamericana*, vol. 3, número 6, pp. 130-140.
- GALTUNG, J. (2012). *Positive and Negative Peace*. En Webel, C. and Johansen, J. (Eds). *Peace and Conflict Studies: A Reader*. Routledge.
- GALTUNG, J. (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- GALTUNG, J. (1998). *Tras la Violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución*. Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- GALTUNG, J. (1995). *Investigaciones teóricas: sociedad y cultura contemporáneas*. Tecnos.
- GALTUNG, J. (1989). *Violencia cultural*. Bilbao. Gernika Gorogatur. Documento de trabajo número 14.
- GARCÍA-GONZÁLEZ, D. E. (2019). *La paz como ideal moral. Una reconfiguración de la filosofía de la paz para la acción común*. Dykinson/S.L /UNESCO/CONACYT.

- GARCÍA-GONZÁLEZ, D. E. (2017). Construir la paz, hacer la guerra. La concomitante conformación de estereotipos de género, en Camargo, J. y García-González, D. E. [Eds.]. *Matrices de paz*. Bonilla Artigas Editores, pp. 35-66.
- GARCÍA-GONZÁLEZ. (2014). Hacia una prospectiva de paz a partir del realismo de la violencia: Una construcción desde la imaginación ética. En *Trascender la violencia*. Porrúa / UNESCO / Tecnológico de Monterrey., pp. 3-30.
- GIRARD, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- GUTIÉRREZ, Juan. (2012 2 diciembre). *El poder de la violencia es un mito, la paz de vida es más fuerte*. *El Diario*. https://www.eldiario.es/interferencias/violencia-paz_6_585551460.html
- GUTIÉRREZ, J. (1998). "Prólogo", en John Paul Lederach. *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bakeaz/ Gernika Gogoratuz.
- HESÍODO (2013). Teogonía. En *Obras completas*. Alianza Editorial.
- HONNETH, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Trotta.
- HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- LIPARI, L. (2010). Listening, Thinkig, Being. En *Communication Theory*, vol. 20, número 3, pp. 348-362.
- MARTÍNEZ Guzmán, V. (2001) *Filosofía para hacer las paces*. Icaria.
- MARTÍNEZ López, C. (2000.). *Las mujeres y la paz en la historia. Aportaciones desde el mundo antiguo*. En Muñoz, F.A. y López Martínez, M. (Eds). *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*. Instituto de la Paz y los Conflictos Universidad de Granada.
- RICOEUR, P. (2011). *Finitud y culpabilidad*. Taurus.
- SEGATO, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.
- THIEBAULT, C. (1999). *De la tolerancia*. Visor.
- VILLORO, L. (2007). *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia y pluralidad*. Siglo XXI.





De la revolución a la democracia y de la violencia a la cultura de paz. Reflexiones desde América Latina

Martina Garategaray⁵

Ana Lucía Magrini⁶

Ariana Reano⁷

⁵ Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora del Centro de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) y del CONICET/Argentina. Docente universitaria en cursos de grado y posgrado en la UBA y en la UNQ. Sus trabajos, que parten del cruce de la teoría política y la historia de las ideas y que se centran en la historia política reciente latinoamericana, hacen hincapié en las revistas político-culturales, los intelectuales, y la socialdemocracia en las décadas del setenta al noventa del siglo XX.

⁶ Doctora en Ciencias Sociales y Humanas, magíster en Comunicación y licenciada en Ciencia Política. Investigadora adjunta del CONICET con sede en el Centro de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Integra el plantel docente de la Maestría en Historia Intelectual de la UNQ y se desempeña como profesora de grado y posgrado en la Universidad Nacional de Río Cuarto. Sus áreas de investigación incluyen temáticas de cruce entre la teoría política posfundacional, la historia conceptual y la historia de los lenguajes políticos. Priorizando las indagaciones por la democracia, las identidades políticas y el populismo en América Latina.

⁷ Doctora en Ciencias Sociales y licenciada en Ciencia Política. Es investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Argentina) y profesora de Teoría Política Contemporánea. Desde el 2022 dirige la Licenciatura en Estudios Políticos en la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Buenos Aires, Argentina. Su trabajo académico combina los aportes de la teoría política contemporánea y la teoría del discurso y los lenguajes políticos para estudiar los discursos políticos y el debate de ideas en las experiencias democráticas contemporáneas de Argentina y el Cono Sur de América Latina.

RESUMEN

En este trabajo nos proponemos explorar un momento de grandes convulsiones en América Latina como fueron los largos años ochenta –años de dictaduras, violencia(s) y democratizaciones– apartir de una hipótesis de trabajo, según la cual, en esos años se produjo el tránsito del lenguaje político de la revolución al lenguaje de la democracia. Con el propósito de explorar dicha hipótesis, en primer lugar, e iniciando de un cruce teórico entre la historia intelectual y la teoría política posfundacional, precisamos nuestra comprensión de la noción de “lenguaje político” en tanto modo de producción de sentidos sobre lo político. En segundo lugar, afirmamos que hacia los años sesenta y setenta se constituyó en nuestra región “el lenguaje de la revolución”, el cual se caracterizó por una concepción antagónica de lo político y por hacer de la violencia su concepto político central. En tercer lugar, subrayamos que la transformación del lenguaje de la revolución al lenguaje de la democracia significó que la dimensión adversarial de la política reemplazó al antagonismo radical que caracterizó la década anterior. Por último, mostramos cómo fue que en ese pasaje hacia una dimensión agonal y pluralista de la política se soslayó y obturó el debate sobre la violencia y la beligerancia política, sin erradicarla ni en el discurso público ni de las prácticas políticas. Cerramos estas reflexiones con una propuesta orientada a recuperar cierta positividad de la conflictividad, inherente a la política misma, así como revalorizar el espíritu revolucionario o la dimensión emancipatoria en nuestras democracias contemporáneas para fortalecer una cultura de paz en América Latina.

Palabras clave: lenguajes políticos; revolución; democracia; América Latina; años ochenta

ABSTRACT

In this paper we propose to explore a moment of great convulsions in Latin America such as the long 1980s –years of dictatorships, violence(s) and democratisations– on the basis of a working hypothesis, according to which, in those years, there was a transition from the political language of revolution to the language of democracy. In order to explore this hypothesis, firstly, and on the basis of a theoretical crossover between intellectual history and post-foundational political theory, we specify our understanding of the notion of “political language” as a mode of production of meanings about “the political”. Secondly, we affirm that in the 1960s and 1970s “the language of revolution” was constituted in our region, characterised by an antagonistic conception of the political and by making violence its central political concept. Thirdly, we underline that the transformation from the language of revolution to the language of democracy meant that the adversarial dimension of politics replaced the radical antagonism that characterized the previous decade. Finally, we show how, in this shift towards an agonal and pluralist dimension of politics, the debate on violence and political belligerence was avoided and blocked, but not eradicated neither from public discourse or political practices. We close these reflections with a proposal that aims to recover a certain positivity of conflict, inherent to politics itself, as well as revaluing the revolutionary spirit or the emancipatory dimension in our contemporary democracies in order to strengthen a culture of peace in Latin America.

Keywords: political languages; revolution; democracy; Latin America; the eighties

En su emblemático libro *Los patios interiores de la democracia*, Norbert Lechner (1988) afirmaba que entre los años setenta y los ochenta América Latina había experimentado el *pasaje de la revolución a la democracia* como eje articulador del debate intelectual en torno a los procesos políticos de la región.⁸ Ese diagnóstico reflejó cierto clima de época inspirado en la revolución cubana y la necesidad de pensar cambios profundos frente al subdesarrollo y a las situaciones de dependencia, pero también condensó el conjunto de ideas para comprender los tránsitos del autoritarismo a la democracia. Vale decir, permitió reflexionar sobre el tránsito tanto de la violencia revolucionaria y de la violencia dictatorial (o de Estado), a una democracia que se presentaba con cierta aura de redención y pacificación frente a dichas violencias.

En este ensayo nos interesa volver sobre ese pasaje del que nos habla Lechner, pero para pensarlo como una *transformación en el lenguaje político*, al que entendemos no como un conjunto de enunciados o discursos, sino como un modo particular de articular los mismos, de dotar de sentido a los conceptos e ideas que configuran lo decible y lo pensable en una época y en un contexto determinado por cambios profundos. Para ello nos proponemos dar cuenta de las particularidades del *lenguaje de la revolución* y del *lenguaje de la democracia*, de su relación y de cómo en ellos se articula una concepción de *lo político* (como una relación antagónica amigo-enemigo, en el caso del lenguaje de la revolución, o como una relación agonística amigo-adversario, en el caso del lenguaje de la democracia). Dichas comprensiones diversas sobre el procesamiento de las alteridades de cada lenguaje po-

⁸ A decir verdad, el pasaje de la revolución a la democracia del que nos habla Lechner involucra dos “sub-pasajes”: el de la revolución al autoritarismo (entre los años sesenta y setenta) y el del autoritarismo a la democracia (entre los setenta a los ochenta).

lítico han tensionado, de diferentes modos y en distintos contextos regionales, conceptos como los de “violencia”, “paz”, “consenso”, “desacuerdo” y “pluralismo”.

Sin embargo, buscamos también matizar la idea del pasaje como corte para comprender, cuánto de la lógica de la revolución, en los términos que la estamos pensando, persistió en los pliegues de la democracia contemporánea y cómo puede ser recuperada positivamente para la democracia y la cultura de paz. Y esto porque advertimos que hemos asistido a una suerte de paradoja, según la cual, las democracias de los ochenta anularon la discusión sobre la violencia (sobre todo en las experiencias del Cono Sur) o bien incorporaron la violencia a la democracia (podemos pensar aquí en los casos de Colombia o de México). En cualquiera de los escenarios se soslayó un modo de entender a la política en términos de antagonismo y conflicto que, tal como la queremos rescatar aquí, tenía su productividad.

Conviene precisar que estas reflexiones se inspiran en algunos procesos políticos latinoamericanos que, de manera individual o colectiva, cada autora ha investigado en pesquisas previas.⁹ No obstante, el presente trabajo es una reflexión teórico-política en la que se contemplan algunas experiencias históricas concretas de América Latina, sin pretensión de exhaustividad, y con el propósito de ilustrar nuestros argumentos. Cabe señalar, además, que este trabajo se desprende de un proceso de investigación más amplio, que nos aúna y que actualmente se encuentra en curso, sobre “La democracia como lenguaje político. Debates político-intelectuales en Argentina y sus conexiones con América Latina (1979-2001)”.¹⁰

⁹ Sobre los años de la transición en Argentina y sus conexiones con otras experiencias del Cono Sur, como la de Brasil, Chile y Uruguay, véase: Garategaray, 2021; Reano 2023; Reano y Garategaray 2019 y 2021. Sobre las especificidades del proceso político de Colombia y de México entre los años setenta y ochenta: Magrini 2018 y 2019.

¹⁰ Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT) (2023-2025), financiado por el Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCYT-Argentina).

En este marco, entendemos que centrarnos en el tránsito del lenguaje de la revolución al lenguaje de la democracia reparando en los modos en que se configuró la relación entre democracia, violencia, antagonismo y consenso puede ser un modo de rescatar algo del impulso de transformación y de cambio propios del lenguaje de la revolución, y de restituir en el lenguaje de la democracia, su capacidad de articular experiencias y expectativas de emancipación que no obturen el debate sobre las diversas formas de violencias a las que asistimos, sino que las pongan en discusión. Por ello, en lo que sigue, nos proponemos hilvanar una serie de reflexiones que nos permitan ensayar algunas ideas sobre cómo fue configurándose el lenguaje político de la democracia, en ese tránsito que advertía Lechner y que nosotras proponemos leer como una transformación con matices y modulaciones particulares.

¿Qué es un lenguaje político?

Si bien no existe una definición taxativa o una única manera de trabajar con la noción de lenguaje político, en lo que sigue propondremos una forma de entender y definir esta categoría desde un enfoque que la ubica en el cruce de la historia intelectual con la teoría política posfundacional, y que busca otorgarle espesor y especificidad al término al diferenciarlo del léxico, del discurso, y de un conjunto de enunciados o conceptos.¹¹

¹¹ La nueva historia intelectual es un campo de estudio que ha surgido como crítica hacia la vieja historia de las ideas por su carácter ahistórico, apriorístico y que en los últimos años ha ganado centralidad para estudiar el pensamiento de una época. Si bien varias tradiciones o escuelas se inscriben en la misma (la escuela de Cambridge de Quentin Skinner o John Pocock, la conceptual de Reinhart Koselleck, la tradición francesa de Michel Foucault o Pierre Rosanvallon y la escuela de Padua de Giuseppe Dusso o Sandro Chignola) lo que las nuclea no es su objeto de estudio, sino el modo de abordarlas en el cruce de la historiografía con otras disciplinas.

En lo que respecta al posfundacionalismo, retomamos la denominación de Oliver Marchart (2009), quien nuclea dentro de esta perspectiva al conjunto de pensadores como Jacques

En este sentido, la noción de *lenguaje político* con la que trabajamos recupera los postulados de John Pocock, quien nos propone entender al lenguaje “en tanto que contexto” (2011, p. 103), es decir, como un suelo de relaciones entre sub-lenguajes, retóricas, juegos de lenguaje y vocabularios que genera las condiciones de lo que puede decirse, pero que a su vez puede ser modificado por lo dicho en él y, por lo tanto, de ningún modo es una estructura cerrada. Así, mientras el lenguaje hace referencia al modo en el que se articulan los conceptos, los léxicos refieren a las palabras que dentro de un vocabulario dotan de determinadas características a un discurso. La noción de lenguaje político se refiere entonces a ese entramado argumental en el que múltiples discursos coexisten con sus léxicos particulares y cada uno de ellos articula ideas y conceptos de un modo particular y en un contexto determinado.

Por otra parte, a diferencia de “las palabras”, los conceptos políticos son constitutivamente polisémicos, no refieren a definiciones cerradas y estáticas, remiten a significantes históricos densos, que no pueden asociarse a un contenido concreto, y su generalidad se enfrenta a la univocidad de las palabras.¹² De allí que historizar conceptos políticos no es equivalente a establecer una “historia de las palabras” o de categorías. Para estudiar los lenguajes políticos debemos, además, reconstruir los *contextos de debate* sobre los que fue posible aquella polivalencia. Es decir, aquellos supuestos y premisas sobre los que se configura el discurso público, que hacen posible la producción de diversas interpretaciones sobre un mismo significante, y que obturan, inhiben o hacen inaudibles otras.

Por ello, en este artículo nos interesa aproximarnos al abordaje de los lenguajes políticos entendiéndolos como lógicas de producción de

Derrida, Jacques Rancière, Jean Luc Nancy, Alain Badiou y Ernesto Laclau, que recurren a las figuras de la contingencia y la infundabilidad para pensar lo político (desde una dimensión ontológica) y trazar una diferencia con la política. Volveremos sobre esto más adelante.

¹² Seguimos aquí la definición de “concepto político” de Reinhart Koselleck (1993, p. 112).

sentidos sobre lo político que resultan en especial perceptibles en determinados períodos y que, en circunstancias históricas concretas, no están exentas de tensiones, cambios, transformaciones o innovación. Lo específico de los lenguajes políticos es que son constituidos por conceptos políticos tendencialmente polisémicos.¹³

En esta línea, Elías Palti introduce una dimensión operativa para precisar cómo un determinado concepto puede articular un conjunto de sentidos en torno a él. Pero nos propone pensarlo a la inversa, es decir, entender qué es aquello que impide que los conceptos políticos comporten un significado unívoco. La imposible fijación de sentidos de los conceptos que conforman un lenguaje político, no se debe, según el historiador, a que estos cambien históricamente, sino que, justo, cambian de esa manera porque no pueden ser fijados (Palti 2005a). Por esta razón, “para reconstruir el lenguaje político de un período no basta, pues, con analizar los cambios de sentido que sufren las distintas categorías, sino que es necesario penetrar la lógica de las articulaciones, cómo se recompone el sistema de relaciones recíprocas” (Palti 2007, p. 17). Es decir, se trata de ir más allá de los cambios conceptuales para adentrarnos en la lógica articuladora de los lenguajes políticos.

Si los conceptos políticos son indeterminados de manera radical, es indispensable superar el análisis de la historicidad de los contenidos de los conceptos para analizar las formas o modos en que estos son producidos. Los lenguajes políticos no tienen, entonces, un contenido específico ni una forma o lógica esencial, pues básicamente son modos

¹³ Recuperamos aquí la noción laclausiana de *tendencial* vaciamiento de los significantes para pensar la polivalencia de los conceptos políticos. Según los postulados de la teoría política del discurso, la lógica del tendencial vaciamiento supone asumir que no existen por definición significantes en sí mismos “vacuos”, sino que su vaciamiento involucra un proceso en el que, bajo condiciones precisas, ciertos significantes comienzan a representar a otros, a excederse de sus contenidos particulares y a volverse algo más que sí mismos. La amplitud y la plurivocidad de sentidos que comienzan a alojar estos significantes conlleva así su tendencial vaciamiento. Ver: Laclau (2005).

de producción de sentidos sobre *lo político*.¹⁴ Y es aquí donde creemos que esta perspectiva dialoga con los argumentos de la teoría de la hegemonía desarrollada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en varias de sus obras (1987, 1993; 1996), pues dicha perspectiva se asienta en una concepción discursiva de lo social y, justamente, los lenguajes políticos son estructuras lingüísticas siempre falladas, abiertas e inestables, constituidas por una serie de supuestos referidos a las condiciones de lo que puede decirse en un momento, coyuntura o contexto político e intelectual específico. Así, las nociones de hegemonía, de significante vacío, las articulaciones políticas (cadenas equivalenciales y diferenciales) que constituyen el núcleo de la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe, van en la misma dirección, al afirmar, por ejemplo, el carácter siempre en disputa de los significantes, la relativa estructuralidad de los discursos y las suturas simbólicas siempre fallidas que suponen la fijación parcial del sentido de un significante o concepto. En otras palabras, esta perspectiva hace su aporte a la comprensión y al análisis sobre cómo los discursos políticos articulan, condensan y fijan de modo específico conceptos y significantes disponibles (flotantes) al interior del léxico de un lenguaje político. Ello no es otra cosa que dar cuenta de los momentos de articulación discursiva, puntos de fijación metafórica contingentes y nunca completos o acabados (Laclau y Mouffe 1987; Laclau 1996 y 2005).

A partir de esta definición de los lenguajes políticos, en lo que sigue, trataremos de ilustrar cómo funciona esta dinámica en el lenguaje de la revolución y en el de la democracia para, más tarde, problematizar el

¹⁴ *Lo político* refiere a una dimensión ontológica de la política y designa formas o modos de producir sentidos sobre ella. La distinción entre “la política” y “lo político” involucra entonces una diferenciación entre lo óntico y lo ontológico (Marchart 2009). La política remite a prácticas ónticas propias de la acción política convencional y gubernamental (política partidaria, acciones de gobierno, competencia electoral, creación de legislación, entre otras), mientras que lo político refiere a lógicas de institución de lo social. Conviene precisar que el concepto tiene sus raíces en la teoría schmittiana, aunque en los últimos años autores como Rancière, Espósito, Laclau, Mouffe, Žižek, Badiou, Lefort, Agamben, Koselleck (entre otros), han contribuido considerablemente a nutrir esta empresa.

pasaje o la transformación que no solo remite a un desplazamiento en la preeminencia de un concepto a otro, sino, desde nuestra perspectiva, a un cambio en el lenguaje político mismo.

El lenguaje de la revolución

Como argumentamos, un lenguaje es ese suelo discursivo que se compone de palabras, conceptos, retóricas y léxicos, que se articularon en debates públicos y en polémicas político- intelectuales (Reano y Garategaray 2021) y que Elías Palti en su libro, *Una arqueología de lo político*, definió como modos de producción de conceptos políticos plurívocos.¹⁵ En base a esto, y de modo muy general, podemos decir que entre los años sesenta y setenta en América Latina se dio forma a una lógica particular de producción de conceptos que denominamos “lenguaje de la revolución” y que entre los conceptos que dicho lenguaje puso en circulación, el de violencia fue nodal.

El lenguaje de la revolución se estructuró sobre una lógica particular de lo político: la del antagonismo. Esa lógica recuperaba tanto la teoría de Carl Schmitt y su formulación de que el par antitético “amigo-enemigo” era el que definía, de un modo binario, *lo político* (en las relaciones sociales y en las ideas), como la afirmación de Carl von Clausewitz sobre la guerra como una continuación de la política por otros medios.¹⁶

¹⁵ En efecto, la comprensión del lenguaje político como modo de producción conceptual se encuentra en la primera edición, en inglés, de la mencionada obra de Palti, publicada por Columbia University Press, en 2017, como *An Archaeology of the Political. Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present*.

¹⁶ En *El concepto de lo político* Schmitt nos dice: “Lo político puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religiosos, económicos, morales, etc. Por sí mismo, lo político no acota un campo propio de la realidad, sino solo un cierto grado de intensidad de la asociación o disociación de los hombres. Sus motivos pueden ser de naturaleza, religiosa, nacional, etcétera, y tener como consecuencia en cada momento y época uniones y separaciones diferentes. La agrupación real entre amigos y enemigos es en el plano del ser algo tan fuerte y decisivo que, en el momento en que una oposición o política produce una agrupación de esa índole pasan a segundo plano los criterios *puramente* religiosos, *puramente* morales y *puramente* económicos y dicha agru-

Los años setenta fueron años convulsionados, marcados por la lógica de la *Guerra Fría* y la emergencia del clima de ideas revolucionarias propiciadas por dos experiencias socialistas en la región, una exitosa y producida a través de la lucha armada: Cuba (1959), y otra de corta duración, nacida de la lucha democrática: Chile (1970-1973). Otras experiencias emancipadoras a nivel mundial producidas durante la década anterior, como la independencia de Argelia (1954-1962) y las guerras de liberación nacional en Asia y África, contribuyeron a activar el pensamiento revolucionario y una diversidad de articulaciones con perspectivas de izquierda.¹⁷ Bajo estas ideas surgieron las guerrillas en Venezuela, Guatemala, Colombia, Perú, Nicaragua, Argentina y Bolivia; y a esta ola de violencia rebelde le siguió la violencia contrarrevolucionaria que, en algunos casos, se identificó con el terrorismo de Estado y en otros con la guerra civil (dictaduras cívico militares en América del Sur,¹⁸ guerras en América Central,¹⁹ la llamada *Guerra Sucia* en México²⁰ o la guerra civil y el conflicto armado en Colombia).²¹

pación queda sometida a las condiciones y consecuencias totalmente nuevas y peculiares de una situación convertida en política" (Schmitt, 2009, p. 68).

¹⁷ Sobre la tradición revolucionaria en América Latina véase Rojas, 2021.

¹⁸ Se sucedieron golpes de Estado y autoritarismo en Bolivia, entre 1971 y 1982, en Brasil entre 1964 y 1985, en Argentina, entre 1976 y 1983, en Uruguay entre 1973 y 1985, en Chile entre 1973 y 1990, en Paraguay, desde 1954 hasta 1989, Perú, desde 1968 a 1980, Ecuador desde 1972 hasta 1979.

¹⁹ En 1980 la región centroamericana era la zona de conflicto político-militar y el enfrentamiento armado tuvo lugar en Guatemala, en El Salvador y Nicaragua.

²⁰ La *Guerra Sucia* involucró un proceso de represión política y militar perpetrada por grupos paramilitares y las Fuerzas Armadas mexicanas durante la segunda mitad del siglo XX. La matanza de Tlatelolco en Ciudad de México, producida el 2 de octubre de 1968 contra una manifestación convocada por el movimiento estudiantil, fue un hito de ese proceso represivo.

²¹ El prolongado conflicto armado que atraviesa la historia de Colombia del largo siglo XX al presente, es comprensible, entre otras razones, por la persistencia de un sistema bipartidista que restringió severamente los márgenes de la competencia democrática. En efecto, el Frente Nacional, un proceso de democracia pactada entre liberales y conservadores que se desarrolló entre 1958 y 1974, pero que se extendió de hecho hasta 1982, impidió, durante casi dos décadas, que otras fuerzas políticas se presentaran a elecciones. De allí los cuestionamientos a esta democracia por restringida o lábil. Durante los años ochenta la violencia se exacerbó, algunos de los hitos más relevantes de su estallido fueron: las prácticas de terror de los cárteles de Medellín y de Cali; la toma y retoma del Palacio de Justicia en 1985 (en manos del grupo guerrillero M-19); el exterminio de líderes y militantes de la Unión Patriótica (UP), fuerza política de izquierda fundada en 1985 en el marco de los pro-

Podemos afirmar entonces que, a grandes rasgos, el contexto de esos años entró al antagonismo político como rasgo central de la construcción política e intelectual. Y en esa lógica, la violencia –que esgrimieron tanto revolucionarios y contrarrevolucionarios para legitimar sus acciones, las cuales suponían la realización de su modelo de revolución– fue su concepto central. Mientras para unos la violencia era legítima en tanto único camino para el cambio social, necesaria para terminar con la opresión, recurso para la concreción de un proyecto de sociedad más justa y vía para la construcción del hombre nuevo;²² para otros, era la vía para reencauzar a la sociedad. Aquellos que se proponían “ordenar” la sociedad y destruir todo vestigio revolucionario, paradójicamente lo hacían desde un modelo tan antagónico y violento como el que buscaban superar.²³ En otras palabras, ese lenguaje revolucionario albergaba un sentido de lo político caracterizado por un antagonismo inherente (entre clases y/o proyectos de sociedad) que motorizaba la lucha política a la vez que la misma lucha intentaba disolverlo (la utopía de la sociedad sin clases, o de la comunidad una, homogénea y reconciliada consigo misma).

cesos de paz y que aglutinó a ex guerrilleros desmovilizados; y el asesinato del líder liberal Luis Carlos Galán Sarmiento, en 1989. Entre la literatura sobre este tema puede consultarse: Ayala (2008).

²² El libro de Fanon (1965 [1961]), *Los condenados de la tierra*, fue un texto que tuvo una amplia recepción en Latinoamérica y cuyos argumentos en favor de la descolonización de Argelia fueron adaptados e intervenidos para pensar el uso de la violencia como instrumento legítimo de la lucha política.

²³ A modo de ejemplo, la organización guerrillera *Montoneros* se definía en 1970 y en pleno clima revolucionario, como “una unión de hombres y mujeres profundamente argentinos y peronistas, dispuestos a pelear con las armas en la mano por la toma del Poder para Perón y para su Pueblo y la construcción de una Argentina Libre, Justa y Soberana” (Comunicado número 5, 15 de junio de 1970). Frente a ellos, otras voces contrarias a la gesta guerrillera pero que también hacían gala de este lenguaje revolucionario y violento del que hablábamos, afirmaban desde las páginas de una revista de la derecha peronista: “Fumigaremos ideológicamente a las ratas marxistas que intentan socavar nuestras tradiciones y nuestras evoluciones, exterminaremos sin piedad a los explotadores que han hecho de la injusticia un modo de vida” (El Caudillo, 1974). Para un análisis ampliado de estas cuestiones, véase Garategaray (2014).

Hacia fines de los años setenta el lenguaje de la revolución comienza a resquebrajarse y varios de los sentidos sobre los que se había estructurado fueron cuestionados, desde adentro y desde afuera de las identidades revolucionarias.²⁴ Según Traverso, puesto que la violencia se convirtió en parte de la estructura ontológica de la revolución, su tragedia “radica en la fatal metamorfosis que las impulsa de la liberación a la lucha por la supervivencia y, finalmente, a la creación de un nuevo régimen opresivo: de una violencia emancipadora a una violencia coercitiva” (Traverso 2022, p. 48). Parafraseando a Palti (2011), si un cambio en el pensamiento y las ideas no se produce porque un lenguaje nuevo viene a reemplazar al existente, porque surgieron conceptos “nuevos” o ciertos sujetos ganaron la batalla de ideas, sino por las propias tensiones, aporías y contradicciones de todo lenguaje político que siempre está sujeto al cambio y la contingencia, podemos decir que el mismo lenguaje de la revolución dio paso al de la democracia. La propia violencia, en la medida que fracasó como estrategia política de cambio, dio paso a la democracia como nueva bandera de la transformación. Es por ello que más que un “paso” de la violencia revolucionaria a la democracia, nos interesa pensar en ese “tránsito” en el que *lo viejo convivía con lo nuevo*.

En ese pasaje ciertas articulaciones de sentido del lenguaje de la revolución persistieron –no necesariamente de un modo negativo– en el propio lenguaje de la democracia e hicieron a la posibilidad misma de una democracia que, además de ser un régimen político con cierto grado de legitimidad y de estabilidad, fuera un camino deseable para promover transformaciones en las condiciones de desigualdad social. En este sentido, podríamos pensar que, en algunas experiencias latinoamericanas, el “espíritu de la revolución”, entendido como la necesidad de una transformación social, acompañó a la institucionalización

²⁴ Podemos mencionar aquí el fracaso tanto de los proyectos revolucionarios como de las dictaduras militares y los gobiernos autoritarios.

de la democracia.²⁵ Fue, si se quiere, un acompañamiento moderado y breve, temporalmente hablando, pues las decisiones y definiciones por las que se apostaron no implicaron ninguna transformación estructural en las condiciones de vida de la mayoría de los ciudadanos. Tampoco se recuperó el espíritu emancipador que la utopía revolucionaria encerraba, más bien fueron planteos donde la transformación debía darse en el marco de las instituciones (recién recuperadas y a las cuales también había que re-construir en el caso de los países que salían de dictaduras).

El lenguaje de la democracia

El pasaje del lenguaje de la revolución al de la democracia representó “una renovación del pensamiento político latinoamericano” (Lechner 1988, p. 27) que conllevó, como primer paso, la revalorización de la política desde una perspectiva no unívoca y contrapuesta a la “lógica

²⁵ A modo de ejemplo, la primera etapa del gobierno de Raúl Alfonsín (1983-1989) en Argentina, se montó sobre el lema “con la democracia se come, se cura y se educa”, que fue interpretado como la reivindicación de los derechos sociales y la necesidad de que la democracia atendiera esas demandas. Vivir en democracia implicaba no solo el ejercicio de la libertad individual de cada ciudadano sino también, el de las denominadas por Alfonsín, “libertades sociales”, vale decir, “acceso a la educación, posibilidad de justicia igualitaria, derecho a la salud” (Discurso de asunción presidencial de Alfonsín, pronunciado ante la Honorable Asamblea Legislativa, el 10 de diciembre de 1983). Como afirmaba Oscar Landi (1988), el de Alfonsín, era un discurso que recuperaba temas vinculados a la justicia social y al combate contra las desigualdades y es allí donde radicaba su “potencial político democrático y popular”. Sin desestimar las profundas diferencias entre el proceso político argentino y el colombiano, el discurso de Belisario Betancur –político conservador, presidente de Colombia entre 1982 y 1986, quien impulsó el primer proceso de paz con la guerrilla de las FARC–, recuperó un sentido similar al que referíamos con Alfonsín, al solapar en su discurso de asunción la lógica formal del régimen democrático con el horizonte igualitarista que había caracterizado al lenguaje revolucionario. Así, en la Plaza de Bolívar, después de tomar posesión de su cargo, Betancur afirmó que “hay un consenso para volver al genuino sentido de la democracia: el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”. Ese consenso le permitía “formular un proyecto político concreto”, tendiente a “ennoblecere las costumbres”, a “corregir las injusticias” y “atenuar las desigualdades que amenazan disolver la nación” en “una contienda terrible entre los que todo lo tienen y los que carecen de todo” (Discurso asunción presidencial de Betancur, posterior al primer pronunciamiento ante el Congreso, agosto 7 de 1982).

de la guerra". Ello implicó, a su vez, la afirmación de la política en una clave que no presume el aniquilamiento del adversario y que reconoce la imposibilidad de concebir a la política democrática a partir de la idea de una "unidad nacional" homogénea o alguna identidad pre-social (Lechner 1988, pp. 27-28). Así, en este lenguaje, lo político iba de la mano de la reivindicación del pluralismo y la diversidad como condición de la vida política.

El lenguaje de la democracia que comienza a construirse en los años ochenta en los procesos de transición de las dictaduras militares a los regímenes democráticos, o en los procesos de discusión al interior de las democracias restringidas o lábiles (como fueron identificadas la colombiana y la mexicana),²⁶ se caracterizó por la necesidad de superar el antagonismo radical y recuperar el pluralismo de ideas, aun cuando estas ideas fueran diferentes y encontraran puntos de tensión, muchas veces irreconciliables. Pero cabe preguntarse, ¿implicó este proceso de autocrítica y revisión conceptual la desaparición del conflicto como motor de la política? Sí y no. Lo que advertimos que comienza a cambiar en esa transformación entre un lenguaje de la revolución y el lenguaje de la democracia es la *concepción de lo político*.

Lo político, en el lenguaje de la revolución, supone un antagonismo radical que, llevado al extremo, implica la eventual eliminación física del otro (al que se considera como enemigo). Mientras que lo político, en la lógica o lenguaje de la democracia, no implica la erradicación de ese antagonismo, sino su transformación en una clave pluralista, donde el otro es considerado como adversario. La formulación de una perspectiva agonal sobre lo político, en contraste con la visión más difundida de la dialéctica amigo-enemigo, es el enfoque elaborado por Chantal Mouffe (2007; 2014) en respuesta a una serie de críticas formuladas al teórico político alemán Carl Schmitt, quien sostuvo, como afirmamos, que el antagonismo amigo-enemigo constituye el criterio

²⁶ Ver nota 16 y 17 de este artículo.

fundamental para distinguir y precisar la especificidad del campo de lo político. Mouffe intervino la perspectiva schmittiana y propuso un procesamiento de las alteridades, que denominó como “agonal” y que sería compatible con los principios de la democracia liberal, en el cual el otro u antagonista se define siempre como un adversario legítimo y no como un enemigo susceptible de ser eliminado o aniquilado.

Es así que el lenguaje político de la democracia que se organizó sobre un suelo plural –que reconocía como válidas diversas apuestas y sentidos sobre ella, mientras las mismas asumieran el respeto por las diferencias, el pluralismo de ideas y renunciaran a la violencia como método para dirimir los conflictos (lo que no supone que ella desapareciera como práctica)– fue el que caracterizó la lógica política de los países latinoamericanos en los años ochenta.

En América Latina el pasaje de la revolución a la democracia tuvo lugar en un proceso político que la mayoría de los países del Cono Sur experimentaron como “transición democrática”; transición que se produjo desde experiencias cívico-militares, dictatoriales y autoritarias a regímenes democráticos, mientras que otras experiencias políticas subcontinentales, como la de Colombia o la de México, dicha transición fue pensada como el pasaje de regímenes formalmente democráticos y opresivos, a procesos políticos que aspiraban a producir democracias efectivas, esto es, a llevar a la práctica una competencia electoral pacífica y pluralista. Pluralismo que, además, se esperaba resolviera alguno de los principales problemas públicos de dichas comunidades, como la desigualdad social, el narcotráfico, la emergencia de distintos grupos armados al margen de la ley, y la proliferación de diversas formas de violencias (rurales y urbanas), entre otros.

Lo que resulta singular es que, en el tránsito de un lenguaje a otro, en el que como apuntamos, *hubo un cambio*, la violencia no fue reemplazada por la aceptación de las diferencias propia de la lógica democrática, ni por una “paz verdadera”. Y tampoco la violencia hizo

parte de un debate público que la tematizara y problematizara. Precisamente por ello, la(s) violencia(s) con sus múltiples manifestaciones pervivieron en los pliegues mismos de la democracia liberal. En Colombia, por ejemplo, se plantearon y promovieron pactos y acuerdos de paz que hicieron que la violencia se vuelva un tema de negociación entre partes y no un problema político sobre el que la democracia –entendida como práctica y proceso, siempre conflictivo– pudiera intervenir y trabajar.

Es así que, sin desdeñar la especificidad y singularidad de los procesos políticos que atravesó América Latina durante estos años, los distintos intentos de “pacificación”, de anular “la grieta” entre identidades políticas polarizadas o contrapuestas, de convocar a la “reconciliación social” o a “nuevos pactos o contratos de paz” no han tenido éxito en nuestra región. En más de un caso, la versión romantizada por la búsqueda del consenso a través de los procedimientos, hizo que la democracia no resolviera el problema de la violencia y descuidara (cuando no anulara) el potencial político del conflicto y su productividad para la propia dinámica democrática.²⁷ En distinto grado, y a distintos tiempos según los países, la democracia sucumbió ante las reglas del método y de los procedimientos, pasó a convertirse en una “rutina” (Rinesi 2023)²⁸ y, siguiendo nuestros propios argumentos, fue perdiendo su sentido político y su horizonte emancipatorio.

²⁷ En otro trabajo centrado en la transición a la democracia argentina (Reano y Garategaray 2021) buscamos recuperar el carácter conflictual de la política democrática afirmando que su significado no se fundó sobre la base de un acuerdo unívoco en torno a “un” sentido determinado de la misma, sino que, más bien, ella fue objeto de controversia, de polémica, de disputas, contradicciones y tensiones (muchas veces irresueltas e inconclusas). Y fue en la permanencia de esas disputas, contradicciones y tensiones donde residió su carácter eminentemente político y polémico (Reano y Smola 2014).

²⁸ Para Eduardo Rinesi (2023), esta idea de la *democracia como rutina* es la que prevaleció en Argentina luego de la transición, en la antesala de la consolidación democrática que se abre en la década del noventa y en el contexto de extensión del neoliberalismo en América Latina. Según esta comprensión de la democracia, asociar la democracia a una rutina suponía entenderla desde una dimensión de previsibilidad y orden, en la cual primaba un sistema de reglas que daban seguridad al funcionamiento de las instituciones y, sobre todo, que garantizaban su continuidad. Vale decir, un conjunto de reglas y

Notas finales para pensar la revolución en democracia o el conflicto en la paz

En “La revolución como pasado”, Nicolás Casullo afirmó que a partir del fracaso concreto de las experiencias revolucionarias (socialista y comunista) se fueron imponiendo con rapidez reflexiones y posicionamientos críticos y descalificadores que terminaron por erosionar el sentido utópico que la revolución, como idea fuerza, supo tener. Dice Casullo: “se resquebrajó una arquitectura del lenguaje revolucionario para no volver a recomponerse como pensamiento de avanzada” (2007, p. 97). Y fue este fracaso, militar e ideológico, lo que llevó a la revalorización de la democracia.

Sin embargo, entre las muchas rupturas y persistencias podemos decir que algo pasó con el concepto de violencia que estructuró el lenguaje de la revolución. Como afirmamos con Vezzetti (2009), la violencia hegemonizó los sentidos de la revolución, al punto que esta se tornó revolucionaria. Y como indicamos con Traverso (2022), la revolución terminó siendo fagocitada y enterrada por la propia violencia. Entonces, entendemos nosotras, que la violencia eclipsara todos los sentidos de la revolución imposibilitó que algo del “espíritu revolucionario” persistiera en democracia y, paradójicamente, hizo que la violencia no se erradicara ni fuera un tópico (ni una *praxis* política) claramente reemplazada por la paz.

Como venimos sosteniendo, en varios países latinoamericanos se dio un proceso de silencio en torno a la violencia o se buscó anular esta violencia por medio de procesos de paz que fracasaron de manera rotunda. Y esto porque creemos que la dimensión conflictual de la democracia en vez de ser recuperada en positivo fue anulada. Recuperar a la cultura de paz como cultura combativa (Pereyra 2023, p. 5), es

procedimientos “que crearan esa rutina en la que debía consistir el hábito de ese juego de la democracia” (p. 80).

decir, bajo una mirada sobre la paz no consensualista sino conflictivista, nos parece una sugerente apuesta, en la misma línea que venimos desarrollando, de pensar a la política como práctica y como proceso.²⁹

En este modo de concebir la construcción de una cultura de paz como *praxis* política, puede inscribirse esta idea de una paz militante que no es “pacífica” –entendiendo lo “pacífico” como sinónimo de moderación, pasividad y tranquilidad–, sino todo lo contrario: la paz puede perseguirse por medios no violentos de manera vigorosa, firme e, incluso, con acciones *iracundas*. En otras palabras, podríamos pensar en una paz revolucionaria.

Es así que, recuperar algo del lenguaje revolucionario puede contribuir a configurar un sentido sobre la paz no como la armonía resultante de la ausencia del conflicto, sino una paz más compleja, menos pura, y atravesada por los conflictos propios de cualquier sociedad democrática, vale decir, que está atravesada por el desacuerdo.³⁰ Desacuerdo que supone, a nuestro entender, reformular la concepción del antagonismo radical propia del lenguaje revolucionario (que conlleva la posibilidad del uso de la violencia como eliminación del otro) sin renunciar de la idea del conflicto como motor de la política entendida en clave emancipatoria.³¹ Y, por otra parte, se trata de no reducir el conflicto a una diferencia entre partes (organizaciones que representan

²⁹ Retomamos y hacemos propia la apuesta de Guillermo Pereyra, quien propone la construcción de una cultura de paz entendida como una cultura combativa, que lucha por los derechos humanos: “una paz problematizadora”, dice el autor, “que permite resolver conflictos profundamente divisivos y violentos sin desactivar los desacuerdos que le dan vida a una sociedad democrática” (Pereyra 2023, p. 6).

³⁰ La concepción de desacuerdo que recuperamos aquí es la elaborada por Jacques Rancière en la obra que lleva el título homónimo (1996). Allí, nos dice el filósofo francés: “El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco, pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura” (Rancière 1996, p. 8).

³¹ Recuperamos una definición mínima de emancipación elaborada por Benjamín Arditi quien afirma que “se puede hablar de emancipación cuando hay disputa acerca de si las condiciones actuales, o las relaciones sociales existentes promueven o dañan la igualdad o la libertad y acerca de si otro mundo es posible. La política emancipatoria es la práctica que busca interrumpir el orden establecido y, por tanto, redefinir el sentido de lo posible, con el objetivo de instituir un orden menos desigual y opresivo” (2010, p. 176).

intereses) que podría, eventualmente, solucionarse a través de mecanismos de negociación o diálogo y, de la misma manera, llegar a un acuerdo. Se trata más bien de un desacuerdo que es constitutivo de lo político en la medida en que construye identidades, performa acciones, instituye divisiones y, por tanto, motoriza la política propiamente dicha.

Consideramos que este camino quizás pueda contribuir a desarmar la dupla revolución-violencia, desarticular la violencia como eliminación del otro, recuperando, a su vez, algo de su impulso revolucionario por construir una sociedad democrática (y no solo un régimen político democrático), es decir, una democracia cuyo principal objetivo sea lograr una forma de comunidad más igualitaria, menos injusta y más pacífica.

Referencias

- ALFONSÍN, R. *Mensaje del Sr. Presidente de la Nación a la Honorable Asamblea Legislativa*, 10 de diciembre de 1983. Disponible en *Discursos Presidenciales*, Subsecretaría de Comunicación Social, Dirección General de Difusión: <http://lanic.utexas.edu/larrp/pm/sample2/argentin/index.html>
- ARDITI, B. (2010), *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*. Gedisa.
- AYALA C. (2008). *Exclusión, discriminación y abuso de poder en El Tiempo del Frente Nacional*. Universidad Nacional de Colombia.
- BETANCUR, B. *Discurso del Presidente Belisario Betancur ante el pueblo, en la Plaza de Bolívar, después de tomar posesión ante el Congreso, agosto 7 de 1982*. Disponible en: <https://bibliotecapiloto.janium.net/janium/Documentos/BPP-D-BBC/BPP-D-BBC-0174.pdf>
- CASULLO, N. (2007), "La revolución como pasado" en *Las cuestiones*. Fondo de Cultura Económica.
- EL CAUDILLO (1974). Editorial "Caras y caretas", Revista *El Caudillo*, número 12, 1 de febrero de 1974.

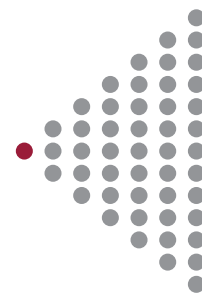
- FANON, F. (1965 [1961]). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- GARATEGARAY M. (2021). "La democracia restauradora". Historia y política en la transición democrática de Uruguay (1980-1989), *Revista Historia Y Memoria*, (24), 21–54.2021 <https://doi.org/10.19053/20275137.n24.2022.13534>
- GARATEGARAY M. (2014). "El peronismo de la ruptura. La disidencia leal 1973-1974". *Revista Nuevo Texto Crítico* 2013-2014. Volumen 26/27, Número 49/50, Iberian and Latin American Cultures, Stanford University.
- KOSELLECK, R. (1993). *Futuro pasado*. Paidós.
- LACLAU, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Siglo XXI.
- LACLAU, E. y Mouffe, C. (1993). "Posmarxismo sin pedido de disculpas" en *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Nueva Visión.
- LACLAU, E. (1996). "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?" en *Emancipación y diferencia*. Ariel.
- LACLAU, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- LANDI, O. (1988), *Reconstrucciones. Nuevas formas de la cultura política*. Puntosur.
- MAGRINI, A. L. (2019). "Populismo y revolución en México: reflexiones en torno a los lenguajes políticos en América Latina durante los años setenta". *Revista Historia Autónoma*, Universidad Autónoma de Madrid, número 14, pp. 195-212. ISSN: 2254-8726. <https://revistas.uam.es/historiaautonoma/article/view/rha2019.14.010>
- MAGRINI, A. L. (2018). *Los nombres de lo indecible: populismo y Violencia(s) como objetos en disputa*. Prometeo.
- MARCHAT, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Lefort, Nancy, Laclau y Badiou*. Fondo de Cultura Económica.

- MONTONEROS. (1970). Comunicado número 5, del 15 de junio de 1970.
- MOUFFE, C. (2007). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica.
- MOUFFE, C. (2014). *Agonística: pensar el mundo políticamente*. Fondo de Cultura Económica.
- PALTI, E. (2018). *Una arqueología de lo político: regímenes de poder desde el siglo XVII*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Primera edición: (2017) *An Archaeology of the Political. Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present*. Columbia University Press.
- PALTI, E. (2011). "Ideas, conceptos y metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje". Fernandez Sebastián, Javier y Gonzalo Capellán de Miguel (eds.) *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*. Globo Editores. pp. 213-241.
- PALTI, E.(2005a). "Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos", en *Prismas*, 9 , pp. 19-34.
- PALTI, E. (2005b). "De la historia de 'ideas' a la historia de los 'lenguajes políticos' – las escuelas recientes de análisis conceptual: el panorama latinoamericano", en *Anales*, 7-8 (2005), pp. 63-81.
- PEREYRA, G. (2023), *Contra las violencias. Introducción a la cultura de paz y derechos humanos*. Centro Nacional de los Derechos Humanos "Rosario Ibarra de Piedra", Casa Editorial de los Derechos Humanos.
- POCOCK, J. (2011). *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Akal.
- RANCIÉRE, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- REANO, A. (2023), "El debate sobre el pacto social en la revista *Novos Estudos*", *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*. Núm. 77, julio-diciembre. Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 165-184.

- REANO, A. y Garategaray, M. (2019), "El pacto democrático en el lenguaje político de la transición en Argentina y en Chile en los años ochenta". *Revista Contemporánea. Historia y problemas del siglo XX*. Año 10, Vol. 10, pp.19-36.
- REANO, A. y Garategaray, M. (2021), *La transición democrática como contexto intelectual. Debates políticos en la Argentina de los años ochenta*. Ediciones UNGS.
- REANO, A. y Smola, J. (2014), *Palabras políticas. Debates sobre la democracia en la Argentina de los ochenta*. Colección Gramáticas Plebeyas (Vol. 3). UNGS - UNDAV Ediciones.
- RINESI, E. (2023), *Democracia. Las ideas de una época*. Ed. de la Imprenta del Congreso de la Nación Argentina.
- ROJAS, R. (2021). *El árbol de las revoluciones. Ideas y poder en América Latina*. Turner.
- SCHMITT, Carl (2009). *El concepto de lo político*. Alianza.
- TRAVERSO, E. (2022). *Revolución: una historia intelectual*. Fondo de Cultura Económica.
- VEZZETTI, H. (2009). *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. Siglo XXI.



Ante el estruendo. Mujeres y procesos de paz en el mundo



• *Marcela Landazábal Mora*³²

Nací de la mirada de los muertos
envuelto en gas mostaza
y amamantado en una trinchera

John Berger

RESUMEN

La presente reflexión contrapone la paz como el principio de existencia y resistencia de las mujeres oriundas de entornos de guerra, a esa paz propuesta como *ideal* y principio institucional, banalizado y generalizante, generalmente dispuesta desde marcos y normativas patriarcales. El texto se divide en tres grandes apartados y va delineando algunas distinciones de las mujeres como actores políticos en el marco de algunos procesos de paz de países periféricos. Primero da cuenta de cómo se construye la paz, desde *arriba*, incluso cuando toma en cuenta a las mujeres iconizadas bajo supuestos de liderazgo, sin alertar las complejidades del entramado social, como un escenario de oficialización del discurso de paz.

³² Investigadora en derechos humanos del Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra” (CENADEH-CNDH). En esta institución, lleva a cabo la línea de investigación sobre violencias y racismo ambiental. Llevó a cabo la línea sobre trata de personas. Miembro del Sistema Nacional de Investigadas e Investigadores de México (SNI). Es doctora y maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Artista visual por la Universidad Nacional de Colombia. Su línea de investigación se enfoca en racismo ambiental; geografía crítica; trata de personas; diásporas y migraciones Sur-Sur; frontera; exilios Sur-Sur.

En contraparte, el segundo apartado, *desde las trincheras de salvación*, da cuenta de otra construcción de paz desde territorios y cuerpos concretos ya no bajo el matiz de la guerra (como hecho doliente), ni la paz (como discurso ideal), sino de la guerra (como memoria de pueblos y territorios violentados) y la paz (como principio de reconstrucción; como *praxis* de sanación; como retorno a la vida, integrando también la consagración de los muertos).

Palabras clave: paz, guerra, mujeres, acción política, países periféricos

ABSTRACT

This reflection contrasts peace as the principle of existence and resistance of women from war environments, with the proposal of peace as an ideal and institutional principle, trivialized and generalizing, generally established from patriarchal frameworks and regulations. The text is divided into three large sections and outlines some distinctions of women as political actors in the framework of some peace processes in peripheral countries. First, it describes how peace is built, from above, even when it considers women who are iconized under assumptions of leadership, without alerting to the complexities of the social framework, as a scenario of officialization of the discourse of peace. In contrast, the second section, from the trenches of salvation, gives an account of another construction of peace from specific territories and bodies, no longer under the nuance of war (as a painful fact), nor peace (as an ideal discourse), but of war (as a memory of violated peoples and territories) and peace (as a principle of reconstruction; as a praxis of healing; as a return to life, also integrating the consecration of the dead).

Keyboards: peace, war, women, political action, peripheral countries

El estruendo de la guerra deja por todo horizonte geográfico, histórico y cultural que atraviesa un vasto silencio. Un efecto que aturde toda posibilidad de entendimiento acerca de los afectos y los defectos de cada conflicto (a veces resumido en cifras); deja también el silenciamiento de los testimonios, de los daños, de las preguntas por el futuro y los pasados. En suma, deja en el desierto de esa realidad infame la inscripción de una urgencia: la paz (planteada como fin de la guerra). La guerra se establece en el contrapunto entre el estruendo –de las maquinarias bélicas de las que dispone– y el silenciamiento –ante la falta de claridad de los hechos, los participantes, y los efectos subjetivos que terminan marcando la historia–. En cada guerra hay más que bandos, hay actores protagónicos que administran bien sea el conflicto o sus soluciones parciales –que perpetúan el conflicto–, y, sobre todo, hay efectos que se desbordan y se filtran en los pueblos y territorios devastados, sean de vencedores o de vencidos. En este contraste aparece la formulación de la paz como un fin, un acuerdo a modo de solución entre guerreros, por lo general anticipada entre las élites de cada realidad bélica, aparece esa figura tan relevante que es el Acuerdo de Paz, como un modo políticamente correcto de atender un conflicto, de darle historicidad, fechas de inicio y fin con su marcada lectura oficial (Bell, 2013; Castillejo Cuéllar en Duica Amaya; 2016). Este formato de la paz trata más bien del lenguaje de los Estados, la norma, la vocación militar (ahora dirigida al concilio) pero siempre en su formulación patriarcal a través del linaje de las instituciones tradicionales. Dicho formato oficial, institucional, y de escala internacional sobre la paz, fuera de los campos de guerra se postula como principio universal, como ideal, y determina un discurso de cohesión (sin mucha identificación entre las víctimas reales, la mayoría de las veces) donde no se escatiman las tensiones

existentes entre posturas económicas y geopolíticas, entre la escalas máximas y mínimas de cada conflicto.³³

La dialéctica de los acuerdos de paz funciona como un formato clave del lenguaje internacional de la paz, sin embargo, aunque no sea suficiente para situar la paz en cada realidad divergente, es necesario. Pues ahí se abre un espacio oficial para poder *hablar de* la paz “como derecho humano”. En ese marco de inscripción abstracto y universalizante, que si bien, por una parte abre el espacio para una “agenda de paz global”, en tanto idea que resume todas las posibilidades de paz, incluidas aquellas surgidas desde abajo, también traslapa determinados esfuerzos consolidados de maneras indistintas –sobre todo por mujeres– que se escabullen a la lógica universal de todo humanitarismo. Allí la paz no es un fin, ni una meta, sino principio de existencia (aun en situación de guerra).

Entonces la paz no es la contraparte de la guerra. Conviene entenderla más bien como una articulación de distintas potencias que guardan la vida, en el contexto de un proceso social extendido en lo humano y lo no humano; dispuesta en las formas cotidianas de hacer comunidad en espacios impensados para que las condiciones (de paz) florezcan, porque se propone como principio de creatividad y creación basado en el cuidado. Es un principio de revolución e irrupción ante el dogma de la guerra. A lo largo de América Latina y otros entornos periféricos varios ejemplos promovidos por las luchas de pueblos originarios y mujeres dan cuenta que la paz tiene que ver con todos los ciclos,

³³ La declaración 53/243 de la UNESCO en su artículo 1ro determina cultura de paz como: “un conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida basados en: a) El respeto a la vida (...) b) El respeto pleno de los principios de soberanía (...) c) El respeto pleno y la promoción de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales; d) El compromiso con el arreglo pacífico de los conflictos; e) (...) desarrollo y protección del medio ambiente; f) El respeto y la promoción del derecho al desarrollo; g) igualdad de derechos y oportunidades de mujeres y hombres; h) la libertad de expresión, opinión e información; i) principios de libertad, justicia, democracia, tolerancia, solidaridad, cooperación, pluralismo, diversidad cultural, diálogo y entendimiento a todos los niveles de la sociedad” (UNESCO, 1999).

tiempos y espacios de las comunidades vivientes (Castillejo Cuéllar, 2021; Escobar Arturo, 2014; Mies y Shiva, 1998). Se trata de una **praxis**, no de un ideal, donde se recurre a la memoria y la imaginación (de la paz) para incluir especies y espacios, donde se abre campo a la capacidad de honrar a los muertos –para que descansen en paz–, pero también se trata de la promesa de los vivos –para vivir en paz.

Con este telón de fondo, la presente reflexión se propone trazar algunas coordenadas para comprender la acción de las mujeres en *sus* procesos y procedimientos de paz, como contraparte al marco de visibilidad impuesto en la figura de “Los Procesos de Paz”. Es central indicar que dicho marco, antes de recoger la densidad y complejidad de la paz de las mujeres ante los conflictos armados, impone específicos esquemas, políticas y formatos de reconocimiento, que en ocasiones terminan siendo de invisibilización. Por lo mismo, este texto confronta dos perspectivas, *la visión aérea* para reconocer en un modo planetario el modo en que la paz, como urgencia por acordar la prevención de exterminios y aniquilación, se ha instalado. Aquí no se comentarán los procesos institucionales que oficializan las palabras, los términos y la agenda de la paz en un modo global (es decir, trazada también por requerimientos económicos y geopolíticos). Allí, la paz por lo general permanece como una obsesión en abstracto que reposa sobre un ideal universal de humanidad (Jelin, 2021). Pero ni lo uno ni lo otro permite comprender cómo sucede la construcción de paz en su forma específica, porque no hay humano/a ideal.

Por eso, en un segundo momento del texto me interesa contraponer la visión contraria, desde abajo, *desde las trincheras de salvación*, desde territorios y cuerpos concretos ya no bajo el matiz de la guerra (como hecho doliente), ni la paz (como discurso ideal), sino de la guerra (como memoria de pueblos y territorios violentados) y la paz (como principio de reconstrucción; como praxis de sanación; como retorno a la vida –integrando también la consagración de los muertos). Dado que

la cualidad bélica de la guerra está emparentada con un sustrato de carácter masculino-guerrero-violento, donde los principales actores son los hombres (y mujeres obligadas a actuar como hombres), las primeras víctimas de esas ausencias reclutadas por la guerra, y a la vez responsables de la supervivencia, son las mujeres y las familias (abuelos y niños) dejados atrás y estereotipados como la población vulnerable. Sin embargo, esa masa sin significante concreto en el escenario bélico es la base humana, geográfica y cultural que amortigua el conflicto. Aquí es pertinente situar la potencia de la subjetividad de las mujeres tanto en su dimensión simbólica como en su función práctica en la construcción de paz, en todo escenario de violencia. Aquí no solo se mira el eje de un conflicto bélico, y en cambio, la capacidad de reconstrucción dentro de un tejido social deteriorado para darle cuerpo y consistencia a esa forma específica de la paz que sucede a (y se da en medio de) la guerra.³⁴ Se trata, por tanto, de la paz de las mujeres ante el estruendo de la guerra (sin estar necesariamente incorporadas en alguna agenda de paz).

En perspectiva aérea: paz y género en procesos de paz

Fue durante las arduas décadas de la *Guerra Fría* que la dimensión de las negociaciones, acuerdos y procesos de paz para poner fin a conflictos bélicos en el mundo tuvo lugar en el seno de acuerdos internacionales. Allí, el lenguaje de la paz en territorios de conflicto, casi todos en el sur global como continuidad de conflictos coloniales no totalmente superados, requirió un común que dispusiera al centro la necesidad de la pacificación,

³⁴ Esta aclaración es necesaria debido a que el discurso de la construcción de paz, las políticas de paz y la cultura de paz habilitan cauces que no solo comprometen conflictos bélicos armados, sino también formas de crimen que intercepta economías de violencia, ejercicios históricos de misoginia y discriminación; expulsiones masivas de poblaciones excedentes y más.

aun en una clave masculinizada propia de los protagonistas no solo de los conflictos, sino de las supra-instituciones que los acompañaban para dirimirlos³⁵ (Kreutz, 2010; Villellas Ariño, 2016). Por lo mismo, es necesario situar tres claves de la óptica masculina que vale la pena mencionar para comprender por qué es una mirada estructurante no solo de la guerra, sino de lo que se entiende como paz, vía la pacificación:

- a. La manera en que el mundo moderno se distribuye geopolíticamente, consecuencia de las divisiones de territorios imperiales, donde las colonias que, durante el siglo XIX y XX, pasaron por procesos de independencia, descolonización o cambio de status político (como el caso de los territorios ultramarinos aún vigentes para Francia, Holanda e Inglaterra, por ejemplo) configuran la base de una espacialidad sustentada en el criterio patriarcal-colonial de división territorial que no fue superada con los periodos poscoloniales y que por lo mismo, mantiene vigentes ciertas estructuras divisorias de la sociedad. (Guha, 2022; Rogoff, 2014).
- b. La disposición de representantes de naciones en el ámbito internacional está históricamente sustentada en portavoces masculinos, y las presencias femeninas que lideraron algunas naciones, como el caso Thatcher, no escaparon al mandato patriarcal, ni del lenguaje patriarcal imperialista propio de la óptica dominante. Lo que ha conllevado también a una interpretación androcéntrica de los modelos políticos, de la configuración propia de Estado-nación moderno y, en consecuencia, a una negación y desvalorización de la participación social de las mujeres en tiempos de guerra y de paz (Lerner, 1990).

³⁵ Joaquim Kreutz comenta que durante los 45 años de la *Guerra Fría* se acordó la finalización de 141 conflictos interestatales, mientras que en los 15 años posteriores a la *Guerra Fría*, se finalizaron 147 conflictos al rededor del mundo, dando cuenta que durante este periodo no solo se consideró la dimensión conflictiva, también la urgencia por establecer un acuerdo de finalización o de paz. Véase (Kreutz, 2010).

- c. La distribución sexuada del trabajo, que tuvo su repercusión en las labores asumidas en tiempos de guerra, condicionó de manera importante la narrativa del lugar de las mujeres. En oposición al héroe militar, las mujeres fueron narradas en su dedicación al trabajo de cuidados (como los cuerpos médicos de primeros auxilios y las narrativas romantizadas entre enfermeras que cumplieron con el estereotipo de cuidadora, mientras los marinos fueron narrados como “sujetos activos militarmente” –esto es, sujetos disciplinados, vetados de toda capacidad de subjetividad política). De esta manera, se puede comprender por qué el reconocimiento del sufragio femenino se oficializa después de grandes sucesos bélicos en Europa, a modo de compensación poblacional ante la pérdida de la población votante masculina (Thébaud, 2001). De manera que, a través de diferentes estrategias se invisibilizó la acción directa de grupos de mujeres combatientes en conflictos armados. A la vez, la acción directa de otros colectivos de mujeres no combatientes pero muy activos en procesos de espionaje, huida, refugio y recomposición social se minimizó, como propio de un trabajo de cuidados, *ergo* femenino (Landazábal, 2021).

Con este telón de fondo se comprende por qué la dupla mujeres y guerra se articula sobre la dimensión de la víctima estatizada y no sobre una narrativa de la mujer como sujeto político. Sería hasta la entrada del siglo XXI que la dimensión de género se presentó como una demanda acuciante para determinar no solo el fin de los conflictos, a través de mediaciones con sectores más amplios de las poblaciones en guerra, sino, para sostener la perdurabilidad de dichos acuerdos. Es decir, en la medida en que se consideraron los efectos no solo militares, sino en el entramado social y biótico, adquirió relevancia el enfoque de género postulado principalmente para reconocer y dar relevancia a la

labor de las mujeres, pero también a otros procesos de reconstrucción y resistencia al margen del esquema bélico y militarmente activo.

La consolidación oficial del discurso de paz en los procesos y los acuerdos

Ya en una perspectiva más contemporánea, la *Agenda Internacional sobre mujeres, paz y seguridad*, propiciada por el Consejo de Seguridad de la ONU, lanzó la resolución 1325 en el año 2000. Hoy en día, la ONU reconoce dicha resolución como un paso para quebrar uno de los “grandes silencios de la Historia”: “el que rodea a la práctica sistemática, brutal y generalizada de la violencia contra las mujeres y las niñas en los conflictos armados” (Mayanja, s/f). Se trataba de visibilizar el impacto de las guerras en las poblaciones civiles, donde en conflictos como el de Rwanda, ex-Yugoslavia, Sierra Leona, Liberia, Nepal y Afganistán, se reconoció que cerca de 70% de víctimas de la población fueron principalmente mujeres e infantes que no estaban en los frentes de combate, y en cambio, formaban la mayor parte de población refugiada y desplazada. (Villellas Ariño, 2016; Resolución 1325 Consejo de Seguridad ONU). En este contexto hubo especial énfasis en la violencia sexual como uno de los principales instrumentos de maltrato por parte de los actores implicados en el conflicto. Estas “inscripciones de la guerra en los cuerpos de las mujeres”, fomentadas por las dinámicas bélicas propias del patriarcado, son visibles a través de la agresión sobre cuerpos feminizados”, como instancia de sumisión. (Federici 2010, Segato, 2016).

Ahora bien, el informe de “Participación de las mujeres en las negociaciones de paz: relaciones entre presencia e influencia de UNIFEM” (2012), tras un análisis realizado sobre 31 de los procesos de paz más relevantes entre 1992 y el año 2000, reconoce la participación de las mujeres, a cuenta propia, antes de la resolución 1325 del Consejo de

Seguridad de la ONU.³⁶ Como fue el caso de la República del Salvador en la década de 1990, donde las mujeres que participaron con el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) estuvieron presentes en casi todas las mesas de negociación, representando una tercera parte; también colocaron sus demandas de acuerdo a los paquetes de redistribución de tierras en el acuerdo (UNIFEM-ONU, 2012). Por su parte, en la República de Sudáfrica, a mediados de la década de 1990, la Comisión Nacional de la Mujer solicitó que la mitad de quienes participaran en el proceso de negociación multipartidista fueran mujeres. (ONU-Mujeres, 2018). Desde luego, la paridad numérica de género no anticipa un cambio inmediato en la cultura patriarcal, pero sí implica el reconocimiento de la necesidad de exigir espacios de presencia política (no de mera representación) y diálogo, donde se tome en cuenta la voz de las mujeres en procesos de construcción de paz, en sus modos situados, de acuerdo con el contexto social, histórico y bélico padecido.

Aun así, en estos dos ejemplos comentados por informes oficiales de diferentes instancias de la ONU no se detalla el modo en que las luchas de las mujeres exceden el marco de los acuerdos y se reorganizan no solo en las demandas (como el caso de El Salvador), sino en la conceptualización de la paz (el caso de Suráfrica). En El Salvador, las mujeres demandaron el no cumplimiento de los acuerdos, lo cual conllevó a la creación de la “Asociación de Mujeres por la Dignidad y la Vida” en los años posteriores al conflicto. Con ello se visibilizó la reanudación de la demanda de cumplimiento de las condiciones iniciales, a la vez que se denunciaron las formas en que operó la administración post-acuerdo en el cuerpo de las mujeres (principalmente observadas como necesarias para la reproducción de la población) y las subjetividades (donde no se han considerado necesarias perspectivas sobre los

³⁶ Véase: <https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/Library/Publications/2012/10/WPSourcebook-03A-WomenPeaceNegotiations-es.pdf>

modos de asumir los duelos de la guerra, los retornos y las expulsiones) (Aguñada Deras, 2001).

En el caso surafricano aún continúa la discusión por comprender qué significa la construcción de paz, situando también sus propios procesos frente al paradigma de Occidente (encabezado por la comunidad internacional). Por ejemplo, es necesario un seguimiento a las nociones conceptuales y prácticas de paz que se han dado en Suráfrica después del Acuerdo, como las distinciones *consolidación de la paz* (peacebuilding) en contraste con el *establecimiento de la paz* (peacemaking) (Galtung, 2003), que enfatiza en procesos como la negociación, la mediación y el desarrollo de acuerdos de paz que ponen fin a los conflictos armados, pero sobre todo, ahora se trata de centrarse en el *sostenimiento de la paz* (peacekeeping) (Boutros-Ghali, 1992). Si bien, estas tres instancias hacen parte del abc de los estudios de paz en el mundo, estas nociones abstractas y genéricas no dan cuenta de las tensiones entre diferencias, abusos y dinámicas de poder que atraviesan a las mujeres (incluso entre mujeres), y mucho menos desarrollan de manera suficiente las implicaciones culturales del género, así como las prácticas y creencias espirituales y los orígenes étnicos en la construcción de paz (De la Rey y Mc Key, 2006).

Partiendo de esa distinción, se trata no solo de la dimensión externa de un conflicto bélico, sino de los modos de comprender la dimensión simbólica del mismo, ya que implica el logro de cambios estructurales que exceden el conflicto armado porque reposan en la base del patriarcado, el colonialismo, el racismo y el sexismo, que contempla otras genealogías e incluso llega a configurar una historicidad bélica marcada por sucesivos acuerdos de paz, donde la paz no es en sí un acuerdo, sino un procedimiento que oficializa ciertos apartados ilegibles de la historia, pero no los logra transformar. Esto se puede observar en los procesos del Congo (que inicia su acuerdo de paz en 1999, dando pie a una serie de acuerdos entre pueblos y territorios has-

ta el 2015); Guatemala (que primero consagra una comisión de esclarecimiento sobre violaciones graves a derechos humanos, 1994; luego asienta un acuerdo de reconocimiento sobre la identidad y los derechos de los pueblos indígenas 1995 y en 1996 acuerda tanto el cese al fuego, como el establecimiento de una paz duradera); Burundi (durante el primer lustro de la década del 2000, donde participó en acuerdos de cese a fuego a nivel interno y regional); Somalia (cuyo complejo proceso de paz abarca desde la década de 1990 hasta el año 2021) y otros contextos cuyos acuerdos de paz son previos al año 2000.³⁷

Imágenes y mujeres imaginadas en perspectiva aérea

El relato genérico sobre la paz (y, en consecuencia, sobre la guerra) posiciona una tensión específica entre lo visible y lo invisible, entre lo contable y lo “*incontable*” y lo imposible de “contabilizar”. Este acumulado sensible reposa sobre la necesidad de dar imagen, cuerpo, forma y voz a todo lo que es difícil de ver e imaginar de la guerra, en tanto condición de aniquilación, frente a la supervivencia, pues, finalmente lo que la guerra coloca en entredicho es la capacidad de sostener la vida, tanto individual como colectiva. Tensiona y fragiliza la *vitalidad* del entramado de lo colectivo; todos esos procesos y estrategias basadas en la confianza y la resolución dialogante de las diferencias, que dependen de constantes procesos de actualización y afianzamiento de acuerdos mínimos y máximos. En consecuencia, lo que se busca con la paz, es declarar una instancia oficial de supervivencia, en principio, y después se persigue el rescate de todo lo arrasado en la guerra, donde al menos

³⁷ Información tomada de la base UN-peacemaker https://peacemaker.un.org/document-search?keys=&field_padate_value%5Bvalue%5D%5Bdate%5D=&field_pacountry_tid=Somalia&field_paregion_tid%5B%5D=15&field_paregion_tid%5B%5D=17 consultada el 25 de septiembre de 2023.

se pueda pelear el derecho a la memoria (y no por ser menor, sino porque es lo que queda), que conlleva la responsabilidad del deber de resituar la esperanza con sus propios códigos, términos y proyectos. Entonces la figura del sobreviviente tiene una consideración política, aquella de situar la experiencia de (sobre)vivir, pese a la guerra, en la historia, y en esto, las supervivientes por excelencia han sido las mujeres (debido, en parte, a las consecuencias de las distribuciones sexuales en los roles bélicos y no bélicos). Entonces, los modos de administrar la paz tienen que ver con la perpetuidad de la guerra si no se reconocen las instancias micro de los lugares de lucha, resguardo y resistencia de las mujeres, y de la sociedad civil en general.

Por lo tanto, desde la perspectiva macro, se requiere brindar reconocimiento a procesos y figuras específicas, dado que la principal fisura del discurso supra-institucional es su limitada visibilidad de lo profundo, de lo íntimo, de lo mínimo y de lo duradero, de cuánto se extiende el daño y el duelo en el tiempo, y de cuánto toma lograr una restauración. La perspectiva macro construye un tiempo ajeno y homogéneo que no sincroniza la experiencia del sintiente. Aun así, desde dicha dimensión, siempre desde arriba, se logran consolidar formas específicas que sirvan como modelo, que actúen como pedagogía y a la vez como catalizador de las necesidades dispuestas en el discurso oficial acerca de aquellas mujeres que encarnan las luchas en sus distintas exigencias. Una de las instancias que ha contribuido en la oficialización de esta visibilización en el marco de un reconocimiento internacional con gran incidencia mediática, refiere a los premios Nobel de Paz otorgados a personalidades de diferentes partes del mundo, en aras de reconocer sus logros en el marco de la “no-violencia”, es decir, sin necesidad de recurrir a una lucha armada.

Me interesa mencionar el caso particular del año 2011, cuando la Academia Sueca decidió otorgar el Nobel de Paz a tres mujeres de la periferia destacadas por sus labores de negociación en los conflictos

de sus países, que se hicieron merecedoras del reconocimiento por su “lucha no violenta por la seguridad y el derecho de las mujeres a participar plenamente en la construcción de la paz”. Pero ¿cómo se resemantiza todo esto en las experiencias concretas y específicas de las tres galardonadas? Al interior de ese vasto grupo minorizado en los conflictos bélicos que conforman las mujeres, es posible rastrear distinciones fundamentales de acuerdo con sus *locus* de enunciación política y de clase, a su manera de percibir la paz en modos específicos y localizados, y en los modos en que son atravesadas por las diferentes instancias de poder simbólico, político y económico de sus entornos. Las mujeres en la guerra están lejos de conformar un componente homogéneo. De manera muy general me permitiré enseñar en un contrapunto entre imágenes e información en la premiación de 2011, pues sus ejemplos configuran una tríada de imaginarios que permite observar cómo se construyen “las mujeres” en tanto personajes ejemplares y cuán conveniente es o no la manera en que se iconiza rápidamente todo discurso de transformación política en Occidente. Por lo tanto, a partir de la visibilización de tipos, modelos y personalidades que dan cuenta del liderazgo de las mujeres que encabezaron luchas dentro (y fuera) de procesos de paz surgen instancias de reconocimiento sobre lo que implican nociones como “mediación” y “negociación”, y sin embargo, los procesos y las realidades de las cuales surgen permanecen ilegibles. Veamos:

Ellen Johnson Sirleaf, oriunda de Monrovia, fue la primera presidenta en África, liderando a Liberia de 2006 a 2018, fue reconocida por lograr una década de paz en su país. Tanto la llegada al mandato presidencial, como el giro discursivo sobre la paz durante su gobierno dan cuenta de un manejo de imagen específico de las élites políticas del sur articuladas con las lógicas políticas y mediáticas de Occidente. Por su parte, Leymah Gbowee, lideresa del movimiento “Liberia, Acción Masiva para la Paz”, que también buscaba poner fin a la segunda Guerra Civil en Liberia manifestó serias críticas hacia los modos de administración

y el enfoque de género de la presidenta Sirleaf (UNMIL, 2018; González Díaz, 2017). La activista organizó a las mujeres cristianas y musulmanas para constituir mesas de diálogo con el presidente Charles Taylor, y asimismo convocó a las luteranas, haciendo visible la relevancia de los movimientos civiles para configurar una base de exigencias para la paz que pudiera sostenerse en un diálogo no solo a partir de las diferencias políticas, sino étnicas y culturales. Por último, en la tríada se encuentra la periodista Tawakkul Karman, de Yemen, Fundadora de “Mujeres Periodistas Sin Cadenas” y reconocida en Occidente por ser el rostro yemení durante la primavera árabe. Opuesta al régimen de Ali Abdullah Saleh, se ha comprometido principalmente como periodista, luchando por la libertad de investigación y expresión de los medios de prensa en Yemen. Ha movilizado una gestión importante en materia de apoyo y visibilización internacional ante organismos supra-institucionales.

La formulación de esta tríada de mujeres protagonistas de la periferia, iconizadas desde entonces por el galardón, permite reconocer, al menos lejanamente sus nombres y comprender la dimensión de los conflictos en el mundo; aun así, no se hacen más próximas ni ellas, ni sus contextos. ¿Por qué? Se requiere una reflexión más amplia sobre el manejo que Occidente impone sobre las historias del mundo a partir del agotamiento de las estructuras de lo visible. Las luchas de estas tres mujeres, situadas en sus formulaciones específicas, en sus debates étnicos, políticos, económicos e históricos atravesados por los estereotipos del colonialismo, la pobreza, el orientalismo y la minusvaloración del género, se disponen en el homogéneo discurso de la paz promovido por la comunidad internacional bajo el esquema de la lucha “no-violenta”, como si se tratara de una fórmula que funciona bajo los mismos mecanismos en todas las esquinas del planeta. Se trata, pues, del modo en que actúan los marcos normativos (de guerra o de paz) de la lógica de lo visible/invisible en Occidente. Si se considera el discernimiento de Judith Butler (2010; 99) cuando afirmó que “el marco normativo

comanda cierta ignorancia sobre los sujetos en los que recae”, es posible dar cuenta de que la visibilidad en la política universalista de Occidente es ante todo una operación de ruptura de la sinestesia, de insensibilización que “permite” ver algunas parcelas de humanidad permitidas (y otra gran mayoría no). Es decir, aún, esa distancia insondable basada en la estereotipación del otro, que remarcó muy bien Edward Saíd en *Orientalismo*, encuentra sus correspondencias entre la brecha norte y sur, entre África y el mundo desarrollado o entre América Latina y el Atlántico norte, sigue sin resolverse en los marcos de visibilización más emblemáticos y globalizados, como el Premio Nobel, que surgen más bien en una necesidad de seguir imaginando *al otro*, y ahora a *la otra*, en términos “más correctos” pero igualmente distantes e impersonales; banales.

Por ello, un auténtico reconocimiento sobre las luchas debe anticiparse a través (es decir, con la conciencia del atravesamiento) del género, opuesto a la mirada desde arriba, que tiene *per se* esa lógica masculina vertical y de distanciamiento, incluso cuando propulsa reconocimiento. Como efecto del propio espectáculo en que puede hacerse la paz en Occidente, se atizan desconocimientos. De manera que, la perspectiva patriarcal (aérea, desde arriba) acerca de la vida conflictiva en el planeta aplanan las rugosidades y especificidades de los espacios y los pueblos, forma una amalgama de *continuums* sin aparente legibilidad, y es peor cuando estima quién debe ser reconocido y visible, porque supone una larga memoria subterránea y submarina silenciada.

La visibilidad en el esquema patriarcal de todo orden político se articula en la lógica de la competencia, anticipando la paz como producto, no como experiencia. Entre tanto, las luchas por habilitar formas específicas de paz, inmersas en sus realidades, se encuentran en su cualidad de *ruptura*, atravesando (y siendo atravesadas por) esa historia secuencial de Occidente. No en vano, las mujeres sudafricanas en-

fatizan en la crítica a la formulación epistémica de la paz en Occidente, que es también la de la historia de la guerra como dispositivo de administración de las vidas, y sobre todo, de las muertes.

Desde las trincheras de salvación, la paz de las mujeres

Las mujeres colocan en evidencia las tensiones que se atraviesan al pensar la paz como proceso, como experiencia habilitada en entornos de violencia, dispuestas en escalas locales en lo colectivo, y transmutando su saber a escalas ampliadas –donde, regularmente, no son tomadas en cuenta. Esto sucede en los ejercicios humanitarios que imponen las dimensiones de la gran escala– en los que se atienden urgencias generalizadas, haciendo uso de poblaciones específicas en calidad de excedentes aptos para labores de fuerza en el campo o la construcción. Pero también generando más vulnerabilidad y precariedad al aterrizar toda gestión humanitaria a través de marcos muy reducidos para una recomposición social efectiva, como el caso de las poblaciones del sudeste asiático durante las Guerras de Vietnam, Laos y Camboya, o en un contexto más actual, sumamente violento y aún no declarado como situación de guerra, que es el marco haitiano en los dos últimos lustros.

La estrategia humanitaria está segmentada por intereses que exceden la “buena amoral” del asistencialismo y se trenza con formas económicas altamente rentables, a través de un mercado de ayudas (humanitarias) que circulan alrededor del mundo, sin que aterricen en los contextos para los que son predestinados (Fassin, 2016; Amin, 1998). Pero hay más en las consecuencias del perfilamiento humanitario. En economías neoliberales, la estereotipación de poblaciones y lugares “de la barbarie”, ocurre de la manera en que lo pobre se articula con lo bélico, “naturalizando” lo criminal y monstruoso. Ese es uno de los nú-

cleos que complejiza la lectura sobre entornos bélicos en el Sur global. Lo nocivo de toda estereotipación, como lo alertó ya Stuart Hall (2013), tiene que ver con el modo de fijar y reducir la diferencia mientras pierde su cualidad de complejidad. Se trata de una torsión sobre el modo en que se va delimitando lo simbólico, lo recordado, lo reconocible, lo identificable de un entorno *diferenciado* y de sus grupos humanos. De ahí que el humanitarismo sea rápidamente traducido como asistencialismo. Ante la demanda de una cultura de concilio como agenda política global nos enfrentamos al dilema de confrontar la paz –como sustrato ideal, abstracto– con la “cultura”, en tanto cultivo de una sensibilidad racionalizada, sentida, compartida y común, dispuesta en su forma incorporada. El problema reside precisamente en la conciliación de *eso común* cuando los marcajes del colonialismo y el imperialismo siguen profundizando las brechas entre hombres y mujeres, entre lo civilizado y lo (aún) no civilizado –una distancia cultural insondable entre la forma patriarcal de relación con los y las “otras”. Por esta razón, los procesos de paz no surgen solamente en escenarios de guerra o conflicto armado, sino en escenarios de profundas violencias estructurales donde, entre una diversidad de amenazas, se anticipa el peligro mayúsculo de perder la vida, y de perder las formas colectivas de sostenerla.

Una trinchera en la historia de Colombia

Colombia fue el primer país en América Latina que incorporó los recientes protocolos de la perspectiva de género en el Acuerdo de Paz de 2016, de cara a una justicia transicional. Se trataba de un proceso impulsado por diferentes instancias, en especial, desde la “Ruta pacífica de las mujeres”, donde se situó la experiencia de violencia en las mujeres como eje central de análisis y gestión hacia otros modos de sanación colectiva. La subjetividad de las mujeres ante el conflicto fue

determinante para comprender cómo posibilitar el recuerdo de los episodios violentos, pero también los modos de reconstrucción forjados en colectivo. Se aterrizó una estrategia de rastreo que no solo se enfocaba en las mujeres como colectivo genérico, sino en las diferentes colectividades de mujeres, incluso situando la palabra de aquellas que, por su condición de combatientes, quedaron atrapadas entre limbos de ilegibilidad y por lo mismo fueron expuestas a diferentes violencias que se conocieron solo en los espacios de escucha. De esta manera, también es necesario anticipar no solo los conflictos entre mujeres, sino sus marcos de diferenciación y enunciación. Ante ello, la Comisión de la Verdad, sensibilizada hacia las diferencias de las violencias en cada territorio del país, construyó un cuestionario base para rastrear, de manera inductiva –a partir de la escucha–, los hechos violentos y la experiencia que guardan las mujeres frente a lo ocurrido: “¿qué sucedió?, ¿cuándo y dónde?, ¿quiénes fueron los responsables?, ¿qué efectos tuvo ese hecho en su vida?, ¿qué hizo para enfrentarlo?, ¿por qué cree que pasó?, ¿qué habría que hacer para que no volviera a suceder?” (Comisión de la Verdad, 2023). A partir de un mapeo específico en los modos de experiencia de la violencia de cada territorio se pudo comenzar a nombrar “lo innombrable”, a poner a prueba la capacidad de escucha sobre los episodios de violencias no armadas en medio del conflicto, como la violencia sexual –principalmente sobre mujeres– que anticipaba la lógica de la masculinidad armada, pero también se expresaba como dominio de todos los territorios simbólicos y físicos de cuerpos feminizados.

Según la Comisión de Verdad los actos de agresión sexual “se dirigen contra las mujeres en tres tipos de situaciones: los contextos de indefensión, como capturas o detenciones; en el escenario de control territorial en las comunidades; o en el contexto de operativos y masacres” (Comisión de la Verdad, 2021, 173). En este punto la Comisión también contó con el refuerzo de antecedentes relevantes, como los

diagnósticos realizados por el Centro de Memoria Histórica, en su informe *La Guerra inscrita en el cuerpo* (2017), donde se conjuga un análisis que permitió entender las lógicas de dichas violencias, mientras abrió espacio a testimonios desgarradores que dan cuenta del impacto del daño:

La violencia sexual, entre otras cosas, se ha usado para transmitir a las comunidades el mensaje de que los cuerpos de las niñas y las mujeres, así como el territorio, tienen dueño. Y cada grupo armado lo ha hecho de diferentes formas. Asimismo, la violencia sexual ha sido empleada como una técnica de corrección sobre los cuerpos que transgreden las normas y las reglas de moralidad impuestas por los actores armados (CNMDH, 2017, p. 17).

Las atrocidades narradas en el informe dan cuenta que se requiere abrir un espacio colectivo para escuchar lo inimaginable; ese silenciamiento de voces y experiencias de violencia anudadas es el estruendo. El campo de tensión afectiva que crean los testimonios también ubica en el conjunto de la sociedad colombiana la urgencia por reconstruir de alguna manera todos los fragmentos de tejido social vulnerados por la violencia, a las que se suman las desapariciones forzadas, los secuestros, los desplazamientos forzados, las masacres, los falsos positivos, la apropiación ilícita de tierras para el narcotráfico, entre otras manifestaciones del horror. En todo momento, las entrevistas de las mujeres consideran la relevancia de la dimensión territorial a través de diferentes significantes, como los lugares de duelo, los de arraigo, los de trauma o los del retorno. De manera que pensar la reconstrucción y la sanación, desde esa perspectiva andada con las mujeres, exige una apuesta por el reconocimiento de las violencias vividas, pero también, una apuesta por situarse en la dimensión de la vida (como sentido para estar con otros y otras) para readecuar y reparar por distintas vías la dignidad vulnerada, no solo sobre los cuerpos y las

subjetividades humanas, también sobre los territorios que albergan memorias de duelo en sus paisajes.

Según la Comisión de la Verdad, “en Colombia han sido ellas (las mujeres) las que se han movilizado primero para buscar a sus familiares, hacer públicos los hechos o presionar a las autoridades en busca de la verdad, como ocurrió con la Asociación de Familiares de Detenidos y Desaparecidos (Asfaddes), las Madres de la Candelaria o las Madres de los Falsos Positivos de Soacha y Bogotá (Mafapo)” (Comisión de la Verdad (b), 241). Rastreando sus procesos es posible observar que no solo se trata de iniciativas por derechos humanos, por urgencias afectivas, sino por reconstruir modos de subsistencia económica y de presencia política ante las alteraciones de los roles familiares tradicionales y las readecuaciones a nuevos espacios de vida. Las mujeres tuvieron que adosar formas alternativas para ganar ingresos, para asegurar alimentación y educación de los hijos (cuando se podía), para acompañarse y reconstruir gajos de comunidad en condiciones de terror, duelo y desplazamiento.

Aunque faltó incluir más voces, porque la escala del daño provocado por las guerras en Colombia es inabarcable, la conformación de Comisión de la Verdad ha permitido organizar la memoria acudiendo a las voces que vivieron las violencias. Aprendiendo a narrar el daño, a reconocerlo, se abrió espacio para reconocer los procesos de resistencia, de reparación y sanación, de “re-existencia”. Sin embargo, para que haya al menos un consenso, o conocimiento mínimo sobre lo que implicó el conflicto y lo que impone el desafío de su sanación, debe existir al menos una verdad aceptada, consolidada, apalabrada, no impuesta, ni producida por un ejercicio que excluye la complejidad de las diferentes versiones y verdades. En este punto la relevancia de las Comisiones de Verdad, que tipifican (no estereotipan) las diferencias de acuerdo con los momentos históricos y los lugares donde se formulan, es central porque su misión no sea producir (imponer) la verdad, y

en cambio puedan habilitar mecanismos que permitan hilar todas las aristas de la verdad histórica. Alejandro Castillejo Cuéllar define estas instancias, que por lo demás son institucionales, como “dispositivos”, “cuya estructura depende de un arreglo muscular político dentro de un proceso de negociación. También depende de un balance social de cuánto se quiere oír y cuánto no” (entrevista en Duica Amaya, 2016, p. 7). A través de las Comisiones se desafía la capacidad que tiene la mirada vertical, la de arriba del propio Estado, para consolidar y rastrear las miradas y las voces de abajo. Esa tarea fue determinante en el contexto del Acuerdo de Paz de 2016 en Colombia, porque permitió dimensionar y dar nombre al conflicto, en sus diferentes componentes, oponiéndose al negacionismo histórico sustentado por diferentes gobiernos mancomunados con procesos de corrupción y narcotráfico, y en especial los uribistas, emparentados con la sumisión de tierras y población a manos del paramilitarismo, centrados en una fórmula neo-liberal de comprender el conflicto, la cual fue calando en diferentes sectores de la población. Esto, en parte puede decirse de manera abierta hoy día, gracias a la huella cultural del Acuerdo de Paz, y la labor de la Comisión, para colocar en las palabras del ciudadano y ciudadana común formas de enunciar la verdad.

Pero con la verdad no llega por sí sola la sanación, y menos, “la paz” (esa que en cada conflicto bélico se persigue como fin), y tampoco con el Acuerdo. Se requiere un músculo social dispuesto a emprender otro proceso lento, e incluso doloroso, el de la transformación, el de la relectura de la memoria, el de la necesidad del recuerdo, y según las formas culturales y los acuerdos, el del perdón (políticamente situado). En este sentido, la influencia de las comitivas de mujeres de base, tanto militantes y organizadas en colectivos particulares, así como en redes de cuidado, ha sido central para organizar la labor de la Comisión de Verdad en el marco de una política transicional para el caso colombiano. Esto es, en una dimensión que implique un cambio de época entre

violencia y algo más cercano a la paz, lo que condiciona un cambio necesario de narrativa de la historia oficial y de reconocimiento de todos los sujetos envueltos en la narrativa de la bélica, y aquellos dejados de lado, incluidos e incluidas en un proyecto de justicia y reparación hacia la paz. De esta manera, una sociedad democrática debe resolver desde diferentes sectores su propia semántica de la paz. Sin embargo, la forma activa de la reparación de la memoria, así como la organización de ejes simbólicos de reconocimiento del duelo y el daño no son suficientes.

La verdad y la reparación aún se entienden como etapas de corto plazo en estructuras sociales violentadas durante plazos prolongados. Algo no empata, y consiste también en la manera en que, pese a la paz (o mejor, pese al fin de una guerra), continúan los conflictos. Para construir integralmente la paz es necesario delinear y acordar también la ruta entre voluntades políticas, entre formas de gobierno y políticas públicas asociadas a esa paz, en perspectiva transgeneracional, durante tiempos prolongados. En suma, se trata de comprender la relevancia de lo simbólico, pero también de revisar exhaustivamente las economías que estructuraron esa guerra y reformularlas dentro del contexto del Acuerdo de Paz.

En el caso colombiano, pese a la firma del Acuerdo y en el marco de una política gubernamental de derecha continuada por el expresidente Alejandro Duque, durante su mandato 2018-2022 se dio un revés atroz hacia los puntos pactados por el acuerdo. La cohesión social en Colombia se trabajó poco, el país quedó dividido entre quienes vieron conveniente un pacto social, y entre quienes se ven amedrentados por los estereotipos de los bandos del conflicto armado. En esos cuatro años clave de continuidad en la construcción de paz, y donde era clave replantear la narrativa del *enemigo* interno tan consolidada por la visión de ultraderecha, fueron abandonadas las acciones específicas de reintegración social entre miembros de todos los bandos del conflicto

armado. Pero no se trataba solo de una integración cultural, era necesaria la económica. Lo que sucedió al Acuerdo fue una forma bifurcada del conflicto. Por una parte, la que conllevó a caracterizar, dar nombre a hechos, periodos y sujetos envueltos por el conflicto en un marco de reconocimiento oficial y de justicia a través de la Comisión de la Verdad y la Justicia Especial para la Paz. Por otra parte, los asesinatos a líderes ambientales que quedaron defendiendo los intereses territoriales se recrudecieron. La población desplazada en las ciudades presentó altos índices de violencia juvenil y continuaron los ejercicios de apropiación de tierras para monocultivo, así como la readecuación del ajedrez del narcotráfico, ahora vinculado a grupos ex paramilitares y carteles internacionales. Esa *paz* originó otros escenarios de violencia.

Las paces, anudando una reflexión final

Entre 1990 y 2014 se firmaron cerca de 1168 acuerdos de paz alrededor del mundo. Según la profesora de la Universidad de Edimburgo, Christine Bell, en el marco de estos, después de la resolución 1325 se ha incrementado el interés por abrigar una perspectiva de género, que se encarga fundamentalmente de las diferencias de las violencias y sus efectos entre hombres y mujeres. (Bell, 2015). La revisión *grosso modo* sobre las cifras de inclusión de dicha perspectiva parece favorable, sin embargo, es pertinente señalar que la cantidad de acuerdos firmados da cuenta del incremento insospechado de escenarios bélicos en el mundo. Es decir, los acuerdos que, a su vez, visibilizan las guerras colocan en la mira marcos de organización social sedimentados, condicionados, y muchas veces interconectados a través de ejes de violencia entre regiones. El discurso de la paz, vía la pacificación de la guerra, impuesto desde arriba, observado meramente en cifras, alude más a la forma neoliberal de enunciados generalizantes, los cuales, a su vez, profundizan la amplificación de la desigualdad en regiones tradicio-

nalmente desdeñadas en los marcos geopolíticos; estereotipadas por sus “atrasos”. En esta perspectiva, un Estado violento es una identidad sociopolítica no consolidada; “no completamente civilizada”. No obstante, basta dar un vistazo por la generalidad de América Latina, el Caribe, gran parte del África, Medio Oriente y vastas regiones del Asia para observar que, curiosamente, un Estado violento es generalmente un epicentro de extracción de recursos (naturales y humanos) dispuestos en mercados legales y paralegales. Colocar fin a una guerra, por lo tanto, exige también una estrategia económica, no solo centrada en las víctimas, que es la forma convencional de la narrativa humanitaria, sino en las estructuras económicas y culturales. Pero las formas económicas no son locales. En gran medida, con la forma que otorga el neoliberalismo a las estructuras sociales, las economías de guerra son economías consolidadas y altamente rentables. Por lo tanto, es evidente que, tras el “fin” de las guerras, los Acuerdos de Paz colocan en jaque las economías asentadas sobre esas estructuras precedentes, las cuales se resienten y crean rápidamente otras condiciones bélicas que sostienen los principios económicos que dan continuidad a la guerra (Nordstrom, 2003; Thoumi, 2003). De esa manera, como fue el caso de Colombia, aun con el acuerdo de paz, las estructuras económicas criminales se rediseñaron y suplieron algunos vacíos de poder que rápidamente adosaron a otros escenarios de economía criminal y violencia. Se terminó una guerra sin que se afianzara la paz, y se continuó con la forma bélica de la economía precedente. Sin embargo, esas economías son de circulación internacional.

I.

La guerra se presenta como una forma de relación entre el mundo; la paz, en ese escenario aparece en una dimensión proyectada, aún no establecida. De ahí la importancia de centrar en la discusión experiencias y formas de observar desde las dos perspectivas abonadas, *la de*

arriba, y la de las trincheras, *desde abajo*. En el intermedio de lo que ocurre en esa confrontación, en ese intermedio ilegible aún, se cuecen procesos y cuestionamientos que brindan distinciones clave cuando es tomada desde la experiencia de las mujeres. En primer lugar, la guerra no solo se reduce al escenario bélico. Trata más bien de una formulación históricamente patriarcal y aparece como un síntoma de repetición, mientras hoy día, de manera paralela y esquizoide, hay un frenesí por el rescate de las memorias (bélicas, coloniales, de las genealogías perdidas, de las diásporas y de todo el sedimento de los actos de fragmentación y dominación de las vidas en sus territorios). Entonces, caminando de la mano con estas dos perspectivas contrapuestas, y considerando el andar de las mujeres, se comprende que la guerra, es superable, pero a la vez persistente. La guerra tiene una función biopolítica, se encuentra en la base de una estructura conectiva del sistema planetario, donde se teje la historia y donde se redimensiona, *desde arriba* la perspectiva de los escenarios de la violencia. A la vez, como lo aterriza muy bien Achille Mbembe, cuando la guerra se concentra en la administración de la muerte, sosteniendo esa visión *desde abajo*, es posible comprender cómo toma experiencia esa forma *necropolítica* que se adueña ya no de la vida, sino de la posibilidad de la existencia, permanencia y cuidado de esta.

Ahora bien, ante tal persistencia estructurante que presentan los escenarios de guerra (algunos más bélicos, otros latentes, otros sostenidos por décadas o siglos) parece que la formulación de los acuerdos de paz se impone como medida temporal, en una condición muy tenue, casi paliativa, e ingresa en la inercia de las dinámicas discursivas de corrección política. De ahí la necesidad de rebasar la mirada supra-institucional y aérea, para entrar en terreno, y en vez de una mirada internacional, comprender las interdependencias de los conflictos en su cualidad de red, trans-nacional. No es lo mismo, la forma internacional actúa con

la base de la mirada de la geopolítica dominante, entiende ejes de crisis y conflicto *vs.* ejes de equilibrio, en cambio, la red se articula de modos orgánicos y conduce a conexiones insospechadas donde el equilibrio de los entornos dominantes no prevalece sin la crisis de los entornos dominados. No hay forma de construir una perspectiva internacional de la paz sin un equilibrio integral de la geopolítica. Ese horizonte aún es distante. El mundo habita, a través de los discursos de paz, una geopolítica de guerra.

II.

La guerra puede observarse desde muchas aristas y, casi siempre, su descripción decanta en escenas, recuerdos, formas y crónicas parecidas. En cambio, la paz, que no se reduce a los localismos micro, y que también se puede reconstruir en modos regionales, tiene una lectura más difusa, requiere mayor especificidad y más contundencia en los modos de hacerla visible, incluso como proyecto social. La paz se construye, sobre todo, *desde abajo*. Las mujeres, en tanto colectivo demográfico que amortigua las consecuencias de las guerras, como se ha visto en esta reflexión, permiten rastrear algo de esos fondos. Pero nunca la paz desde las mujeres se conjura en un modo homogéneo, nunca es una única solución, ni una receta, ni un placebo, y menos, se atiene a tiempos cortos (a pausas de la guerra). La forma en que las mujeres construyen paz en medio de la guerra intercepta generaciones y tiempos prolongados. Es una apuesta. A través del trabajo, las palabras, las experiencias y todo el trabajo social que adelantan tanto mujeres, como otros sujetos feminizados, es posible cartografiar la tipificación de los contextos históricos, políticos, económicos, sociales y ambientales en conflicto. Pero la paz no es un asunto de mujeres, es importante no esencializar esa formulación política de la mujer como una (y única) hacedora de paz. Hay un riesgo en este proyecto. Para sostener cualquier acuerdo y proceso de paz mientras continúen con-

ductos económicos ligados a promesas de enriquecimiento lícito o ilícito en los marcos estatales e internacionales, la paz desde las mujeres no será suficiente.

Ese marco del capitalismo que ejerce una fuerte presión en la organización política global es también patriarcal. Entonces, la labor de las mujeres no debe atenerse solo a la representación democrática, o de participación política dentro de los dispositivos políticos –las Comisiones de la Verdad, por ejemplo–, por el contrario, debe entenderse como una reformulación tanto de la *necropolítica* de la guerra, que es la que anticipa el presente tiempo histórico, encaminada a una política de existencia –donde se revelan las subjetividades, la creatividad y las diferentes maneras de negociar entre pares y entre escalas diversas, alternativas a la forma existente de Estado. Como afirmó Alejandro Castillejo, “vivir por fuera de un Estado es imposible, y los modelos alternativos conducen también a modelos de Estado” (entrevista en Dui-ca Amaya, 2016, p. 6). Se trata pues, de situar la potencia feminista en el horizonte de un Estado inmerso en la paz.

La paz, anticipada como fin, se presta a ser empleada como un horizonte de movilización, no social, sino político, que ha corrido el riesgo de ser politizado. Se trata de la construcción política de la vida, no la vida al servicio de “la política”. Esto es un principio menos gregario y más comunitario. De manera que sí, las *mujeres*, cuando se organizan en sus resistencias no “producen” la paz como parte del mercado de valores humanitarios. En cambio, a través de prácticas y mecanismos, de esfuerzos afectivos-colectivos y también políticos, pueden (tienen el poder de) transformar las violencias en cuidado. Esa también es una decisión política; no se trata de una identidad esencial propia de la condición de género, sino de un rol históricamente asumido, centrado, como lo afirma Elizabeth Jelin (2021), en los afectos antes que en las

ideologías (de género o de cualquier otra índole). Por ello, en esta reflexión he procurado abrigar las formas en que operan los dispositivos de la paz y las mujeres fuera del marco de los discursos dominantes, centrando más el valor en las diferencias, en el modo de observar las violencias, y en el modo en que, si bien son profundamente poderosas, requieren el acompañamiento de una transformación del sistema.

III.

Por último, ¿qué ha sucedido con las diversas formas en que se ha incorporado la guerra en las sociedades, sin necesidad de una confrontación bélica en su forma tradicional? La noción de guerra entre naciones, incluso la forma de la guerra civil, se traslapa con la de “conflicto armado”, pero esta noción no alcanza para caracterizar violencias armadas donde no hay bandos políticamente dispuestos, sino actores envueltos en dobles marcos de visibilidad, soterrados y algunas veces aliados con élites políticas, enfocados en específicos intereses económicos, como lo es el crimen organizado. El caso mexicano resulta paradigmático porque no se asume como una geografía en guerra, no tiene conflictos internacionales declarados entre vecinos, y sin embargo presenta altísimos índices de violencias atroces, donde también es fragilizado por su condición de frontera vertical. Entonces, no trata solo de países (fragmentos de soberanía), sino de cómo opera la guerra en la región desde los flancos legales, paralegales y más subterráneos del poder patriarcal, a través de las violencias extendidas de Estado, como el caso actual de disciplinamiento drástico y militarización en El Salvador ante las maras, cuyos efectos atraviesan diferentes sectores de la población (Verdes-Montenegro Escáñez y Rodríguez Pinzón, 2020) ; la redes de trata de personas y órganos que operan en absoluta clandestinidad, creando regímenes de terror (UNODC; 2023); o el crimen organizado transnacional en América Latina, coludido con otros ejes geopolíticos en Asia y África, y cuyos principales mercados son los centros globales

(InSightCrime, 2023). Este denso entramado de economías de violencia fomenta una cultura exacerbada de xenofobia y expulsión, pero también de sumisión de los cuerpos de mujeres y otros cuerpos feminizados expuestos a diferentes agresiones, sea por la naturaleza del entorno en que nacieron, o por donde se desplazan. En suma, toda lógica bélica, en detrimento de la dignidad de las vidas y en pro del usufructo desmedido de poderes, encarna un problema para la consolidación de toda noción de paz. En esa fina construcción de marcos desde diferentes experiencias también cuenta la perspectiva de género ante los conflictos. No se trata de la mirada específica de las mujeres, sino de una perspectiva capaz de detectar otras complejidades en escalas macro y micro; sería el marco fuera del marco. Se trata de observar una suerte de incomodidad, de distancia ante el mundo, a la vez que lo incluye y lo transforma sosteniendo la paz como principio de vida; la paz durante el estruendo; la paz en el conflicto; la paz como un espacio impensado en la dimensión masculinizada de toda guerra.

Como lo esboza Virginia Woolf en *Tres Guineas* (1983), la participación de las mujeres en la paz debe asumirse sin borrar las 'diferencias', donde, incluso en todo espacio de inclusión, asumen de manera política su condición de "extrañas". Entonces no se trata de un esencialismo sexo-genérico, sino de una enunciación política ante la historia, "la historia desde las mujeres es de desprendimiento y desvinculación" (Wolf, 1983). De des-sujeción diría yo, porque se encarna una dimensión subjetiva, crítica y constructiva. Como afirmó la autora inglesa ante la pregunta que le formuló un hombre: "¿Qué debemos hacer para evitar la guerra?" La autora respondió: "La mejor manera en que podemos ayudarle a evitar la guerra –así se resume la respuesta al final del ensayo– no consiste en ingresar en su sociedad (la de los hombres), sino en permanecer fuera de ella, aun cuando persigamos una misma causa".

Esa causa, como se avista en este bosquejo de algunas experiencias ante la guerra en el mundo, asume la vida en paz.

Referencias

- AGUIÑADA Deras, Dínora. (2001). Una mirada feminista sobre la participación de las mujeres en la guerra. El caso de El Salvador. *Hommes armés, femmes aguerries. Rapports de genre en situations de conflit armé*. Graduate Institute Publications. <https://books.openedition.org/iheid/6146?lang=es>
- AMIN, Samir (1998). *El capitalismo en la era de la globalización*. Paidós.
- BUTLER, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- CASTILLEJO Cuéllar (2021). Remendar lo social: Espíritus testimoniante, árboles dolidos y otras epistemologías del dolor en Colombia. *Ciencias Nueva. Revista de Historia y Política*. No 4 pp. 102-123. https://www.researchgate.net/publication/348767269_Remendar_lo_social_Espiritus_testimoniante_arboles_dolidos_y_otras_epistemologias_del_dolor_en_Colombia
- CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA (2017). La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado. CNMH. https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes-accesibles/guerra-inscrita-en-el-cuerpo_accesible.pdf
- COMISIÓN DE LA VERDAD (a) (2022). *Hay Futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Hallazgos y recomendaciones. Comisión de la Verdad. <https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>
- COMISIÓN DE LA VERDAD (b). (2022). *Hay futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Mi cuerpo es la verdad. Experiencias de mujeres y personas LGB-

TIQ+ en el conflicto armado. Comisión de la Verdad. <https://www.comisionde-laverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>

DE LA REY, Cheryl; McKay Susan (2006). Peacebuilding as a Gendered Process. *Journal of Social Issues*, Vol. 62, No. 1, pp. 141-153.

http://wunrn.com/wp-content/uploads/041506_peacebuilding_as.pdf

DUICA Amaya, Liliana (2016). Dos investigadores dialogan sobre la construcción de paz. Entrevista a Angélica Rettberg y Alejandro Castillejo. *Revista de Estudios Sociales* No. 56, pp 122-129. <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/res/article/view/5973>

ESCOBAR, Arturo. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. UNAULA.

FASSIN, Didier. (2016). *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Prometeo.

GALTUN, John (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Gernika Gogoratuz.

GONZÁLEZ Díaz, Marcos (2017). Liberia: el legado de la primera mujer presidenta de África y Nobel de la Paz que considera el feminismo “un extremismo” y defiende las leyes contra homosexuales. *BBC Mundo*, 26 de diciembre, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-41730274>

GUHA, Renahit. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Traducción Gloria Cano. Crítica.

FEDERICI, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.

HALL, Stuart (2013). El espectáculo del otro. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Corporación Editorial Nacional, Ecuador, 2013 (pp. 431-457).

InSightCrime (2023). Is the Fentanyl Market Expanding Across Latin America? Octubre 13 de 2020. <https://insightcrime.org/es/noticias/esta-expandiendo-mercado-fentanilo-america-latina/>

KREUTZ, Joaquim. (2010). How and when armed conflicts end: Introducing the UCDP Conflict Termination dataset. *Journal of Peace Research*, No. 47(2) pp. 243–250. https://www.researchgate.net/publication/227574647_How_and_when_armed_conflicts_end_Introducing_the_UCDP_Conflict_Termination_dataset/link/5819c8a508ae30a2c01c6162/download

LERNER, Gerda. (1990). *La creación del patriarcado*. Crítica

MIES, María y Shiva Vandana (1998). *La praxis del ecofeminismo*. Biotecnología, consumo y reproducción. Icaria.

NORDSTORM, Carolyn. (2003). Shadows and sovereigns (pp 326-343). En Brener Neil, et al *State/Space. A Reader*. Blackwell Publishing.

ONU-MUJERES (2018). *Participación significativa de las mujeres en los procesos de paz. Modalidades y estrategias en las distintas vías*. 29 y 30 de noviembre. <https://www.unwomen.org/es/digital-library/publications/2021/06/proceedings-womens-meaningful-participation-in-peace-processes>

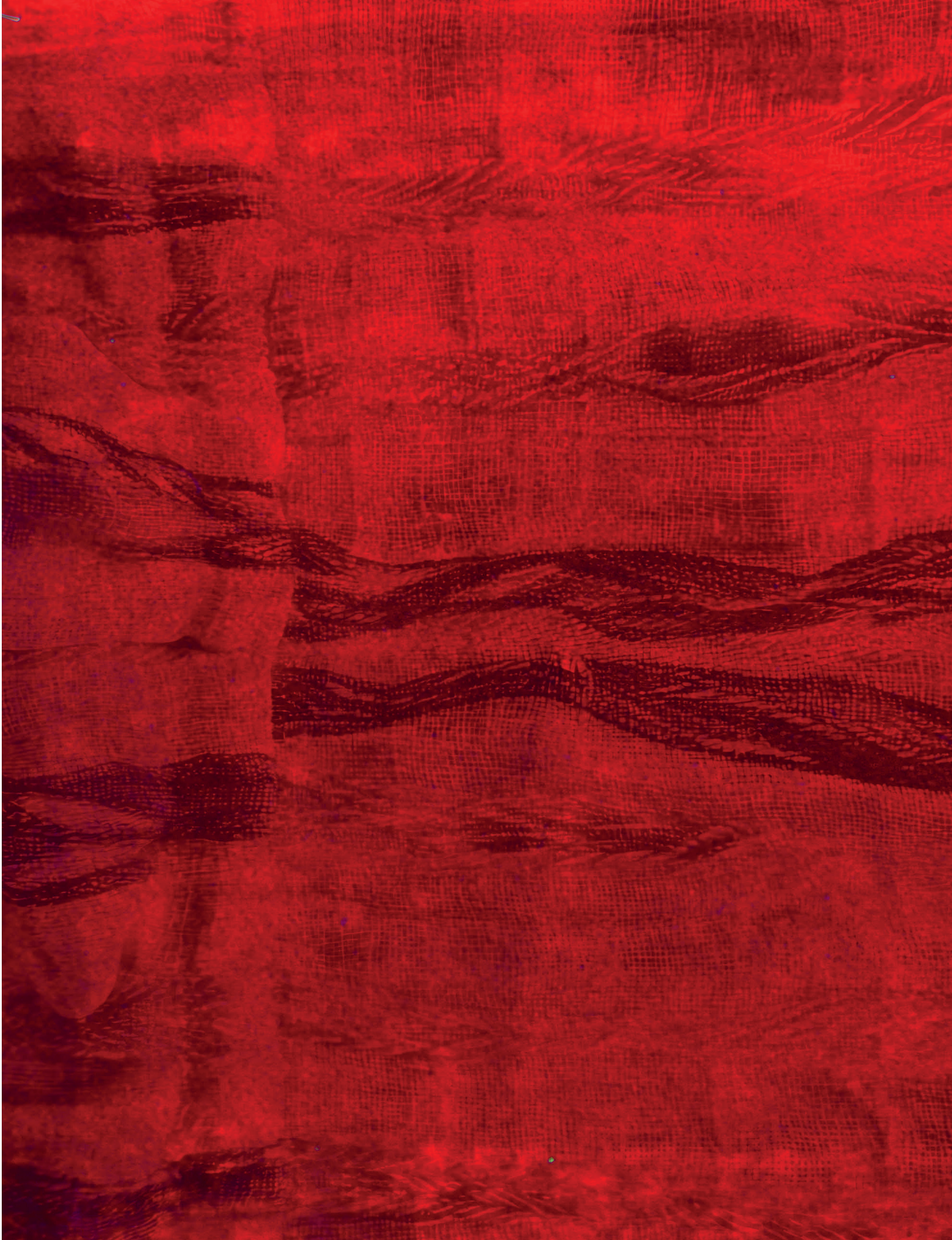
Organización de Naciones Unidas, *Resolución 1325* octubre 31 de 2000. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/1759.pdf>

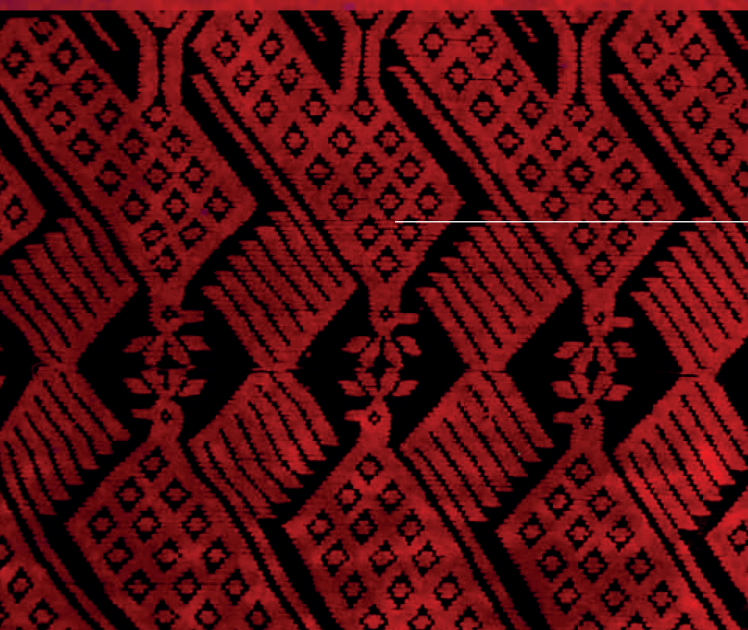
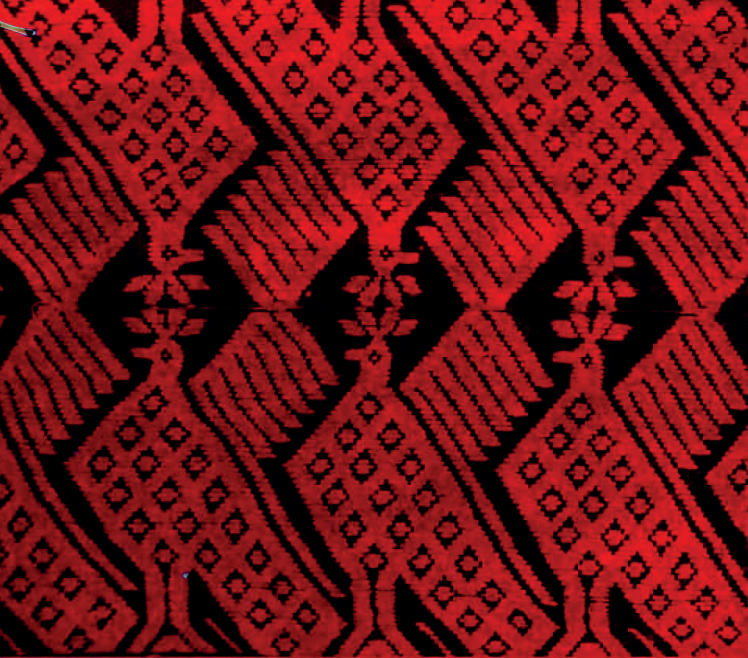
ROGOFF, Irit. (2014). *Terra infirma. La cultura visual de la geografía*. Ciudad de México, PUEG-UNAM.

THOUMI, Francisco (2003). *Illegal drugs economy and society in the Andes*. Woodrow Wilson Center Press.

UNESCO (1999). *Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz*. <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N99/774/46/PDF/N9977446.pdf?OpenElement>

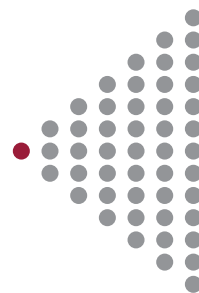
- UNMIL-UN. (2018). *Lessons identified from United Nations Mission in Liberia support rule of Law in Liberia*. United Nations Mission in Liberia (UNMIL). <https://issat.dcaf.ch/download/129155/2643356>
- UNODC (2023). *Informe mundial sobre trata de personas*. <https://mexico.un.org/es/217520-lanzamiento-en-m%C3%A9xico-del-informe-mundial-sobre-trata-de-personas-2022-cambios-en-las>
- VERDES-MONTENEGRO Escáñez, Francisco y Érika M Rodríguez (2020). Bukele y las Fuerzas Armadas: un tándem que erosiona los contrapesos de la democracia salvadoreña. *Pensamiento propio* No. 52. <https://www.cries.org/wp-content/uploads/2020/09/012-Montenegro.pdf>
- VILLELLAS Ariño, María (2016). Procesos de paz con perspectiva de género. Inclusividad y participación. *Quaderns de construcció de Pau* No 26. Agència Catalana de Cooperació et Desenvolupament. https://escolapau.uab.cat/img/qcp/QCP26_ProcessosGenereE.pdf
- WOLF, Virginia. (1983). *Tres Guineas*. Lumen.





Segunda parte

Lecturas e intervenciones públicas
para resistir los autoritarismos
y el neoliberalismo



¿Cómo se construye la paz? Carta para el encuentro internacional Proyecto integral Cultura de Paz, Igualdad y Derechos Humanos³⁸

Taty Almeida³⁹

³⁸ Esta carta fue leída en el encuentro internacional *Proyecto Integral Cultura de Paz, Igualdad y Derechos Humanos*, que se llevó a cabo en el Complejo Cultural Los Pinos el 10 de diciembre de 2023. Fue organizado por el Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra”, con la participación de importantes expositoras y expositores de universidades del país y de otras partes del mundo, así como activistas y defensoras y defensores de los derechos humanos.

Como parte de las actividades del encuentro internacional, le pedí a Taty Almeida que nos ofreciera su reflexión sobre cómo se construye la paz en un país democrático. Esta carta es su respuesta.

Quiero agradecer especialmente a Lucas Catalano, por gestionar la carta que aquí publicamos.

³⁹ Lydia Taty Miy Uranga de Almeida es una activista por los derechos humanos de Argentina que integra la Línea Fundadora de Madres de Plaza de Mayo. Es una mujer que ha tenido, y aún tiene una presencia fundamental en el espacio público argentino. Es madre de Alejandro Almeida, que fue detenido-desaparecido el 17 de junio de 1975, durante el gobierno de María Estela Martínez de Perón. En el sitio web *Educación y memoria*, leemos lo siguiente: “En el año 1979, Taty se unió al grupo de mujeres que conformaban las Madres de Plaza de Mayo y desde ese momento su búsqueda estuvo asociada a la lucha por la Memoria, la Verdad y la Justicia y la Defensa de los Derechos Humanos. ‘Una madre hace cualquier cosa por su hijo, pero no porque seamos heroicas; fuimos y somos madres con instinto visceral, con una tenacidad que nos permitió conseguir muchas cosas como que se apresara y se juzgara a varios –no todos– [de] los genocidas que se llevaron a nuestros hijos’”. Nadie mejor que Taty para caracterizarse a sí misma y definir el trabajo de lucha por los derechos humanos que han llevado a cabo durante décadas esas mujeres sensibles, políticas y pensantes que son las Madres de Plaza de Mayo.

30 de octubre de 2023,
40 años de democracia en Argentina

La paz se construye con más democracia y con políticas de igualdad de oportunidades. En el respeto por el otro, con derechos humanos garantizados por un Estado presente que cuida a sus ciudadanos. La paz se construye cuando se respeta la vida. Por eso nuestra primera consigna como Madres de Plaza de Mayo fue exigirle a la dictadura la aparición con vida de nuestros hijos. “Con vida los llevaron con vida los queremos” decíamos, hasta que lamentablemente supimos por boca de los genocidas que no estaban “ni muertos ni vivos, están desaparecidos”, dijeron. Esa palabra que ignorábamos y que demostró el carácter deshumanizador de los genocidas.

Durante las décadas del 70 y 80 la lucha de las Madres de Plaza de Mayo ha sido fundamental en plena dictadura contra el terrorismo de Estado como política pública, contra la aplicación de un plan sistemático de desaparición de personas que (más tarde comprobamos) significó la destrucción del aparato productivo, en beneficio de minorías locales ligadas al capital financiero y corporaciones extranjeras, cuyas consecuencias fueron el deterioro de las condiciones de vida democrática de los argentinos. La dictadura nos dejó una descomunal deuda externa, con menos salud pública, menos escuelas, menos viviendas para los sectores populares, en fin, menos derechos, más represión al pueblo trabajador y 30.000 militantes populares detenidos desaparecidos.

El golpe de Estado del 76 y el terrorismo de Estado que ya había comenzado en 1974 a través de bandas parapoliciales como la tristemente célebre triple A (Alianza Anticomunista Argentina), no solo se limitó a la detención arbitraria, tortura y desaparición de militantes políticos, el robo y apropiación de la identidad de más de 400 bebés y niños, el asesinato y exilio de miles de argentinos, sino que implicó

también la suspensión de toda actividad política y sindical, la disolución de los partidos políticos y del Congreso Nacional, la intervención de los sindicatos y la prohibición del derecho a huelga. En la raíz del accionar de los grupos privilegiados que imponen dictaduras o gobiernos autoritarios estaba y están actualmente la cultura de la violencia, estaba y está el control a través de los medios (“el silencio es salud”, decían) y la sumisión del conjunto social para imponer a rajatabla el plan económico neoliberal encarnado por el ministro de economía José Martínez de Hoz. Plan que lamentablemente continuaron los gobiernos de Menen y Cavallo en los 90 y Macri en el 2016.

La conquista de la democracia en 1983, junto a otros organismos de derechos humanos y amplios sectores populares, nos garantizó, gracias a la decisión política del Dr. Raúl Alfonsín en 1985, el juicio a las juntas militares, único en el mundo por tratarse de civiles que juzgan a militares acusados de genocidio.

Luego vino una etapa de retroceso como consecuencia de la imposición de las leyes de impunidad en 1987, llamadas de *Punto Final* y *Obediencia Debida*, votadas bajo presión por la rebelión de sectores militares pro-dictadura, y luego bajo el mandato de Carlos Menem se realizaron los indultos a los genocidas en los años 90 y 95. En aquellos años, ante la imposibilidad de juzgar penalmente, los organismos de derechos humanos logramos impulsar los *juicios por la verdad*. Estos juicios permitieron en algunos casos importantes conocer la Verdad sin modificar la situación legal de los responsables.

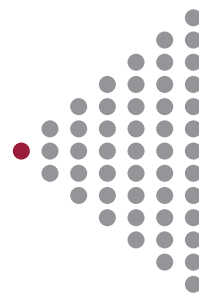
En 2003, con la llegada a la presidencia de nuestro otro hijo, Néstor Kirchner, como él mismo lo reconoció, que se sentía hijo de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, comenzamos a recuperar y a poner en práctica nuestras banderas de Memoria, Verdad y Justicia. Néstor fue el primer presidente que nos escuchó y que tomó a los Derechos Humanos como política de Estado, no de un gobierno, sino de un Estado presente. Por eso entre 2003 y 2005 el Congreso Nacional y la Corte

Suprema abolieron las leyes de impunidad y se pudo continuar con los juicios contra los militares responsables de terrorismo de Estado y sus cómplices civiles, con todas las garantías de la ley. Se pagó la deuda al FMI y comenzamos un camino de desarrollo soberano que se continuó con el gobierno de Cristina Fernández.

Hoy, a 40 años de democracia, podemos afirmar que la ampliación de derechos no es negociable. Que un Estado presente garantizando el bienestar material y espiritual es realmente necesario y reparador. A pesar de las actitudes negacionistas y violentas de un sector de la sociedad, la MEMORIA, la VERDAD y la JUSTICIA son las banderas que pueden y deben garantizar la paz y convivencia. Nosotras, a pesar de lo que nos pasó, “nos arrancaron lo máspreciado que tiene una mujer, un hijo”. Nunca propusimos justicia por mano propia, siempre justicia legal. Ese es el legado para las nuevas generaciones. Justicia legal y resistencia organizada y pacífica ante las injusticias. Ese es el legado que las Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora fuimos sembrando, porque a pesar de los bastones y sillas de ruedas, “las locas”, como nos llamaron en plena dictadura, “las locas” seguimos de pie para que Nunca Más se promuevan desde ningún sector y menos desde el Estado, políticas de odio, discriminación, racismo y desigualdad social.

La democracia que hemos ganado con tanto sacrificio, a pesar de no ser perfecta o quizás por eso, nos da la posibilidad de mejorarla con más participación, militancia y compromiso por el otro, y es la única que nos permitirá lograr una patria más justa y solidaria; esa sociedad por la que tanto lucharon, vivieron y soñaron nuestros hijos, los treinta mil, que seguro hoy están PRESENTES en cada lucha por un mundo mejor.

Cultura de paz popular y crítica⁴⁰



• **Guillermo Pereyra⁴¹**

El día de hoy, quiero presentarles las bases de una noción en la que vengo trabajando hace un tiempo. Esa noción es lo que llamo una cultura de paz popular y crítica.

Hablo de una “idea” de cultura de paz popular y crítica, pero, ciertamente, no es solo una idea, sino que se trata de un conjunto de prácticas e instituciones que se llevan a cabo en los territorios, con la finalidad de construir o reconstruir el tejido social. La cultura de paz popular y crítica sería la idea, o el enfoque, mejor dicho, de las prácticas de paz que se desarrollan en los territorios. La paz popular que se construye en los territorios es crítica porque pone en cuestión la noción y las prácticas elitistas de la construcción de la paz, en la que la paz es el resultado del acuerdo al que llega la clase política y otros actores internacionales, ubicados en la cúspide del poder para solucionar un conflicto que divide a la sociedad. Es lo que se ha denominado en los estudios de paz la “paz desde arriba” o la “paz liberal”: es aquella que se implementa desde arriba hacia abajo, en el sentido de que quienes se ubican en la base del edificio social ejecutan y administran las deci-

⁴⁰ Esta conferencia fue impartida el 13 de noviembre de 2023 en el foro *Cultura de paz en los territorios*, organizado por el Faro Cosmos de la Ciudad de México, perteneciente a la Secretaría de Cultura Comunitaria de la Ciudad de México, y el Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra” (CENADEH), área de investigación y docencia de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH). En diciembre de 2024, este texto fue revisado, editado y reescrito en algunas de sus partes para mejorar su exposición. Por razones pedagógicas y de difusión del conocimiento, conserva el tono coloquial original.

⁴¹ Investigador del Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra” (CENADEH-CNDH), donde desarrolla la línea de investigación sobre cultura de paz y derechos humanos. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII), nivel 1.

siones de paz que toman los que están arriba, como si se tratara de un mero mecanismo deductivo.

En cambio, la “paz desde abajo”, la paz de los territorios, y lo que denomino la cultura de paz popular y crítica, es la paz que surge desde el accionar de los grupos populares y subalternos en las realidades locales; son procesos culturales de paz que surgen desde lo local, atentos a la realidad concreta que sucede en espacios informales, o que se formalizan a partir de “usos y costumbres”. Esta paz popular, territorial y local permite construir una paz de más largo plazo que los acuerdos a los que llegan las élites, que muchas veces son prontamente quebrantados. La paz popular, territorial y local se puede mantener en el tiempo, puede desplegarse y desarrollarse en el tiempo, porque es una paz genuina, auténtica, veraz, que se desprende de las dinámicas sociales concretas de la gente, y no viene impuesta, sino que surge de la inmanencia de las prácticas.

Tampoco es la paz que construyen las corporaciones policiales y militares, que tienen un papel importante en garantizar la seguridad en contextos violentos. Sin embargo, el éxito de la paz no es un éxito policial y militar, sino que es un éxito social y popular, un éxito organizacional, en el sentido de que la paz popular se construye a través de una organización de la vida social justa e igualitaria, en la que los derechos humanos son fundamentales.

Vuelvo entonces a la idea cultura de paz popular y crítica. Quiero subrayar esto: la paz genuina es la paz popular. Con esto, lo que quiero decir es que la paz es una institución social, un conjunto de prácticas sociales ensambladas que, con el tiempo, pueden institucionalizarse, y esto quiere decir que la paz popular no es nunca una empresa individual, una paz individualista. Existen, como bien sabemos, enfoques individualistas y neoliberales de la paz. Pero esos enfoques no construyen una paz genuina. Esos enfoques plantean lo siguiente: yo como individuo soy el que tiene que cambiar para que cambie la sociedad.

Si yo cambio, la sociedad cambia; si soy proactivo, la sociedad progresa. Ser un sujeto proactivo significa para el enfoque neoliberal de la paz dejar de demandarle políticamente al Estado que cumpla su papel de garante y protector de los derechos humanos, para que cada individuo se haga cargo de su propio plan de vida, para que cada persona considerada como un átomo sea el gestor de sus propios derechos. Yo, como individuo, como mónada, tengo que asegurarme mi provenir.

El problema con el enfoque individualista y neoliberal de la paz es que borra dos componentes centrales de la paz, dos dimensiones sin las cuales no hay una paz genuina, la paz que aquí he denominado paz popular crítica.

En primer lugar, la paz neoliberal borra el concepto de *pueblo*. La paz es ante todo un derecho de los pueblos, no de los individuos. Si un pueblo no tiene paz, los individuos tampoco la podrán tener. La paz es un derecho colectivo, es el derecho de todas y de todos a desarrollar un proyecto de vida digno, es el derecho de quienes viven en sociedad, una sociedad en la que existen lazos de interdependencia y solidaridad. Vivir en sociedad implica siempre vivir en un pueblo, formar parte de él. Porque vivir en sociedad implica enlazarse necesariamente con otras personas, y un pueblo es un sujeto colectivo unido por lazos de solidaridad recíprocos. Yo dependo de ti tanto como tú dependes de mí: nadie se forja un porvenir solo. La sociedad es constitutivamente cooperativa: todas y todos cooperamos para producir resultados sociales. Al borrar el concepto de pueblo, la paz individualista y neoliberal aplasta con ello la historia de sufrimientos del pueblo, borra de la memoria social las violencias del pasado y las violaciones a los derechos humanos que continúan activas en el presente en tanto que aún no han sido resueltas por la justicia. Son los conflictos de los individuos, no las injusticias que ha sufrido el pueblo, lo que la paz neoliberal busca gestionar y resolver. Esto es grave y preocupante, porque al deshacer la historia de sometimientos del pueblo, lo que la paz neoliberal está

borrando es ni más ni menos que la historia: solo quedan individuos aislados sin pasado, emprendedores que solo tienen que gestionar el presente y pensar ansiosamente en cómo conquistan el futuro.

Entonces, podemos afirmar que el enfoque de paz neoliberal detesta el concepto de pueblo y prescinde de las enseñanzas que provee la historia para construir la paz social: su unidad básica es el individuo abstracto, desprovisto de lazos sociales, sin pasado. Cuando se borra la historia, quedamos desamparados, perdemos el norte: dejamos de saber, como pueblo, hacia dónde vamos, cuál es nuestro proyecto de nación, qué futuro queremos construir, uno donde quepan todas y todos. Si se borra la historia ya no hay pasado violento, ya no hay periodo de la violencia política del Estado (1951-1990), porque hemos borrado el pasado del que provienen un conjunto de voces subalternas, sujetos populares militantes, organizaciones de izquierda que luchaban por un país más justo, que reclaman justicia

Al borrar el concepto de pueblo, la paz neoliberal no solo borra la historia de sufrimientos del pueblo, borra también la historia de las reivindicaciones y de las luchas populares, porque el pueblo no solo sufre: también conquista derechos a través de la lucha social. Esto implica que, para el enfoque neoliberal de paz, no hay historia de las conquistas sociales: el individuo es alguien amnésico, sin memoria, que no tiene consciencia de que en el pasado personas que fueron sus compatriotas lucharon por ampliar los derechos humanos, por conquistar nuevos derechos, como, por ejemplo, los derechos laborales. El individuo neoliberal no reivindica sus derechos sociales porque es un sujeto que no tiene memoria de las luchas populares del pasado.

En segundo lugar, la paz neoliberal borra el concepto de *institución social solidaria*. Si no hay una institucionalización social de la solidaridad y la cooperación, la vida humana se precariza, afirma Judith Butler (2022). Los derechos humanos son instituciones sociales, no son atributos inherentes a las personas. Necesitamos construir y consolidar

instituciones sociales para que los derechos humanos sean respetados y realizados. Dicho de otra manera: si destruimos las instituciones sociales, como es el deseo de los neoliberales, destruimos con ellas los derechos humanos. Esas instituciones sociales de la solidaridad son aquellas que surgen desde los territorios, los barrios, las comunidades, con el fomento y el acompañamiento del Estado. Sin esas instituciones sociales, no se pueden mantener vigorosos los lazos de solidaridad recíprocos. Por eso el neoliberalismo es una amenaza y un atentado contra la paz social: porque el neoliberalismo destruye el mundo social e institucional que hace posible la solidaridad social. Construye sujetos individuales dóciles que se adaptan a las reglas del mercado. Es una falsa paz social: es la paz de las conciencias dóciles, adaptadas al mercado.

Entonces, la ética de la paz es una ética social, una ética popular, antineoliberal. Es una ética que, siguiendo a Butler (2022), afirma “el igual valor de las vidas” (p. 63). El neoliberalismo es el enfoque que establece que no todas las vidas importan: solo importan las vidas que pueden adaptarse a los mecanismos del mercado, aquellas que pueden competir exitosamente, y las que se quedan en el camino no importan, no son válidas. Butler (2022). Subraya que nos debe claro “que la vida de uno importa, que la pérdida de tu vida importaría; que tu cuerpo será tratado como el de alguien capaz de vivir y desarrollarse, alguien cuya precariedad debería minimizarse, para quien deberían ser accesibles las condiciones necesarias para progresar” (p. 64). Y agrega que la idea según la cual todas las vidas son valiosas debe ser “un principio que articula la organización social de la salud, la alimentación, el abrigo, el empleo, la vida sexual y la vida cívica” (Butler, 2022, p. 65).

De este modo, podemos ver que, si no hay una organización social de la salud, la alimentación, la educación y la cultura, con un Estado presente y solidario, un Estado garante de los derechos humanos y la justicia social, no hay paz. Hay intranquilidad: la intranquilidad que genera vivir bajo la regla de la ley de la selva neoliberal, una sociedad en

la que solo se salvan los más aptos, los “proactivos”, los autointeresados. Los más aptos no por ser los mejores, no por haber logrado la excelencia, como decían los griegos, sino los más aptos en el sentido de que son los que mejor se adaptan a la regla de aplastar la cabeza del compañero, tengan o no talento, sin que intervengan los mecanismos de justicia social y redistributiva para corregir las desigualdades sociales.

Llegados a este punto, tenemos una idea básica de lo que es una cultura de paz popular y crítica: es la paz que se basa en una organización cooperativa y solidaria de la vida social, en la que el Estado y la sociedad se entrelazan, en la que ambos actúan de manera coordinada para evitar que la sociedad sea una miríada de individuos que compiten entre sí regidos por la ley del “sálvese quien pueda”.

Para divisar otros alcances de la noción crítica de paz, voy a recurrir a un pensador crítico fundamental del siglo XX. Me refiero a Sigmund Freud. En particular, me voy a detener en algunas ideas de *El malestar en la cultura*, que publicó en 1930. Como ya lo he dicho, sostengo que la paz es la organización solidaria, equitativa, justa e igualitaria de la vida social que permite que el pueblo sea feliz. Es decir: hay paz cuando el pueblo es feliz gracias a que existe una organización solidaria de la vida social. Pero, a partir de la lectura que les propongo de *El malestar en la cultura*, vamos a imprimirle a esa vida pacífica un talante crítico.

El fundador del psicoanálisis afirma que las personas “aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo”, y, para ello, se plantean dos objetivos: “evitar el dolor y el displacer; por el otro, experimentar intensas sensaciones placenteras” (Freud, 1997, p. 3024). La búsqueda del placer está regida por el “principio del placer”; hay otro principio que se le opone a este, que se llama “principio de realidad”, que es el que hace evidente que no todos los placeres pueden ser satisfechos, es el principio que “nos hace poner los pies en la tierra”, por eso se llama “principio de realidad”.

Freud (1997) afirma que: “El designio de ser felices que nos impone el principio del placer es irrealizable; mas no por ello se debe –ni se puede– abandonar los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización” (p. 3029).

A partir de la cita anterior, afirmo que la paz social es el estado de felicidad del pueblo, es lo que permite que la gente tenga bienestar en un marco social de posibilidades. Una felicidad que se busca siguiendo el principio del placer, pero que nunca se alcanza plenamente, porque existe el principio de realidad. Y que nunca se alcance la felicidad y el bienestar, en suma, la paz, no significa abandonar los esfuerzos para realizarla. Se trata de una paz crítica: una paz que es consciente de sus limitaciones, de los obstáculos que tiene que enfrentar para realizarse, pero no por ello las personas abandonan los esfuerzos para organizarse socialmente con la finalidad de lograrla.

Hay dos escenarios o posibilidades de paz que chocan con la idea de una paz crítica, tal como la entiendo, siguiendo a Freud. El primer escenario de paz que colisiona con la paz crítica es el siguiente: yo alcanzo la felicidad y estoy en paz cuando se produce la fusión de mi yo con el yo del otro. O sea, la paz depende de ser empático con el otro, de ponerme en sus zapatos, de fusionarme con él, de sentir lo que él siente. Esta idea paz es problemática, y desde el pensamiento freudiano es criticada, porque la empatía borra los límites necesarios que hay y que se tienen que mantener entre tú y yo. No se trata de que yo me ponga en tu lugar, no se trata de fusionarnos, sino más bien de que exista entre nosotros un lazo que nos una, pero también, como todo lazo, nos separe. Es fundamental que haya distancia entre nosotros, porque si ella no existe no podemos disentir, resulta difícil establecer un desacuerdo. Se anula el conflicto que nos permite cambiar de puntos de vista y transformar instituciones injustas y desigualitarias. La empatía produce una falsa paz social porque, en primer lugar, yo nunca voy a sentir lo que siente la víctima, y, en segundo lugar, porque al ponerme

en su lugar perdemos el lazo que nos une y separa; con ello, nuestro yo pierde sus límites.

El segundo escenario de paz que colisiona con la noción de paz crítica es el estado de quietud y tranquilidad. La paz no un estado de quietud y de tranquilidad, es más bien, aunque suene paradójico, un estado de efervescencia en el que estamos vivos y vivos, y, por lo tanto, abiertos al mundo, al contacto con el otro y con la otra, al roce y al diálogo, y esto genera necesariamente fricciones y desacuerdos. La paz es el estado de convivencia civil en el que podemos disentir sin dañarnos, respetando la vida y las opiniones del otro. Freud (1997) afirma:

El aislamiento voluntario, el alejamiento de los demás, es el método de protección más inmediato contra el sufrimiento susceptible de originarse en las relaciones humanas. Es claro que la felicidad alcanzable por tal camino no puede ser sino la quietud. Contra el temible mundo exterior solo puede uno defenderse mediante una forma cualquiera del alejamiento si pretende solucionar este problema únicamente para sí (pp. 3025-3026).

Freud argumenta en el contexto de la cita anterior que las drogas son un medio para evitar el dolor aislándose en el mundo interior: ellas ofrecen “placer inmediato” e:

independencia frente al mundo exterior. Los hombres saben que con ese “quitapenas” siempre podrán escapar al peso de la realidad, refugiándose en un mundo propio que ofrezca mejores condiciones para su sensibilidad. También se sabe que es precisamente esta cualidad de los estupefacientes la que entraña su peligro y nocividad (Freud, 1997, p. 3026).

También se refiere al yoga, el cual, según nuestro autor, permite aplacar al extremo los instintos. Las sabidurías orientales, la meditación y el yoga son actividades que implican “sacrificar la vida, para volver a ganar, aunque por distinto camino, únicamente la felicidad del reposo absoluto” (Freud, 1997, p. 3026).

Pero, claro, lo que Freud describe se parece a la paz de los cementerios: la paz que se logra en el estado de quietud, aislamiento y reposo

absoluto. Un estado al que solo se puede llegar prescindiendo de los demás, anulando, en suma, la sociedad. Pero el asunto es que somos seres sociales, sujetos que vivimos en sociedad. El problema es que en la paz como quietud no hay vida, porque la vida es movimiento, choque, progreso, ir de un lado para el otro; y esto es consustancial a la vida social, que es dinámica y proliferante.

Tenemos, entonces, dos escenarios que se diferencian entre sí, pero que igualmente se oponen al estado de paz crítica: la paz empática que implica la fusión de mi yo con el yo del otro, y la paz como estado de quietud en la que me aísla de la sociedad para desarrollar la vida interior y alcanzar la paz individual. Ambas formas de paz son antisociales: la primera destruye la sociedad porque destruye el lazo social que nos une y a la vez separa; la segunda anula la sociedad porque se basa en el aislamiento de las personas.

Freud dice que hay “otro camino mejor” de lograr la felicidad (en nuestros términos: la paz) que aquella que se alcanza por medio del aislamiento del mundo. En sus propios términos, es la acción de “trabaja[r] con todos por el bienestar de todos” (Freud, 1997, p. 3028).

Trabajar con todos para el bienestar de todos es una fórmula muy interesante y tiene que ver con la idea de que una paz se logra mediante la cooperación social. Entonces, en oposición al ermitaño, se erige el sujeto que trabaja con otros para el bienestar de todos; y en oposición al empático, que borra los límites sociales, surge también este sujeto del bienestar que tiene la mirada puesta en la sociedad como un todo. Esto puede implicar, dice Freud (1997), un “deseo de transformar el mundo, construyendo en su lugar un nuevo mundo en el cual queden eliminados los rasgos más intolerables, sustituidos por otros adecuados a los propios deseos” (p. 3028). Significa luchar para reducir la desigualdad, para erradicar la injusticia y la agresión, en suma, para construir un mundo en paz, con justicia e igualdad.

Pero Freud advierte en este contexto algo que es muy importante y quiero subrayar, permítanme citarlo:

Quien en desesperada rebeldía adopte este camino hacia la felicidad [el camino que emprende quien quiere transformar el mundo], generalmente no llegará muy lejos, pues la realidad es la más fuerte. Se convertirá en un loco a quien pocos ayudarán en la realización de sus delirios (Freud, 1997, p. 3028).

Entonces, hay una manera irreal de transformar la realidad, que es la que lleva a cabo el rebelde desesperado, que es aquel que busca evitar el dolor “por medio de una transformación delirante de la sociedad” (Freud, 1997, p. 3028).

Me detengo aquí para subrayar que la transformación positiva de los conflictos que llevan a cabo los procesos sociales y culturales de paz no tiene que hacerse con desesperada rebeldía –tomando prestado el término freudiano–, sino con paciente y decidida organización social. Y es aquí donde la organización social en los territorios cumple un papel fundamental en la construcción de la paz; son las mediaciones que se necesitan para ir transformando el mundo para que sea menos violento, injusto y desigualitario, pero estas acciones se llevan a cabo bajo el principio de realidad que nos hace ver que en los procesos de transformación social siempre hay avances, pero también retrocesos; que las transformaciones sociales no son unilaterales y es necesario dialogar y ponerse de acuerdo, y todo eso lleva tiempo. La organización social y territorial de la paz le da un sentido no delirante a la transformación del mundo. Es una paz imperfecta, como la han llamado algunas y algunos estudiosos de la cultura de paz; es una paz que convive con los conflictos y algunas formas de violencia; es dinámica, procesual, e inacabada; “se logra el máximo de paz posible”, teniendo en cuenta las condiciones sociales existentes (Hernández Arteaga *et al.*, 1997, p. 154). Uno puede luchar por una causa justa, combatir las violencias, pero para eso se necesita una organización social, se requiere mediación, tiempo y diálogo. No es el accionar de rebeldes trastornados lo que permite realizar

el bienestar colectivo, sino la organización social de la cooperación. Es el “trabajo de hormiga”, como se lo denomina coloquialmente, que realizan las organizaciones populares y las instituciones del Estado que fomentan actividades culturales en los territorios.

La creación de objetos artísticos y culturales, así como la organización de eventos culturales, cumplen un papel fundamental en la construcción de paces críticas. Freud (1997) afirma que el arte y la cultura, más específicamente:

la orientación estética de la finalidad vital nos protege escasamente contra los sufrimientos inminentes, pero puede indemnizarnos por muchos pesares sufridos. El goce de la belleza posee un particular carácter emocional, ligeramente embriagador. La belleza no tiene utilidad evidente ni es manifiesta su necesidad cultural, y, sin embargo, la cultura no podría prescindir de ella (p. 3029).

La cita anterior nos presenta una idea interesante para que la pensemos hoy, en este contexto, con quienes se dedican a la difusión y la promoción de la cultura en los territorios en la Secretaría de Cultura Comunitaria de la Ciudad de México. La cultura y el arte no nos brindan una satisfacción intensa como la que producen las relaciones amorosas y sexuales. Escasamente la cultura y el arte nos protegen contra “los pesares sufridos”, dice Freud. Para alguien que ha sufrido la violencia sexual, cuyo hijo ha sido desaparecido por los poderes criminales que actúan en nuestro país con la venia de las autoridades o en articulación con ellas, la cultura y el arte aparecen como inútiles remedios para el dolor. Pero son inútiles en lo inmediato: en el mediano y en el largo plazo, las personas que han sufrido intensamente pueden encontrar en la cultura un remedio muy potente a sus pesares.

Podemos afirmar, en este marco, el derecho a la cultura que permite reconstruir tejido social roto y una subjetividad herida tiene sentido en una sociedad que no está solo estructurada para satisfacer inmediatamente los instintos, como lo es la sociedad consumista neo-

liberal. Es una sociedad que habilita las mediaciones sociales, artísticas y culturales necesarias para que no todo sea inmediato, para que no todo sea consumo. Porque el consumismo se rige por la lógica de la inmediatez, en la que se destruye inmediatamente lo que se consume; es una sociedad, la neoliberal, en la que nada dura, porque todo se consume rápidamente, un nuevo objeto surge en el mercado para sustituir a un viejo objeto ya consumido, y en ese contexto no hay lugar para la memoria, y tampoco para proyectar un futuro más humano en el mediano y el largo plazo. Y la cultura, por el contrario, requiere tiempo para que maduren los proyectos culturales, y para que madure también la contemplación y el uso de los objetos culturales.

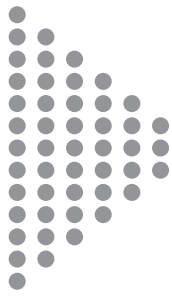
Quiero subrayar esta idea de Freud: la cultura permite “indemnizarnos por muchos pesares sufridos”. Me parece que es una idea potente para pensar las posibilidades que ofrece el arte y la cultura para afrontar las violencias, sobre todo en México. La cultura reconstruye, enmienda y subsana el lazo social roto, y lo hace a partir de una labor paciente: paciencia para el disfrute de los objetos culturales, para darse el tiempo que se necesita para gozar de ellos. Es por ello por lo que quienes han sufrido violencias terribles pueden encontrar en la cultura un remanso, pero un remanso que no es la quietud, sino la efervescencia, el goce vital; no es un remanso inmediato, y esa falta de eficacia rápida para subsanar el dolor que tiene la cultura se compensa con las satisfacciones espirituales que produce de más largo plazo. El derecho a la cultura tiene mucho sentido en un país como el nuestro, tan aquejado por las violencias de diferente tipo, porque permite curar heridas subjetivas y reconstruir el tejido social roto de un modo paciente, que es la misma paciencia que se necesita para construir y mantener la organización social de la paz, en la que intervienen las y los actores de los territorios y los barrios.

También tiene sentido en un país como México esta cuestión, por el papel que históricamente ha desempeñado la cultura como un fac-

tor que hace posible la amalgama social, como dispositivo de ascenso social y transformador de la realidad, como herramienta para reflexionar y superar obstáculos, para reducir la desigualdad, porque todas y todos podemos disfrutar del arte y de la cultura, sin elitismos. México es un país que entiende revolucionariamente a la cultura. Ahí están, para ser citadas, las experiencias editoriales del Fondo de Cultura Económica; las escuelas de pintura al aire libre, las grandes y los grandes maestros oaxaqueños, muchos de ellos indígenas; la maestría insuperable de las y los artesanos de los distintos estados del país; la variada e inmensa riqueza culinaria; y las fiestas populares que acontecen diariamente en los barrios de todo el país. Nada de eso, tampoco, pudo y puede desarrollarse sin una organización estatal y social de la cultura, una organización en la que trabajan juntos personas servidoras públicas del sector cultura con agentes sociales que pertenecen a colectivos, organismos de base, escuelas de distinto tipo. Ese legado tiene que continuar, reforzarse y actualizarse. No es un remedio inmediato contra el sufrimiento de las violencias, pero tenemos que saber que más adelante recogeremos sus frutos. Solo así una sociedad puede prosperar y desarrollarse, solo así una sociedad puede y podrá vivir en paz.

Referencias

- BUTLER, J. (2022). *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*. Paidós.
- FREUD, S. (1997). El malestar en la cultura. En *Obras completas* (pp. 3017-3067). Biblioteca Nueva y Losada.
- HERNÁNDEZ Arteaga, I., Luna Hernández, J. A. y Cadena Chala, M. C. (2017). Cultura de paz: una construcción desde la educación. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 19(28), 149-172.



• La revuelta de lo humano y el secuestro de los derechos humanos⁴²

Óscar Ariel Cabezas⁴³



Guillermo Pereyra:

Buenas tardes a todos y a todas. Bienvenidas y bienvenidos. Tengo el gusto de presentar la conferencia magistral “La revuelta de lo humano y el secuestro de los derechos humanos”, que cierra este simposio internacional titulado *Contra los nuevos autoritarismos en América Latina*. Han sido dos jornadas intensas de reflexión y esta conferencia, digamos, ya no trata un caso en específico, como en los que nos hemos detenido previamente en el abordaje de las experiencias de Argentina, Ecuador, Perú, Brasil y El Salvador, sino que pretende pensar en su generalidad los nuevos autoritarismos que azotan en nuestra región.

Antes de presentar al ponente, quisiéramos, desde aquí, desde la Comisión Nacional de los Derechos Humanos y desde el Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra”, que es el área de investigación y docencia de la CNDH, manifestar nuestra preocupación y nuestra condena al intento de golpe de Estado que acaba de suceder

⁴² Esta conferencia magistral fue dictada el 26 de junio de 2024 en el marco del Simposio Internacional *Contra los nuevos autoritarismos en América Latina*, organizado por Guillermo Pereyra, investigador en Derechos Humanos del Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra”, perteneciente a la Comisión Nacional de los Derechos Humanos de México. Participantes: Óscar Ariel Cabezas (conferencista magistral), Guillermo Pereyra (moderador y comentarista) y Víctor Hugo Pacheco (comentarista). El presente texto fue transcrito por María José Sosa (Alex Majo), a quien agradecemos su puntilloso trabajo. Fue posteriormente editado por Guillermo Pereyra para mejorar aspectos formales de la exposición, aunque mantiene el tono coloquial de origen.

⁴³ Doctor en filosofía. Profesor en el Instituto de Estética de la Universidad Católica de Chile, donde es director de publicaciones y está a cargo de nuestra revista *Aisthesis*.

en la república hermana de Bolivia. Como bien saben, hace unos momentos unas tropas se movilizaron con un intento claro de golpe de Estado. Entonces, justamente es una suerte de ironía que estamos reunidos aquí para pensar las nuevas formas de autoritarismo y el día que cerramos este evento sucede en Bolivia un intento de golpe de Estado.

En la mesa anterior, referida al caso de Ecuador, hablábamos de que estas nuevas formas de autoritarismo recurren a formas sutiles de golpes de Estado, ya no con la movilización de tanques como en los setenta. Y debemos decir que la realidad nos supera, que las categorías que estamos usando, de alguna manera, se ven rebasadas por una realidad que no deja de sorprendernos. Otra vez los tanques en las calles en Bolivia y, de alguna manera, la realidad histórica está siendo mucho más compleja que las categorías que estamos usando hasta hace unos minutos para pensar estas nuevas formas de autoritarismo. Entonces, desde aquí expresamos nuestra más enérgica condena al golpe.

Voy a presentar al ponente. Por supuesto, quiero darle un agradecimiento enorme a Óscar Cabezas, quien ha aceptado nuestra invitación. Creo que el evento no puede cerrar de mejor manera. Voy a darles algunos elementos de su recorrido curricular.

Óscar Ariel Cabezas es doctor en Filosofía con mención en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Duke. Su principal libro, *Post-soberanía: literatura, política y trabajo*, publicado en España (Escolar y Mayo, 2019) y Argentina (La Cebra, 2015), aborda la relación entre filosofía, política y cultura. Es también autor de *¡Quousque Tandem! La indignación que viene*, publicado por *Qual Quelle* en 2022, y también autor y editor de *Consignas, Efectos de imagen: ¿Qué fue y qué es el cine militante?* y *Gramsci en las orillas*. Su último libro, que fue recientemente publicado, se titula *Medea. La barbarie de Pier Paolo Pasolini*; es un libro que tengo aquí y que recomiendo muchísimo su lectura. Fue publicado por la Editorial Palinodia de Chile. Lo pueden conseguir aquí en la librería de Herder. Ha dictado clases en diversas instituciones

educativas del mundo, como la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Complutense de Madrid, la University of British Columbia, la Indiana University, entre otras. Es director de Publicaciones del Instituto de Estética de la Pontificia Universidad Católica de Chile, donde dirige la revista *Aisthesis: revista chilena de investigaciones estéticas*, y también se desempeña como jefe del diplomado en Estética y Filosofía.

Actualmente, se encuentra trabajando en un libro sobre la pulsión de muerte y el republicanismo en la obra de José Luis Villacañas. Óscar querido, un abrazo fraterno. Muchísimas gracias por aceptar esta invitación. Te damos la palabra.

Óscar Ariel Cabezas:

Quisiera, pues, agradecer a la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, agradecer a los organizadores y, sobre todo, agradecerle a ti Guillermo, muy cariñosamente, por esta invitación. La verdad es que es una invitación de la cual me siento muy halagado, puesto que me permite cerrar este encuentro y también hace que lo cierre en un contexto difícil. Es decir, en donde nada, posiblemente, puede quedar encerrado. Menos un encuentro como este; está todo abierto.

Quisiera mencionar también a los amigos en Bolivia. Tenemos a muchos amigos allá, muy queridos, y, por supuesto, también quiero sumarme a la condena pública de este segundo intento de golpe de Estado a una de las naciones que se ha convertido en un Estado plurinacional, y que ha marcado, a mi parecer, un hito muy importante respecto de las discusiones que deben darse en torno a los problemas que hoy en día hay con el Estado y con lo que se podría incluso llamar el secuestro del Estado por oligarquías tanto nacionales como transnacionales. De manera que me parece importante que no haya ninguna duda en cuestionar este segundo intento de golpe de Estado a una

de las naciones más innovadoras en temas nacionales, más democráticas y en las cuales, tengo la certeza, se juega un cierto porvenir para los Estados en América Latina.

Dicho eso, por supuesto, también quisiera, es imposible no hacerlo, saludar a mi querido amigo Víctor Hugo Pacheco, con quien siempre mantengo un diálogo, al igual que con Guillermo, y también confesar un poco que esta conferencia, pues, me ha costado un poco pensarla. Creo que el tema es absolutamente necesario; es un tema urgente.

Lo que yo voy a hacer en los próximos 30, quizás 40 minutos, es intentar conversar; quizás intentar no leer. Tengo muchas páginas acá que podría leer, pero me parece que eso podría ser algo que atenta contra la posibilidad de que luego ocurra una conversación. Sé que han estado discutiendo durante dos días el tema de los autoritarismos en América Latina. Tengo la impresión de que esa discusión hoy día ocurre en un contexto más duro que los contextos que mencionaba Guillermo, en donde los golpes de Estado ocurrían a través de tanques. Hoy día hay golpes de Estado que son mucho más sutiles, más complejos también y, al mismo tiempo, más globalizados. Asistimos a un momento bastante difícil en donde el tema de los derechos humanos es, como decía, un tema urgente.

Lo que voy a intentar hacer es presentar algunas hipótesis que pueden orientar una discusión que no se puede soslayar. Voy a proponer luego una lectura sobre los autoritarismos, pero, sobre todo, sobre lo que yo tengo la impresión de que está ocurriendo, una nueva forma del fascismo que es mucho más compleja que los fascismos de los años 30 del siglo pasado.

Tengo la impresión de que uno de los conceptos fundamentales que se puede discutir respecto de las temáticas relacionadas con los derechos humanos y, sobre todo, con el derecho a la rebelión y a la desobediencia civil, es el concepto de conmoción. La conmoción es algo que me interesa mucho porque es una palabra que está relacio-

nada con el moverse, con moverse junto a algo o junto a alguien. Mi impresión es que estamos hoy en día experimentando formas de clausura o incluso de cancelación de la palabra conmoción, en tanto palabra que puede tener un potencial de mover a los cuerpos, pero también de dejar que el cuerpo se mueva junto a otros cuerpos.

La pregunta sería: ¿a qué se opone la conmoción? Mi respuesta es que la conmoción, que está relacionada fuertemente a los afectos corporales, se opone a la idea de emprendimiento neoliberal. La idea de emprendimiento neoliberal sería, por decirlo así, una especie de molécula en la cual se puede pensar el conjunto de violaciones a los derechos humanos que están y han estado relacionadas con el papel del Estado. El papel del Estado como garante de esos derechos: derecho a la salud, derecho a la educación, a tener una vivienda digna, etcétera.

De manera que me interesa pensar que la palabra conmoción o la conmoción de los cuerpos es capaz de resistir al emprendimiento. El emprendimiento sería un momento de la subjetividad moderna, pero llevada a su extremo. La subjetividad moderna es la subjetividad en la que aparece el individuo y su relación con la libertad, es decir, la libertad individual. Pero, bajo el contexto neoliberal, esa libertad individual, la subjetividad individual, deviene una perversión. Lo que yo propondría ahí es una hipótesis en donde entender la temática de los derechos humanos pasa también por entender el lugar íntimo de la subjetividad, en donde ese lugar íntimo de la subjetividad ha sido colonizado, por decirlo así, por lo que algunos autores llaman, entre ellos Verónica Gago, la razón neoliberal.

La palabra conmoción es una palabra nueva. No es una palabra que esté, por ejemplo, en el imaginario y el vocabulario de los años sesenta. En los años sesenta en América Latina se gesta un imaginario emancipador, en donde esa palabra –conmoción– es completamente imposible como configuradora de un léxico hegemónico. La palabra emprendedor o emprendimiento es una palabra que pertenece a

nuestro presente, o, si ustedes quieren, a nuestra ontología del presente, y es una palabra que domina y que tiene una enorme capacidad de colonizar a la subjetividad.

Se necesita pensar la conmoción con relación a algo que se produce en el interior de la modernidad, en el interior incluso de lo que podríamos llamar, desde América Latina, nuestra modernidad criolla. Y eso que se produce en nuestra modernidad criolla son los imaginarios emancipadores, que plantean la relación del Estado con el bien común. El Estado, como una instancia de juridicidad, es un instrumento que no solo debe tener la capacidad de cohesionar poblaciones y también, por supuesto, de ejercer la violencia legítima del Estado, sino, sobre todo, ser el lugar de realización del bien común y de las formas de organizar la vida política de las naciones. El bien común es algo inherente al Estado.

Ese Estado, tengo la impresión, está en decadencia. Se puede decir que siempre, más o menos, estuvo en decadencia. Agustín Cueva, sociólogo y también crítico literario ecuatoriano, llamó a esto la derechización de Occidente. La derechización de Occidente no es un fenómeno nuevo; no es un fenómeno que haya tomado lugar con Trump, con lo que ocurrió desafortunadamente en el Brasil de Bolsonaro, ni tampoco es un fenómeno nuevo a propósito de lo que está ocurriendo en Argentina con Milei.

La crisis del Estado, de este Estado que debía orientarse a lo común o el bien común, es muy probable que tenga su genealogía en los años ochenta. Los años ochenta del siglo pasado son los años de este giro hacia la derechización de la vida, la derechización de los mundos de vida, pero con la paradoja de que, al mismo tiempo, aparece el fenómeno de las identidades, de las nuevas identidades que son, efectivamente, una especie, paradójicamente, de progreso respecto de ciertos lugares desde donde pensar la emancipación. El tema de las disidencias, el tema de los nuevos movimientos sociales en esos años, como

seguramente saben, aparece en esos años. Aparece en el libro de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe titulado *Hegemonía y estrategia socialista*. Esos años, los años ochenta, son fundamentales para pensar lo que está ocurriendo de manera contemporánea.

De manera mucho más específica, tengo también la impresión de que, para pensar hoy día los autoritarismos, habría que historizar incluso ese concepto. Porque los nuevos fascismos no son los fascismos que conocimos después de la crisis de 1929 con el ascenso del fascismo en Europa. Estos nuevos autoritarismos hay que vincularlos a un tipo de crueldad que es inédita y que, sobre todo, es una crueldad que funciona hoy día como principio articulador de lo que son las hegemonías, articuladas a partir de oligarquías transnacionales.

Eso me parece muy importante porque permite historizar qué es lo que ha ocurrido. En los años noventa, tenemos –de nuevo insisto en esto– el fenómeno de los nuevos movimientos sociales; entran en crisis las viejas narrativas de la izquierda; entra en crisis la idea de que hay un único sujeto de la articulación política. No se ve hoy día la posibilidad de que podamos emanciparnos al modo en que lo pensó el imaginario de los años sesenta, por lo cual yo diría que hay una crisis muy profunda respecto de ese imaginario de los sesenta y, por supuesto, ha habido ciertos avances. No se me ocurriría no reconocer, por ejemplo, lo que ocurrió en Bolivia. Para mí, Bolivia es un paradigma de la política, sobre todo los diez primeros años del gobierno de Evo Morales. Otro paradigma de resistencia que me parece importante es lo que está ocurriendo en Colombia con el gobierno de Gustavo Petro. Me parece importante, por supuesto, lo que ha ocurrido con Morena en México.

Sin duda hay resistencias, pero al mismo tiempo que ocurren esas resistencias, y que son muy importantes para pensar América Latina, hay una especie de partícula que es difícil de diluir, difícil de destruir. Esa partícula es algo que, de alguna manera, diagnosticó Max Weber. Max Weber, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pien-

sa que hay un espíritu, una mentalidad económica que se orienta a la ganancia y al dinero, y esa mentalidad es central para vincularla tanto al tema de los nuevos autoritarismos como también al tema de lo que es el clamor por los derechos humanos y, por lo tanto, el clamor por vivir una vida digna.

¿Por qué me parece un tema fundamental? Porque lo que descubre Weber en *La ética protestante* es que la fuerza que tiene el capitalismo no se debe solo al sistema, sino que hay algo en la propia interioridad subjetiva que nos constituye, que es esa mentalidad económica orientada a la ganancia. Esa mentalidad es uno de los elementos constitutivos de lo que hoy día es el mal. Es lo que nos hace movernos subjetivamente para obtener ganancia, ganar dinero, y ganar dinero como un fin en sí mismo. Ganar dinero como un fin en sí mismo. Por supuesto, no es solo ganar dinero como un fin en sí mismo, sino también es impulsar el irracionalismo de un principio que funda y fundamenta la orientación al lucro.

Esa condición, o ese descubrimiento que hace Max Weber, interesó mucho a un autor como Walter Benjamin. Cuando Benjamin lee *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, se da cuenta de que hay en el capitalismo una religión. El capitalismo es una religión, pero es una religión, dice Benjamin, de puro culto sin dogma. La idea de que hay un puro culto también trabaja con relación a esta partícula irracional, que es el ganar dinero, el ganar dinero como fin en sí. Lo que Weber está pensando no son cuestiones relativas a la moral individual, sino que es el descubrimiento de que ese ganar dinero en sí mismo está articulado a partir de una estructura normativa, y eso es algo que ocurre. Lo estudia con los documentos de Benjamin Franklin; lo que descubre en esos documentos es que la compulsión a ganar dinero, a acumular dinero, a ganar por ganar, se ha vuelto un deber y ese deber es un deber moral.

Ese tema, creo yo, es algo a lo que debemos siempre intentar volver, precisamente porque es lo que explica que la razón neoliberal, la razón contemporánea, no la hayamos derrotado. No se puede tan fácilmente derrotar en la medida en que hemos internalizado el mal: el mal de ganar dinero por ganar, el mal de esta molécula que es parte del nuevo léxico. Es un léxico que se ha compuesto en los últimos 20 años de las prácticas de emprendimiento; es un elemento que hemos internalizado y que no tiene distinción o posición política respecto de la izquierda o de la derecha. El mal puede estar en nuestros amigos de la izquierda, así como en nuestros enemigos que son de derecha o de la ultraderecha.

Lo que parece haber en este descubrimiento de Max Weber, que también se puede encontrar en un libro espectacular que escribió Simmel, *Filosofía del dinero*, también a comienzos del siglo XX, es una molécula que aparece también con relación a la libertad. Lo que el individuo neoliberal vive no es solo esta compulsión por ganar, por ganar dinero como un fin en sí mismo, sino también –eso lo descubre Simmel– que ese ganar dinero en sí mismo me arroja la posibilidad de la libertad. Estoy pensando que volver a estos temas es una condición de posibilidad para una comprensión un poco más compleja, por ejemplo, del fenómeno de Milei en Argentina.

El fenómeno Milei, que nos ha puesto a todos a usar la metáfora de las patas arriba –dice mi amigo que es una metáfora hegeliana–, nos ha puesto patas arriba precisamente porque el fenómeno de Milei, al igual que ocurría con el fenómeno Bolsonaro, tiene, y esto creo yo que es lo que hay que pensar, un apoyo popular, tiene un apoyo de base. Lo siniestro, para usar ese término freudiano, de los fenómenos vinculados a estos nuevos autoritarismos es precisamente que son fenómenos en donde lo familiar se ha vuelto extraño, pero, al mismo tiempo, lo siniestro comienza a dominar el lugar de los fenómenos nuevos.

Porque es familiar, porque la libertad se supone que era un concepto de la izquierda, ¿por qué se vuelve infamiliar? Porque la libertad

empieza a desprenderse de los imaginarios de izquierda para alojarse en fenómenos espectaculares, como en el caso de Milei. Que un presidente de una república pueda levantar la consigna de “¡viva la libertad, carajo!”, que fue una consigna que le perteneció en los años sesenta a la izquierda, es algo nuevo. Hay algo que ha ocurrido allí y que, en los estudios que hacen Simmel y Weber, siempre estuvo en la formación de la subjetividad moderna. La subjetividad moderna es una relación con la libertad.

Por otro lado, lo que creo que es posible también es levantar una hipótesis para entender el fenómeno de los nuevos autoritarismos. Es una tesis que a mí me gusta mucho y yo estoy seguro de que a Guillermo también le gusta; es una tesis que conoce muy bien Guillermo y algunos amigos que están ahí, Víctor, sin duda. Es una tesis que elabora Claude Lefort respecto de la democracia. La democracia es otro tema que debe ser discutido de manera distinta a cómo lo discutíamos cuando tuvimos que enfrentar y confrontar el fenómeno de las dictaduras en América Latina. Pienso en un texto como *Los patios interiores de la democracia* de Norbert Lechner. En ese texto de Lechner hay una hipótesis muy fuerte: hemos pasado de pensar la revolución a pensar en la democracia, y ese paso, él lo ve como un giro copernicano, un giro de 180 grados.

Ese paso de la revolución a la democracia está, por supuesto, activado por las derrotas de los años sesenta, la derrota, sin duda, de lo que fue la experiencia de la Unidad Popular aquí en Chile y la consumación de las dictaduras que permanecieron durante muchos años. En el caso chileno, 17 años de dictadura que generaron este fenómeno en donde las ciencias sociales y los intelectuales empezaron a pensar no la revolución, sino la democracia. Hoy día, pensar la democracia como una apertura resulta un poco más difícil, porque lo que sabemos de este concepto y lo que sabemos de los regímenes electorales es que, en la

mayoría de los casos –por supuesto, hay excepciones–, los regímenes antidemocráticos son regímenes capitalocráticos.

No solo el Estado ha sido asaltado por la razón neoliberal, sino, sobre todo, la democracia. La democracia es hoy en día un fenómeno que se colude con regímenes desaforados de acumulación del capital. Es un modo de asegurar formas antiecológicas de explotación de los recursos de un país.

Entonces, problematizar, decía, el tema de la democracia es uno de los temas que más me interesa pensar con relación a la problemática de los derechos. Se trata de pensar los derechos humanos ya no como una cuestión abstracta; no los derechos humanos como un enunciado que simplemente forma parte de la Declaración Universal de Derechos Humanos que surge con la modernidad. Se trata de pensar la molécula que está entrelazada a los cuerpos, a la vida, a partir o en virtud de la dignidad.

Tengo la impresión de que no se puede seguir pensando los fenómenos democráticos sin la aspiración a vivir una vida digna. Creo que esa figura, la figura de la dignidad, es una figura que se suele maltratar en términos teóricos o se suele descuidar porque uno dice: “bueno, esto de hablar de la dignidad y de que la vida debe ser mejorada en términos de su calidad parece algo sin importancia o de sentido común”. Pero resulta que la dignidad, si uno la ve cómo está definida en la filosofía –sin ir más lejos, en la filosofía de Kant–, cuando Kant define lo que no tiene precio, la dignidad es *priceless*, lo sin precio, lo que no puede estar sujeto, por decirlo así, a ninguna valorización mercantil; lo que no puede ser comprado, lo que no constituye transferencia ni transacción a partir del dinero. Es algo que me interesa mucho en su definición teórica; en su definición teórica, la dignidad es lo que no tiene precio.

Eso es muy interesante porque la dignidad no solo es lo que no tiene precio, sino que además es el componente primordial de la política. Sin una aspiración o sin que la dignidad –la dignidad humana– sea la respi-

ración de la política, no hay posibilidad alguna de defender esa palabra tan desprestigiada que es la política. La política es siempre una relación con esta molécula que le da forma a los derechos humanos, puesto que es un derecho humano primordial realizarse en el mundo, en vidas que deben ser dignas.

Entonces, creo yo importante que la dignidad esté reconocida como una experiencia que es universal. Es una experiencia universal y singular a la vez. Es un singular-universal en la medida en que todos y todas deben ser capaces de tener la experiencia de una vida digna.

El dinero tiene una condición universal, pero, a diferencia de la dignidad, la experiencia del dinero es una experiencia inmaterial. Es una experiencia que no supone, en tantos signos, efectos de emanación corporal. No suponen, por decirlo así, la emanación de la sensibilidad, de los afectos, de lo corporal. El dinero en Marx, por ejemplo, está definido como un cuerpo sin cuerpo. No quiere decir que el dinero no tiene efectos. El dinero tiene efectos, por supuesto, sobre la configuración de todo lo social y, sin embargo, el dinero es un signo que carece de cuerpo. Hay una relación: el dinero es el equivalente general; todo es, al parecer, intercambiable, salvo la dignidad. La dignidad no tiene posibilidad, sino que, al revés, lo que hace es interrumpir el equivalente general.

Eso a mí me parece extremadamente importante de pensarlo, difícil también, por supuesto, de pensarlo, porque las últimas rebeliones son rebeliones del cuerpo. Las últimas revueltas acontecidas en América Latina –en particular, de la que yo puedo hablar más, la revuelta chilena– son efectivamente rebeliones de lo humano. En esto reconozco a Guillermo, quien me ayudó a poner el título de esta conferencia. Precisamente porque el clamor de esas revueltas, la decisión de no obedecer, la decisión de constituir a los cuerpos en relación de resistencia y de desobediencia civil a lo que había sido un modelo neolibe-

ral extremadamente oprobioso, es un movimiento que se opone al equivalente general del dinero.

Uno puede decir, y esto aquí en Chile es toda una polémica, sobre todo porque ha habido un intento muy fuerte de exorcizar, de demonizar a la revuelta que tuvo lugar el 18 de octubre del 2019, de vaciarla de este contenido de los cuerpos, criminalizarla. La revuelta del 18 de octubre del 2019 en Chile es una revuelta atravesada por el clamor de los cuerpos, de la dignidad. De hecho, la consigna más importante de la revuelta chilena es “Hasta que la dignidad se haga costumbre”.

En esta consigna “Hasta que la dignidad se haga costumbre” hay una fuerza enorme. “Hasta que la dignidad se haga costumbre” significa que la dignidad no tiene espacio de transaccibilidad, no puede ser transada ni puede ser un elemento que forma parte de la intercambiabilidad del mercado neoliberal.

En Chile ha habido dos acontecimientos vinculados a la problemática de la dignidad. El primer acontecimiento ocurre en el siglo XX; yo tengo la impresión de que ocurre justo en una especie de ocaso de los paradigmas modernos de emancipación política. De 1970 a 1973 hay un momento acontecimental de la política latinoamericana que está completamente vinculado a lo que fue el gobierno de Salvador Allende, que en México sé que se le quiere mucho. Sé también que AMLO le tenía mucha consideración a Salvador Allende y no me cabe la menor duda porqué. La experiencia de la Unidad Popular, hoy día también demonizada y criminalizada, además por la derecha chilena y olvidada por una izquierda neoliberal, es la experiencia chilena de 1970 a 1973; es la experiencia de la invención de un pueblo a partir de la dignidad. Lo que aparece como el contenido primordial de la orientación política y, por lo tanto, de los derechos humanos o de la rebelión de lo humano es el derecho a la vida digna.

Es muy evidente que una de las consignas fundamentales de la Unidad Popular es la construcción de un mundo social, la construcción

del “Socialismo con empanada y vino tinto”. Esa consigna es una linda consigna porque uno siempre la puede usar para invitar a los amigos a venir a Chile, que es algo que todavía hay; todavía tenemos empanada y vino tinto. Todos los que están escuchando, las que están escuchando, son bienvenidas a las empanadas y el vino tinto. Pero el momento en que aparece como un régimen de enunciación durante la Unidad Popular, lo que no se suele decir, porque quizás se percibe poco, es que esa consigna, la consigna del “Socialismo con empanada y vino tinto”, es una dietética. Es la fundación de un proyecto social basado en la comida y en el vino. A tal punto que uno puede decir hoy día que lo que menos se ha analizado de la Unidad Popular es su carácter dionisiaco. Ese carácter dionisiaco es insoslayable para la vitalidad de los cuerpos que claman por mundos de vida digna.

La Unidad Popular es la empanada, el vino tinto y un medio litro de leche para todos los niños y niñas del país. El carácter acontecimental de la Unidad Popular está dado por esa condición no olvidada, que es una política que está orientada a la dignidad; no puede sino ser una política que aspira a la felicidad humana, pero, para que la felicidad humana tome lugar, es necesaria la rebelión del humano.

El otro acontecimiento que ocurre en Chile es el de la revuelta. La revuelta es algo de lo cual todavía no tenemos exactamente una comprensión; no hay elementos de comprensión total de lo que fue la revuelta del 18 de octubre del 2019. Sin embargo, se puede levantar, creo yo, esta hipótesis que somos muy pocos los que la defendemos aquí en Chile: de que la revuelta fue el segundo acontecimiento, así lo diría yo, el segundo acontecimiento de la dignidad. Precisamente porque es una revuelta que emerge por las contradicciones producidas por el neoliberalismo, uno de los más crueles de América Latina. El neoliberalismo en Chile ha sido muy bien estudiado por alguien como Tomás Moulián, pero se olvida la crueldad del neoliberalismo.

La crueldad con la que se asienta el modelo neoliberal en Chile da cuenta de que se trata del principal modelo de negación o de cancelación de los derechos humanos a nivel global. En este punto, el libro de Tomás Moulián *Chile actual: anatomía de un mito* sigue siendo un libro de referencia obligada, creo yo, para describir la crueldad con la que se asienta el modelo neoliberal y su permanencia.

Expondré muy rápido la explicación que se puede encontrar en el libro de Moulián y que es un antecedente explicativo importante, creo yo, de lo que ocurrió el 18 de octubre del 2019 en Chile. Es el segundo acontecimiento que le llamo yo: el acontecimiento del clamor por la dignidad. Tomás explica que hay dos dispositivos sin los cuales el Chile neoliberal no se entiende. El primer dispositivo es el dispositivo del terror: la violación de los derechos humanos, la brutalidad de la tortura, la brutalidad de las desapariciones. En el caso de la descripción que ofrece Moulián, ese primer dispositivo, que él llama el dispositivo del terror, se da entre 1973 y 1977.

Ese es el dispositivo del terror; lo que ocurre al interior de ese dispositivo es todo lo que más o menos se sabe hoy día: desapariciones forzadas, aniquilación y asesinato de los militantes de la Unidad Popular, exilios y torturas sistemáticas a la población que van a ocurrir hasta fines de los años ochenta. La tortura va a ser una práctica. El dispositivo del terror él lo ubica en esos años que son los años más crueles de la dictadura de Pinochet y la junta militar.

Pero lo que él sostiene, esto es muy interesante para entender el fenómeno de los autoritarismos y la novedad que podría haber hoy día en fenómenos como los que hemos tenido, desafortunadamente, en Brasil y hoy día en Argentina, es que el dispositivo de terror no es lo que produce el neoliberalismo como un modo de producción de la vida. El neoliberalismo no es solo una política económica; es un modo de producción de la vida. Por eso me interesaba partir de la relación entre conmoción y emprendimiento.

El neoliberalismo es un modo de producción de la vida y es un modo de producción cultural. El dispositivo de terror no asegura que eso tome lugar; entonces Moulián dice que debe tomar lugar un segundo dispositivo, que él llama el dispositivo del saber. Es un enfoque foucaultiano; Moulián está pensando en términos de un entrelazamiento, así como hace Nietzsche de la voluntad de poder y la voluntad de saber. Moulián está pensando en que el dispositivo del terror tiene que estar entrelazado a otro dispositivo, que es el de la Constitución de 1980, la famosa Constitución que pudimos haber abolido y no lo hicimos después de la revuelta.

Ese entrelazamiento entre el dispositivo del terror y el dispositivo del saber, que es la Constitución del 80, le dan, por decirlo así, un acento al modelo neoliberal. Jaime Guzmán, que fue profesor en la Universidad Católica de Chile y que fue, lamentablemente, asesinado en esta misma universidad, es el creador de la Constitución del 80, en la cual el modelo neoliberal puede ser prolífico y puede continuar incluso más allá de la dictadura.

El fenómeno de la postdictadura, que uno podría pensar como el fin del autoritarismo de Pinochet, es un fenómeno muy interesante porque la llamada transición a la democracia permite, aunque no lo dice Tomás Moulián así, en lo que podríamos llamar un tercer dispositivo, asegurar la continuidad del proyecto neoliberal. Ese tercer dispositivo es el dispositivo de la democracia.

La transición democrática es la que realmente desarrolla, de manera intensa y compleja, el modelo neoliberal como un modelo que, más que un modelo, es un modo de producción de la vida donde aparecen emprendedores. Aquí, el lenguaje del emprendimiento es un lenguaje que habla tanto la izquierda como la derecha. La izquierda también usa el mismo léxico del emprendimiento para pensar en cómo resolver esta relación entre la política y lo que yo llamaría el cla-

mor por la dignidad. Esos tres dispositivos hoy día siguen operando, unos más debilitados que otros.

Sería complejo explicar en qué sentido el dispositivo del terror sigue hoy día participando al interior del dispositivo de la democracia, pero lo que ahí pueden ustedes visualizar fue lo que ocurre con la revuelta y el modo en que se reprime la revuelta del 18 de octubre del 2019. La revuelta chilena y la responsabilidad del gobierno de Piñera tiene más de 40 muertos, y el daño ocular son más de 400.

La manera cruel de violación a los derechos humanos tiene una particularidad que no tiene la dictadura. La particularidad de la violación de derechos humanos está hoy día realizada de manera abierta. Lo que eso significa es que estamos en presencia de un régimen cuya intensidad en la ejecución de las crueldades y la violación a los derechos humanos se da de manera transparente. No hay operaciones clandestinas para disparar a los ojos de los chicos y las chicas que se manifestaban en Plaza Italia; hoy día, de nuevo es Plaza Italia, pero fue, por lo menos durante dos años, Plaza de la Dignidad. La revuelta recuperó Plaza Italia, el lugar donde se reunían los cuerpos, o lo que Alejandra Castillo, una teórica feminista muy importante en este país, llama y llamó en ese momento la asamblea de los cuerpos.

La asamblea de los cuerpos, precisamente para distinguir el contenido altamente democrático de la revuelta respecto de lo que la clase política quería secuestrar rápidamente porque se veía en peligro. La clase política, tanto de derecha como de la izquierda, a la que yo llamo la izquierda neoliberal. Ese momento creo que es un momento importante para pensar que hoy día los nuevos autoritarismos tienen una intensidad que hace que el binarismo con el cual, por ejemplo, los años sesenta pensaron la diferencia entre socialismo o barbarie.

Esa disyuntiva entre civilización y barbarie, cuando la tortura es algo transparente, cuando la vejación de los cuerpos, la mutilación y el daño ocular son transparentes, la disyuntiva entre civilización y barbarie se

debilita de manera extraordinaria. Esto, creo, nos debería hacer pensar que estamos en presencia de un nuevo fenómeno, de un secuestro, como a mí me gusta llamarlo, un secuestro del Estado. Yo no soy partidario, por supuesto, aunque siempre está ese deseo de la destrucción del Estado. El Estado está tomado, ha sido asaltado.

Una posibilidad de seguir pensando las relaciones entre la política y el clamor por la dignidad es la recuperación de los Estados, es la recuperación de las instituciones.

Pero para que esa recuperación ocurra, yo tengo la impresión de que es necesario entrar en una relación de pensamiento con algo terrible que nos ocurre hoy día, y ocurre de manera global. Detener a las derechas ya no es un asunto puramente electoral. No solo tenemos la derecha, tenemos la ultraderecha, en el caso paradigmático de la Argentina. Detener a la derecha es detener también estos regímenes en donde la violación a los derechos humanos está desatada.

No puedo no decir esto, lo digo para terminar, en solidaridad con los amigos palestinos. Chile tiene una de las comunidades palestinas más importantes de América Latina. Lo digo en solidaridad con ellos, pero también lo digo porque es necesario pensar en algo que es inédito. Es inédito que hoy día esté ocurriendo un genocidio a cielo abierto. Nunca habíamos tenido un fenómeno de crueldad tan intensa, tan significativo, como que el genocidio se hiciera a cielo abierto y, además, televisado por medios de comunicación globalizados.

Pues eso, muchas gracias por escucharme. He intentado presentar la hipótesis que tengo acá escrita. Muchas de ellas están en mi libro ¡Quousque Tandem! La indignación que viene, que es un libro un poco minoritario acá; no es un libro que haya sido muy popular, pero algunas de las cosas que he dicho están ahí. Muchas gracias a Guillermo, muchas gracias.

Guillermo Pereyra:

Muchas gracias a ti, Óscar, te damos un aplauso.

Creo que tu conferencia viene a cerrar muy bien nuestro evento sobre los nuevos autoritarismos. Voy a hacer un breve comentario y le voy a dar la palabra a Hugo. Seguramente quiere decir algo, porque de lo que se trata aquí también es de conversar. Además, tenemos un comentario de las personas que nos siguen en redes, que en un momento voy a leer.

Pero quiero destacar una cuestión de la ponencia de Óscar, y es que justamente hemos hablado dos días de los nuevos autoritarismos. Se han usado un montón de conceptos y se han hecho un montón de análisis, pero, casualmente, nadie habló del tema de la crueldad, de estas expresiones de crueldad de las nuevas derechas o los nuevos autoritarismos. Nadie habló tampoco del problema de la dignidad. Es decir, de alguna manera era algo obvio y se nos pasó, o se le pasó al resto de los conferencistas.

Quisiera hacer referencia a un hecho. Cuando Milei ganó las elecciones primarias abiertas en Argentina, lo cual le permitió ser candidato a presidente, dio un discurso en el que se destacó como frase central, como frase de victoria, lo siguiente: “Hemos derrotado a esa aberración llamada justicia social”. Y ayer Luis García, cuando habló en la mesa sobre Argentina, le dio vueltas a una de las tesis de Benjamin, en la que habla del asombro frente al fascismo. El asombro frente a lo que está haciendo el fascismo no es un asombro filosóficamente bien fundado, porque está basado en una mala filosofía de la historia. Es decir, no debería asombrarnos el fascismo en tanto expresión consumada de la lógica del progreso.

Pero él discutía esa tesis, decía: en realidad, sí, sí tenemos que ape-
lar al asombro, a la conmoción –otra palabra que usó Óscar, que podría

estar emparentada con el asombro—. Porque él dice que sí se asombró y sintió, digamos, escozor cuando Milei dijo “esa aberración llamada justicia social”. Es como si en México un candidato hubiera dicho: hemos derrotado esa consigna aberrante llamada tierra y libertad. O sea, la justicia social tiene en Argentina un peso histórico, un peso histórico asociado al peronismo, a la tradición política peronista, y tiene esa misma densidad que tiene en México “tierra y libertad”. Que Milei haya dicho eso implica meterse con la historia argentina, es como si en México hubiéramos dicho “ese aberrante Zapata que alguna vez dijo ‘Tierra y Libertad’”.

Digo esto para conectarlo con esta última tesis de Óscar sobre la aberración a cielo abierto, sobre la caradurez consumada, sobre lo políticamente incorrecto expuesto sin resquemor, que es la estrategia de los nuevos fascismos. En Perú, 49 personas fueron asesinadas en el primer trimestre del año pasado en el marco de las represiones que llevó a cabo el gobierno de Dina Boluarte. En Chile también tenemos a los muertos de la revuelta del 2019. Entonces, creo que sí estamos frente a algo realmente nuevo. Estos nuevos autoritarismos tienen algo realmente nuevo. Hay un pisoteo de la historia, un pisoteo a la historia de las luchas, y frente a esto, probablemente, el asombro y la conmoción tienen que convertirse en herramientas metodológicas para enfrentarnos a ellos, porque realmente da escozor y produce asombro que Milei haya podido decir eso, haya dicho que derrotó a “esa aberración llamada justicia social”. Además, Milei dijo en pleno debate presencial: “No son 30.000 [los desaparecidos], son 9.000”, restándole importancia a la magnitud del genocidio, a la cifra que es un símbolo de la desaparición masiva de personas durante la última dictadura cívico-militar de 1976 a 1983. A eso sumamos el escozor que nos produce que el bolsonarismo tenga una base de movilización aceptada, es decir, que tenga un apoyo popular fuerte.

Le voy a dar la palabra a Hugo y después vamos a leer el comentario de Facebook y la réplica de Óscar.

Víctor Hugo Pacheco:

Bueno, mi comentario, quizá en sintonía un poco con lo que acaba de decir Guillermo, tiene que ver precisamente con dos cuestiones que me movieron y que me pusieron a pensar mientras te escuchaba, Óscar. Una de ellas era, efectivamente, esta parte de la dignidad. Yo, por algunas cuestiones, estaba leyendo a Fanon, y Fanon tiene también en distintos momentos de su obra –no solo en *Los condenados de la tierra*, sino también en ese libro donde se compilaron varios de sus artículos sobre la revolución de Independencia de Argelia, que se llamó *Sobre África o Para entender África*– algunas notas en donde llega a mencionar precisamente esta cuestión de la dignidad. Porque recordemos este suceso de la revolución de la guerra argelina, que fue realmente muy impactante y atroz. Una de las cosas que alcanza a ver Fanon en distintos momentos, porque habla de la crueldad de la guerra, de la tortura de la guerra, es precisamente la condición en donde a un sector de la población no se le está otorgando la dignidad. Incluso Fanon, ahí me parece, da en algún momento toda una línea que es para reflexionar profundamente desde este lugar en donde estamos hoy de los derechos humanos, porque llega a decir que, precisamente, esa dignidad de la humanidad que pretende tener Francia en ese momento, pues es una dignidad emparentada con la burguesía y con los poderosos.

Entonces, ahí habría también que rediscutir esto, sobre todo en ese sentido que mencionabas, Óscar, en el sentido de decir o de pensar que el neoliberalismo produce también subjetividades. Quizá hay una producción de una dignidad neoliberal o capitalista, en la cual, precisamente, se mueve en esa lógica que también mencionabas del pres-

tigio y, sobre todo, de todo aquello que se pueda monetizar y que se pueda cuantificar. Fanon dice, bueno, hay otra parte, unos sujetos a los que esa dignidad emparentada con la burguesía y con el capitalismo no los está interpelando. Y no solo no los está interpelando, sino que, precisamente por esa falta de dignidad, son seres o personas que pueden ser totalmente prescindibles en el aquí y en el ahora. No hay ninguna cuestión moral para poder eliminarlos, para poder matarlos, para poder desaparecerlos incluso.

Ahí también, en esas reflexiones, Fanon de alguna manera reflexiona –son pequeñas reflexiones que él va lanzando, no es que haya un ensayo específico sobre esto–, pero en algunos momentos llega a cuestionar, precisamente, los dichos de algunos de los generales franceses que dicen: “Bueno, aquí la guerra no ha costado nada”. O sea, no importa cuánto gastemos en armamento, cuánto gastemos en balas, si ese costo es tan insignificante porque es todavía más insignificante la gente que se está matando, que se está mutilando o que se está dañando con esas balas.

Esa forma de ver la vida en un sentido de degradación, en un sentido en que incluso el coste de la producción del armamento siempre va a ser más barato que mantener a esa gente viva, es una cuestión que también me parece que podemos poner a discusión con esto que nos decías. Porque, efectivamente, una de las cosas que hemos visto en recientes meses, en el caso argentino, es esto que decías también en sentido contrario. De esta fiesta, de esta felicidad del régimen de Allende, que era el compartir, pues hoy mismo lo vemos contrario en Argentina: Milei negando, precisamente, la cuestión de la supervivencia de la gente, la canasta básica. Y no solo Milei, sino también en varios lados, en donde no se procura el bienestar de la gente, lo que tiene que ver, en alguna dimensión, con tener incluso el mínimo para seguir viviendo, que es la comida, entre otras cosas. Pero por ahí puede ser algo.

Otra de las cuestiones que a mí me llama la atención es, precisamente, en términos de esta subjetividad neoliberal. La cual, en un sentido contrario, es cuando habla de las libertades, se alude incluso a una, digamos, fiesta permanente, en una visión en donde hay una permisividad para hacer todo. También habría que pensar, o una de las cosas que me llaman la atención, es cómo, precisamente, un filósofo como Slavoj Žižek, en algún momento, llega a decir: “Pues contra esta subjetividad neoliberal, en la cual precisamente la historia queda aplastada, ese eterno presente de la vacuidad está en todos los momentos de la vida, y especialmente de la juventud, quizá lo que tendríamos que hacer es tratar de operativizar el ejercicio de pensar en la juventud”. Ese ejercicio de pensar para interrumpir esa subjetividad neoliberal es, precisamente, activar las tradiciones. Estas tradiciones fuertes, estas tradiciones que están constituyendo lo nacional, que están constituyendo la historia de un pueblo, que pueden anteponerse a esos agravios, a esas vejaciones, a esa falta de dignidad que le está dando ese sistema de reproducción de la vida. Es lo que tendríamos que apelar y me parece, de algún modo, que es algo que pusiste ahí con este ejemplo de Allende.

Esa sería una parte de mi comentario. Y la otra, que te quisiera ahí preguntar, es: ¿cuál sería el papel de hoy de esa libertad ligada también a la responsabilidad? Me parece que ahí hay una cuestión para pensar en términos, precisamente, de lo que hoy podemos ver en la falta de politicidad, de la falta de esta consigna que tú decías: “Hasta que la dignidad se haga costumbre”. ¿Dónde queda ahí la noción de responsabilidad en todo esto?

Muchas gracias.

Guillermo Pereyra:

Gracias, Hugo, por tu comentario. Voy a leer los comentarios de Facebook para que Óscar tenga todos los elementos y nos dé una devolución.

Elisa Josefina Mejía González dice: “Ni la dignidad ni la vida se pueden negociar. Las instituciones religiosas criminalizan y parece que se unieran contra las resistencias y movimientos sociales”. Ella misma dice: “Gracias, maestro”, refiriéndose a Óscar. También pregunta: “¿El libro lo tiene en PDF?”. Y luego nos dice Elizabeth Moreno: “Por favor, ¿puede indicar el nombre del libro del conferencista? Muchas gracias”.

Óscar Ariel Cabezas:

Bueno, muchas gracias a ambos. Muchas gracias, me halagan mucho los comentarios de Facebook, totalmente de acuerdo con ellos y también con los comentarios que han hecho ustedes dos. Tengo la impresión de que podríamos quedarnos un rato largo hablando de estas cosas, pero voy a intentar ser muy breve. Estoy encantado con la intervención de Víctor, como suele ocurrir, y yo soy un fan de Víctor, eso él lo sabe. Entonces, me hacía pensar en un libro que creo que ha sido muy poco leído y que debería tener una audiencia enorme. Es un libro póstumo de Horacio González, que se titula *Humanismo, impugnación y resistencia*. Es un libro del 2021, y creo que es tal vez uno de sus libros más importantes. Él tiene muchos libros, escribía mucho, pero creo que este es uno de sus textos más relevantes porque lo que aparece, en relación a un, digámoslo así, fenómeno fáctico como la crueldad, es una crueldad que es a cielo abierto. Es una crueldad que está incluso en el orden de lo cotidiano, y no es algo que responda solamente a la jerarquía de un Estado totalitario. Incluso se podría decir que la crueldad es lo que habilita y hace posibles los simulacros de democracia.

Hay democracias interesantes, fenómenos políticos interesantes en América Latina, y creo haber mencionado algunos de ellos. Sin duda, me parece que en México también ha sido todo un laboratorio la experiencia que han tenido ahí. Lo que me parece interesante del libro de Horacio es que responde a una pregunta que es fundamental para pensar en cómo contener y oponerse al principio de crueldad que hoy día regula el orden mundial. Eso es un dato que creo que hay que pensar; algunos teóricos lo están llamando la guerra civil global, y hablan de una guerra civil global que tiene que ver y está directamente relacionada con el nuevo reparto del globo terráqueo, lo que llaman una nueva articulación nómica.

Efectivamente, hay dos guerras que son distintas, pero que de alguna manera están vinculadas: la guerra en Ucrania y el genocidio en Gaza están vinculados a este nuevo orden mundial que se estaría gestando. Entonces, en ese nuevo orden mundial, que no se puede desconocer, siendo buenos gramscianos, dirían que no es posible no pensar políticamente la correlación internacional de fuerzas para que tengan éxito los movimientos emancipadores al interior de las naciones, en este caso de las naciones latinoamericanas.

A lo que creo yo que se debe volver es a pensar lo humano. El libro de Horacio que mencioné es un libro complejo, como todos los libros que él escribió, y tiene un capítulo muy interesante, lo tengo por aquí, aunque no lo puedo leer ahora. En ese capítulo, Horacio reconstruye el texto de Sartre, sobre todo el texto dedicado a *Los condenados de la tierra* de Fanon. Pero, previo a esa reconstrucción, Horacio dice una frase que yo había escrito pensando que iba a leer en mi ponencia, aunque no la leí. La frase dice: “Las masacres ocurren. Son los civilizados quienes las cometen”.

Eso es algo muy interesante de pensar, porque, aunque no sé si él lo reconocería de esa manera, se podría decir que estamos en presencia de una crisis civilizatoria. No en el sentido en que se suele hablar de las

crisis civilizatorias, sino más bien una crisis que está relacionada con algo muy interesante, y eso es la metamorfosis que está ocurriendo al interior de una pluralidad de mundos de vida. Si uno no quiere ponerse apocalíptico y pensar que la crisis civilizatoria es simplemente eso —aunque también, por supuesto, hay que considerarlo—, es parte de defender los derechos humanos. La crisis del cambio climático, la crisis ecológica, y la crítica, a veces necesaria, a los neoextractivismos dominados sobre todo por empresas transnacionales son elementos muy importantes de considerar.

Y, al mismo tiempo, hay algo interesante que está ocurriendo. Lo interesante es que hay más mundos de vida subjetivos que podrían eventualmente oponerse a la subjetividad neoliberal. La subjetividad neoliberal, yo no diría que pertenece exclusivamente a la tradición de la derecha; la subjetividad neoliberal aparece en nosotros mismos, aparece, diría yo, en el orden de lo cotidiano. Muchas veces, en el orden de lo cotidiano, uno experimenta la desafección de un modo de producción neoliberal de la vida en sus propios lugares de trabajo. Uno siente la crueldad, porque la crueldad es, sobre todo, una desafección, una falta de potencia para conmovirse con el otro.

La conmoción con el otro, sobre todo, ocurre en la medida en que uno sepa que el otro también se duele, que el otro también siente dolor. Estos temas, que parecen no ser de izquierda, son precisamente los temas que, creo yo, la izquierda debe pensar molecularmente, por decirlo así. El lugar del cuerpo al interior de instituciones que han sido secuestradas durante mucho tiempo es una cuestión fundamental. Eso es lo que nos permite, creo, pensar un tipo de pensamiento, no de la institución abstracta, sino de instituciones con cuerpos, con cuerpos que se duelen.

Esa es una labor, por supuesto, de la política. La política no puede seguir siendo una palabra entregada a varios sinónimos, como “política es pura corrupción”. El desencanto por la política, tengo la impresión,

está en directa relación con el tema de la dignidad. A su vez, la dignidad está en directa relación con la política que piensa institucionalmente la posibilidad de pensar el cuerpo, el cuerpo que se duele. Ese cuerpo que se duele, modernamente, es el cuerpo de la sociedad civil, y la sociedad civil está compuesta de mundos que son plurales.

Los mundos plurales, a los cuales nos debemos en responsabilidad, son, por supuesto, aquellos vinculados a las disidencias sexuales, a formas de experimentar la vida que no están mediadas de manera neoliberal. Creo que la revuelta en Chile, de la que puedo hablar, fue un laboratorio muy importante en términos de ofrecer varias experiencias sobre lo que significa una pluralidad de mundos. Esa pluralidad de mundos no es liberal, se sustrae completamente de las lógicas neoliberales, precisamente porque afirma la potencia de la vida.

Frente a esto, el principio de crueldad que hoy articula los nuevos escenarios mundiales, como lo analiza muy bien Achille Mbembe con su concepto de *necropolítica*, se caracteriza por una crueldad dominada por el principio de la muerte. La muerte parece dominar, y a través de esa lógica, los fenómenos políticos actuales están marcados por la percepción de que la pluralidad de mundos no ve en la política nada más que un espectáculo. Es un espectáculo mediado electoralmente y administrado por los medios de comunicación.

La pregunta que hace Víctor es, creo, una de las más fundamentales hoy en día. No se puede afirmar ni dar hospitalidad a la pluralidad de mundos sin resolver cuestiones básicas, como las que se plantearon aquí durante la revuelta en Chile. La nueva Constitución en este país fue escrita, literalmente, en los muros de las calles. No es una metáfora; estaba todo ahí escrito en los *grafitis*, en el arte que apareció. Estaba escrito en la necesidad de una educación digna, de una salud digna. Estas son cuestiones básicas que deben ser aseguradas por los Estados. Si un Estado no asegura eso, es un Estado que hay que combatir, que hay que resistir.

Creo que esos Estados, mediados neoliberalmente y atravesados por el principio de crueldad, no pueden ser combatidos con los viejos instrumentos de los años 60-80. No pueden ser combatidos de la manera tradicional en que la izquierda pensó la intervención política. Deben ser combatidos, en el caso de ser Estados de opresión, capturados por oligarquías transnacionales, mediante la desobediencia civil y la presencia de los cuerpos. Incluso en un registro filosófico, althusseriano si se quiere, la frase de Althusser “nunca llega la hora solitaria de la determinación en última instancia” se refleja en que el límite a las políticas de crueldad son los cuerpos. Lo único que puede interrumpir la crueldad es el cuerpo mismo que la padece.

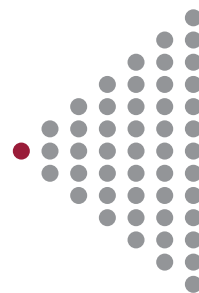
La responsabilidad es algo insoslayable. Nadie, y en especial aquellos dedicados a pensar estos temas, puede imaginar aventuras a la vieja manera de la izquierda tradicional. Hoy en día, pensar desde dentro de instituciones capturadas por el principio de crueldad es una cuestión de responsabilidad que nos compete a todos. En especial, le compete a quienes articulan las luchas desde movimientos marginales, que no están alineados con el sistema de partidos políticos ni el Estado, sino que habitan los márgenes. Los movimientos sociales, para mí, son fundamentales en esa tarea de pensar la responsabilidad con el mundo que nos toca vivir.

Guillermo Pereyra:

Muchísimas gracias, Óscar. Damos cierre a la mesa.

En estos dos días nos han acompañado gente de Argentina, Brasil, El Salvador, Perú y Guatemala. Me refiero a asistentes, oyentes que nos han seguido por las redes sociales. De entidades federativas, de estados de la República de México, como Veracruz, Tamaulipas, San Luis Potosí, Quintana Roo, Querétaro, Puebla, Oaxaca, Nuevo León, Morelos, Ja-

lisco, Hidalgo, Guerrero, Estado de México, Durango, Ciudad de México, Chiapas, Campeche, Baja California y Baja California Sur. Creo que prácticamente todos los estados del país nos han estado siguiendo. Estamos muy contentos también por esta recepción y cerca de 60 instituciones de México, también universidades: el Politécnico Nacional, universidades autónomas, la ENAP, la Escuela Nacional de Trabajo Social, la Fiscalía General de Justicia del Estado de México; en fin, un montón de instituciones educativas, pero también de procuración de justicia, y por supuesto de la propia Comisión Nacional de Derechos Humanos nos han estado siguiendo.



Funcionariado público y derechos humanos: la erradicación de la violencia burocrática⁴⁴

• *Guillermo Pereyra*⁴⁵

Quiero comenzar agradeciendo a las y los colegas de la Conserjería Jurídica del Gobierno del Estado de México por la invitación que me han hecho para que conversemos acerca de las maneras en que podemos detectar y erradicar la violencia burocrática en las instituciones estatales.

La violencia burocrática es el tema puntual de esta conferencia. Pero, en términos generales, busco que conversemos sobre la relación que existe entre la burocracia, el funcionariado público y los derechos humanos.

En otras palabras, lo que me interesa es el fenómeno de la burocratización y cómo este puede producir formas específicas de la violencia que atentan contra los derechos humanos.

Quiero hacer una advertencia: mi punto de vista no es antiburocrático, ni quiero realizar un ataque a la burocracia. Todas y todos los que

⁴⁴ Esta conferencia fue presentada en la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, el 13 de agosto de 2024, ante un nutrido público de personas funcionarias públicas del estado mexiquense. Fue organizada por la Conserjería Jurídica del Gobierno del Estado de México. Este texto fue editado para el presente volumen para mejorar su calidad expositiva, no obstante, mantiene su tono coloquial original.

⁴⁵ Investigador del Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra” (CENADEH-CNDH), donde desarrolla la línea de investigación sobre cultura de paz y derechos humanos. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII), nivel 1.

estamos aquí presentes somos personas funcionarias públicas del Estado mexicano, y pertenecemos, como tal, a la burocracia de nuestro país. Quiero poner el foco de atención sobre algunas prácticas, algunas costumbres, que las iremos desbrozando.

Solemos asociar la burocracia con el dominio, con la racionalidad instrumental, con los esquemas medios-fines que producen una racionalización del mundo. Esto es un sesgo, un prejuicio que tenemos que erradicar. Por ello decía que mi punto de vista no es antiburocrático. Al contrario, de lo que se trata más bien es de afianzar el respeto a los derechos humanos en las instituciones burocráticas, porque, como bien sabemos, el entramado burocrático-institucional de nuestro país está mandatado, a partir de la Reforma Constitucional en materia de Derechos Humanos de 2011, a defender, promover y divulgar los derechos humanos.

Entonces, decía, la burocracia tiende a ser vista como una institución que coarta las libertades. Sin embargo, como lo ha señalado Ernesto Laclau (1993), hay “un doble efecto liberatorio que se sigue del fenómeno de la burocratización” en la modernidad. Lo cito: “Por un lado, la racionalización burocrática disloca las antiguas relaciones estructurales de poder”, es decir, la burocratización pone en jaque la organización social feudal y estamental. “En tal sentido, el primer efecto positivo de la burocratización (...) es que ella representa un triunfo de la intervención consciente y política de los hombres sobre las prácticas sedimentadas de la tradición” (Laclau, 1993, p. 69).

Esta idea de Laclau es muy interesante: la burocratización de las instituciones del Estado ha implicado que los sujetos modernos tomen el control efectivo de la organización social, de tal suerte que la organización social ya no depende de lo que dicta la tradición, ya sea que la tradición esté encarnada en la figura del rey o de la Iglesia. El poder burocrático es un poder que surge de la sociedad para organizar la misma sociedad. En este sentido, es un poder que, por un lado, surge

de la sociedad, pero, por otro lado, se pone por encima de la sociedad para poder organizarla. Este es el doble carácter que tiene la burocracia: es social, pero también es un poder que tiende a separarse de la misma sociedad, a tener –siguiendo a Laclau– “una distancia respecto de esta” (p. 69).

Esa “distancia” que toma la burocracia respecto de la misma sociedad de la que emerge explica la frialdad de sus mecanismos, esa “distancia” que se establece justamente entre el burócrata y la ciudadanía. La o el burócrata es un ciudadano como cualquier otro, pero que toma una “distancia fría”, “neutral”, “objetiva”, “profesional”, para poder llevar a cabo su tarea de organización de la sociedad a través de las instituciones del Estado.

Citaba hace un momento a Laclau, quien detecta un “doble efecto liberatorio” en la burocratización de la vida social. El primero es, recordémoslo, la dislocación de las formas tradicionales –feudales, elitistas, religiosas– de ejercer el poder. La burocracia es un poder que viene a sustituir los viejos poderes. Es aquí donde se revela el segundo efecto liberatorio que produce el poder burocrático en la modernidad: “no es posible volver a las relaciones sociales tradicionales, previas a la [organización] burocrática de la vida social” (Laclau, 1993, p. 69). Es decir: la burocracia, como fenómeno moderno, ha llegado para quedarse. No podemos volver atrás a formas pre-burocráticas de organización del Estado; el Estado tiene que, y debe, organizarse burocráticamente para que no quede capturado por fuerzas tradicionales particulares. No podemos imaginar un Estado sin burocracia, porque la burocracia impide que haya arbitrariedad en los procesos, que los decida “una persona” según sus caprichos. Por ello, el poder de la burocracia no es el poder de las personas, como lo es el poder político, sino que es el poder de lo impersonal, de los procesos, de los trámites.

Justamente por ello la burocracia no es ni debe ser un poder absoluto, como lo son los poderes tradicionales. La burocracia, en una democracia,

es un poder más entre otros, y si se vuelve absoluto, omnipresente, arbitrario, se debe a que no funciona burocráticamente como tal. Si funciona absolutistamente, con pretensión de totalidad, no es un real poder burocrático.

Pero como todo poder, la burocracia tiende a excederse y, en este sentido, la burocracia es un poder que puede y debe ser resistido. ¿Resistido, por qué? Resistido por el enfoque de derechos humanos. Resistido quiere decir aquí: limitado por la fuerza no violenta que ejerce sobre él la defensa, protección y promoción de los derechos humanos, que impide que la burocracia adquiera un carácter omnipotente.

Lo cierto es que, en el siglo XX, la burocracia, que supuestamente es un poder que venía a sustituir a los poderes tradicionales y sus arbitrariedades e impunidades, se transformó en un dispositivo de poder al servicio de la violación a los derechos humanos. Es decir, la violación a los derechos humanos en el siglo XX fue una violación *burocratizada*, una violación burocráticamente organizada. Se empujó una burocracia para llevar a cabo esas violaciones a los derechos humanos: una burocracia de la vigilancia, la represión, la desaparición y el asesinato de disidentes, opositores, “enemigos del régimen”, etcétera. Pensemos en los regímenes totalitarios, como el nazi o el estalinista, y en las dictaduras conosureñas de los años setenta, pero también en el Estado mexicano que llevó a cabo, durante un largo periodo, violaciones sistemáticas a los derechos humanos de personas y colectivos opositores al régimen de Estado, mayormente pertenecientes a organizaciones de izquierda. La Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) en su *Recomendación 98VG/2023* y la Comisión para el Acceso a la Verdad, el Esclarecimiento Histórico y el Impulso a la Justicia de las Violaciones Graves a los Derechos Humanos Cometidas de 1965 a 1990 en sus informes de avances han delimitado ese periodo de violencia política de Estado: se extiende de 1965 a 1990.

¿Qué hace que la burocracia, que sería, en principio, un poder que nos viene a liberar de la arbitrariedad del poder tradicional, recaiga en arbitrariedades y violaciones a los derechos humanos monstruosas y sofisticadas?

Hannah Arendt, una de las teóricas políticas más brillantes del siglo XX, nos da elementos para responder a esa pregunta. Ella descubrió algo muy interesante en su análisis de los totalitarismos del siglo pasado: las personas que, en una dictadura, cometen delitos lo hacen sin estar convencidos por completo de la necesidad de llevarlos a cabo. No es necesario que estén de acuerdo con cometer delitos y, sin embargo, están “perfectamente dispuestos a cometerlos” (Arendt, 2007, p. 63).

Entonces, la nota característica de muchas y muchos funcionarios alemanes es que no estaban convencidos de los delitos, pero, aun así, estaban dispuestos a llevarlos a cabo con determinación. No estaban convencidos quiere decir que no lo hacían por razones de lealtad política, sino por automatismo burocrático. Es lo que Arendt llamó “la banalidad del mal”, de la cual Adolf Eichmann, el funcionario que estaba encargado del traslado de los judíos desde los *guetos* hasta los campos de concentración, fue su máxima expresión. No eran personas “malas” comprometidas con la maldad que hacían, convencidas de ella, sino que, más bien, había allí algo peor: estar dispuesto a violar los derechos humanos siendo “personas respetables”, personas que “hacían su trabajo” de manera eficaz y eficiente.

Sigamos un poco más con el análisis de Arendt para entender cómo y por qué un funcionario público viola los derechos humanos.

Les propongo dos preguntas fundamentales: ¿qué hace que una persona servidora pública viole los derechos humanos? Y por oposición: ¿qué hace que no viole los derechos humanos?

Arendt dice que los funcionarios que no colaboraron con la violación a los derechos humanos en el régimen nazi –que fueron pocos, claro está, y muchos de ellos pagaron con su vida la negativa a colaborar–

no fueron aquellos cuya conciencia moral funcionó de manera “automática” para elegir el “bien”. Es decir, no fueron las personas que tenían una fuerte conciencia de lo que es legítimo y lo que no lo es, de lo moral e inmoral. No fueron las personas que tenían seguridad de cómo actuar, con base en un esquema férreo de valores morales. Cito sus palabras, porque nos van a servir para pensar qué es lo que evita que, como funcionarios, violemos derechos humanos, o no ejerzamos violencia institucional sobre otros:

El criterio de los no participantes [en la comisión de crímenes de lesa humanidad] fue... se preguntaron hasta qué punto podrían seguir viviendo en paz consigo mismos... Por decirlo crudamente, se negaron a asesinar, no tanto porque mantuvieran todavía una firme adhesión al mandamiento “No matarás”, sino porque no estaban dispuestos a convivir con un asesino: ellos mismos (Arendt, 1997, pp. 70-71).

Y agrega lo siguiente, les pido un momento más de su atención:

La condición previa para este tipo de juicio [no violo derechos humanos porque no podré vivir conmigo mismo] no es una inteligencia altamente desarrollada o una gran sutileza en materia moral, sino más bien la disposición a convivir explícitamente con uno mismo, tener contacto con uno mismo, esto es, entablar ese diálogo silencioso entre yo y yo mismo que, desde Sócrates y Platón, solemos llamar pensamiento... La línea divisoria entre los que quieren pensar y, por tanto, han de juzgar por sí mismos, y quienes no quieren hacerlo atraviesa todas las diferencias sociales, culturales y educacionales. A este respecto, el completo derrumbe moral de la sociedad... durante el régimen de Hitler puede enseñarnos que, en semejantes circunstancias, quienes aprecian los valores y se aferran a las normas y las pautas morales pueden cambiar de la noche a la mañana y que todo lo que queda es el hábito de aferrarse a algo. Muchos más dignos de confianza serán los dubitativos y escépticos, no porque el escepticismo sea bueno o la duda saludable, sino porque esas personas están acostumbradas a examinar las cosas y construirse sus propias ideas. Los mejores de todos serán aquellos que solo tengan por cierta una cosa: que, pase lo que pase, mientras vivamos habremos de vivir con nosotros mismos (p. 71).

Saquemos algunas consecuencias de lo que nos dice Arendt:

1. Yo, como funcionario, no violo derechos humanos porque tengo certeza de mi actuar moral, recto. Yo como funcionario no violo derechos humanos cuando dudo, cuando pienso, cuando me hago la pregunta: ¿cómo voy a poder vivir en paz conmigo mismo después de esto?
2. En consecuencia, hacerse preguntas, pensar, es la actividad central del funcionario público, es fundamental para que yo no colabore con actos violatorios de los derechos humanos.

Esto nos lleva a una tercera consecuencia:

3. Es falso que la burocracia sea una institución que nos impide pensar, que su misión es evitar que pensemos. De hecho, para poder ser un funcionario público tengo que pensar, de lo contrario, puedo terminar, incluso involuntariamente, participando en actos violatorios a los derechos humanos.

Y dice Arendt: en las instituciones públicas las personas más dignas de confianza no son aquellos que se presentan como portadores seguros de una conciencia moral. Más digno de confianza son los que piensan. Retomo la cita que les compartí: “Muchos más dignos de confianza serán los dubitativos y escépticos, no porque el escepticismo sea bueno o la duda saludable, sino porque esas personas están acostumbradas a examinar las cosas y construirse sus propias ideas” (p. 71).

O sea, la pregunta que hay que hacerle a alguien que viola los derechos humanos no es por qué obedeciste una orden que violaba alguna ley, norma constitucional o convención internacional de derechos humanos. La pregunta que hay que hacerle a esa persona es: ¿por qué colaboraste, por qué prestaste tu consentimiento a un acto que degra-

da la dignidad humana? Parece que no hubiera diferencias entre una y otra pregunta, pero la diferencia es radical: yo no me puedo excusar de que tuve que violar X norma constitucional porque tuve que obedecer una orden. Siempre que se viola un derecho humano son varias las personas que prestan su consentimiento para hacerlo. Así como la violencia no es nunca un acto individual (Butler, 2020), de la misma manera ninguna violación a un derecho humano es un acto personal, sino que es el acto en el que toda una institución está siempre comprometida.

Cuando violas un derecho humano se debe a que dejaste de dudar, de pensar, para actuar no por obligación, sino porque aceptaste hacerlo. Alguien puede decir: “si no obedecía la orden, me echaban; o me podían castigar, incluso torturar”. Pero esto no te exime de responsabilidad. Tuviste agencia, libertad, voluntad, para consentir participar en un hecho violatorio de los derechos humanos. Nadie te obligó a hacerlo. Y lo hiciste porque dejaste de dudar, de pensar.

En suma: dejaste de ser un sujeto crítico. Entonces, cuando hablamos de capacitaciones en derechos humanos, hablamos de una capacitación que tiene que fomentar que las personas duden, piensen.

No es un asunto meramente individual, no depende de que yo piense, y con eso se acaban los problemas. Lo que quiero exponer aquí hoy con ustedes es que tenemos que pensar a fondo en los temas éticos y políticos: pensar a fondo te permite recuperar la dignidad perdida, la dignidad del “hecho de ser humano”. Las palabras pueden tener un enorme poder, pueden ejercer una poderosa influencia. No es lo mismo preguntarle a un policía o un soldado que violó los derechos humanos “¿por qué obedeciste la orden?”, a preguntarle: “¿por qué apoyaste con tu acción a la autoridad que te encomendó violar los derechos humanos?”, es decir: la pregunta tiene que ser: ¿por qué apoyas la violación a los derechos humanos? ¿Por qué apoyaste la empresa de violar derechos humanos en la que incurren funcionarios como tú?

Eso mismo es lo que yo, como funcionario, tengo que hacer: yo no voy a participar en esto, pero no porque tengo una conciencia moral inquebrantable, sino porque me permito dudar, porque no repito como si fuera un loro justificaciones de malas prácticas que no se sostienen.

El criterio ético de todo funcionario público sería el siguiente: preguntarte hasta qué punto podrás vivir en paz contigo mismo, luego de cometer las violaciones a los derechos humanos. Entonces, la búsqueda de la paz es el resultado de enfrentarte, como sujeto, a una pregunta punzante, tensa, una pregunta que te intranquiliza: ¿voy a poder seguir adelante convirtiéndome en un asesino, en un torturador? Pero no hace falta pensar en delitos graves, podrían ser cuestiones tales como: ¿cómo puedo seguir con mi vida profesional después de no haber atendido, o haber atendido mal, a personas que requieren de nuestro acompañamiento, guía, asesoramiento, etcétera?

Arendt considera que la conciencia de una persona funcionaria que incurre en actos violentos o violatorios de los derechos humanos se embota porque deja de juzgar por sí misma, porque se deja llevar por las circunstancias normalizadas de la violencia. Un funcionario que viola derechos humanos no es un funcionario que actúa solo, o bien, raras veces actúa solo. Hay una violencia estructural que acompaña a cada acto violatorio de los derechos humanos. Si yo como funcionario violo el derecho a la seguridad jurídica de una persona migrante, y no le explico, por ejemplo, cuáles son sus derechos o cuáles son los procesos que tiene que seguir para que goce de X derechos (por ejemplo, el derecho a asilo), probablemente hay una violencia estructural que está operando en esta violación al derecho a la seguridad jurídica, por ejemplo: la violencia xenófoba. “Es que esta gente exige mucho, a ver si en su país de origen la atendían como nosotros la atendemos”. “No ven los progresos, solo critican”. Me he encontrado con expresiones de este tipo dichas en boca de personas servidoras públicas en recomendaciones emitidas por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

Una conciencia no se embota porque no tiene un sólido esquema de valores, porque no tiene un conocimiento de los derechos humanos; incluso es probable que, en algún momento de su trayectoria profesional, esa persona servidora pública haya sido capacitada en conocimientos de los derechos humanos. Y, sin embargo, participa en violaciones a los derechos humanos. ¿Por qué? Porque no se atrevió a pensar por sí misma, a juzgar la situación. Su conciencia se embota porque su subjetividad ha sido vaciada. ¿Vaciada de qué? De la facultad de pensar, de hacerse preguntas.

Hacerse preguntas: parece una actividad anodina, pero no lo es para nada. Por eso Arendt dice: aquellos que se negaron a participar en actos delictivos en el régimen nazi fueron aquellos que: “se preguntaron hasta qué punto podrían seguir viviendo en paz consigo mismos...”. De esta frase simple, pero maravillosamente aguda, podemos sacar dos conclusiones.

La primera es que no puede haber paz social si no empezamos a construir nosotros mismos nuestra propia paz, en los entornos de vida más inmediata: el trabajo, la casa, la familia, etcétera. Incluso, la paz con uno mismo: si uno no está en paz, no lo estará con los demás.

La segunda conclusión es que “el preguntar”, el acto de hacernos preguntas, el acto examinar lo que hacemos, son acciones centrales de la vida social y pública, de la vida profesional en espacios públicos. “El preguntar” no como una acción destinada a recibir información, sino como búsqueda, como inquietud, como práctica reflexiva, crítica. El preguntar no como una acción más del proceso de respeto, defensa y promoción de los derechos, sino como estructurante del proceso mismo: el proceso de defensa de los derechos humanos comienza cuando la persona servidora pública puede hacerse preguntas a sí misma, y puede preguntarles a sus pares, a sus mandos superiores: ¿Cómo estoy actuando? ¿Cómo estamos actuando como institución? ¿Estamos seguros de que estamos actuando conforme a derecho? El preguntar

introduce una pequeña pausa en la mecánica burocratizada del actuar, pero lo hace para dinamizar la acción, para poner en movimiento los procesos críticos y autocríticos en las instituciones.

No es cualquier pregunta: es la pregunta que nace de una duda existencial, de un vacío del sentido que se manifiesta y que hay que llenar con reflexión y rectificación del actuar.

Quiero insistir en que la solución para no violar los derechos es colectiva, es institucional. La misma pregunta que se hace, o se tiene que hacer, una persona, es la misma que se tiene que hacer la institución: tenemos que estar acostumbrados, como institución, a examinar las cosas, a problematizar lo que hacemos, a discutir y pensar el rumbo que estamos tomando como institución.

La pregunta, entonces, es expresión de la duda metódica, pero aún más, diría que “el preguntar” es una acción que pone de manifiesto que estamos vivos y vivas, es una manifestación del estar vivo, de sentir angustia por el derrotero catastrófico del mundo, del contexto horrible en el que se actúa.

Pero no “el preguntar” como “actividad a palomear” en un documento oficial, sino como ejercicio político e intelectual profundo que todas y todos tenemos que cultivar en nuestros ambientes laborales.

Simone Weil, una gran pensadora de la primera mitad del siglo XX, hace en su artículo “La persona y lo sagrado” una recomendación que complementa la idea acerca de la necesidad de pensar y hacer juicios por uno mismo cuando se es funcionario público. Su recomendación, junto con la de Arendt, nos resulta útil para pensar y discutir el “perfil” del funcionariado que respeta los derechos humanos. Cito sus palabras:

se requiere un régimen, para la expresión pública de las opiniones, que esté... definido por... una atmósfera de silencio y de atención en la que [el] grito débil y torpe [de la víctima] pueda hacerse oír. Finalmente se requiere un sistema de instituciones que, en la mayor medida posible, ponga en las funciones de mando a los hombres capaces y deseosos de oírlo y entenderlo (Weil, 2000, p. 19).

O sea: se requiere que las instituciones se hagan el tiempo y el espacio para realmente atender ese grito débil y torpe de las víctimas. Weil dice: hay que estar deseoso de hacerlo, o sea que no simplemente se trata de cumplir el trabajo de atender, hay que tener el deseo de atender, de escuchar. Hoy se habla mucho de la “escucha activa”, lo cual, para mí, es un pleonismo, porque la escucha es activa o no es escucha.

Entonces, tenemos dos tipos de acciones críticas que son fundamentales para no violar derechos humanos, o bien, para respetarlos; por un lado, pensar, dudar, hacerse preguntas; por el otro, estar deseoso de escuchar a la otra persona, de ponerle realmente atención, movido por el deseo de escucharlo.

Me podrán ustedes objetar que los ejemplos que puse corresponden al análisis que hizo Arendt de los totalitarismos y las dictaduras, que no es válido para contextos democráticos. Pero, en realidad, opera para toda burocracia que viola los derechos humanos, porque no importa el régimen, sea este dictatorial o democrático, cuando hay reiteradas violaciones a los derechos humanos por parte de funcionarios: cuando esto sucede es porque que han renunciado a pensar, a hacer juicios, a escuchar, a hacerse preguntas. Claro, una dictadura es incomparablemente más violenta que un régimen democrático. Pero los regímenes democráticos también padecen del mal llamado *violencia burocrática*.

Edgar Straehle define a la violencia burocrática de la siguiente manera:

La violencia burocrática se presenta como bastión del *statu quo* y opera dentro de un tipo de organización que por las pautas de conducta que exige en su seno se comporta como un eficiente mecanismo a la hora de disolver o neutralizar protestas de todo tipo; ya sean, según el caso, ciudadanas o particulares, ya sean dentro de la esfera pública o la privada, ya sean por motivaciones políticas, económicas o de otra índole (2015, p. 439).

Vemos aquí que la violencia burocrática es una violencia que se puede ejercer no solo en las dependencias públicas, también en instituciones privadas, como los bancos. La violencia burocrática es un signo de nuestros tiempos; siempre hubo violencia burocrática, pero en los tiempos actuales se ejerce de manera muy particular. Lo que hace la violencia burocrática es disolver, neutralizar, anular, la capacidad de actuar, de tomar iniciativa, de ejercer el poder ciudadano; la institución, sea privada o pública, ejerce violencia burocrática para conservar el *statu quo*. Doy un ejemplo sencillo de violencia burocrática que ejercen instituciones como los bancos: nos tienen minutos, largos minutos, esperando en el teléfono hasta que se resuelva el trámite de dar de baja un servicio; en cambio, si queremos dar de alta un servicio, el trámite es mucho más rápido y sencillo.

Continúa Straehle con su definición:

[la violencia burocrática] es modélica e impecable, puesto que a diferencia de las otras violencias es más bien pasiva. En efecto, su principal acción es la inacción y comparece así, si bien no siempre, como una violencia negativa o a lo sumo indirecta, incluso como un crimen inocente. No es propiamente una agresión, al menos en su sentido etimológico, toda vez que no es ella la que se dirige al encuentro del otro. Más bien se descubre como el efecto o la consecuencia que tiene su origen en una estructura diseñada con el propósito de enredar a la víctima en un laberinto de contrariedades que le hagan desistir de sus reclamaciones o metas... La meta reside en impacientar o arrear al damnificado, de ahogarlo en sus tupidas redes para desdibujar la confrontación y hacerle perder su ímpetu, las ganas o la esperanza. Y su símbolo *par excellence* es la espera, una espera continua y angustiante, con frecuencia no exenta de conflictos y amenazas, en la que se desgasta y finalmente desvanece el impulso inicial que animaba a la queja o la búsqueda de justicia (2015, pp. 439-440).

Entonces, la violencia burocrática hace dos cosas fundamentales: 1) cansa a la gente, la hace desistir de sus reclamos, de sus metas. Ejemplo: “¿para qué siguen protestando o están inconformes ustedes, estu-

diantes feministas, si ya tenemos un protocolo contra la violencia de género?”. Bueno, es que el protocolo es parte de un proceso, no un fin en sí mismo, y si el protocolo no ha dado resultados, hay que preguntarse qué está pasando.

Segundo efecto: produce una situación indefinida, en el que el funcionario hace actividades para proteger los derechos humanos, para respetar tus derechos, pero luego hay otras malas prácticas que contradicen ese actuar. Por ejemplo: “demuestro que tengo voluntad de cambiar como institución y que estoy atendiendo las recomendaciones de la CNDH, pero solo cumplo con una parte del plan reparatorio”. Y me excuso: “pero estamos trabajando, estamos haciendo lo que nadie ha hecho”. Podemos pensar acá en las ya conocidas dilaciones en los trámites, pero también en otras prácticas, como, por ejemplo: te entrego un formulario citándote X día para comunicarte si la respuesta a tu solicitud de refugio ha sido atendida o no, pero en el formulario no pongo la fecha de cita y la persona migrante no sabe ya cuándo asistir. Este tipo de malas prácticas han sido documentadas por la CNDH. O te entrevisto para conocer las razones por las que estás pidiendo refugio, pero la entrevista dura dos minutos y no hay manera de que en dos minutos pueda conocer el drama de tu petición.

Entonces, te atiendo, pero en realidad no te estoy atendiendo. Pareces estar incluido en un sistema de atención, pero te voy a tener dando vueltas meses, incluso años, hasta que desistas del trámite, te canses, ya no tengas esperanzas.

Quiero plantear cuatro escenarios sobre los que tenemos que prestar atención, en los que tenemos que trabajar, individual y colectivamente, para transformar:

1. Una falta de congruencia en las acciones de defensa de los derechos humanos. Una misma institución pueden actuar al mismo tiempo adecuada e inadecuadamente para cumplir esa función. Una misma institución puede comprometerse a que

sus funcionarios se capaciten en derechos humanos (buena práctica), pero luego no hay seguimiento a esas capacitaciones, a los efectos que están produciendo, o que directamente no están generando.

1. Una brecha entre las amplias posibilidades teóricas de defensa de los derechos humanos que ofrece la normatividad mexicana desde la Reforma Constitucional de 2011 y una incapacidad de acción para hacer realidad esas posibilidades. Es decir, tenemos las mejores leyes de derechos humanos, pero, luego, no tenemos el deseo de cumplirlas.
2. El formalismo, el burocratismo defensivo que impide profundizar en la reparación de los daños, que impide profundizar en la comprensión de los hechos violatorios a los derechos humanos para poder establecer una estrategia de atención efectiva. Muchas veces estamos más preocupados en “palomear las actividades” de defensa de derechos humanos que en hacer que esas actividades realmente signifiquen un cambio.
3. El énfasis burocratizante en mostrar resultados más que en restaurar el daño de las víctimas, o en hacer una efectiva defensa de los derechos humanos, esto lo podemos denominar el énfasis defensivo, autolegitimador de las instituciones.⁴⁶

Me parece que, para erradicar estos escenarios, como personas servidoras públicas nuestro compromiso con la gente, con el pueblo, es siempre tratar de “ir a lo profundo”. “Ir a lo profundo” es una expresión que utilizo para sintetizar en ella una diversidad de esfuerzos, herramientas y métodos. Herramientas de atención, de conversación colec-

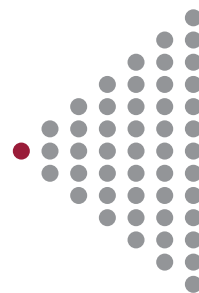
⁴⁶ Me ha sido de mucha utilidad para definir estos escenarios las reflexiones y propuestas del GIEI (2016).

tiva, de reflexión, de autocrítica, que están comprometidas con la no violencia; prácticas, como la duda, el titubeo, el pensamiento; situaciones como los encuentros cara a cara entre víctimas, ofensores y la comunidad, que son prácticas propias de la justicia restaurativa y de la justicia alternativa.

Muchas gracias por su atención.

Referencias

- ARENDT, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
- BUTLER, J. (2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Taurus.
- LACLAU, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión.
- Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes [GIEI] (2016). *Informe Ayotzinapa II. Avances y nuevas conclusiones sobre la investigación, búsqueda y atención de las víctimas*. <https://www.oas.org/es/cidh/actividades/giei/giei-informeayotzinapa2.pdf>
- STRAEHLE Porras, E. (2015). En torno a la violencia burocrática: Observaciones acerca de uno de los rostros de la violencia contemporánea. *Anuario Del Conflicto Social*, (4). Recuperado a partir de <https://revistes.ub.edu/index.php/ACS/article/view/12292>
- WEIL, S. (2000). *Escritos de Londres y últimas cartas*. Trotta.



Algunas reflexiones sobre cultura de paz y derechos humanos a partir de la Campaña *#HazMásPaz* 2023

 • *Víctor Hugo Pacheco Chávez*⁴⁷

En 2023 la Comisión Nacional de los Derechos Humanos implementó la campaña *#HazMásPaz* para promover, debatir y concientizar sobre los distintos tipos de violencias que afrontamos en la cotidianidad, culminando dicha etapa de la campaña con el *hashtag* *#ArmemosLaPaz*, en donde se invitó a pensar iniciativas que puedan orientarnos en la construcción de una paz crítica.

Además de una serie de eventos con instituciones universitarias públicas y privadas donde circuló de manera sustancial la campaña, esta iniciativa tuvo como resultado la publicación de la *Declaración de Los Pinos. Por una cultura de paz y derechos humanos* (2023), donde se desarrollan algunas tesis sobre la construcción y elaboración de la cultura de paz crítica.

En el presente trabajo reflexionaremos algunas de las líneas que orientan la posición que sustenta la campaña *#HazMásPaz* y la relectura que hace sobre los derechos humanos y la teorización sobre la paz.

⁴⁷ Investigador del Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra” (CENA-DEH-CNDH), donde desarrolla la línea de investigación sobre derechos humanos y vida cotidiana.

El vínculo entre violencia y neoliberalismo

Preguntarse por la paz es, a la vez, preguntarse por aquello en que consiste la violencia contemporánea y como se expresa. Hoy en día la violencia que tenemos dentro de la vida cotidiana es aquella que es impuesta por la construcción de una subjetividad neoliberal que asume la creación de sujetos despóticos, apolíticos, indiferentes, indolentes y que tienden a establecer una masculinidad agresiva hacia las mujeres y los sujetos y los cuerpos feminizados.

La violencia del neoliberalismo es también una violencia que parte de la agresiva mercantilización de la vida y de la negación de los derechos humanos y fundamentales para grandes sectores de la población. La pérdida de una seguridad estatal y la resolución que las personas deben anteponer al riesgo de una sociedad cada vez más fragmentada y desvalorizada causa reacciones que lejos están de lo que Karlos Pérez de Armiño ha denominado como “paz cotidiana”, es decir, aquellas relaciones de solidaridad, reciprocidad y resistencia que las personas establecen por fuera de los ámbitos institucionales, muchas veces transgreden para mostrar otras vías de resolución del conflicto. (Pérez, 2019, p. 125-166) Muy al contrario, genera situaciones críticas que atentan contra la vida y la dignidad de las personas.

Estas relaciones sociales violentas se normalizan a través del sentido común que despliega el neoliberalismo y que la campaña *#HazMásPaz* trató de plasmar como detonadores de una reflexión a través de las siguientes frases:

Más solidaridad, menos competencia; con esta frase se puso en cuestión uno de los pilares de la subjetividad neoliberal que implica la competencia como una cuestión ontológica y en la cual solo los más aptos sobreviven. Esta derivación de un darwinismo social implica también el establecimiento de relaciones mezquinas en las que lo único que importa es obtener una ganancia a costa de cualquier persona.

Más igualdad, menos elitismo; cuestiona el establecimiento de la asimetría de las relaciones sociales y de la manera en que las personas pueden ejercer sus derechos, pues ahí donde hay relaciones asimétricas, significa que hay quienes no pueden desarrollarse de manera plena.

Más convivencia, menos pantallas; alude a la indiferencia y el egoísmo de las sociedades digitales contemporáneas que fragmentan la comunidad y que aíslan a los individuos en el simulacro de la virtualidad.

Más memoria, menos olvido; va enfocada a múltiples dimensiones que van desde la función política del capitalismo, que es cortar con la relación entre pasado, presente y futuro para anclarnos en un presentismo donde los horizontes de futuro quedan cancelados. Pero también alude a las fuerzas de la memoria para imponerse ante situaciones de injusticia que, al ser normalizadas o invisibilizadas, afectan la construcción de una identidad colectiva propia y con dignidad y justicia para las comunidades.

Más transformación, menos simulación; parte del cuestionamiento a las dinámicas cotidianas que simulan trabajar en algún problema determinado, pero sin atenderlo realmente o eludiendo la causa principal del problema, desarrollando situaciones de corrupción o de impunidad donde la idea de justicia queda comprometida.

Más democracia, cero desigualdad; pone la dimensión democrática no solo como un mecanismo o procedimiento de una forma de gobierno, sino como la sustancia de construcción comunitaria de la vida.

Más derechos, menos privilegios; nos recuerda precisamente la función política del neoliberalismo que fue socavar toda noción de derechos como demandas conquistadas y poner el tema de los servicios y de las funciones del Estado como privilegios a los que solo algunas personas podían acceder mediante la compra de estos.

Estas son algunas de las frases que circularon por medio de la campaña *#HazMásPaz* que, como podemos ver, promueve una nueva

cultura y un nuevo sentir de la vida política en la cual las personas deben comprometerse con la construcción y deconstrucción de su personalidad, pero también debe comprometerse con la construcción de la comunidad política en la que se desarrollan. Esta campaña parte de un postulado de prevención, el cual impacta en la vida cotidiana de las personas para desde ahí construir nuevos horizontes de sentido: solidarios, cooperativos, equitativos, no sexistas, y que asumen la paz como un proceso siempre en construcción.

Paz crítica

Dentro de la campaña se ha considerado que la paz debe de asumirse como una “paz crítica”, noción que implica no solo cuestionar los fundamentos epistemológicos de la modernidad como lo ha hecho en un estudio pionero y muy significativo Vicent Martínez Guzmán (1995) y que siguen los trabajos que se recopilan en el libro *Pax crítica*, de igual valía, de Karlos Pérez de Armiño e Iker Zirion Landaluze (2019), que sin duda forman parte esencial de la argumentación misma que quiero verter, pero desde mi punto de vista, la recuperación de la teoría crítica debe retornar sobre uno de los postulados de esa misma tradición y que hoy, por otros caminos y con otras intenciones, converge con uno de los postulados de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, el de poner las víctimas al centro.

Antes de pasar a este punto, quisiera recuperar esa dimensión que va más allá de lo epistemológico que quiero resaltar con esta concepción de paz crítica, en la *Declaración de Los Pinos. Por una cultura de paz y derechos humanos*, esta se define de la siguiente manera:

Una paz indómita que se opone a la construcción de las subjetividades dóciles, blandas y precarizadas, y que fomenta las subjetividades activas que no se adaptan a las reglas e imposiciones del capitalismo y el mercado neoliberal.

Que la paz crítica no es un estado de quietud, tranquilidad y pasividad, es un estado de efervescencia personal y de interpelación colectiva, un estado en el que estamos vivos y vivos y, por lo tanto, abiertos al mundo, al contacto con las otras y los otros, dispuestos a construir ciudadanías íntimas, al diálogo y al abrazo. Una paz rebelde y combativa, a favor de la justicia, que sea un canto por la libertad. (CNDH, *Declaración*, 2023).

Si bien entendemos que una de las intenciones de quienes han debatido sobre el sentido de la crítica en los estudios sobre la paz es entender la crítica “no como una apuesta por estar en una posición opuesta *per se*, al contrario, como un compromiso ético y práctico por desarrollar metodologías multidisciplinares que sean capaces de cuestionarse a sí mismas y, a su vez, de trabajar de manera conjunta”. (Pañuela, 2020, p. 407) Lo cual implica ya de suyo un posicionamiento político como una situación que escapa a la neutralidad y toma partido en una situación determinada. Es necesario hacer énfasis en una lectura de la teoría crítica que resalta los postulados que la posicionaron como una apuesta radical en la política, como la opción por el sector más vulnerable dentro de la construcción de las subjetividades, la alteridad radical o la construcción de la víctima del sistema.

Leer autores críticos

La campaña *#HazMásPaz* ha incursionado en la renovación del debate sobre los derechos humanos cuya visión la aleja del discurso liberal y del sentido juricista que ha hegemonizado el discurso, incluso en la historia misma de la Comisión, y que hoy ha modificado sus paradigmas no solo con el protagonismo de la defensa del pueblo y el cuestionamiento al neoliberalismo, sino también postulado una lectura crítica de los derechos humanos. La teoría crítica, como aquella tradición teórica que tiene como postulado la defensa de las víctimas que arroja este sistema, es una cuestión que está detrás de los autores que acompañaron puntualmente a esta campaña como Enrique Flores

Magón, Enrique Dussel, Rita Segato, Silvia Rivera Cusicanqui, Paulo Freire, Katya Araujo, Salvador Allende, Dany-Robert Dufour, Judith Butler, Kimberlé Crenshaw, entre otras personalidades, quienes han orientado el sentido emancipatorio de la tradición rebelde y radical que ha pensado que este mundo injusto en el que vivimos no es el único posible y que debemos padecer como una fatalidad.

Asumir la teoría crítica como aquello que quedó fuera del pacto liberal es pensar aquellas figuras que no entraron en la visión occidental masculina y blanca de la humanidad que construyó el mundo moderno. Esto es lo que una lectura crítica de los derechos humanos nos ayuda a asimilar de una manera distinta hoy, o en otras palabras *a repensar lo humano*.

Es un hecho que la noción de humanidad que sustentó la formulación de los derechos humanos ha quedado rebasada, incluso podemos decir que, desde sus orígenes, la postulación misma de la *Declaración de Derechos del Hombre*, llamó la atención sobre la universalidad abstracta de estos postulados que limitaron “la participación en las instituciones representativas a los hombres de la burguesía emergente, que los promueve y acuerda, y a los sectores dominantes desplazados luego de las revoluciones liberales” (Fundación Juan Vives Suriá, 2010, p. 25).

Incluso desde el despliegue mismo del proyecto civilizatorio, la interrogante que abre la irrupción de las tierras que después se denominaron América, es ¿si a los pueblos originarios, a los indígenas, de estas tierras se les puede considerar humanos?, ¿son seres racionales, o están en un estadio menor de la humanidad? Mario Ruíz Sotelo, en un análisis de la figura de Fray Bartolomé de las Casas, nos dice que la polémica que este tuvo con Juan Ginés de Sepúlveda debe verse como la primera disputa sobre la modernidad, ya que no solo hay una defensa de los indígenas por parte de Bartolomé de las Casas, sino que se puede decir que se constituye una subjetividad, que Ruíz Sotelo denomina,

el *sujeto lascasiano*. Este sujeto se construye desde su condición de ser “un indio, un sujeto conquistado, despojado de sus bienes, de sus tierras, de su familia, de su potestad política, de todo derecho” (Ruiz Sotelo, 2010: 205).

Derrotado este sujeto lascasiano, la modernidad impuso una figura de la humanidad que se afianzaba en algunos rasgos característicos como el ser blanco, cristiano, hombre y propietario privado. Esta figura de la humanidad centrada en el hombre blanco, como ya mencionamos, es la que se enarboló en la Revolución francesa, pero que nuevamente fue puesta en cuestión cuando dicha revolución no terminaba de consolidarse.

Mary Wollstonecraft, destacada escritora inglesa, cuestionó durante el propio impulso que la Revolución francesa tuvo a nivel planetario, el lugar que se le daba a las mujeres en esa concepción de humanidad. Isabel Burdiel (2018) señala que en su libro *Vindicación de los derechos del hombre*, publicado anónimamente en 1790, la autora “alcanzó a vislumbrar el carácter social del problema: la interiorización de una ideología y de una situación, la de la mujer, que no era un escollo individual sino colectivo y, para mayor confusión, plenamente arraigado entre las propias clases medias de simpatías revolucionarias”. (p. 36). Sin embargo, en el texto posterior de igual título, *Vindicación de los derechos de la mujer*, de 1792, ya hay un cuestionamiento pleno de la inclusión o exclusión de la mujer en la vida pública. Aún más, al igual que en su momento lo hizo Bartolomé de las Casas, Mary Wollstonecraft (2018) vuelve a señalar también el tema de la razón como parte fundamental de dicha argumentación:

Pero si se debe excluir a las mujeres, sin tener voz, de participar en los derechos naturales del género humano, pruebe primero, para rechazar la acusación de injusticia e inconsistencia, que carecen de razón; de otro modo, esta grieta en vuestra Nueva Constitución siempre mostrará que el hombre, de alguna forma, debe actuar como un tirano, y la tiranía, en cualquier parte de

la sociedad donde alce su descarado frente, siempre socavará la moralidad (p. 92).

Mary Wollstonecraft escribió *Vindicación de los derechos de la mujer*, argumentando que las mujeres no eran inferiores a los hombres. En esos mismos años de consolidación de la Revolución francesa, los esclavos de Haití, de una de las propiedades coloniales de Francia en América, inician una revuelta que va a derivar en la Independencia haitiana. Aunque en cierta lectura a los dirigentes de la revuelta se les ha considerado como *jacobinos negros*, la radicalidad a la que apuntaron fue mayor que los propios jacobinos franceses. Si bien el lema de la Revolución francesa “Libertad, Igualdad y Fraternidad” fue un legado del ala más radical de los revolucionarios franceses, e incluso fue introducido en el debate el 5 de diciembre de 1790, cuando Robespierre dio un discurso en la Asamblea Nacional. Aunque Robespierre fue uno de los personajes que pugnó por el fin de la esclavitud, los ánimos generales de las facciones revolucionarias francesas no estaban en el mismo tenor.

La Revolución haitiana comenzó en 1791, como efecto de las ideas de una fraternidad universal, pero no fue sino hasta 1804 cuando se logró la Independencia de Haití. Un año más tarde se elaboró la *Constitución política*, que en su artículo 14 establecía: “Todos los ciudadanos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de negros”. Como se puede apreciar hay un intento de llevar a una radicalidad mayor el impulso de la Revolución francesa. Aníbal Quijano (2014), refiriéndose a este proceso, dirá: “En el mismo movimiento histórico produjo una victoriosa subversión social (esclavos contra amos), otra anticolonial y nacional (la derrota del colonialismo francés y la formación de la nacionalidad haitiana), y un aporte global, el primer momento de desintegración de la colonialidad del poder (‘negros’ contra ‘blancos’)” (p. 648).

Ambos documentos manifestaban en pleno momento de la radicalidad europea de finales del siglo XVIII que el proyecto de humanidad que estableció la modernidad era un proyecto excluyente, tanto con las mujeres como con otras maneras de entender la existencia. No es casualidad que en un gesto rebelde e irónico, la intelectual caribeña Sybille Fischer, anude estos dos momentos de radicalidad de la siguiente manera: “llamar a todos los haitianos, más allá del color de su piel, negros, es un gesto similar al de llamar a todo el mundo, más allá de su sexo, mujeres”. (Grüner, 2014, p. 399). Este gesto de nombrar la *universalidad* con la característica de una *particularidad* puede verse como un acto de justicia de aquellas existencias que han sido negadas por esa universalidad abstracta.

Se podría argumentar que en siglos anteriores era necesario ese cuestionamiento a la idea de humanidad de la modernidad occidental, pero si algo nos recuerda de manera grotesca el genocidio en Palestina es que una parte de la población mundial sigue considerando a otras poblaciones como faltos de humanidad, como “animales”. Ese proceso de bestialización es el mismo que ya condenaba un intelectual como Frantz Fanon durante la lucha de la liberación de Argelia. Por ello, es forzoso que volvamos a repensar lo humano, que veamos cuáles son los fundamentos de un verdadero humanismo en los albores de este siglo. Hagamos nuestra esa frase de Fanon (2009) con la que concluye su libro *Piel negra, máscaras blancas*: “¡Oh, cuerpo mío, haz de mí un hombre que interroga!” (p. 190).

Este llamado de Fanon a la corporalidad como principio de conocimiento de la realidad y como fundamento de la existencia es de alguna manera una vuelta a la célebre frase de René Descartes “pienso luego existo”, en ambas, y como sabemos, sobre todo en la frase del filósofo francés, la *duda* como *leit motiv* del conocimiento está presente. Sin embargo, mientras en Descartes el conocimiento se resuelve a partir del intelecto, en Fanon esta duda se resuelve a partir de la cor-

poralidad viviente. Este siempre dudar de qué significa la existencia, de cómo establecer otro tipo de comunicación intersubjetiva, es también la pregunta por un nuevo sentido del humanismo.

La dimensión democrática de la paz crítica

La campaña *#HazMásPaz* no solo tiene la cualidad de ser una campaña preventiva, sino que nos devuelve el sentido democrático de la construcción de la paz. Guillermo Pereyra en su libro afirma que la paz tiene un alto sentido democrático, pues no solo requiere de las instituciones para concretarse, sino que implica a la sociedad en su conjunto, es decir, que cada una de las personas puede ser un *agente de paz* comprometido con su entorno y su comunidad. Aun más, no es la persona en su dimensión individual el sujeto de la paz, en la visión de Guillermo Pereyra es el pueblo como cuerpo social el que es el encargado de llevar a cabo la paz, en contra, incluso, de las violencias institucionales o de aquellas subjetividades violentas que tratan de oponerse a la construcción de acuerdos.

En este sentido, Pereyra sostiene:

La paz democrática no es la paz de los cementerios; es la paz del pueblo inquieto, que revisa sus instituciones y las modifica para “tocar intereses”, porque la justicia social no se realiza si no se altera el *statu quo*. El pueblo puede cambiar las instituciones para hacerlas más justas e igualitarias porque la vida democrática es maleable y no hay, por consiguiente, un destino trágico.

La violencia destruye la comunidad. La paz lo que busca es el restablecimiento de lo comunitario y de la vida en comunidad a través de la política. Esta es una tesis fuerte que amerita una mayor discusión pero que rebasa los intereses de este trabajo.

Hagamos las paces

Una de las cuestiones fundamentales de este segundo momento de la campaña *#HazMásPaz* implica también movilizar la imaginación, pues, no hay un camino o una ruta que nos marque por dónde debemos de ir. La imaginación juega un papel muy potente para pensar las alternativas. Desde una mirada radical se nos ha insistido en que pensemos la relación entre la teoría y la praxis, entre el acto de la reflexión y el momento de la transformación, cuestión que indudablemente tiene su importancia. Pero también hay que mirar las cosas no solo desde esa mirada intelectual que analiza, sino también desde el día a día desde la cotidianidad en la cual habremos de aceptar que las personas con sus haceres pueden también contribuir a la transformación del mundo. En estos haceres, más que la fría racionalidad, juega un papel más significativo la calidez de la imaginación.

Ya lo decía José Carlos Mariátegui (2010) en su célebre texto “La imaginación y el progreso”, algo que distingue a los revolucionarios de los conservadores es esa capacidad de poner en práctica la imaginación. El conservador no solo no puede transformar el mundo por un intento de mantener las cosas como están, sino porque es incapaz de pensar el mundo de manera distinta. Las personas que han marcado los cambios de la humanidad son aquellas cuya imaginación les dice que las cosas siempre pueden ser de una manera distinta (p. 67-70). La búsqueda de una sociedad mejor no solo implica la praxis, sino también la *poiesis*. Es muy potente esta idea de Vicent Martínez Guzmán (2019), cuando nos dice que, visto de esta manera, “los trabajadores para la paz somos” ‘obreros para hacer las paces’, en el doble sentido de hacer obras transformadoras efectivas y productivas, obras con imaginación poética” (p. 116).

Debemos de aprender de cómo las distintas culturas se relacionan y hacen las paces, aunque esto pueda implicar que esos haceres no

están tematizados, sino que partes de las prácticas y lógicas de la solidaridad, la cooperación y la reciprocidad. Sabemos que la lógica de la competencia orientada hacia una racionalidad instrumental rompe con las relaciones de paz que las comunidades o colectivos puedan instituir, la competencia por sí misma no es mala, pero sí su versión neoliberal, que se enseña incluso desde la educación básica.

Casi siempre las propuestas de construcción de paz obedecen a escenarios de conflicto armado, nos dice Vicent Martínez Guzmán (2000) que de esta manera siempre hay una visión de políticas de seguridad en los planteamientos de la construcción de la paz. Por ello, quizá debamos partir de una inversión epistemológica: “no se trata de aprender sobre la paz, porque sabemos lo que no es paz; sino reconstruir las maneras de hacer las paces que, aunque sean paces imperfectas, constituyen parte de nuestra condición humana. Somos capaces de denunciar las diferentes versiones de no vivir en paz, porque sabemos lo que sería hacer las paces (p. 88)”.

Evidentemente, también debe establecerse un entramado institucional que procure las alternativas que surjan o se establezcan desde los haceres, pero la cuestión es pensar que además de la intervención del Estado a través de las políticas públicas, de un retorno de lo público, esta nueva concepción de lo público, que a la vez que impulsa el fortalecimiento de las instituciones y la demanda de derechos, se debe de dar una involucramiento de la sociedad desde sus haceres, desde su imaginación, desde las demandas que esta misma pueda establecer.

A manera de conclusión

La campaña *#HazMásPaz*, impulsada por la CNDH, ha puesto de relieve una dimensión de la paz que está lejos de concebirla como la simple ausencia de conflicto, sino que trata de asumirla en su contradicción, no para hablar de la paz como algo imperfecto o en tensión,

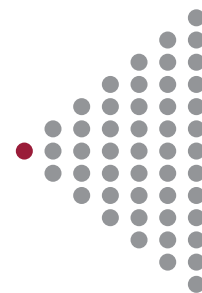
que por supuesto lo es, sino para distinguir el conflicto y el disenso de la agresión. Mientras que el conflicto y los disensos son esenciales para la vida democrática, porque implican la pluralidad de visiones y de sentires, la agresión es la anulación de la política y de la vida toda. La agresión es la situación permanente que el sistema neoliberal y la subjetividad que construye impone en la vida cotidiana de las personas. Por ello, la CNDH a través de esta campaña trata de desestabilizar un sentido común en el cual la agresión ha quedado normalizada junto a las dimensiones de impunidad y de injusticia.

La campaña trata de ahondar en las cuestiones de la construcción de la vida cotidiana, pues parte de que es el punto central para establecer nuevos acuerdos y formas de convivencia entre las personas. A la vez de que es el espacio también para la creación de nuevas subjetividades que se construyan desde la solidaridad, la cooperación, la alegría por la vida y de relaciones que, desde los cuidados y desde una visión comprometida con las mujeres, las niñas, los niños y las diversidades sexo genéricas, puedan evitar la vulneración y los daños tanto físicos como psicológicos. Por ello, esta campaña entrará en una nueva etapa para el año 2025 centrada en los cuidados y el descuido, ahora enfocada a niños, niñas y adolescentes. Esperemos a ver qué contenidos desarrolla y qué podemos reflexionar a partir de ellos.

Referencias

- BURDIEL, I. (2018). Introducción. En Mary Wollstonecraft. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Fundación Rama/Ediciones Cátedra.
- CNDH (2023). *Declaración de Los Pinos. Por una Cultura de Paz y Derechos Humanos*. CNDH. https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2023-12/Declaracion_Cultura_Paz_DDHH.pdf
- FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.

- Fundación Juan Vives Suriá (2010). *Derechos humanos: historia y conceptos básicos*. Fundación Juan Vives Suriá/Fundación Editorial El perro y la rana.
- GRÜNER, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Edhasa.
- MARIÁTEGUI, J. C. (2010). La imaginación y el progreso. En José Carlos Mariátegui. *Mariátegui una política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista*. El alma matinal y otras estaciones del hombre hoy y El artista y su época. T. III. Fundación Editorial El perro y la rana.
- MARTÍNEZ Guzmán, V. (Ed.) (1995). *Teoría de la paz*. NAU llibres.
- MARTÍNEZ Guzmán, V. (2000). Saber hacer las paces. Epistemologías de los estudios para la paz. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 7 (23).
- MARTÍNEZ Guzmán, V. (2019). Descolonizar las mentes para hacer las paces desde la interculturalidad: Algunas reflexiones desde la teoría crítica y el post-estructuralismo. En Pérez de Armiño, K. y Zirion Landaluze, I. (coords.). *Pax crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz posliberal*. Tecnos.
- PEREYRA, G. (2023). *Contra las violencias. Introducción a la cultura de paz y derechos Humanos*. CNDH.
- PÉREZ de Armiño, K. (2019). La paz tiene lugar. Poder, agencia y transformación del espacio de construcción de la paz. En Pérez de Armiño, K y Zirion Landaluze, I. (coords.). *Pax crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz posliberal*. Tecnos.
- RUIZ Sotelo, M. (2010). *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de las Casas*. Siglo XXI.
- WOLLSTONECRAFT, M. (2018). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Fundación Rama/Ediciones Cátedra.
- ZIRION Landaluze, I., y Pérez de Armiño, K. (2019). Introducción. Insumos teóricos para una construcción de paz crítica y posliberal. En Pérez de Armiño, K. y Zirion Landaluze, I. (coords.). *Pax crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz posliberal*. Tecnos.



Reseña del libro ***Contra las violencias. Una introducción a la cultura de paz y derechos humanos,*** de Guillermo Pereyra

• Ariana Reano⁴⁸

Pereyra, G. (2023), *Contra las violencias. Una introducción a la cultura de paz y derechos humanos*, Ciudad de México, Centro Nacional de los Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra” de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos

El libro de Guillermo Pereyra debe ser leído como una apuesta política potente y novedosa para pensar cómo construir una cultura de paz que permita combatir las diversas formas de violencia que atraviesan nuestras democracias contemporáneas. En este marco, el trabajo plantea un conjunto de ideas y abre nuevos interrogantes que me gustaría dejar planteados en esta reseña.

Lo primero a destacar es que la idea de *cultura de paz* que se propone en este trabajo, más que armonizar intereses, apunta a que la ciudadanía cambie radicalmente su mentalidad patriarcal, machista, belicista y agresiva, asumiendo, al mismo tiempo, una actitud corajuda, combatiente y comprometida con la defensa de los derechos humanos. El supuesto sobre el que se asienta esta propuesta es que la “cultura de paz es cultura combativa” (Pereyra, 2023, p. 5), vale decir, que

⁴⁸ Investigadora y docente del Instituto del Desarrollo Humano (IDH). Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS). Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Argentina.

no se asienta sobre una idea consensualista sino conflictivista de la política que, a su vez, descansa en una concepción de la política entendida como práctica y como proceso, sin que esto implique desdeñar la importancia de las instituciones.

En consonancia con lo anterior, la propuesta de una cultura de paz como práctica política –y no como fin en sí mismo– que se plantea en el libro conduce a otra pregunta, que es la pregunta por la democracia, y más, más precisamente por *qué democracia* es la que habilitaría la construcción de esta cultura de paz. Lo que me interesaría plantear de algún modo es, hasta qué punto la construcción de una cultura de paz y derechos humanos, tal como sugiere el libro, no debería suponer también (y al mismo tiempo), la construcción de una democracia distinta a la que tenemos actualmente en nuestros países. Esto supondría dar una discusión sobre el sentido de nuestras democracias realmente existentes, asumiendo una crítica que pueda articularse con la propuesta que se desprende del libro. Porque si lo que estamos diciendo es que las violencias han coexistido en el marco de las democracias formales de nuestros países en América Latina (aunque el libro hace especial foco en el caso mexicano), cabe afirmar que la construcción de una cultura política de paz y derechos humanos conlleva necesariamente la construcción de una democracia diferente, más amplia, más robusta, más participativa, y, por tanto, más compleja y combativa.

Por otra parte, me interesaría apuntar que la idea de cultura que se recupera en el libro comparte cierto “parecido de familia” con la noción de la cultura política sobre la que insistían tanto José Nun (1989) como Oscar Landi (1984; 1988) en el marco de los debates políticos para pensar la transición a la democracia en Argentina. En los años ochenta, se trataba de pensar la transición no solamente como el “paso” del autoritarismo a la democracia, sino también como una transformación (cultural) que hiciera énfasis en las relaciones sociales para construir la democracia por venir. Para estos intelectuales, la transformación de

nuestra cultura política suponía, rescatando las enseñanzas gramscianas, trabajar con los núcleos de sentido común de una sociedad que, a pesar de encontrarse formalmente en democracia, en muchos aspectos no podía desembarazarse de los efectos autoritarios heredados de la dictadura. O los efectos de la(s) violencia(s), podríamos decir en los términos que nos lo propone pensar el libro de Pereyra. Porque como bien señala el autor, la democracia es capaz de convivir con distintas formas de violencia y de autoritarismo social. Y es por esto que hace falta acompañar el conocimiento con una transformación cultural: “en ese momento el conocimiento se vuelve reflexivo y pasa a formar parte de un proceso intelectual, cultural y colectivo” (Pereyra, 2023, p. 37). Se trata de una apuesta que conlleva un desafío para trabajar el vínculo entre ciudadanxs e instituciones. Esta inquietud aparece en el libro a partir de una pregunta: ¿qué sucede cuando las mismas instituciones que podrían ser las articuladoras de la construcción de ese conocimiento y de esa reflexión colectiva, se convierten en una “atmósfera general de violencia”? Es a partir de este diagnóstico que surge la necesidad de impulsar un enfoque reflexivo de las violencias que sea capaz de detectarlas, diferenciarlas y clasificarlas, pero que también observe sus imbricaciones, porque la construcción de la paz requiere dejar de asumir que la fuerza del Estado, por el solo hecho de pertenecer al Estado, es *a priori* legítima, no falla, ni se excede (Pereyra, 2023, p. 47). En definitiva, la transformación cultural, es un desafío que también atañe y atraviesa a las instituciones formales de nuestras democracias.

La tercera idea que quiero recuperar es el enfoque colectivo (no individual[ista]) para pensar la cultura de paz que propone el libro y que se sustenta en una dimensión popular y colectiva que otros enfoques (liberales) suelen omitir. Dicha dimensión se asienta en el presupuesto de que el pueblo es el sujeto de derecho de la paz. Surge aquí una pregunta inevitable: ¿Quién es el pueblo? El autor toma partido y, re-

cuperando una idea de Claude Lefort, afirma que el pueblo, además de ser “la gran mayoría”, es también “la masa de los dominados” (Pereyra, 2023, p. 53); son las clases subalternas que padecen con regularidad las injusticias, las violencias y las violaciones a los derechos humanos. Por lo tanto, el derecho a la paz es el derecho colectivo de los pueblos a vivir en un mundo social justo. Me interesa señalar que esta idea del pueblo como “la masa de los dominados” se parece bastante al planteo del filósofo Jacques Rancière (2006) cuando nos habla del pueblo como “la parte de los que no tienen parte”. En ambos casos, el pueblo no está dado de antemano, es algo a construir. La construcción de un pueblo que hace visible las injusticias y las desigualdades a través de sus acciones es que lo constituyen como tal: como sujeto dañado que exige la reparación de ese daño. Quizá sea posible pensar entonces que el mismo pueblo que es sujeto de derecho a la paz, también es el sujeto que debiera participar activamente en la construcción (política) de una cultura de paz en los términos que nos lo propone el texto. Se trataría entonces de un sujeto-pueblo activo y no pasivo.

Esto se vincula con la cuarta idea que quisiera recuperar y que es la de pensar la paz desde sí misma, es decir, ni como un medio, ni como un fin. Porque se trata de una paz que está anclada a la realidad política e institucional de las democracias existentes. Como decíamos al principio, se trata de una paz no idealizada, sino política. En el sentido de que “el sujeto pacifista politizado hace un uso contencioso del discurso de los derechos humanos, visibiliza las violencias existentes, recurre estratégicamente a los regímenes legales para avanzar en las luchas por la justicia, resiste en el espacio público y teje redes de solidaridad con las víctimas” (Pereyra, 2023, p. 58). En este modo de concebir la construcción de una cultura de paz como praxis política, reaparece una vieja tensión que atraviesa buena parte de los debates en teoría política y que puede ser planteada como la tensión entre concebir la política como acción y/o como institución (o institucionali-

zación). Y con este planteo, resurge también el dilema de cómo pensar ambas instancias no como polos opuestos y excluyentes, sino como formando parte de la lógica política, vale decir, la tensión entre acción e institucionalización como el motor interno de la política.

Es quizá en este punto donde puede inscribirse la apuesta de una paz militante como “no pacífica” “–entendiendo lo ‘pacífico’ como sinónimo de moderación, pasividad y tranquilidad–, sino todo lo contrario: la paz puede perseguirse por medios no violentos de manera vigorosa, firme e, incluso, con acciones iracundas” (Pereyra, 2023, p. 83). Ahora bien, ¿qué sucede cuando esas acciones “iracundas” o esas “estrategias de desobediencia” tienen rasgos violentos? Planteo esta interrogante inspirada en un texto de Étienne Tassin titulado “Conflicto en el corazón de lo político, ¿más allá de la violencia?”, en el que el filósofo francés se pregunta ¿qué sucede cuando en el espacio público se plantean manifestaciones/reclamos utilizando repertorios que involucren ciertas “violencias sociales”?⁴⁹ Por ejemplo, para Tassin, la violencia de una acción tomada en este sentido no implica que la misma no sea política por el hecho de que sea violenta. En esta clave, una oportunidad que abre la lectura del libro es la de pensar cómo trazar los límites entre *violencia* (organizada, o incluso estatal) y *fuerzas sociales resistentes* que son las que, eventualmente, podrían implementar estas violencias sociales para visibilizar situaciones de injusticia o desigualdad. Insistir en esa diferencia, y asumirla, es parte de la construcción de esa *praxis* política que también involucra a la cultura de paz.

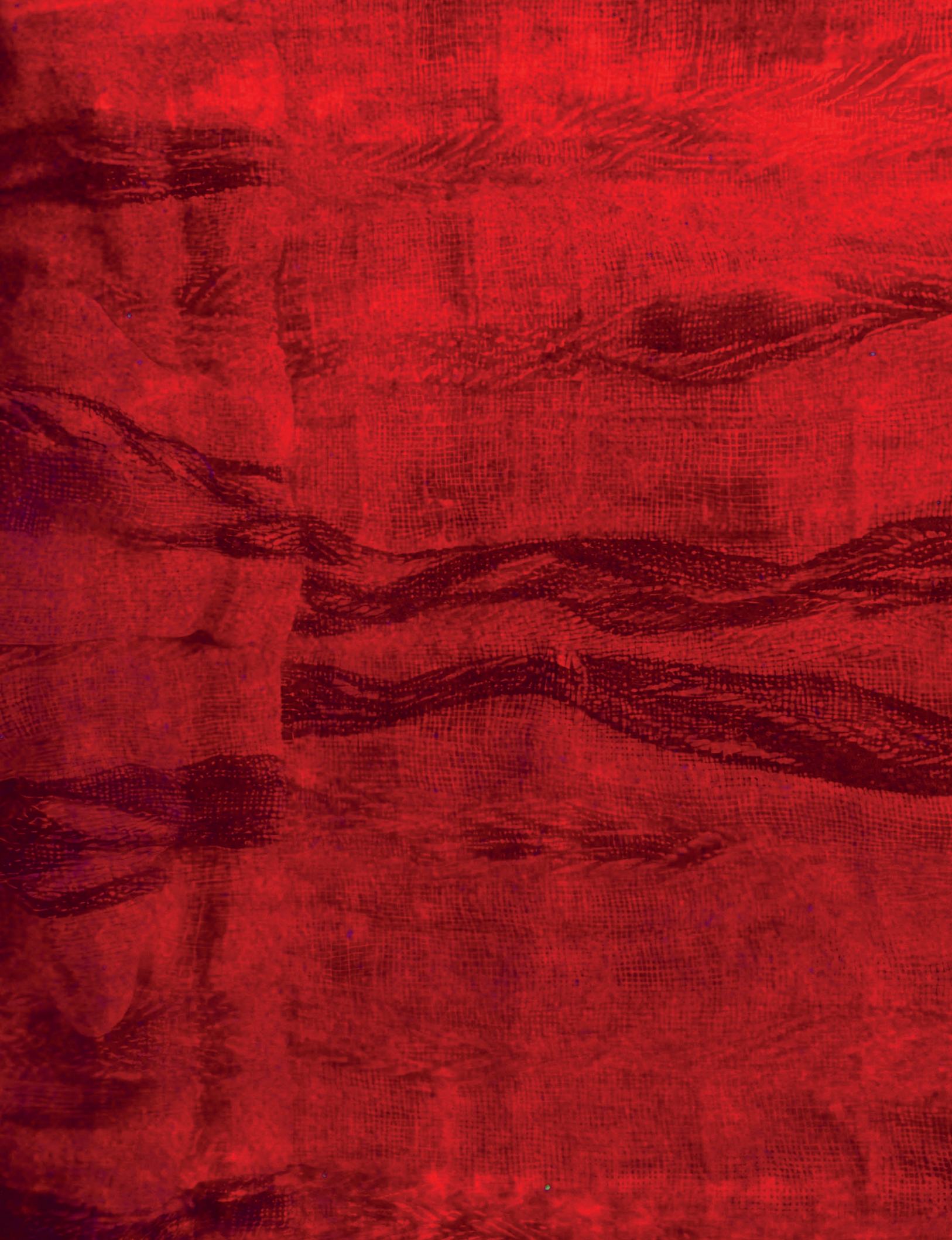
Finalmente, la última cuestión que me gustaría recuperar del libro es la apuesta por pensar una cultura de paz en “clave latinoamericana”, sostenida en la memoria y la justicia y no en el olvido (en un claro gesto de evocación a la lucha de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo en

⁴⁹ Por violencias sociales el autor entiende ciertos repertorios de acción en el espacio público que implican, por ejemplo, destrucción de edificios históricos representativos (iglesias, bibliotecas, casas de gobierno), manifestaciones en las que se arrojan piedras o se utilizan palos, o cortes de rutas en las que se incendian neumáticos, etcétera.

Argentina). Una paz atravesada por el desacuerdo en la misma clave que, como afirmábamos más arriba, recuperando a Rancière, se convierte en la savia de la vida política y contribuya a construir una cultura política democrática (de paz).

Referencias

- LANDI, O. (1988). *Reconstrucciones. Nuevas formas de la cultura política*. Puntosur.
- RANCIÈRE, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- LEFORT, C. (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Trotta.
- TASSIN, É. (2017). "Conflictos en el corazón de lo político, más allá de la violencia. Interrogantes en torno a la frontera entre lo político y lo social". En Rinesi, E., Smola, J. y Eiff, L. *Las diagonales del conflicto. Política y sociedad en Argentina y Francia*. Los Polvorines, Ediciones UNGS.







MARÍA DEL ROSARIO PIEDRA IBARRA

Presidenta de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos

FRANCISCO JAVIER EMILIANO ESTRADA CORREA

Secretario Ejecutivo

ROSY LAURA CASTELLANOS MARIANO

Directora General del Centro Nacional de Derechos Humanos
"Rosario Ibarra de Piedra"

CLAUDIA ESPERANZA FRANCO MARTÍNEZ

Directora General de la Primera Visitaduría

OMAR JAIR PASARÁN NIETO

Director General de la Segunda Visitaduría

NESTORA SALGADO GARCÍA

Directora General de la Tercera Visitaduría

ARELY LÓPEZ PÉREZ

Directora General de la Cuarta Visitaduría

RAÚL ARTURO RAMÍREZ RAMÍREZ

Director General de la Quinta Visitaduría

ÁLVARO ROMEO CARTAGENA RIVERO

Director General de la Sexta Visitaduría

MARÍA DEL ROSARIO TORRES MATA

Directora General de Vinculación Interinstitucional en suplencia de la persona titular de la Secretaría Técnica del Consejo Consultivo

CECILIA VELASCO AGUIRRE

Coordinadora General de Administración y Finanzas

ARMANDO HERNÁNDEZ CRUZ

Coordinador General de Seguimiento de Recomendaciones y Asuntos Jurídicos

VIRGINIA GUADALUPE CRUZ DOMÍNGUEZ

Coordinadora General de Especialidades Científicas y Técnicas

BENJAMÍN VERGARA HERRERA

Coordinador General de las Oficinas Regionales

OLIVIA ROJO MARTÍNEZ

Titular del Órgano Interno de Control

ANTONIO RUEDA CABRERA

Director Ejecutivo del Mecanismo Nacional de Prevención de la Tortura

ELISEO GUAJARDO RAMOS

Director Ejecutivo del Mecanismo Independiente de Monitoreo Nacional de la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad

ALINE BERENICE JUÁREZ NIETO

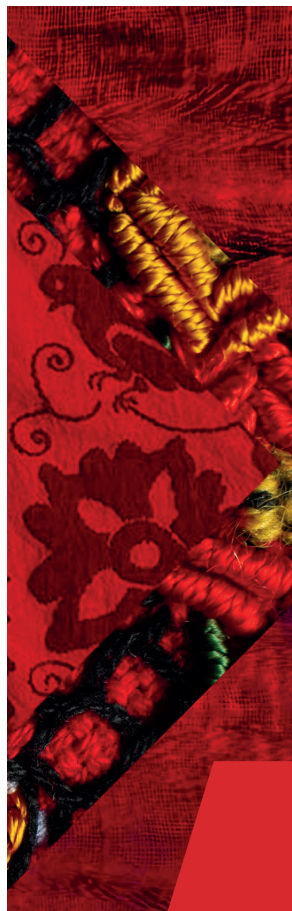
Directora General de Difusión de los Derechos Humanos

CLAUDIA ESPERANZA FRANCO MARTÍNEZ

Encargada del Despacho de la Dirección General de Quejas y Orientación

JOSÉ FRANCISCO BARRAZA SILVA

Director General de Planeación y Estrategia Institucional



COMISIÓN NACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS
► NÚM. 4/DIC/2024