



CENTRO NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS
“ROSARIO IBARRA DE PIEDRA”
CASA EDITORIAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

CULTURA DE PAZ CRÍTICA

TEORÍA Y
ACCIONES PARA
UNA ALTERNATIVA
GENUINA DE PAZ
EN MÉXICO

GUILLERMO PEREYRA

Comisión Nacional de los Derechos Humanos

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”*



CENTRO NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS
“ROSARIO IBARRA DE PIEDRA”
CASA EDITORIAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

CULTURA DE PAZ CRÍTICA

TEORÍA Y
ACCIONES PARA
UNA ALTERNATIVA
GENUINA DE PAZ
EN MÉXICO

GUILLERMO PEREYRA

*Cultura de Paz Crítica
Teoría y Acciones para una Alternativa Genuina de Paz en México*
Guillermo Pereyra

Segunda edición: octubre, 2025

ISBN:

Esta publicación fue sometida a un proceso de dictaminación a doble ciego por pares académicos externos al Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra” de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, en concordancia con las normas establecidas por el comité editorial de esta misma institución.

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.

Dirección Editorial: Omar Arellano Hernández

Directora de Procesos Editoriales: Gissela Fuentes Romero

Diseño: Karen Melissa Sánchez Espinosa

Impreso en México

ÍNDICE

Introducción	7
--------------------	---

PRIMERA PARTE: TEORÍA CRÍTICA DE LA PAZ

*Resolución coercitiva de controversias
versus cultura de paz crítica*

1. La dependencia tóxica a la coerción	14
2. Postura en torno a la resolución no violenta de controversias y la justicia restaurativa	24
3. No es posible prescindir del castigo legal	28
4. No violencia, mediación y paz crítica: una alternativa a la cultura coercitiva de resolución de controversias	32
5. Los afectos y la conversación como medios no violentos de abordaje de los conflictos	41
6. Cultura de paz crítica: acostumbrarse a dudar	47
7. Una metodología de paz crítica	57

SEGUNDA PARTE: BUROCRATISMO

*El poder de los formalismos para abatir
a las víctimas y atentar contra la justicia*

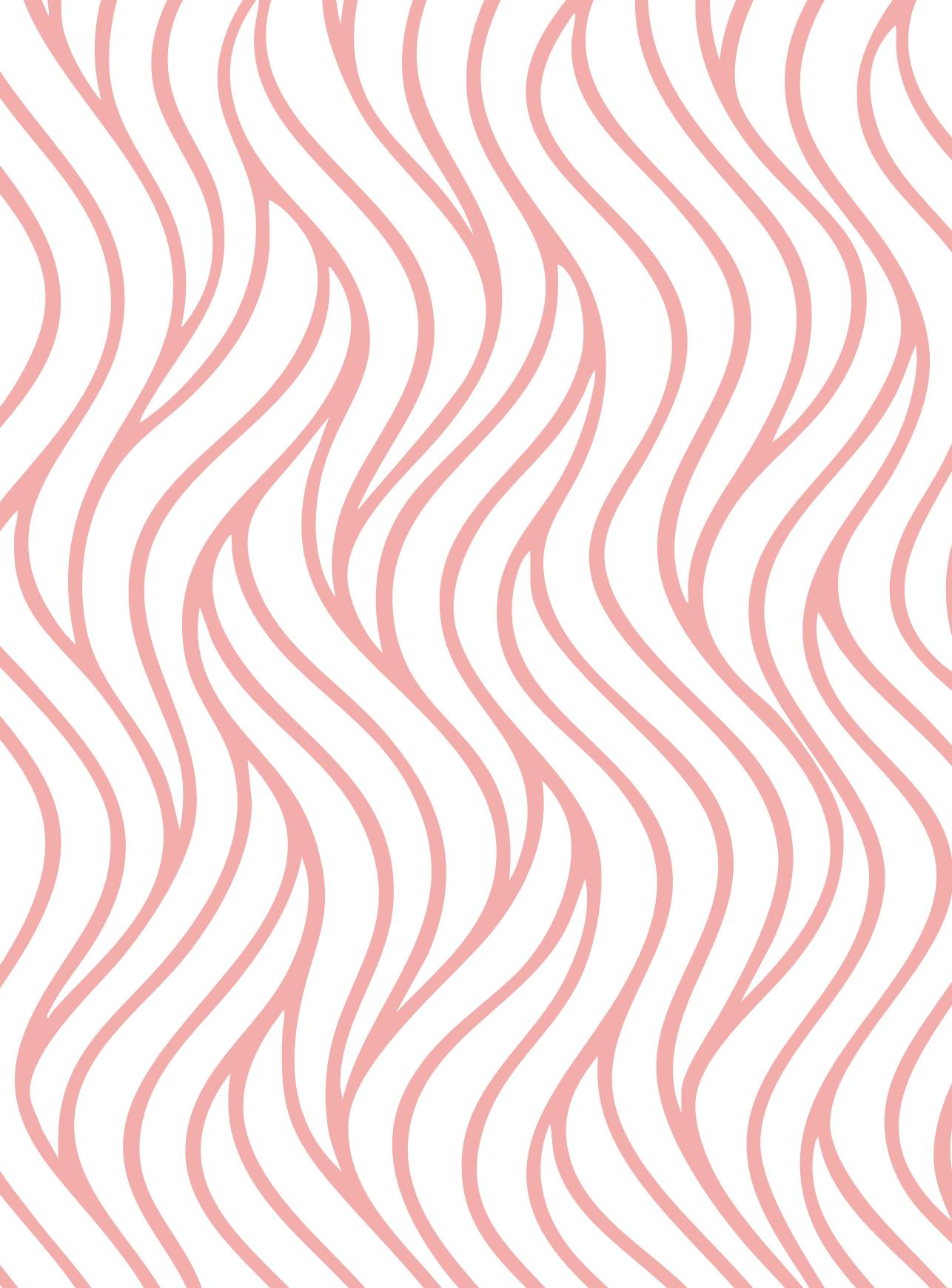
1. Cultura burocratista de la atención a las víctimas: un dispositivo de (des)atención	64
2. El uso del lenguaje profesional no tecnicista de los derechos humanos en la atención a las víctimas	73
3. Formalismo y captura pragmático-instrumental de los mecanismos alternativos de resolución de controversias	76
4. La politicidad y reflexividad de los mecanismos alternativos de resolución de controversias	81

TERCERA PARTE: ACCIONES

*Propuestas prácticas de justicia restaurativa
desde una perspectiva de paz crítica*

1. <i>Conversar.</i> Hablar para tratar el daño: la conversación áspera	86
Acción 1.....	86
Acción 2	96
2. <i>Atender.</i> El nivel más alto de atención potencia la búsqueda de la justicia	100
Acción 1.....	100
Acción 2	106
3. <i>Preguntar.</i> El papel punzante de las preguntas en las sesiones restaurativas	115
Acción 1.....	115
Acción 2	120
4. <i>Encontrarse.</i> La mediación víctima-ofensor es un encuentro pacífico-tenso	124
Acción 1.....	124
Acción 2	131
5. <i>Ahondar.</i> La comprensión profunda del daño como un acto de paz crítica	135
Acción 1.....	135
Acción 2	139
Conclusión	149
Referencias.....	153







INTRODUCCIÓN

En los últimos años, se ha establecido un consenso cada vez mayor en torno a las implicaciones que tienen los mecanismos alternativos de resolución de controversias, y en particular las metodologías restaurativas, en el mejoramiento del sistema de justicia. Se habla, al respecto, de un *cambio de paradigma* en dicho ámbito (Vega Dueñas & Olalde Altarejos, 2018; Chapuy, 2021; Franco-Castellanos, 2022; Moeykens, 2022; Cerón Eraso, 2023; Lamas Meza, 2023; Alfonso de Bogarín, s/f). Ha surgido una “nueva concepción de la justicia, que pudiera calificarse de *humanizante y dignificante*” (Franco-Castellanos, 2022, p. 169). En las sociedades contemporáneas en que vivimos, atravesadas por las violencias directas y estructurales, el fanatismo, los extremismos y la crueldad, los esfuerzos para la construcción de la paz a través de medios no violentos y restaurativos se presentan como algo nuevo. Un nuevo dispositivo de paz y justicia, que promete grandes cambios.

Saúl Lamas Meza y Adrián Miranda Camarena (2021) afirman que el artículo 17 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos da vida “al nuevo modelo nacional de Justicia Restaurativa”, al que definen como “una nueva filosofía institucional”, en virtud de la cual las fiscalías y los órganos jurisdiccionales están legitimados “para aprobar los acuerdos a los que lleguen las partes, dándoles la formalidad y categoría de cosa juzgada o sobreseída en su caso”; de este modo, el conflicto puede resolverse de manera preprocesal, y esto vuelve “innecesaria” la “acción punitiva del Estado” (p. 99).

Lo que está en juego en este nuevo paradigma de construcción de paz es otro modo de organizar la sociedad, para que sea más participativa y democrática, no capturada por las redes del individualismo neoliberal, pero tampoco por un modelo de estatalidad inflexible, burocratista y excesivamente coercitivo. Los métodos alternativos de resolución de controversias no son meros formalismos de una nueva manera de impartir la justicia: si realmente los tomamos en serio, ellos proponen un *modelo alternativo de sociedad*. Judith Butler (2022) ha planteado que las técnicas no violentas de mediación suspenden la “letal operatoria” de la violencia legal para resolver los conflictos, y establecen “una alternativa dentro de la sociedad”, que ella llama “modalidad de comprensión creciente, casi infinita” (pp. 129-130). La definición butleriana de los mecanismos alternativos de resolución de conflictos es importante, porque nos invita, como también nosotros lo hacemos en este trabajo, a entender radicalmente la alternatividad. Esto supone visualizarlos no solo como un proceso institucional paralelo al sistema de justicia tradicional, sino como la construcción de una sociedad menos violenta y punitivista, más democrática y participativa, donde las personas aprenden colectivamente a dirimir sus controversias y a asumir políticamente sus responsabilidades, a partir de una comprensión profunda de las causas y consecuencias sociales del daño.



Desde nuestro punto de vista, producir un cambio social profundo implica no tanto confiar en las personas en sí mismas, sino en el lenguaje: en lo que ellas pueden hacer cuando hablan, dialogan, *ponen en palabras* el daño y empeñan la palabra para construir un acuerdo reparatorio. Un acuerdo que no surge de la imposición de un tercero, sino del propio *hacerse cargo*. Ello supone no estar dispuesto a juzgar, culpabilizar y criminalizar la conducta del otro, sino a comprender los contextos del daño para, luego, exigir contundentemente que los daños sean reparados, en conversaciones ásperas que tienen lugar entre las víctimas, los ofensores y los miembros de la comunidad afectados por las violencias directas y estructurales.

El primer objetivo de este libro es contribuir a profundizar en este nuevo paradigma de construcción de paz que es la justicia alternativa-restaurativa. Lo hacemos desde las coordenadas del *pensamiento crítico*, y en particular desde la perspectiva de lo que llamamos una *paz crítica*. Para ello, buscamos articular la “nueva filosofía institucional” restaurativa con los aportes del pensamiento político de Simone Weil, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Michel Foucault, Emmanuel Levinas y Judith Butler. *Entendemos la justicia alternativa-restaurativa como un ejercicio de paz crítica*. Estas miradas, que no pertenecen directamente al campo de estudios de la justicia restaurativa, aportan –desde la lectura que proponemos– nuevos sentidos y propuestas prácticas que nutren a dicho campo, más allá de un marco teórico exclusivamente jurídico.

Entendemos por paz crítica no solo los esfuerzos de construcción de paz que se llevan a cabo *desde abajo*, en confrontación con las políticas liberales internacionales que imponen programas de paz *desde arriba* (Cruz & Fontán, 2024). Asumimos, como lo hacen los estudios críticos de la paz, que esta es “un proceso contextualizado” (Jaime-Salas et al., 2020, p. 34). Además de ello, para nosotros, el enfoque crítico de paz es aquel que considera que hay una reserva ética que reside en el lenguaje. El lenguaje es la estructura social primera, estructurante y fundamental, posibilitadora de la paz. Es lo que Walter Benjamin, uno de los más importantes autores de la corriente crítica del pensamiento moderno, llamaba *lengua pura*, que conserva esa reserva ética creadora y transformadora de mundos y subjetividades: “[E]l residuo de la palabra creadora (...) se conserva en el hombre en tanto que nombre conocedor, y por encima de dicho hombre en tanto que juicio” (Benjamin, 2007, p. 161). Es el lenguaje que no es reducido a ser una herramienta para producir resultados eficaces bajo una lógica instrumentalista. A esta última manera de concebir la lengua, Benjamin (2007) la denominaba “concepción burguesa del lenguaje”, que lleva a cabo un uso pragmático y utilitario de las palabras, donde lo que se busca es ser *asertivo* y resolver problemas de una manera *resultadista o productivista* (lo único que importa es el resultado, no el proceso). Contrario a ello, la lengua es un espacio-proceso de encuentro que permite ampliar las posibilidades de comprensión del



sentido. No es la palabra que se usa para juzgar y castigar la conducta de otra persona, o para etiquetar su identidad y sus maneras de obrar de una manera reduccionista. Es una palabra creadora y transformadora, que circula en espacios de comprensión profundos.

También la paz crítica es una paz política, lo que nos lleva a asumir que no hay paz sin construcción colectiva de responsabilidades. No solo hay reservas éticas en el lenguaje: el lenguaje entendido como espacio de encuentro y comprensión es el empuje ético primero para que haya paz, pero, luego, esa paz necesita ser políticamente construida, se requiere que existan dispositivos, instituciones y espacios sociales que se encarguen de ello. En este trabajo, concebimos a los encuentros restaurativos como el lugar donde confluyen tanto las reservas éticas que habitan en el lenguaje como la construcción social de acuerdos y responsabilidades.

Nuestra tesis es que las transformaciones que promete llevar a cabo la nueva filosofía institucional restaurativa en el sistema de justicia serán cambios genuinos si los métodos no violentos de resolución de controversias se inscriben en el campo de acción de la paz crítica. Dicho con otras palabras, la transformación social que propone la justicia restaurativa solo será posible cuando se asuma como una justicia crítica, con contenido político democrático. Por lo cual la búsqueda de la paz restauradora no es incompatible con las tensiones que inevitablemente conlleva resistir las inercias del sistema tradicional de justicia. De lo contrario, los métodos alternativos corren el riesgo de ser capturados por la cultura formalista, burocratista y simuladora, tan arraigada en nuestras instituciones.

El segundo propósito de nuestro trabajo es operativizar las reflexiones teóricas de la paz crítica en un conjunto de propuestas prácticas, que sirvan de horizonte a las acciones de defensa, protección, promoción y divulgación de la cultura de paz y derechos humanos. Buscamos divulgar esas propuestas prácticas en el ámbito del funcionariado público mexicano. Nuestra pregunta implícita es: ¿qué hay que hacer para que la justicia alternativa-restaurativa sea una herramienta crítica de transformación social? El desafío que asume este texto es poner en acción el pensamiento crítico de la paz, pero sin dar recetas ni instrucciones.

Para sustentar la última idea, vamos a referirnos a una anécdota. En noviembre de 1972, se llevó a cabo en Estados Unidos un congreso que reunió a diferentes intelectuales para reflexionar sobre la obra de Hannah Arendt. Uno de los participantes de la mesa le preguntó a la teórica política alemana si podía ofrecerle *algún tipo de orientación* para actuar. Su respuesta fue contundente:

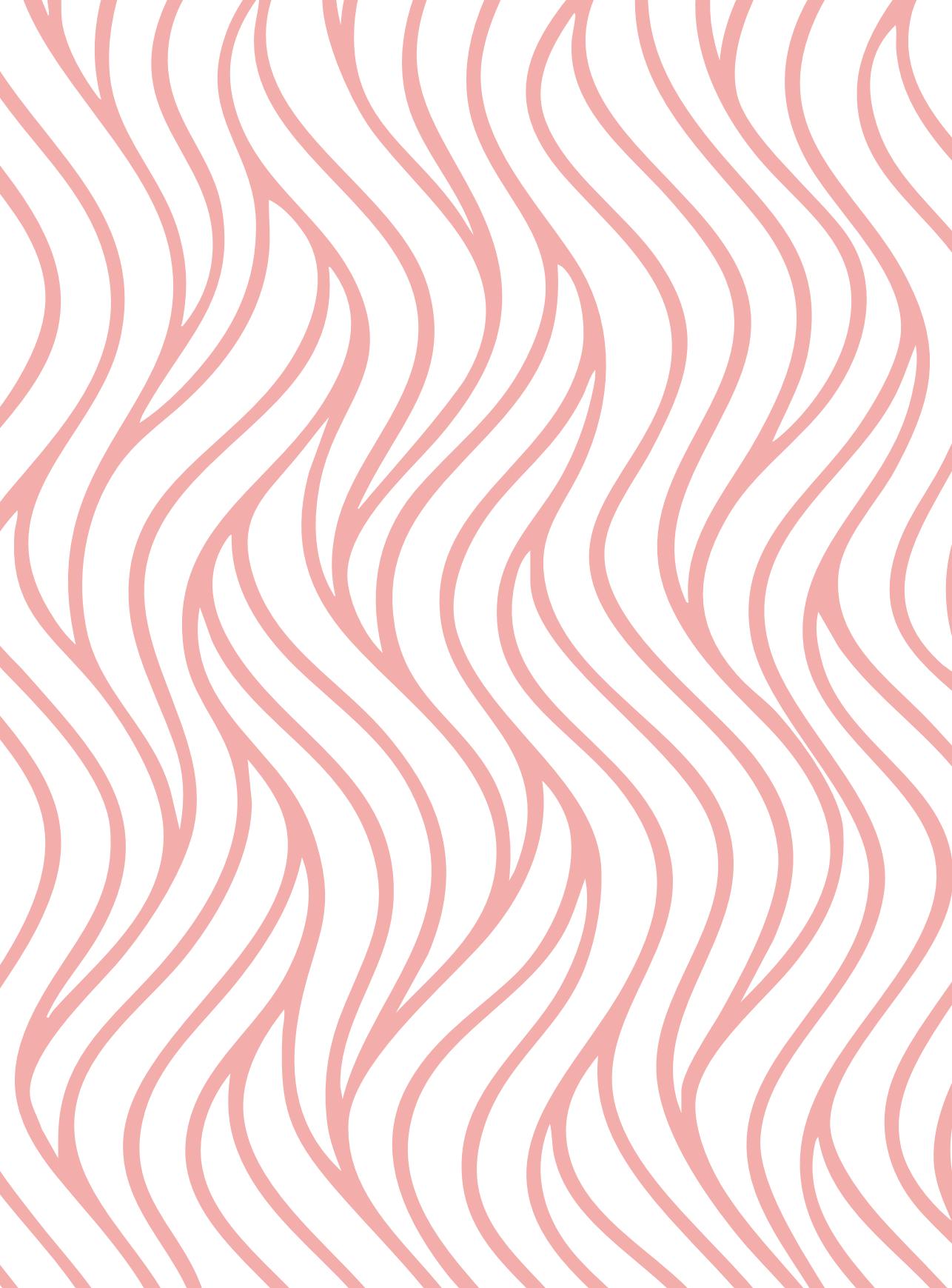


No, no le daría instrucciones; considero que sería una presunción de mi parte. Creo que usted debería formarse sentándose e intercambiando opiniones con sus pares alrededor de una mesa. Y entonces, acaso, como resultado de ello se daría una línea a seguir; no para usted personalmente, sino acerca de cómo el grupo debería actuar (Arendt, 1998, p. 146).

Siguiendo este razonamiento, las cuestiones prácticas que se proponen en este libro no son instrucciones que indican lo que tenemos que pensar y cómo actuar, es decir, no plantean un deber ser que idealmente hay que alcanzar. Se esboza una analítica de la acción no violenta y restaurativa, que es el resultado de una discusión: de enfrentarse a la cultura coercitiva de resolución de conflictos y a la cultura burocratista de atención a las víctimas. Ofrecemos horizontes críticos de acción o marcos posibles de intervención para transformar pacíficamente los conflictos, reparar a las víctimas, responsabilizar a los ofensores y propiciar la participación social en estos procesos.

Para cumplir con ambos objetivos, este libro se estructura en tres partes. En la primera sección exponemos una teoría crítica de la paz, la no violencia y la mediación. Construimos un marco teórico crítico que le da sentido a las propuestas prácticas de justicia alternativa que analizaremos más adelante. Luego de realizar en el segundo apartado un diagnóstico sobre el imperio del burocratismo mexicano que obstaculiza la construcción de una cultura de paz crítica y de atención genuina a las víctimas, en la tercera parte propondremos un conjunto de acciones de justicia alternativa-restaurativa desde una perspectiva de paz crítica.

La máxima pretensión de este libro es entablar una conversación con personas defensoras de los derechos humanos que estén dispuestas a orientar sus prácticas por un enfoque crítico y militante de paz y justicia restaurativa.





PRIMERA PARTE

Teoría crítica de la paz

Resolución coercitiva
de controversias versus
cultura de paz crítica

1. LA DEPENDENCIA TÓXICA A LA COERCIÓN

El derecho tiene un vínculo inescindible con la fuerza, es decir, el entramado legal del Estado es inseparable de los aparatos coercitivos. Al derecho le es consustancial un elemento de fuerza, coerción o violencia. Tomamos estas tres nociones como sinónimos, pero conviene hacer una aclaración. Se suele distinguir la violencia de la coerción: mientras que el acto violento reduce a la persona que lo padece a un objeto —la violencia objetualiza a los seres humanos—, la acción coercitiva del Estado se basa en el reconocimiento de quien padece la fuerza como una persona que tiene dignidad (Orozco Losada, 2006). Por consiguiente, mientras la violencia deshumaniza a las personas, la coerción estatal tiene que aplicarse con respeto a los derechos humanos.

Ahora bien, hecha esta distinción, podemos afirmar que, desde un punto de vista teórico-político, la coerción es una forma de ejercicio de la violencia, siempre y cuando no se asocie la violencia con el ejercicio del dominio de una clase superior sobre otra subalterna. Fue Max Weber quien definió al Estado como la institución que detenta el *monopolio de la violencia física legítima*, una violencia que, por ser estatal y apegada a derecho, es *jurídica*. Es lo que Walter Benjamin (1995a) denominó con el término alemán *Gewalt*, que se puede traducir como coerción o violencia legal. El poder del Estado, la violencia legal, la coerción y la fuerza son sinónimos de la violencia entendida como *Gewalt*.

De acuerdo con la concepción liberal clásica del Derecho, la violencia irrumpre cuando las personas no actúan conforme a la ley: cuando no hay Derecho, hay violencia. El punto de vista crítico de Benjamin (1995a) es distinto a la mirada liberal clásica sobre la violencia. El pensador alemán postuló que el derecho depende siempre de una violencia para establecerse y preservarse, una fuerza (legal) ejercida por instituciones como la policía, los tribunales y las Fuerzas Armadas. Esta violencia no es *anterior* al Derecho, como aquella que se manifiesta en los impulsos agresivos que tienen los individuos en un estado de naturaleza previo a la civilización. Tampoco es la violencia que se manifiesta *después* del Derecho, es decir, la violencia que aparece cuando se suspende la ley, en una clara aplicación ilegal de la fuerza. La violencia entendida como coerción-fuerza no está ni “antes” ni “después” del derecho: es consustancial a él (Galende, 2009). Alude al carácter vinculante de la ley, para lo cual Jacques Derrida (1997) utiliza la expresión *fuerza de ley*, de modo que la ley es inseparable del factor coercitivo.

Benjamin (1995a) afirma que la coerción pertenece a “la esfera histórico moral” del Derecho (p. 7), y con ello el pensador alemán quiere decir que el derecho establece el deber ser de una sociedad y, para hacer realidad ese deber se social, de ser necesario se tiene que hacer uso de la fuerza. Es lo que permite organizar normativa-



mente la vida social. La coerción tiene una dimensión moral porque moldea los vínculos humanos, y a partir de la violencia legal se crea y conserva el orden social.

La coerción tiene una doble función: instauradora y mantenedora del orden sociojurídico. Siguiendo siempre al autor alemán (1995a), existen dos tipos de violencia. En primer lugar, se encuentra la violencia fundadora de derecho, que es el poder que tiene el Estado de crear la ley. Su máxima expresión, su manifestación más cruda y visible, es el derecho que tiene el vencedor de una guerra a fundar un nuevo orden legal en el territorio conquistado. En una contienda bélica al vencedor le asiste el Derecho del más fuerte, y ese Derecho se ejerce anexando la propiedad conquistada al territorio del país conquistador.

También existen manifestaciones más sutiles del poder coactivo que instaura la norma: el acto mismo de afirmar imperativamente “esto es ley” implica un poder de mando, el poder del Estado para sancionar una ley (Butler, 2022). En la sanción de la ley hay siempre una fuerza performativa, que se puede sintetizar en la expresión: “afirmamos que esto es ley”. El acto de creación del Derecho es un acto de poder, de violencia en el sentido de la palabra *Gewalt*. Así lo considera Benjamin (1995a): “Creación de Derecho es creación de poder y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia” (p. 15).

Desmenuzemos las dos partes que componen la cita anterior.

- 1. Creación de Derecho es creación de poder.** El Derecho es la legitimación de las relaciones de poder de una sociedad. Esto no quiere decir que el Derecho sea un medio al servicio de la clase dominante. No confundamos, como ya lo hemos dicho, el poder con la dominación; no es lo mismo la violencia simbólica o física que emplea el Estado de derecho, que la agresión. Significa más bien que el aparato legal del Estado tiene el poder de imponer por la fuerza que se realice una determinada acción: *hágase esto, cúmplase con esta ley, obedézcase este decreto*.
- 2. Creación de Derecho es inmediata manifestación de violencia.** El poder mediante el cual se instaura el Derecho es un poder violento. Aquí la violencia quiere decir fuerza performativa, fuerza que se necesita para darles forma a las relaciones sociales. El Derecho es performativo: quienes son sus representantes tienen la potestad de obligarnos a actuar o no actuar de un determinado modo.

En segundo lugar, tenemos la violencia conservadora de derecho. Es la fuerza que se requiere para mantener vigente el régimen sociojurídico. Los policías y los militares que ejercen la fuerza, y los tribunales que emiten sentencias judiciales, cumplen el papel de hacer cumplir la ley, por lo tanto, la preservan. El objetivo que



persigue el Estado moderno al monopolizar la violencia es correlativo a su interés de preservar el Derecho como un sistema que neutraliza la aparición de violencias extrajurídicas. Es decir, conservar el Derecho es lo mismo que impedir que existan expresiones ilegales de la violencia. De modo que: 1) el Estado es la única institución autorizada para ejercer la violencia; 2) el aparato estatal coercitivo tiene que actuar en función de una lógica preventiva, para anticiparse a los hechos sociales violentos que pongan en riesgo la seguridad del cuerpo social.

En conclusión: “Toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el Derecho. Si no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por sí misma a toda validez” (Benjamin, 1995a, p. 9). La violencia pierde validez si no se la utiliza como un medio para crear leyes y conservarlas. Esto explica que, en tanto medio para la consecución de fines jurídicos, la coerción sea legalmente válida. El poder-fuerza del Estado tiene una función social clara: hacer posible la convivencia humana organizada. Convivencia que se logra gracias a que el Estado monopoliza la violencia y, en consecuencia, les expropia a los seres humanos el derecho natural de hacer uso de la fuerza para defenderse de los riesgos que ponen en peligro sus vidas.

Lo desarrollado hasta aquí está en relación con lo que establece el artículo 17 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos: la prohibición del derecho de autotutela. Las personas no están autorizadas a hacer justicia por mano propia, es decir, a emplear la fuerza para vengar una ofensa. Solo es válida la tutela jurisdiccional, por lo que se necesita que existan tribunales para que las personas puedan reclamar y ejercer pacíficamente sus derechos. Si no hay acceso a la justicia no hay paz: vivir en paz implica disponer de espacios jurisdiccionales y no jurisdiccionales que den respuesta pronta, completa, imparcial y gratuita a las solicitudes de las personas.

El poder coercitivo del Estado se manifiesta en un *continuum* de posibilidades, que va desde el uso de la fuerza por parte de los cuerpos policiales y militares para garantizar, los primeros, la seguridad interna, y los segundos la defensa nacional, sin olvidar la observancia obligatoria de los contratos y las sentencias judiciales. Los policías y militares están mandatados a aplicar la fuerza con pleno respeto de los derechos humanos.

Violencia legal = poder estatal = fuerza = coerción			
Fuerza policial Fuerza militar	Ley (fuerza de ley)	Contrato	Sentencia

Fuente: Elaboración propia.



La violencia legal es, de esta manera, un medio para la consecución de fines jurídicos, un instrumento para realizar los fines del Derecho, como, por ejemplo, garantizar que se cumplan los contratos y que las sentencias del Poder Judicial sean acatadas. Existen mecanismos coercitivos que emplea el Estado para asegurar la observancia de la ley. En este contexto, Judith Butler (2022) asocia el “carácter vinculante” de la ley con un “carácter punitivo y carcelario” (p. 123).

El Estado utiliza la fuerza legal para dirimir controversias, su poder reside en que dispone de los medios coercitivos necesarios para hacer cumplir fines jurídicos. En otras palabras, la violencia coercitiva es el medio para la realización de fines jurídicos. No hay derecho sin coerción, por lo que, entre ambos términos, hay una relación de mutua implicación.

Decíamos que la función de la violencia legal es hacer posible la convivencia social. No obstante, la teoría crítica de la violencia legal cuestiona la idea según la cual la coerción es la garantía de la cohesión social. La teoría crítica establece que, ciertamente, la violencia legal asegura la convivencia social, pero lo hace al mismo tiempo amenazándola, reduciendo la vida social a una vida coercitivamente controlada, una vida cuya potencia de transformación está limitada por los mecanismos coactivos. Asegurar coercitivamente la vida significa también amenazarla: esa es la conclusión a la que llega la teoría crítica de la violencia legal. Esto se debe a que la coerción, como lo hace toda violencia en mayor o menor medida, fragmenta el lazo social.

El monopolio de la violencia del Estado es uno de los pilares de la cultura de la violencia moderna. Esta cultura institucional no deja que prospere la cultura no violenta de resolución de controversias; esto, sin olvidar que el proceso de civilización que llevó a cabo el Estado moderno legitimó “estructuras profundamente violentas” (Fisas, 1998, p. 1). La cultura de la violencia estatal es una cultura que *civiliza violentando*. Es por ello por lo que, en los enfoques de cultura de paz, la violencia legal es vista con sospecha. No se propone su eliminación, porque erradicar la violencia legal traería peores consecuencias para la vida en sociedad; su supresión equivaldría a caer en un peligroso estado de anomia. Pero el hecho de que la violencia legal no pueda ser suprimida no quiere decir que no pueda ser discutida y que, a partir de esa discusión, se encuentren alternativas no violentas para transformar determinados conflictos.

El problema no es la violencia legal en sí, sino su uso exclusivo y reiterado como medio para resolver los conflictos. Dicho de otra manera, el uso sistemático de la violencia legal para abordar los conflictos sociales no es inocente, porque contribuye a arraigar una cultura violenta de la resolución de los conflictos. Una cultura política que normaliza la coerción como medio para *forzar* a las personas a aceptar el *status quo*.



La cultura de la violencia estatal crea y mantiene sentidos comunes. Uno de ellos es el que afirma que los medios coercitivos legales son los más idóneos, o los únicos, para resolver un conflicto. Es una cultura que no propicia el encuentro pacífico entre las partes que atraviesan un conflicto. Cuando esa cultura violenta se normaliza, se corre el riesgo de que se difumine el límite que existe entre la violencia legal y la violencia ilegal. Encontramos un ejemplo de ello en el pasado reciente de México.

La Recomendación 98VG/2023 que emitió la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH, 2023a) instala la pregunta acerca de qué pasó en el periodo de violencia política de Estado entre 1951 y 1990. Qué pasó en el sentido de qué nos aconteció como sociedad, cómo pudimos tolerar tanta violencia puesta al servicio de la violación sistemática de los derechos humanos. El documento tiene la finalidad de criticar la hipótesis de guerra basada en la tesis del enemigo interno, propia de la Guerra Fría. Su propuesta es que en México no hubo una guerra durante ese periodo, sino la institucionalización y legalización de la violencia política del Estado. La *hipótesis de guerra* sostiene que las fuerzas policiales y militares del Estado mexicano se enfrentaron a grupos armados para erradicar la violencia ilegal que éstos ejercían contra la población civil. En cambio, la *hipótesis de la violencia política del Estado* establece que el Estado se enfrentó violentamente contra la sociedad, sobre todo contra un sector de la sociedad mexicana: las comunidades rurales organizadas políticamente bajo ideas comunistas y de izquierda. Las fuerzas coercitivas del Estado pusieron en marcha una violencia sistemática contra la política, es decir, contra la organización, participación y discusión que llevaron a cabo los grupos de izquierda contrarios al régimen estatal. Leemos en el parágrafo 210 del mencionado documento:



La ocupación que hizo el Ejército de la Costa Grande de Guerrero generó un ambiente aún más hostil en las comunidades, ya que sus acciones se caracterizaron por violentas. Resulta casi obvio afirmar que en los lugares donde existió presencia militar la violencia aumentó, debido a que estos han sido entrenados para examinar a quien consideran su enemigo, desde la lógica de implementación de planes de defensa contra una rebelión interna (CNDH, 2023a, p. 67).



La violencia estatal no fue ejercida en México en el periodo de 1951 a 1990 para eliminar la violencia social, para neutralizarla, sino para sembrar el terror en las comunidades, sobre todo en las zonas rurales donde había actividades de resistencia y organización guerrillera. La fuerza, entonces, no se usaba para extirpar la violencia sino para inocularla en el tejido social, para que se expandiera, acompañada de un miedo contagioso. Lo que se extirpó más bien fue la política, la organización social de las comunidades, el debate de ideas y la discusión de proyectos alternativos de nación. La violencia estatal se normalizó en nombre de la defensa de la nación mexicana, de la civilización contra la barbarie. El resultado fue la consolidación a lo largo de décadas de una cultura institucional de la violencia que se utilizó para aplastar a la disidencia popular de izquierda.

Nótese que en el caso anterior estamos hablando de un estado de excepción normalizado, de una violencia irracional legalizada, no de la violencia legítima propia del Estado de derecho. En casos extremos, como sucedió en México entre 1951 y 1990, la violencia legal puede normalizarse y, en su normalización, en su arraigue cultural y uso reiterado, se torna destructora del lazo cívico y social.

La paz que construye la violencia legal es una paz basada en la amenaza del uso de la fuerza, una fuerza que se emplea para asegurar que las personas honren sus compromisos. El enfoque de cultura de paz se resiste a aceptar que la construcción de la paz dependa de la intimidación, incluso si esa intimidación está legalmente justificada. Será necesario encontrar una alternativa: una cultura de paz crítica, que provea las herramientas necesarias para criticar la violencia, incluso la violencia legal.

La maquinaria jurídica del Estado capitalista está estructuralmente averiada, funciona estructuralmente mal, por decirlo de alguna manera: lo que permite la unión de los seres humanos –la coerción– también los puede dispersar, es decir, puede fragmentar la comunidad política. La crítica de Benjamin a la violencia legal encuentra una falla que subyace a la concepción e implementación de esta violencia. Se trata de una disfunción estructural en la cadena causal de medios-fines, es decir, medios violentos-fines jurídicos justos: los medios legales (fuerza policial) se pueden aplicar para realizar fines jurídicos justos (la seguridad de la población), sin embargo, el Estado capitalista es sistemáticamente más violento con los oprimidos y los pobres que con los privilegiados y los ricos. Dicho de otra manera, aplica sobre los primeros lo que el pensador alemán llamaba un *estado de excepción permanente*, esto es, una violencia estructural productora de injusticias sociales. Como afirma la célebre tesis benjaminiana: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos es en verdad la regla” (Benjamin, 2005, p. 22). En el Estado capitalista, las personas pobres y excluidas son quienes padecen con mayor regularidad la violencia policial excesiva. Esa violencia es estructural.



Axel Honneth (2009) comenta que, para Benjamin, el Derecho es “una institución ‘corrompida’, es decir patológica, porque remodela las condiciones de vida sociales con un esquema de medios y fines que en definitiva sirve a los intereses egoístas del individuo” (p. 117). La crítica de Benjamin a la violencia jurídica muestra que las relaciones coercitivas, en su alianza inquebrantable con el Derecho, configuran patológicamente a la sociedad moderna. ¿Por qué es patológico el Derecho que se alía con la violencia coercitiva? Porque hace estructurar la sociedad con base en un esquema instrumental de medios-fines: la coerción es el medio para asegurar el fin jurídico, pero mientras se produce el orden sociojurídico, se estructura el vínculo social en términos de una relación instrumental de medios-fines que legitima los intereses egoístas de los individuos. Por ejemplo: yo no celebro un contrato contigo para entablar una relación social fundada en la solidaridad y el respeto; firmamos un contrato porque desconfiamos el uno del otro, porque no tenemos fe de que vayamos a cumplirlo, y ambos necesitamos la fuerza intimidante del Estado para comprometernos mutuamente a honrar los compromisos.

En la segunda parte de este trabajo, veremos que uno de los mayores riesgos que enfrentan los mecanismos alternativos de resolución de controversias es quedar capturados por una lógica instrumental de medios-fines o costo-beneficio. Dicho de otra manera, la paradoja que se produce es que la alternativa no violenta a la violencia coercitiva puede terminar siendo tan instrumental como lo es la cultura de la violencia institucional y burocrática.

Podemos afirmar que la coerción asegura la vida social, pero lo hace segregando a los seres humanos, favoreciendo la constitución de un sujeto que solo vela por sus propios intereses, desconfiado de los demás. Es el individuo que reduce el entendimiento de su propia protección a la seguridad jurídica para celebrar contratos. No una seguridad en sentido amplio, una seguridad social basada en la solidaridad. Atendamos la siguiente cita:



Porque este [un contrato jurídico], aun en el caso de que las partes contratantes hayan llegado al acuerdo en forma pacífica, conduce siempre en última instancia a una posible violencia. Pues concede a cada parte el derecho a recurrir, de algún modo, a la violencia contra la otra, en el caso de que esta violase el contrato (...) *Si decae la conciencia de la presencia latente de la violencia en una institución jurídica, esta se debilita* (Benjamin, 1995a, p. 9. Las cursivas son nuestras).

Como puede advertirse, lo que refuerza a una institución jurídica es precisamente la fuerza, no el convencimiento humano de que la palabra y la confianza depositada en ella serán suficientes para organizar la vida social. Lo que comúnmente se llama “dar la palabra”, que en las comunidades indígenas de nuestro país tiene una fuerza social vinculante. Estamos obligados a cumplir los contratos por la fuerza de



la ley y, si esto no sucede, entonces el contrato jurídico pierde fuerza, es decir, deja de tener *razón de ser*. En toda institución jurídica hay una violencia potencial que nos constriñe a cumplir sus reglas, y si perdemos de vista esto la institución carece de sustancia, porque su fundamento es la coerción. Y, mientras tanto, el predominio asfixiante de esta manera de entender la responsabilidad y la obligación social hace que nos olvidemos de que es importante honrar los compromisos porque nos obligamos mutuamente a ello, porque pacíficamente nos comprometemos a cumplir con nuestras obligaciones, y lo hacemos porque somos seres sociales que vivimos en comunidad.

Las partes que celebran un contrato pueden recurrir a un tercero imparcial (el juez o la jueza) para demandar en caso de que la otra incurra en incumplimiento. Pero no solo ocurre eso. Benjamin subraya que, además de esa violencia efectiva, hay una violencia potencial en toda institución jurídica, una amenaza que no cesa, y eso re-fuerza a la institución. De este modo, la violencia que conserva el derecho se basa en la amenaza. Benjamin (1995a) se refiere a ella como el poder “que amenaza”, o la “amenaza jurídica” (p. 8). En la institución contractual la amenaza es sutil: las partes lo suscriben voluntaria y pacíficamente, sin embargo, ese acto está rodeado de una atmósfera intimidatoria, está impregnado de violencia coercitiva. Hablamos de una amenaza sutil porque se trata de una violencia espectral, como lo es la amenaza del uso de la fuerza que hacen los cuerpos policiales en las manifestaciones populares.

En la modernidad capitalista, la relación del Derecho con la coerción se ha vuelto dependiente: las instituciones se apoyan tendencialmente más en los mecanismos coercitivos para resolver los conflictos sociales que en las prácticas no violentas de la conversación y la asunción de responsabilidades.

Hablamos de un vínculo tóxico entre Derecho y violencia en las condiciones de la modernidad capitalista. Porque las prácticas coercitivas se han vuelto omnipresentes en la esfera jurídica moderna, ya sea de manera efectiva como intervención real de la policía para resolver un conflicto a través de la represión, o de modo potencial como amenaza de uso de la fuerza en la celebración de contratos, porque lo que está en la base del contrato es la intimidación. Si no lo cumples, serás sancionado: la amenaza coercitiva es el resultado de no confiar en que cumplirás con lo que establece el contrato.

No es que esto esté *mal*, porque, como ya dijimos, sin coerción estatal hay estado de anomia. Pero tampoco se trata de calificarlo como algo que está *bien*, porque no podemos aceptar que la violencia jurídica sea la única garantía del lazo de responsabilidad social. La relación del Derecho con la violencia es compleja y no puede ser reducida a una evaluación dicotómica “buena” o “mala”. El problema pasa



por otro lado: por la cultura coercitiva de resolución de controversias que esta situación crea y fomenta, por la dificultad creciente de pensar y poner en práctica otra manera de obligarnos ante las personas que no sea a través de la amenaza del uso de la fuerza, por el hecho de que la obligación ante el otro no es voluntaria sino forzada, por la dependencia tóxica que se crea entre responsabilidad y fuerza (soy forzado a ser responsable). Todo esto no contribuye a forjar prácticas vivas, activas y convencidas de responsabilidad social.

El problema en torno a la cultura de la violencia es sencillo de detectar, pero complejo de solucionar: cuando nos obligan a responsabilizarnos por un daño que hemos ocasionado, es imposible que nos hagamos realmente responsables; el sujeto tiene que estar convencido y tiene que asumir que le ha fallado a la víctima y a la sociedad, se tiene que hacer cargo de los perjuicios que ha generado. Esto no quiere decir que el Estado tenga que renunciar al castigo legal de los victimarios. Significa más bien que la responsabilidad es una acción social que requiere la participación del ofensor en el proceso de reparación de los daños. La imposición de una responsabilidad no tiene sentido: como lo advirtió Simone Weil, toda obligación, para ser tal, debe ser consentida, por paradójico que esto parezca: “El consentimiento es tan esencial para la obediencia como para el amor (...). Para que la obediencia pueda ser consentida, se precisa ante todo algo que amar, por cuyo amor los hombres consentan en obedecer” (Weil, 2000, pp. 44, 48). La responsabilidad tiene que surgir del amor por la justicia y la paz: esto es lo que lleva al ofensor a proponer una reparación; cualquier otro motivo es una simulación. Tiene sentido responsabilizarse ante la víctima cuando lo que motiva esta acción es el amor a la paz y la justicia.

El Derecho nos ha *civilizado*, pero, mientras tanto, nos ha hecho dependientes de la coerción. Esto ha contribuido a arraigar culturalmente un abordaje legalista y punitivo de los conflictos. Los medios violentos legales aparecen como las únicas herramientas válidas y materialmente factibles para resolver las controversias.

La humanidad encontró en el poder coercitivo del Estado una manera sutil de ejercer la violencia, y ese modo de hacerlo es a través de las instituciones jurídicas, imbricando la ley con la fuerza. Hablamos de una manera sutil de ejercer la violencia porque la lógica que rige a la violencia legal no es ejercer la violencia crudamente, a la manera en que se lleva a cabo en un estado de naturaleza de guerra de todos contra todos.

Benjamin consideraba que los actos amenazantes de la violencia jurídica son obra del destino, un destino que cae con todo su peso sobre las espaldas de la humanidad. Estamos, pues, encerrados en la jaula de hierro de la coerción legal: podemos vivir juntos gracias a que el Estado nos brinda seguridad jurídica, pero es una seguridad cuyo fundamento es la amenaza de la vida. Por un lado, nos mantiene vivos y, por el otro, le resta potencia a la vida.



El uso reiterado de la fuerza para resolver los conflictos sociales es la base del vínculo tóxico entre Derecho y violencia, que convierte a la *amenaza jurídica* (Benjamin, 1995a, p. 8) en la amalgama de los compromisos sociales. El problema que genera la alianza inquebrantable de Derecho y violencia es que los representantes del Estado recurren constante y crecientemente al poder coactivo para resolver los conflictos sociales. La consecuencia de ello es la instauración y el mantenimiento de un orden sociojurídico conservador.

El vínculo tóxico que existe entre el Derecho y la violencia se expresa de la manera más cruda en la institución policial. Benjamin (1995a) caracteriza a la policía como un poder *informe y espectral*, porque su presencia es “difusa por doquier, en la vida de los estados civilizados”, y este accionar “testimonia la máxima degeneración posible de la violencia” (p. 9). La violencia legal se degenera en la policía porque aplica un poder insidioso que, para peor, adquiere tintes moralistas. Dicho de otra manera, es en nombre de la moral y del bien que se reprime a las personas. Su poder de conservar el orden jurídico se fundamenta en las confusas *razones de seguridad* (Benjamin, 1995a, p. 8). Es decir, la policía apela a *razones de seguridad* ambiguas para justificar cualquier tipo acción, incluso las violaciones a los derechos humanos. La ambigüedad de la expresión *por razones de seguridad* que la policía usa para reprimir a las poblaciones no es un accidente, pues, como señala Mabel Moraña (2018), “la violencia habla un lenguaje opaco [...] no busca la transparencia del intercambio comunicativo ni la pedagogía ni el consenso” (p. 145).

La policía no solo tiene el monopolio de la violencia física, sino que, además, detenta el monopolio del saber para definir las *razones* de la intervención punitiva, por más vagas que sean. Nos preguntamos: ¿seguridad de quiénes? ¿Qué seguridad? ¿La seguridad social que respeta los derechos humanos, o la seguridad de unos cuantos privilegiados que piden *mano dura* para aplacar las disidencias políticas y las demandas sociales de una vida digna? ¿O la seguridad de las personas de raza negra reprimidas contantemente por la policía de Estados Unidos?

El factor más importante para resolver un conflicto en el sistema de justicia retributiva es el *castigo*. Dicha solución consiste en remitirse “a la consecuencia jurídica por la falta de cumplimiento de la norma”, de modo que, si una persona no cumple con la obligación que tiene con otra persona de “dar, hacer o no hacer”, “la única forma de solucionar el problema” es “a través de la coacción” (Sauceda & Gorgón, 2018, pp. 549-550).

El *punitivismo* es una práctica deformada del castigo legal, es una herramienta administrativa o penal que expresa el vínculo tóxico que existe entre el Derecho y la violencia. No hay que confundir el punitivismo con la legítima función punitiva del Estado que consiste en investigar y sancionar los delitos. La medida punitiva se



orienta administrativa o penalmente a sancionar la conducta de los infractores, y esa medida es coercitivamente obligatoria. En cambio, el punitivismo pervierte la función sancionatoria legítima del Estado al permitir que, en nombre de la ley, se legitime la violencia cruenta, la que atenta contra los derechos humanos. Su objetivo –como lo sintetiza Paola Zavala Saeb (2023)– es encerrar “a más personas en cárceles”, y esta misión obsesivamente perseguida profundiza las desigualdades sociales (las personas pobres y racializadas son las que mayormente ocupan los centros de detención); no permite establecer prioridades entre delitos graves y menos graves; promueve la reincidencia de los crímenes, pues no atiende sus causas estructurales; hace que las prisiones sean espacios de normalización de la violencia y de profesionalización del crimen; e impide que los recursos que se gastan en esta “maquinaria” se inviertan “en otras áreas sociales” (p. 1).

La toxicidad de las medidas punitivistas radica en que tienen “fuerza de ley” para penalizar las conductas de los infractores, pero estas medidas producen y conservan violencias directas y estructurales, como las desigualdades sociales, la falta de responsabilidad por parte de los agresores, la normalización de la agresión y la profesionalización del crimen en las prisiones. El punitivismo obstaculiza la construcción de una cultura de paz.

A partir de la crítica benjaminiana a la violencia legal, podemos concluir que el sistema legal coercitivo puede convertirse en una maquinaria que se autorreproduce escapando al control humano: es la violencia coercitiva la que controla a los seres humanos, la que los tiene capturados, y no al revés. La dependencia tóxica a la coerción se desvincula de la vida social democrática y pacífica.

2. POSTURA EN TORNO A LA RESOLUCIÓN NO VIOLENTA DE CONTROVERSIAS Y LA JUSTICIA RESTAURATIVA

Las personas que promueven los mecanismos de justicia alternativa-restaurativa consideran que es necesario cambiar el modelo de seguridad y justicia —que tiene como fundamentos el punitivismo, la vigilancia continua, la represión y el poder carcelario— para construir un modelo transformador de justicia que repare el tejido social a través de acciones de responsabilidad compartida. Esto supone que las partes que atraviesan un conflicto lo tienen que abordar a través del diálogo para detectar sus causas y consecuencias y, luego, poder transformarlo positivamente (Sauceda & Gorgón, 2018; Champo Sánchez, 2019; Gallardo Muñoz, 2019; Cabrera Dircio, 2020; Lamas Meza & Miranda Camarena, 2021; Franco-Castellanos, 2022; Lamas Meza & Cervantes Bravo, 2022). La palabra clave de la justicia retributiva es *castigo*, mientras que en la justicia restaurativa lo es la *reparación*.



Ahora bien, como ya ha sido aclarado (Zerh, 2007), la justicia restaurativa no se propone eliminar el castigo, sino que su objetivo es transformarlo con un sentido de justicia y utilidad social. Por ejemplo, asumir públicamente la responsabilidad por el daño ocasionado y comprometerse a repararlo frente a la víctima, su familia o la comunidad puede ser entendido como una forma de sanción (Tapias Saldaña, 2017). El castigo, en este caso, es construido y asumido voluntariamente por el agresor, con responsabilidad. No es la maquinaria penal despersonalizada la que impone la pena, sino que son las partes las que construyen la sanción, con el debido asesoramiento de personas especialistas. La reparación a las víctimas se beneficia de la dimensión política que tienen los programas restaurativos, en los cuales las personas asumen un rol participativo, y ya no depende de una solución formalista, burocratista y punitivista al conflicto.

México realizó en el año 2008 una ambiciosa reforma constitucional para implementar un sistema acusatorio y oral, cuyo fundamento es el garantismo penal. En 2014 se sancionó la Ley Nacional de Mecanismos Alternativos de Solución de Controversias en Materia Penal (en adelante, LNMASCMP), y en 2024 vio la luz la Ley General de Mecanismos Alternativos de Solución de Controversias (en adelante, LGMASC). Esta última, en su artículo 5, fracciones XV y XVI, enumera los conceptos de *justicia restaurativa* y *justicia terapéutica*. Por la primera se entiende lo siguiente:



Conjunto de sesiones, encuentros e intervenciones metodológicas, multidisciplinarias y especializadas enfocadas en gestionar el conflicto mediante el reconocimiento de su existencia y los daños que se generaron, así como la identificación de las necesidades de las partes, su momento de vida y sus mutuas responsabilidades, con la finalidad de adoptar y acordar el despliegue de conductas enfocadas en reparar los daños existentes y prevenir los futuros, bajo la expectativa de no repetición (Cámara de Diputados, 2024, p. 3)

Mientras que la segunda es definida de esta manera:



Herramientas metodológicas e interdisciplinarias aplicadas en el abordaje y resolución de conflictos, mediante el acompañamiento, guía e interacción de agentes terapéuticos con las personas involucradas en el conflicto, ello con la finalidad de fomentar el bienestar físico, psicológico y emocional de las personas interesadas en la solución del conflicto (Cámara de Diputados, 2024, p. 3).

La mencionada reforma constitucional, junto con estas leyes, aportan herramientas para transformar la cultura formalista y punitivista hondamente arraigada en las instituciones de justicia mexicanas. Una cultura que permea la mente y las prácticas



tanto de las y los ciudadanos que piden *mano dura*, como de las y los funcionarios que aceptan esta política sin reparar que ha fracasado en el pasado. La resolución coercitiva de los conflictos se ha vuelto una carga demasiado pesada, ha tenido y aún tiene una presencia *asfixiante* y *omnipresente* en la vida institucional de los sistemas de justicia. Esto lo podemos observar en la costumbre “de judicializar todos los conflictos” (Cornelio Landero, 2014, p. 87). Por ello, el desafío que hoy enfrenta nuestro país es “dejar a un lado la monopolización del sistema punitivo” (Lamas Meza & Cervantes Bravo, 2022, p. 123).

Necesitamos poner en práctica una alternativa de paz que se despegue de la tradición judicialista y punitivista hondamente arraigada en México. Este asunto lo abordaremos en la tercera parte del libro, pero nos permitimos adelantar aquí esta idea para mostrar que la jaula de hierro coercitiva, legalista y punitivista es un problema social que tenemos que identificar y cambiar. Esa jaula de hierro deja poco margen de acción al mutuo entendimiento de las personas por medio de la conversación.

El sistema judicial retributivo es litigioso, confrontativo y coercitivo; en dicho sistema, la solución a los conflictos la determina una autoridad judicial que es externa al conflicto. En el fondo de este sistema se libra una guerra silenciosa que genera ganadores y vencidos: “el conflicto termina con un ganador y un perdedor y puede cesar toda acción conflictiva. Pero en muchas ocasiones el perdedor realiza actos hostiles contra el ganador, aún después de terminado el conflicto o queda dañada la relación” (Espino Ledesma, 2013, párr. 8). En el sistema retributivo, los ofensores no tienen una participación real en el proceso de justicia –más aún, muchas veces son estigmatizados con una etiqueta negativa (Márquez Cárdenas, 2007, p. 204)–, y las víctimas rara vez se sienten atendidas y reparadas (Zehr, 2007; Lamas Meza & Miranda Camarena, 2021). La sentencia puede ser justa, pero no contribuye a regenerar el lazo social quebrantado por el daño que han producido los infractores. Los delincuentes rara vez logran una efectiva reinserción social y el castigo tiene poca fuerza para disuadir a otras personas a no cometer delitos. Los mecanismos coercitivos de resolución de conflictos pueden crear en las personas servidoras públicas una dependencia tóxica al castigo y a las cárceles.

Dicho lo anterior, no se trata de que no haya castigo ni cárceles, la clave es no depender exclusivamente de ello para abordar los conflictos y reparar los daños. No hay que perder de vista que las prácticas restaurativas se pueden aplicar “de manera conjunta o en paralelo con las sentencias en prisión. No son necesariamente una alternativa al encarcelamiento” (Zehr, 2007, p. 17). Incluso pueden existir mecanismos de conciliación postjudicial, en los cuales las víctimas se reúnen con los ofensores para estudiar si ambos “han podido superar las consecuencias del delito”: en el caso del infractor, se evalúa si este ha tenido una “transformación durante su encierro”, y en el caso de la víctima se constata si ha podido “superar el



impacto psicológico del delito" (Pérez Saucedo & Zaragoza Huerta, 2011, p. 649). Es fundamental tener claro que "los programas de justicia restaurativa complementan en lugar de reemplazar el sistema de justicia penal existente" (UNODC, 2006, p. 13). Pero la restauración no sustituye a la sentencia. Los programas de justicia restaurativa —como la mediación víctima-ofensor, los círculos de sentencia, las conferencias familiares y los paneles de víctimas, sumados a los mecanismos alternativos clásicos de resolución de controversias como la negociación, la mediación y la conciliación—¹ son una alternativa a la toxicidad coercitiva de la justicia tradicional. Permiten discutir la idea dada por sentada de que la justicia solo puede tener una sola faceta, la dimensión retributiva.

Sabemos que los mecanismos alternativos de resolución de controversias y los programas restaurativos no son en sí mismos críticos y pueden ser capturados por prácticas institucionales instrumentales, burocratistas, formalistas y despolitizadas. Por lo que *la postura que asumimos en este trabajo* es pasarle a la justicia alternativa-restaurativa el *cepillo a contrapelo*, lo cual quiere decir que procuramos resignificarla en clave crítica para cuestionar los formalismos en los que puede incurrir, que pervierten su carácter flexible y transformador. Nuestra postura en este trabajo es interpretar la justicia alternativa-restaurativa rompiendo con la forma tradicionalmente moralista de concebirlos, y también con la práctica institucional de capturarlos de manera instrumental y burocratista para restarles la potencia crítico-política que pueden tener. Proponemos entenderlos como dispositivos de resistencia a la unidimensionalidad coercitiva de la justicia retributiva: no rompen belicosamente con ella, pero la discuten. Los entendemos como dispositivos que pueden fomentar una cultura de paz crítica. Una cultura que combate la normalización de la violencia: no solo de la violencia social –el delito–, sino también del uso reiterado de la coerción estatal como mecanismo de abordaje de los conflictos.

¹ Para una descripción de los métodos alternativos de resolución de controversias y los programas restaurativos enunciados, véase UNODC (2006); Zerh (2007); Pérez Saucedo & Zaragoza Huerta (2011); Cornelio Landero (2014); Tapias Saldaña (2017). Véase también la LNMASCMP (2014).



Se puede resistir la justicia retributiva tradicional a través de mecanismos de justicia alternativos, una resistencia que consiste en discutir y horadar la cultura litigiosa y coercitiva de resolución de controversias que este tipo de justicia promueve, la cual está hondamente arraigada en México. Ello se puede llevar a cabo sin necesidad de romper belicosamente con la justicia retributiva. Se necesita abrir otra puerta para la construir la paz y la justicia, una vía alternativa para no ser fagocitados por las iniquidades, deficiencias e inercias formalistas, punitivistas y burocratizantes de la justicia retributiva.

3. NO ES POSIBLE PRESCINDIR DEL CASTIGO LEGAL

Aun sabiendo que la justicia retributiva tiene fallas estructurales para reparar a las víctimas, recomponer el tejido social y hacer que las partes involucradas en un conflicto participen en su resolución, no es posible ni deseable suprimir el castigo legal. Visualizamos dos escenas, una del mundo europeo y otra del ámbito latinoamericano, para ofrecer razones que respalden esta idea.

En los años posteriores al fin de la Segunda Guerra Mundial, se planteó en Europa un debate acerca de los juicios a los criminales de guerra nazis. Había posiciones que afirmaban que no solo los funcionarios y militares eran responsables de los crímenes de lesa humanidad, sino todo el pueblo alemán. Es decir, lo que estaba en cuestión era hasta dónde llegaban los límites de actuación del sistema de justicia penal y, en particular, el alcance de las responsabilidades personales frente a delitos que, por su novedad, rompían con los moldes preestablecidos de la criminalidad. En ese debate había otras posiciones que sostenían que la magnitud de los crímenes de lesa humanidad ponía en cuestión el concepto tradicional de responsabilidad personal propio del sistema de justicia penal: los criminales de guerra actuaron no como personas, sino como piezas de una inmensa maquinaria de muerte.

Hannah Arendt (2007) intervino en este debate y cuestionó severamente el argumento según el cual los criminales de guerra actuaron en función de “las tendencias históricas y los movimientos dialécticos, o sea, cierta misteriosa necesidad que supuestamente actúa a espaldas de los hombres” (p. 51). Esta era la base de dos argumentos: 1) de la reticencia a juzgar a los jerarcas nazis, porque no se puede juzgar a quien ha dejado de ser una persona responsable para convertirse en el engranaje de una maquinaria impersonal de muerte masiva; 2) de la necesidad de juzgar no



solo a los funcionarios nazis directamente involucrados en el genocidio, sino a otras personas y, llevando al límite este argumento, a todo el pueblo alemán por ser cómplice activo o silencioso del horror. En este último caso, el juicio debería ser moral y no penal: todo el pueblo alemán tenía que ser moralmente juzgado por haber permitido la Shoah. En esta postura se hallaba una categoría que la pensadora alemana consideraba falaz: el concepto de “culpa colectiva aplicado primeramente al pueblo alemán y a su pasado colectivo”, que servía para instalar la idea según la cual no había que juzgar a personas de carne y hueso, sino a “toda la historia alemana de Lutero a Hitler” (Arendt, 2007, p. 51). Esta *reticencia a juzgar* a quienes cometieron crímenes atroces constituía “una manera muy eficaz de exculpar a todos aquellos que realmente hicieron algo, pues donde todos son culpables nadie lo es” (Arendt, 2007, p. 52).

Arendt defendió la justicia retributiva para evitar que los nazis eludieran sus responsabilidades personales por la comisión de crímenes de lesa humanidad. Aun sabiendo que la reforma moral y la reinserción social de los nazis era improbable, y que el castigo que éstos recibieron por parte de los tribunales que se erigieron al finalizar la Segunda Guerra Mundial no era equiparable a la magnitud de las catástrofes que produjeron, la pensadora alemana consideraba que no se podía renunciar al castigo legal sin perder uno de los fundamentos esenciales de nuestro sentido de la justicia. En sus palabras: “nuestro sentido de la justicia encontraría intolerable renunciar al castigo y dejar que quienes asesinaron a miles, centenares de miles y millones quedaran impunes” (Arendt, 2007, p. 56).

En los crímenes de lesa humanidad se hacen particularmente visibles las deficiencias del sistema de justicia retributiva; a las insuficiencias ya enumeradas, se suma una fundamental: los escasísimos casos históricos en que los militares y otros funcionarios responsables de crímenes de este tipo han sido condenados por tribunales ordinarios. Pero, al mismo tiempo, aun siendo testigos de este escenario desolador, es necesario afirmar una y otra vez la demanda social de juicio y castigo a los perpetradores de graves violaciones a los derechos humanos.

Segundo escenario: Latinoamérica. Recordemos la consigna que sintetiza el reclamo de justicia de los pueblos latinoamericanos que han padecido graves violaciones a los derechos humanos: *Ni olvido ni perdón. Juicio y castigo*. Esta frase continúa siendo la demanda popular de justicia de los organismos de lucha por los derechos humanos de nuestra región. *Justicia y castigo legales*: la consigna de los sobrevivientes y de los familiares de las personas desaparecidas en América Latina expresa su compromiso con renunciar a la venganza como mecanismo de resolución de controversias. No es la venganza violenta, sino la justicia legal la que debe actuar.



Aquí, la dimensión coercitiva del Derecho adquiere una característica distinta a la que hemos explorado al inicio de este texto: no está al servicio de la creación y el mantenimiento de una cultura represiva de uso de la fuerza para resolver conflictos populares, ni de una cultura punitivista para abordar los delitos, sino que el castigo legal a perpetradores de crímenes de lesa humanidad permite hacer justicia frente a la comisión de delitos que rara vez son juzgados, y que las víctimas llevan demandando hace muchos años. Por eso la demanda popular de justicia legal es inauditable. Es una demanda de la sociedad al Estado para que la justicia intervenga y juzgue a quienes hasta el día de hoy no reconocen los crímenes aberrantes que cometieron.

El reclamo de justicia resumido en la consigna “Ni olvido ni perdón. Juicio y castigo” mantiene vivo el apego a la memoria, la verdad y la justicia. Es un reclamo pacífico porque no rompe belicosamente con el sistema de justicia del Estado de derecho, pero lo discute y confronta para visibilizar sus impunidades. Reclamar el castigo legal de los perpetradores de crímenes de lesa humanidad es una acción social de paz.

Se presenta aquí un dilema que tenemos que desmenuzar. Por un lado, toda persona tiene derecho a la protección legal de su vida, y esa protección tiene que llevarse a cabo, de ser necesario, a través de los instrumentos coactivos del Estado. El Estado tiene la obligación de aplicar la fuerza para proteger la vida de las personas cuando se encuentren en peligro de muerte, y de castigar a quienes violan la ley.

Por el otro, las políticas de seguridad y los mecanismos coactivos que se utilizan para proteger la vida de una población pueden violar sus derechos humanos. Esto ocurre con los dispositivos de seguridad contemporáneos que se orientan a proteger a ciertos grupos sobre la base de deshumanizar a otros, como es el caso de las políticas migratorias securitistas, que consideran que la población migrante irregular es un peligro para la seguridad nacional. En este contexto, las autoridades mexicanas han mostrado *tolerancia, falta de atención e indolencia política* ante las masacres de personas migrantes perpetradas por los grupos criminales organizados (Pérez Díaz & Díaz Ramos, 2022, p. 1). Los autores citados consideran que el aumento de las políticas migratorias restrictivas deja a las personas en movilidad en situación de vulnerabilidad, porque, para escapar de las autoridades que las persiguen, ellas optan por transitar rutas peligrosas donde operan grupos criminales que disponen impunemente de sus vidas (p. 3). Es decir, para escapar de la violencia legal los migrantes irregulares quedan a merced de la violencia criminal. A ello se suma el hecho de que muchas veces los grupos criminales actúan en connivencia con las fuerzas del Estado, por lo cual se produce una articulación de violencias estatales y no estatales.



Ahora bien, las Fuerzas Armadas del Estado mexicano han intervenido para salvar la vida de personas migrantes irregulares que fueron secuestradas por integrantes del crimen organizado. La Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH, 2021c) calculó que entre 2011 y 2020 la hoy extinta Policía Federal y la Guardia Nacional “intervinieron aproximadamente en 1,535 operativos o eventos relacionados con el rescate de 48,396 personas migrantes vinculadas con la comisión de los ilícitos de tráfico y/o secuestro” (p. 97).

Al mismo tiempo, hay evidencia de que la Guardia Nacional ha participado “en acciones de detención y deportación de personas migrantes” que son “contrarias a los derechos de las personas migrantes al realizar actividades que le son propias de la ‘Border Patrol’ estadounidense” (CNDH, 2021d, p. 106). Este organismo autónomo ha emitido en años recientes recomendaciones por violaciones graves a los derechos humanos cometidas por agentes armados de la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA), la Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana, la Secretaría de Marina (SEMAR) y la Guardia Nacional. La mayoría de los documentos que se citan a continuación registran casos de uso ilegítimo de la fuerza: 110VG/2023, 139VG/2023, 138VG/2023, 119VG/2023, 116VG/2023, 108VG/2023, 99VG/2023, 95VG/2023, 93VG/2023, 91VG/2023, 28/2023, 70VG/2022, 66VG/2022 y 92/2021. El uso excesivo de la fuerza da señales de una función punitivista del Estado, donde el castigo legal, que es funcional al Estado de derecho, es sustituido por una violencia inhumana. El castigo cruento nutre las atmósferas de impunidad.

La violencia legal puede revertirse en violencia ilegal en escenarios donde impera la impunidad y la cultura punitivista. El castigo legal respetuoso de los derechos humanos se convierte en castigo punitivista que viola los derechos humanos cuando se deshumaniza al sujeto castigado. Esto redunda en la propia deshumanización del sujeto castigador.

Afianzar una cultura de paz en México implica arraigar prácticas responsables de ejercicio del poder coercitivo en las instituciones de seguridad y defensa. Es una idea obvia sobre la que, no obstante, hay que insistir. La violencia legal “debe aceptarse y organizarse de manera justificada”, “segura y efectiva”, y para que ello ocurra “la responsabilidad por ella debe ser compartida [...] la violencia no debe ser aleatoria ni debe ejercerla un único actor” (Butler, 2022, p. 132). De modo que el uso de la coerción no es responsabilidad de un solo funcionario —mucho menos cuando es un servidor público de rango inferior en la estructura organizativa de la institución—, sino que se trata siempre de una responsabilidad institucional y compartida.



Además –y esto es igualmente clave que lo anterior–, las fuerzas del Estado tienen derecho a desempeñar sus tareas de seguridad y defensa en condiciones humanas. Los policías y militares que violan los derechos humanos son muchas veces víctimas de violaciones a los derechos humanos. La cultura de la violencia y el punitivismo también los afecta a ellos: los deshumaniza, y esto tiene un doble resultado.

Primer: deshumanizados, los policías y militares ejercen una violencia ilegal sobre los criminales, a quienes consideran *monstruos* que deben ser cruelmente castigados. Segundo: justamente porque han sido deshumanizados, los cuerpos policiales y militares se vuelven blanco de violencias directas y estructurales dentro de sus propias instituciones, sobre todo los que ocupan los rangos más inferiores en la escala jerárquica. Es fundamental erradicar las violencias institucionales que estos cuerpos padecen en el desempeño de sus funciones, porque este contexto de violencias normalizadas son el caldo de cultivo para las violaciones a los derechos humanos de cualquier persona: de los criminales a los que combaten, pero también de ellos mismos. Por supuesto, esto “no absuelve al ofensor de la responsabilidad por su comportamiento delictivo. Sin embargo [...], tampoco podemos esperar que el comportamiento delictivo cese si no tratamos antes este sentido de victimización” (Zehr, 2007, p. 38). Una política de paz y de prevención de las violaciones a los derechos humanos tiene que permitir que las instituciones de seguridad y justicia aborden la victimización que padecen los propios cuerpos policiales y militares.

4. NO VIOLENCIA, MEDIACIÓN Y PAZ CRÍTICA: UNA ALTERNATIVA A LA CULTURA COERCITIVA DE RESOLUCIÓN DE CONTROVERSIAS

Existen dos tipos de medios de resolución de controversias: *los violentos y los no violentos*. Los *medios violentos de resolución de controversias* pueden ser *legales o ilegales*. La particularidad que tienen los medios legales e ilegales de resolución de conflictos en que “siempre expresan violencia” (Benjamin, 1998, p. 34). En los primeros la violencia claramente es legal (*Gewalt*) y en los segundos es ilegal, pero lo interesante aquí no es la diferencia que hay entre ambos medios, sino lo que tienen en común: en ambos casos, la violencia es un medio para resolver conflictos. Esto nos da la pauta de que la violencia se constituye fácilmente en un medio de resolución de conflictos, tanto en el plano legal como en el criminal. La violencia atraviesa los tratamientos tanto legales como los ilegales de un conflicto; hay violencia en un mecanismo y en otro, ciertamente distinta, pero violencia al fin.

Los *medios violentos legales* se materializan en la violencia física legítima que utiliza el Estado para enfrentar un determinado conflicto. Hablamos de la fuerza que usa la policía para garantizar la seguridad, y de la fuerza que aplican los cuerpos militares para asegurar la defensa nacional. En las sociedades contemporáneas, y México no



es la excepción, la distinción clásica de funciones entre seguridad y defensa está difuminada: las fuerzas policiales más sofisticadas se profesionalizan en prácticas militares, y las Fuerzas Armadas asumen cada vez más tareas de seguridad interna.

Los *medios violentos ilegales* son los que utilizan los grupos criminales para dirimir sus controversias entre sí o con el Estado a través del asesinato, la extorsión, el secuestro y la desaparición de personas. Por ser ilegales, estos medios no tienen relación con la realización de un fin jurídico. Ahora bien, en la actualidad el crimen organizado tiene el poder de crear *de facto* y conservar un orden social paralegal que se rige por su *propia ley*. Es una fuerza ilegal que instaura y preserva normas informales y costumbres que se arraigan en la sociedad. Se trata de una paralegalidad cuyos medios son la cooptación de la población y de las autoridades a través de sobornos y *beneficios* individuales y comunitarios.

Los *medios no violentos de resolución de controversias* pueden ser *subjetivos* u *objetivos*. Antes de exponer el alcance de ambos y sus diferencias, analicemos su sentido. Benjamin (1998) planteó que la resolución no violenta de los conflictos es *posible* (p. 38): o sea, pertenece al campo de lo materialmente posible que una controversia se resuelva de manera no violenta. No se trata de una afirmación menor ni de una constatación anodina. Dado el predominio de la cultura coercitiva de resolución de conflictos, normalmente las personas piensan que *no es posible* resolver los conflictos de otra manera que no sea a través de los aparatos coactivos del Estado. Pero Benjamin es contundente: la no violencia no es una quimera, hay conflictos que pueden ser abordados sin necesidad de instrumentos coercitivos.

¿Dónde es posible, según nuestro autor, resolver de esa manera los conflictos? Su respuesta es que puede haber *conformidad inviolenta* en las relaciones sociales que entablan las personas que están permeadas por la *cultura del corazón* (Benjamin, 1998, p. 38). Lo que Benjamin llama *cultura del corazón* se podría denominar hoy cultura de paz. La cultura del corazón (o cultura de paz) pone a disposición “medios limpios de acuerdo” (Benjamin, 1998, p. 38). Otra traducción se refiere a esta noción con la denominación “medios puros de entendimiento” (Benjamin, 1995a, p. 10). Medios limpios o puros son los que permiten que las personas puedan entenderse. ¿Limpios o purificados de qué? Claramente: de violencia. La cultura del corazón hace que fructifiquen en las relaciones sociales medios de entendimiento purificados de violencia. Esos medios, como ya lo anticipamos, son de dos tipos.

Son en primer lugar *subjetivos*. Benjamin (1995a) se refiere a la “delicadeza, simpatía, amor a la paz, confianza” (p. 10): estas emociones y virtudes pueden permitirles a las personas ponerse de acuerdo sin la intervención de mecanismos jurídicos coercitivos. Los medios subjetivos libres de violencia tienen que ver con “virtudes emocionales que permiten compenetrarse con el otro adoptando su perspectiva” (Honneth, 2009, p. 129).



Cultura de paz			
Medios no violentos subjetivos de resolución de controversias			
Virtudes y emociones			
Delicadeza	Simpatía	Amor a la paz	Confianza

Fuente: Elaboración propia, con base en Benjamin (1998).

En segundo lugar, la paz se construye a través de *medios no violentos y objetivos*, aunque sería más adecuado denominarlos *intersubjetivos*. Son aquellos que no están vinculados con las virtudes personales antes referidas, sino con los procesos sociales que propician el encuentro entre las personas. Son “*objetivos*” no porque impiden que las personas manifiesten sus sentimientos tomando una posición neutral frente al conflicto; son objetivos en el sentido de que se refieren al mundo exterior, al mundo en común en el que las personas se relacionan entre sí a través del lenguaje. Estos medios puros no implican “soluciones inmediatas sino solo mediatas. Por lo tanto, no se refieren jamás a la resolución de conflictos entre persona y persona, sino solo a la manera de moverse entre las cosas” (Benjamin, 1998, p. 34). Esto significa que los medios no violentos intersubjetivos consisten en una intermediación: dos o más personas pueden resolver sus conflictos “a través de la intermediación de las cosas” (Benjamin, 1995a, p. 10).

El conflicto no se resuelve de manera no violenta de persona a persona, sino en un dispositivo social denominado intermediación (mediación, conciliación o arbitraje) que abre un espacio-tiempo entre ellas, con la asistencia de una persona facilitadora que media entre ambas. En otras palabras, los medios no violentos permiten que entre las personas que están enemistadas se abra un espacio y un tiempo en el que se construye la paz a lo largo de un proceso. Ese “entre” –espacio intermedial o de intermediación– une a las personas porque les permite encontrarse y, de este modo, superar la distancia que crea la enemistad. Pero, a la vez, ese “entre” las separa porque posibilita que tomen distancia la una de la otra, una distancia que no es fruto de la enemistad que mantienen, sino de la convicción política de que hace falta asumir un punto de vista distanciado para pensar y dialogar, con la finalidad de zanjar mancomunadamente la controversia.



Las demandas que se plantean dos o más partes enfrentadas no se exponen de manera directa de persona y persona, sino de manera mediada. ¿Mediada por qué? La respuesta más común sería: mediada por una persona facilitadora que asume un rol neutral ante el conflicto y puede, en virtud de ello, conducir el proceso de resolución de conflictos de manera profesional. Pero el abordaje crítico benjaminiano es más sutil y, por ello, más interesante que el que asumen los enfoques clásicos de resolución no violenta de conflictos. Él pone el acento no en la figura de la persona facilitadora, sino en una dimensión que forma parte de la experiencia misma de ser humano: *el lenguaje*.

Lo que siempre media entre dos personas que están enemistadas es el lenguaje; no un lenguaje técnico, propio de un especialista en resolución de conflictos, sino el lenguaje natural que utilizamos en la vida cotidiana para comunicarnos. Ese lenguaje que no es una herramienta a la manera en que lo es un objeto útil para llegar a un resultado —en este caso, el acuerdo—. El lenguaje no violento es, para Benjamin, una esfera, no una *herramienta*: un ámbito en el que “caemos” y nos proyectamos, un espacio social en el que vivimos. No es un medio-instrumento para conseguir un fin de la manera más eficaz, sino que el lenguaje es un medio en el sentido de que es una especie de *medioambiente*. Un medio puro o una pura medialidad que sirve para entrar en contacto con las personas, porque somos sujetos sociales.

Decíamos: en un medio no violento de resolución de controversias las partes no utilizan un lenguaje técnico profesional, como podría ser el léxico jurídico o psicológico. Ellas apelan a una técnica que está al alcance de cualquiera por ser un sujeto parlante como lo es cualquiera otra persona, por el hecho de ser ciudadana o ciudadano, la persona que habita una determinada comunidad política que puede ser un municipio, una comunidad indígena autónoma, o una institución universitaria que pone a disposición mecanismos de mediación o conciliación. Esa técnica a la que cualquier sujeto hablante puede apelar para resolver sin violencia una controversia es lo que Benjamin (1995a) llama una *técnica de entendimiento civil*. La técnica de entendimiento civil no es exactamente lo mismo que la mediación: la mediación es un procedimiento no violento institucionalizado, es una institución; en cambio, la técnica de entendimiento civil es una herramienta en la que cualquier persona puede entrenarse por el hecho de ser, como ya dijimos, un sujeto político que vive en comunidad y tiene que aprender a lidiar con las diferencias. Allí, las diferencias no son un obstáculo que vencer, sino un componente esencial de nuestro ser social.

La técnica de entendimiento civil se pone en marcha en la *conversación* que nace entre los particulares y en la *diplomacia* entre los Estados. En este trabajo abordaremos puntualmente la conversación, por ser una de las acciones centrales de los mecanismos de justicia alternativa-restaurativa. Utilizan técnicas de entendimiento



civil los métodos alternativos de resolución de conflictos, como la mediación, el arbitraje y la conciliación. También se valen de esa técnica que permite la “conformidad inviolenta” los programas restaurativos como la mediación entre la víctima y el ofensor, las juntas restaurativas, los círculos de sentencia, las conferencias familiares, los paneles de víctimas y los círculos promotores de paz. En todos estos métodos el protagonista central es el *lenguaje*, que Benjamin entiende, siguiendo la tradición fenomenológica, como *un lugar común*, un espacio de encuentro que permite que las personas hablen para llegar a un acuerdo no violento. Como afirma nuestro autor: “hay una esfera hasta tal punto no violenta de entendimiento humano que es por completo inaccesible a la violencia: la verdadera y propia esfera del ‘entenderse’, la lengua” (Benjamin, 1995a, p. 10).

Ahora bien, se podría alegar que el convenio que firman las partes en un mecanismo alternativo de resolución de controversias tiene la misma fuerza que una sentencia: es cosa juzgada, y es coercitivamente obligatorio su cumplimiento. Esto es verdad. Pero, en realidad, la fuerza de la obligación no proviene del aparato coercitivo como tal, sino de la voluntad de las partes y del acuerdo intersubjetivo: el convenio es obligatorio, porque ellas así lo han querido. La fuerza proviene de lo social, de la capacidad política de las personas de reunirse y construir un espacio colectivo para dirimir diferencias.

Cultura de paz	
Medios no violentos intersubjetivos de resolución de controversias	
Lenguaje entendido como esfera no violenta de entendimiento	
Técnica de entendimiento civil	
Conversación (entre personas)	Diplomacia (entre Estados)

Fuente: Elaboración propia, con base en Benjamin (1998).

Hay una alternativa al punitivismo de la ley, a la jaula de hierro de lo que Benjamin llamaba la *amenaza jurídica*, al poder coercitivo que se constituye como el recurso más valorado para abordar conflictos, a falta de una cultura política crítica que fomente la no violencia. Para encontrar esa *salida* lo clave no es preguntarse qué hay *antes* de la violencia legal (un estado de plena comunión del ser humano con la naturaleza) ni qué hay *después* de ella (una sociedad utópica, sin organización coercitiva de la vida social): la primera posibilidad es una ilusión, porque el conflicto es constitutivo de la vida social; y la segunda es una utopía aparentemente inalcanzable, al menos por lo que nos ha enseñado el curso de la experiencia histórica moderna.



La interrogante adecuadamente formulada es la siguiente: ¿qué hay *en paralelo* a los aparatos de la violencia legal y la justicia retributiva? Es decir: ¿existe otra puerta para acceder a la justicia que no sea la justicia retributiva y que esté abierta *ahora mismo*? ¿Hay otros *medios*, además de los que son propios del aparato coercitivo, para construir la paz? La respuesta es positiva: existen *otros medios*, los que Benjamin denomina **medios puros**. Recordemos la expresión que utilizó nuestro autor: es *possible* resolver los conflictos mediante *conformidad inviolenta*. Las preguntas que nosotros nos hacemos son similares a las que se hizo nuestro autor hace cien años: “se plantea espontáneamente la pregunta de si no existirán otros medios que no sean los violentos para armonizar intereses humanos en conflicto” (Benjamin, 1995a, p. 9).

Desmenuzemos el planteo benjaminiano. El autor alemán hace la pregunta *espontáneamente*, y nos da a entender, por ello, que se trata de una pregunta que cualquier persona puede hacerse. Es obvio preguntarse si hay otros medios, aparte de los violentos, para llegar a un acuerdo. El problema es que pocas personas, pocos líderes y pocas autoridades se hacen una pregunta de ese tipo. Aquí se manifiesta una paradoja: la no violencia es posible, pero tendemos a considerar que no es posible implementarla, que es inútil e ineficaz, y es mejor abordar los conflictos coercitivamente. Lo que “naturalmente” surge a cada rato en distintas sociedades acostumbradas a la violencia son las soluciones coactivas a los conflictos. Lo más “obvio” es usar la violencia jurídica para tener mayor seguridad. La paradoja es que espontáneamente podemos preguntarnos si podemos salir de la jaula de hierro de la cultura de la violencia, pero luego en la práctica no ejecutamos medios puros de entendimiento: estamos, pues, sujetados a la coerción legal, y una perspectiva de paz crítica tiene que visibilizar esa sujeción, con el consiguiente disciplinamiento que ello genera, para mostrar que la no violencia es posible.

Salvo en contados casos, lo que más propone la clase política es construir más cárceles, aumentar las penas, subir la edad de imputabilidad, y en el caso extremo hacer la guerra. Vivimos en un mundo donde la paz es “absolutamente contemporánea de la guerra y de la barbarie”, un mundo en el que la guerra “se constituye en una institución ‘postdemocrática’ de un estado de excepción permanente” (Alliez & Negri, 2022, p. 10). El gobierno de México es hoy una de las excepciones a esta regla con su apuesta de construir la paz en los territorios con justicia social en lugar de darle continuidad a la “guerra contra las drogas”. Sin embargo, a pesar de las acciones gubernamentales encaminadas a construir culturas de paz, sigue predominando en nuestro país una cultura judicial litigiosa que hay que desmontar, y los cuerpos policiales y militares continúan inmersos en una cultura punitivista que también hay que derribar. Al mismo tiempo, se produce una captura instrumental y formalista de los mecanismos alternativos de resolución de controversias.²

² Veremos esto con mayor detalle en la segunda parte de este libro.



Los medios puros de resolución de controversias son impenetrables a la coerción, como si alrededor de ellos se construyera una coraza protectora. Son medios que no fundan ni conservan una ley, una disposición administrativa, un edicto, un contrato jurídico o una sentencia judicial; son medios a través de los cuales las partes establecen un convenio de mutuo acuerdo para resolver sin violencia un conflicto. Son *pura medialidad*: se trata de un proceso no violento que, aunque se propone llegar a un fin (el acuerdo voluntario), no establece que esa finalidad tenga que cumplirse necesariamente. El proceso de resolver no violentamente un conflicto es tan importante como su resultado. En otras palabras, la finalidad de los programas de justicia restaurativa es “reparar el daño generado por el crimen”, y en ello “es tan importante la reparación, como el proceso restaurador” (Tapias Saldaña, 2017, p. 39). Si el proceso es tan importante como el resultado, esto quiere decir que la no violencia se apoya en medios cuya validez no está sujeta a alcanzar un resultado a través de un cálculo racional de costo-beneficio.

Expliquemos esto. El resultado que se logra por medios no violentos (la construcción de la paz, la transformación del conflicto) es algo a lo que las partes llegan voluntariamente, no lo impone una autoridad estatal (un juez, por ejemplo). Por supuesto, el medio no violento, ya sea la conciliación o la mediación, puede estar legalmente regulado, como lo evidencia en nuestro país la LNMASCMP y la LGMASC. No obstante, la clave es que tanto el proceso como el resultado del mecanismo alternativo son manejados por las partes voluntariamente, de tal suerte que la persona facilitadora no puede forzar el resultado plasmado en el convenio, a lo sumo puede proponer fórmulas de arreglo, como sucede en la conciliación. La LNMASCMP establece en el artículo 4 que uno de los principios rectores de los mecanismos alternativos es la *voluntariedad*: “La participación de los Intervinientes deberá ser por propia decisión, libre de toda coacción y no por obligación” (Cámara de Diputados, 2014b, p. 3). La persona mediadora tiene prohibido imponer coercitivamente un acuerdo entre las partes.

Decíamos que el proceso no violento de resolución de un conflicto no está comprometido a llegar a un resultado determinado; el acuerdo entre las partes *puede o no darse*. Esta afirmación debe ser matizada. Hay modelos de resolución alternativa de conflictos que plantean que el acuerdo es un fin que las partes deben alcanzar necesariamente, de lo contrario la mediación fracasa. Este objetivo es propio del Modelo Tradicional-lineal o modelo de mediación de la Escuela de Harvard. Su meta es que las partes lleguen a un acuerdo de “ganar-ganar”, “y no toma en cuenta las relaciones entre las partes, sino se centra en el contenido de la comunicación, por lo tanto, no intenta modificar las relaciones entre ellas” (Espino Ledesma, 2013, p. 5). A diferencia de ello, en las juntas restaurativas “no siempre es posible llegar a un acuerdo, pero el desarrollo de un adecuado proceso puede contribuir con un cambio de actitud/aptitud en la persona ofensora” (Franco-Castellanos, 2022, p. 138). El Manual de la ONU sobre justicia restaurativa establece que las prácticas de este tipo no *necesariamente* logran un efecto *transformador* en las personas (UNODC, 2006, p. 57). Allí leemos:



En algunos casos, las tensiones sociales existentes, las desigualdades, las diferencias de poder y varias formas de exclusión, discriminación u ostracismo pueden ser exacerbadas en lugar de aliviadas por la introducción de un programa de justicia participativa (UNODC, 2006, p. 57).

Por ello es importante que las personas que conducen los programas alternativo-restaurativos sepan persuadir a las partes de la importancia que este tiene. Se necesita tener como persona facilitadora destreza política para persuadir, gestionar y articular intereses divergentes. De parte de las autoridades, esto incluye realizar alianzas sólidas con los representantes de las instituciones en que se lleva a cabo el proceso restaurativo, no alentar falsas expectativas, ni brindar promesas de reconciliación garantizada.

Por consiguiente, los métodos de justicia restaurativa entendidos desde una perspectiva de paz crítica —es decir, no instrumental— son procesos no teleológicos, medios que no tienen un fin prefijado. No es que no exista un punto final al que se quiere llegar (el acuerdo en torno a la reparación del daño). Se trata más bien de aceptar que los seres humanos somos falibles, que podemos no estar satisfechos con los términos del arreglo que propone la otra persona, y que el perdón que el ofensor le solicita a la víctima puede no aceptarse; todo ello depende de cómo se va dando el proceso. Las personas facilitadoras, las víctimas, los ofensores y la comunidad (en caso de que esta participe) gobernan juntas un proceso flexible, que no está rígidamente regulado por pasos predefinidos en una secuencia lineal. La LNMMSCMP así lo establece en el apartado IV del artículo 4:



Flexibilidad y simplicidad: Los mecanismos alternativos carecerán de toda forma estricta, propiciarán un entorno que sea idóneo para la manifestación de las propuestas de los Intervinientes para resolver por consenso la controversia; para tal efecto, se evitará establecer formalismos innecesarios y se usará un lenguaje sencillo (Cámara de Diputados, 2014b, p. 3).

Las personas facilitadoras pueden aplicar las mismas reglas de conducción de los mecanismos alternativos en distintos contextos particulares de mediación, pero estas reglas tienen que ser adaptadas a las necesidades de las víctimas y de los ofensores en cada situación donde se lleva a cabo un proceso alternativo. Se suele recomendar que el primer paso que tiene que dar la persona facilitadora que conduce un programa restaurativo es “dialogar con quien causó el daño para identificar si asume la responsabilidad y se motiva hacia la restauración”, de modo que no acuda antes a la víctima “para no generarle falsas expectativas y así evitar revictimizarla (...) dar el primer paso con el ofensor implica una deferencia hacia la



víctima" (Tapias Saldaña, 2017, p. 59). Este paso dentro del procedimiento alternativo –contactar primero al ofensor como una manera de proteger los derechos de la víctima para evitar la revictimización– es una regla práctica, no una ley coercitiva.

Una regla práctica se rige por la prudencia (*phronesis*), que es *práctica* en el sentido literal de que su validez se pone en práctica en cada situación de aplicación. Antes de aplicar las reglas prácticas de la justicia alternativa-restaurativa, la persona facilitadora tiene que comprender de manera profunda el contexto y las interacciones que existen entre las partes para valorar qué resulta conveniente hacer y qué no. Es cierto que la aplicación reiterada de reglas de actuación genera una experiencia acumulada en las personas facilitadoras que les permite no actuar "en el vacío" en cada contexto. Sin embargo, hay que evaluar caso por caso si la regla práctica de contactar primero al ofensor y después a la víctima se adapta a sus necesidades particulares.

El proceso no violento de resolución del conflicto no se gobierna a través de reglas estrictas o leyes coercitivas, sino que son las personas las que toman el control del proceso con una decidida actitud de asumir responsabilidades, examinar las cosas, ampliar la mirada sobre el conflicto y ser flexibles para cambiar de postura si ello contribuye a alcanzar el acuerdo reparatorio.

Las partes que concilian no son piezas de una maquinaria sino sujetos activos que piensan, emiten juicios, analizan los contextos y comprenden la situación en la que se encuentran ellos mismos y las demás personas. No estamos hablando de las facultades cognitivas de un profesional que es experto en resolución de conflictos. Hablamos de actividades que son comunes a todas las personas, como, por ejemplo, pensar. Pensar es una actividad que pertenece "a todo el mundo y no puede ser un privilegio de unos pocos" (Arendt, 1998, p. 117). Pensar es una acción espiritual, pero también es un hábito, por lo que habrá personas que estén más acostumbradas a hacerlo que otras. El hábito de pensar forma parte de una cultura de paz. La única manera de *tomarse en serio* a los mecanismos de justicia alternativa-restaurativa es entenderlos como parte de una transformación cultural profunda que estimula en las personas la costumbre de pensar, conversar y encontrarse para dirimir un conflicto.



Los medios no violentos de resolución de conflictos pueden ser resignificados como procesos críticos de construcción de la paz. Su criticidad radica en que permiten cuestionar que todo conflicto se tenga que resolver por medio de la fuerza coactiva del Estado. No porque la violencia estatal sea el ejercicio velado o explícito de la dominación, sino porque es inadmisible que exista *una sola forma* –la legal coactiva– de abordar una controversia. Tenemos que lidiar con las diferencias, las tensiones y las pasiones, en suma, con todo aquello que compone *lo duro* de la existencia humana. Aunque la existencia humana es *dura* porque las personas se dañan entre sí, no hay tragedia porque es posible una salida no violenta a los conflictos. Esa salida no violenta se llama *conversación*.

Podemos entendernos en conversaciones tensas, pero no por ello agresivas. La conversación puede ser el canal que tiene la víctima para expresar su rabia e impotencia al ofensor. En un dispositivo crítico de justicia alternativa-restaurativa esto no es incompatible con la búsqueda de la paz, porque se trata precisamente de que el ofensor escuche lo que bajo otras circunstancias no estaría dispuesto a oír: el tenso reclamo de justicia de la víctima.

5. LOS AFECTOS Y LA CONVERSACIÓN COMO MEDIOS NO VIOLENTOS DE ABORDAJE DE LOS CONFLICTOS

Los afectos y la conversación son dos recursos fundamentales que tienen las personas para encaminarse hacia un acuerdo pacífico. Nos toca ahora relacionar la concepción benjaminiana de la solución no violenta de los conflictos con la dimensión afectiva del ser humano. Benjamin (1995a) expresa que: “El acuerdo no violento surge dondequiero que la *cultura de los sentimientos* pone a disposición de los hombres medios puros de entendimiento” (p. 10. Las cursivas son nuestras). En la traducción que realizó Eduardo Subirats para la edición que publicó la editorial Taurus del ensayo “Para una crítica de la violencia” de Benjamin, se utilizó la expresión “cultura del corazón”: “Dondequiero que la cultura del corazón haya hecho accesibles medios limpios de acuerdo, se registra conformidad inviolenta” (p. 34). Como ya lo anticipamos, pensamos que la noción de *cultura de los sentimientos* o *cultura del corazón* tiene resonancias con la noción contemporánea de *cultura de paz*.



Nuestra interpretación es que la cultura benjaminiana de los sentimientos o del corazón —lo que nosotros llamaríamos una cultura de paz crítica— no es *sentimentalista*. El sentimentalismo está basado en la *impostación*, es decir, en la *falta de sinceridad* (Pérez Carreño, 2007, p. 26). En cambio, desde un punto de vista de paz crítica, la cultura de los sentimientos nos enseña a no esconder las emociones y las pasiones, a exponer apasionadamente las ideas que tenemos acerca de un conflicto. Esto ocurre en un contexto conflictivo, en un escenario en el que las partes están enfrentadas porque tienen diferencias en torno a un determinado asunto. Pero en lugar de resolver esas diferencias apelando a una instancia coercitiva que judicialice el conflicto, ellas deciden encontrarse para conversar movidas por la pasión de comprender qué fue lo que sucedió, por qué ocurrió, por qué tuvo que pasar, entre otras cuestiones que pueden surgir en el encuentro. Las técnicas no violentas de abordaje de los conflictos permiten “sembrar una comprensión allí donde había un error en la comunicación o incluso un conflicto” (Butler, 2022, p. 128). Esto puede llevar a discusiones acaloradas, pero no violentas.

Los sentimientos y el corazón forman parte de la cultura, mejor dicho, de una determinada cultura: la cultura de la no violencia. Esto implica que los afectos y la sensibilidad se cultivan y organizan socialmente: los sentimientos no son dimensiones privadas de la existencia humana, sino expresiones de una vida cultural. Esto supone también que los afectos se pueden desarraigarse de las prácticas sociales, que la sensibilidad ante ciertas vidas puede perderse. Siguiendo a Judith Butler (2020), hay vidas que son consideradas más valiosas que otras, hay vidas que pueden ser discriminadas y violentadas de distintas maneras. Esto se debe a que en esos contextos sociales no hay una cultura de paz arraigada, es decir, no se ha cultivado la idea de que todas las vidas son igualmente valiosas, independientemente de su raza, género o clase social.

La cultura de la violencia neoliberal normaliza la competencia agresiva entre las personas y nos vuelve insensibles al dolor ajeno. Franco Berardi (2013) afirma que la “cuestión social más esencial” en las sociedades neoliberales contemporáneas es la pérdida de la sensibilidad y el “contacto entre epidermis” (p. 49). Su diagnóstico es que la aceleración de los flujos capitalistas, la “sobreestimulación informativa” y la sobre-exigencia laboral afectan negativamente la sensibilidad y la mente humanas, y profundizan la escisión intelecto-cuerpo. “La relación mente-cuerpo es la que sufre los efectos patógenos de la sobreestimulación informativa” (Berardi, 2013, p. 49). Vivimos en sociedades absurdas en las cuales lo “políticamente correcto” hace imposible el contacto entre los cuerpos por el miedo y el rechazo que esto genera. Además, las mentes se cierran y son capturadas por prejuicios clasistas, racistas y sexistas. La mirada y la escucha atenta hacia las personas que sufren se han vuelto una rareza.³ En palabras del autor italiano: “El bombardeo mediático a la atención social produce efectos brutales sobre la sensibilidad” (Berardi, 2013, p. 48).

³ Véase en la tercera parte el apartado referido al tema de la atención.



La noción benjaminiana de cultura de los sentimientos se puede vincular con la perspectiva estético-política de Berardi sobre la emocionalidad. Afirmamos que el sujeto crítico-político de la cultura de los sentimientos (cultura de paz) es el *cuerpo emocional*. El cuerpo emocional no como escenario de la experimentación de pasiones sentimentalistas privadas y despolitizadas, sino el cuerpo entendido como “el lugar donde se desarrolla la más delicada y extrema de las batallas” (Berardi, 2013, p. 49). Es el espacio donde las personas resisten contra la insensibilidad que producen el capitalismo neoliberal y la violencia estatal, es el terreno que hay que recuperar para construir una sociedad pacífica y justa.

En México, el caudal de información que recibimos diariamente acerca de las violencias institucionales y criminales, el bombardeo mediático en torno a las desapariciones de personas jóvenes y mujeres, las torturas, los secuestros y las extorsiones que padecen las personas migrantes, no solo da cuenta de que la agresión se ha normalizado como una práctica social, sino que esa mediatización de la violencia afecta nuestra capacidad de atención y escucha, de percepción y sensibilidad. Cuando este anestesiamento de la percepción se instala en las personas servidoras públicas, los resultados son catastróficos: se demoran u obstaculizan las búsquedas de personas desaparecidas, los procesos de reparación de las víctimas se burocratizan, o se rigen solo por la lógica instrumental de la reparación económica, y las fiscalías realizan investigaciones de violaciones graves a los derechos humanos con muchas deficiencias. Se investiga, pero se investiga mal: de manera insensible y no profesional.

La expresión “se investiga, pero se investiga mal” nos sirve para sinterizar el trabajo que se efectúa en algunas fiscalías de nuestro país. Llegamos a esta idea después de estudiar más de treinta recomendaciones e informes especiales que emitió la CNDH sobre violaciones graves a los derechos humanos contra personas migrantes. Se investiga sin seguir los protocolos de búsqueda de personas desaparecidas establecidos por la ley, no se protege el escenario en que ocurren los hechos violatorios, y no se accionan los mecanismos de asistencia jurídica internacional para solicitar la colaboración de los consulados (CNDH, 2021c; 2021d). El efecto que esto tiene es la creación y preservación de una cultura de la violencia burocrática.

Frente a este panorama, tenemos que afianzar una política de los afectos, y los mecanismos de justicia alternativa-restaurativa pueden constituirse en espacios sociopolíticos donde las personas canalizan sus afectos para escucharse, prestarse atención, conversar acaloradamente, mirarse de frente, enfrentarse al rostro cuya mirada antes se eludía, todo ello con la finalidad de transformar el conflicto y reparar el daño.

La justicia restaurativa que se rige por una filosofía de paz crítica es el dispositivo que pone en el centro la sensibilidad ante el otro. Poner en el centro la sensibilidad humana supone asumir que las víctimas se encuentran en el centro de la defensa,



promoción y divulgación de los derechos humanos. Frente a las violencias burocráticas y criminales que insensibilizan el cuerpo y la mente humanas, la respuesta de la paz crítica es abrir la mente y el corazón.

El sujeto crítico-político de la paz (individual o colectivo) es un proceso, que se origina en un acontecimiento no previsto, traumático o conflictivo, que fuerza su nacimiento. Como dijera Ernesto Laclau (1993), el sujeto es el producto de una dislocación de la estructura, un conflicto que hace cimbrar el suelo de las certidumbres, y esa dislocación lo fuerza a tomar decisiones en un terreno que no ofrece seguridades. El sujeto crítico está en constante proceso de elaboración, se constituye tenazmente, aprende cosas nuevas, está inquieto y es dubitativo, y asimismo está comprometido con las causas justas.

La descripción del sujeto crítico-político de la paz que acabamos de hacer es acorde con la vida de grandes mujeres que han sido luchadoras por los derechos humanos: Rosario Ibarra de Piedra, Estela de Carlotto, Hebe de Bonafini, Helen Mack Chang y Maixabel Lasa, por nombrar solo algunas. Ellas son o fueron víctimas y constructoras de paz, luchadoras incansables y promotoras de la no violencia, mujeres sensibles y pensativas. Llevaron a cabo su lucha por la paz y los derechos humanos desde que nacieron como sujetos crítico-políticos luego de un evento traumático (la desaparición forzada de sus hijos e hijas en el caso de las tres primeras, el asesinato de su hermana en el caso de Helen Mack y del esposo de Maixabel Lasa), y no han dejado de impulsar esta acción desde que se produjo su aparición en la esfera pública política. El sujeto crítico de la paz es un cuerpo emocional que profesa una vida reflexiva, y esa vida reflexiva, por ser justamente una vida, está en permanente construcción: se construye a medida que se vive.

El sujeto crítico-político de la paz es un cuerpo emocional que se permite pensar y dudar, pero también se compromete decididamente con la defensa de los derechos humanos. Es sensible a la demanda del otro, es un sujeto que resiste la frialdad y el automatismo que son propios de las prácticas burocratizantes de la justicia tradicional.

Hemos dicho que Benjamin (1995a) caracterizaba a la *conversación* como una “técnica de entendimiento civil”. Una técnica de este tipo es un método en el que no interviene un poder vertical. Las partes conversan en el contexto de la conciliación o mediación en igualdad de condiciones: es una técnica *civil*, de allí que sea un intercambio de igual a igual. Las partes son co-constructoras del proceso alternativo-restaurativo. Benjamin (1995a) aclara que la concibe como una técnica “en el sentido más amplio de la palabra” (p. 10). Esta amplitud de miras en torno a la técnica civil



de la conversación es central para delinear una *metodología de paz crítica*. ¿Qué supone una técnica en sentido amplio? La conversación –como toda técnica– se lleva a cabo para *producir algo*, y eso que procura generar es el entendimiento entre las partes. Ya vimos que, aunque este sea su propósito, las partes pueden o no llegar a ese resultado, porque los medios no violentos no son teleológicos, es decir, están regidos por reglas prácticas flexibles. La técnica ampliamente entendida, como lo hace Benjamin, apunta sobre todo a la creación de algo nuevo. El término griego *técnē* quiere decir fabricación, pero también significa creación de algo que puede romper con los moldes preestablecidos.

¿Para qué conversamos en un proceso de mediación o conciliación? No solo para llegar a un acuerdo. También conversamos porque la propia conversación nos puede hacer cambiar los puntos de vista que tenemos acerca del conflicto, o la percepción que tenemos de la persona con quien estamos enfrentados. Puede desmontar los prejuicios que tenemos arraigados. Si no confiamos en el *poder transformador de la conversación*, si no tenemos en cuenta que la conversación es un espacio que realmente nos iguala, nos pone frente a frente, entonces: ¿para qué sirve conversar?

De esta manera, conversar *sirve y a la vez no sirve*: es útil para cambiar puntos de vista, hacer de la crisis una oportunidad de cambio, transformar positivamente el conflicto, atender sus causas estructurales, reflexionar y encontrar colectivamente una salida al problema. Pero esta utilidad no puede concebirse en los términos instrumentales de eficacia para lograr un fin, porque el proceso es tan importante como el resultado. El hecho de que el ofensor se anime a conversar con la víctima y esta con aquél es ya un avance para construir una cultura de paz en una determinada comunidad. Por eso decimos, apelando a un juego de palabras, que la conversación *sirve y no sirve*: en esta complejidad irreductible a una valoración utilitaria dicotómica (se maximiza una ganancia o no se maximiza) radica su riqueza.

La conversación como técnica no violenta de resolución de controversias se inscribe así en una *filosofía política humanista*, si por humanismo entendemos un conjunto de saberes y prácticas que cuestionan la instrumentalización del ser humano, la reducción de toda relación humana a una relación de medios-fines (los medios más eficaces para producir el resultado más útil; eficiencia para la obtención del objetivo con la menor cantidad de recursos), la conversión del ser humano en pieza de una maquinaria. Es un *humanismo crítico* cuya base de apoyo es el *lenguaje* entendido como un espacio de encuentro y, a la vez, de confrontación. De *encuentro*, porque el lenguaje propicia el diálogo y la comprensión mutua, pero también de *pacífica confrontación*, en la medida en que las personas se dicen “a la cara” lo que no se han dicho nunca, lo que se han guardado muchas veces por largo tiempo, aquello que no se han animado a preguntarle al otro para cuestionar su accionar. Las trabas que impedían el encuentro para abordar el conflicto las destraba el lenguaje que se constituye en un espacio de encuentro-confrontación.



El humanismo crítico reformula las bases tradicionales de apoyo de la paz y los derechos humanos: no se trata de confiar en que las personas pueden y deben ser buenas. Se trata más bien de apoyarse en el lenguaje entendido como un espacio de pacífica confrontación, de visualizar el lugar insospechado al que las personas que están enfrentadas pueden llegar cuando conversan de igual a igual. El lenguaje es el suelo primero donde es posible resolver pacíficamente una controversia, porque él facilita la apertura del sentido y, con ello, la comprensión del contexto en que se produjo el daño y el compromiso de repararlo.

El sujeto del humanismo crítico es un sujeto hablante que pone el cuerpo para transformar un conflicto en beneficio del bien común. La persona ofensora asume su responsabilidad por el daño causado y la víctima deja de lado la posición doliente para comprender las causas estructurales de los delitos, además, le confiere al ofensor la oportunidad para revertir su acción. Estas dos acciones de paz se llevan a cabo *poniendo el cuerpo y empeñando la palabra*.

A lo que apunta la conversación, entendida como una herramienta crítica de construcción de paz, es a que las personas se dejen interpelar por algo que no está en el cálculo de las probabilidades. Esto supone estar abierto a lo nuevo. La técnica no violenta en el sentido amplio de la palabra no es reductible a los tecnicismos jurídicos y a las inercias burocráticas que aplastan la subjetividad. Conversar quiere decir estar dispuesto a dejarse sorprender por lo que puede ocurrir entre (*in-between*) los sujetos en un encuentro, por lo que puede suceder cuando las partes se ponen a conversar y son conducidas por el lenguaje hacia derivas impensadas y profundamente ricas.

Para conversar de igual a igual hay que estar provistos, como sujetos críticos, de una politicidad de la cual prescinde la cultura de solución coercitiva de las controversias. Hay que hacer explotar la politicidad que anida en el lenguaje, a través del cual nos relacionamos como los animales políticos que somos. Hay que estar acostumbrados no a “portarse bien” sino a “dejarse mover” por la fuerza de la palabra, por la palabra que pregunta e interpela, para salir del estado de negación del conflicto en que normalmente se encuentran las partes enemistadas. La negación del conflicto favorece la perpetuación de las conductas agresivas y las violencias estructurales.



La creatividad es un insumo fundamental para evitar que los métodos restaurativos se vuelvan procesos abstractos desconectados de las necesidades reales de las víctimas, los ofensores y la comunidad. La justicia restaurativa es una “respuesta sancionatoria creativa y transformadora” (Tapias Saldaña, 2017, p. 42). Las posturas conservadoras afirman que se trata de una justicia blanda que elimina el castigo. En realidad, este nuevo paradigma de justicia habla de “sanciones alternativas, más que alternativas al castigo (...) Tener que hacer un reconocimiento de responsabilidad públicamente puede ser una forma de sanción para quien lo ejecuta y al tiempo que subsana a la víctima beneficiaria” (Tapias Saldaña, 2017, p. 42).

La justicia restaurativa crítica no es un mecanismo lineal destinado a que el ofensor le ofrezca sus disculpas a la víctima y esta las acepte automáticamente. La conversación entre las víctimas, los ofensores y demás miembros de la comunidad abre un proceso políticamente incierto y creativo que puede transformar las relaciones interpersonales dañadas por la ofensa.

6. CULTURA DE PAZ CRÍTICA: ACOSTUMBRARSE A DUDAR

En 1978 se organizó en Francia una mesa redonda donde diferentes intelectuales discutieron el texto *Vigilar y castigar* de Michel Foucault. Una de las cuestiones que se abordaron allí fue el papel que tiene la crítica en la transformación de la realidad violenta de las prisiones. La respuesta que ofreció Foucault a la interrogante de *para qué sirve la crítica* tiene dos partes: primero aclaró lo que no es, y luego afirmó lo que es. No es tarea de la crítica subvertir todos los códigos, dislocar los órdenes del saber, “dar la vuelta a toda la cultura contemporánea” (Foucault et al., 1982, p. 73). Su propósito es más simple, y por ello, más útil y realista:



Ayudar en la medida de lo posible a que se resquebrajen ciertas evidencias, o tópicos, acerca de la locura, de la normalidad, de la enfermedad, de la delincuencia y del castigo, contribuir junto con tantos otros, a que determinadas frases ya no puedan ser dichas con la misma facilidad y determinados gestos ya no puedan realizarse si no es con algún titubeo, colaborar a que determinadas cosas cambien en las maneras de percibir y los modos de hacer, participar en este difícil desplazamiento de las formas de sensibilidad y de los umbrales de tolerancia, etc. (...) Y al mismo tiempo sé cuán frágil y precario puede ser todo eso, y que puede de nuevo volver a dormitar (Foucault et al., 1982, p. 73).



Desmenuzemos este planteo en sus diferentes partes y extraigamos sus consecuencias para terminar de delinear los contornos de una cultura de paz crítica. Antes, una aclaración: Foucault no hizo sus declaraciones pensando en las condiciones que garantizan la construcción y el mantenimiento de la paz. Sin embargo, su reflexión sobre el papel social de la crítica, y el comentario que tanto él como Hannah Arendt (2007) realizaron acerca del papel que tiene el titubeo en contextos violentos o donde se producen violaciones a los derechos humanos, son insumos útiles para trazar el concepto y las prácticas de la paz crítica.

- **Resquebrajar las evidencias sedimentadas sobre las bondades del castigo**

Esto es central para calibrar nuestro punto de vista acerca de la no violencia, la paz crítica y la justicia restaurativa. La función de castigar está sobrevalorada en la cultura occidental, porque en torno a ella se han solidificado una serie de premisas que se necesitan desmontar. Cambiar de mentalidad y asumir una actitud crítica implica darse cuenta de que la justicia no es inseparable del castigo, de la fuerza y la violencia legal. La articulación entre justicia y castigo no es necesaria, entre otras cosas, porque el castigo sirve muchas veces para normalizar el control social de los castigados, en vez de favorecer que haya justicia efectiva para las víctimas. Quienes cuestionan la justicia restaurativa afirman que se trata de una *justicia blanda* que elimina el castigo. Pero aquellos que defienden este paradigma sostienen que el objetivo central de la justicia es privilegiar el bienestar de la víctima, el cambio prosocial del ofensor y la participación de la comunidad, “por encima de ejercer control social imponiendo un castigo” (Tapias Saldaña, 2017, p. 39).

Por consiguiente, *hay maneras no coercitivas de implementar castigos*, como es el caso de las sanciones sociales a las que se llega por medio del acuerdo entre la víctima y el ofensor en un proceso de mediación, con la participación de algunos miembros de la comunidad en la que viven, sus familiares y amigos.

- **Titubear es la acción fundamental de una cultura de paz crítica**

Foucault dice algo que para nosotros es relevante: la crítica hace que se construya una atmósfera de duda en torno a los gestos y las acciones normalizadas por los dispositivos de poder, por ejemplo, ejercer la vigilancia minuciosa sobre los cuerpos. La crítica hace que todo ello se enfrente a una serie de obstáculos imprevistos.

La centralidad del titubeo en el pensamiento crítico parece no aportar nada nuevo, porque la duda metódica cartesiana, que le permite al sujeto emanciparse de la tradición, está en el origen del pensamiento moderno. Es innegable que la crítica comienza con la duda. Ahora bien: ¿de qué manera el planteo foucaultiano renueva la clásica relación entre titubeo y crítica? ¿Y por qué resulta útil para pensar y construir una paz crítica?



El espacio social que debemos tener en mente es la prisión. Foucault consideraba que la prisión es el lugar donde el poder se ejerce de la manera más desnuda sobre los cuerpos y, a la vez, ese poder se justifica como “poder moral” (Foucault, 1992, p. 81). El sistema penal es el lugar del castigo, de la violencia coercitiva llevada al extremo, por consiguiente, es el espacio que clausura la no violencia, no porque allí están confinados criminales peligrosos, sino porque es el ámbito donde el poder se ejerce cínicamente “en el interior de una moral” (Foucault, 1992, p. 81). La cuestión es: ¿cómo evitar que la prisión sea el lugar del ejercicio extremo del poder, de la violencia moralizada, que autoriza al personal a cargo de las cárceles a actuar con una violencia sin límites? ¿Será posible hacer de los sistemas de detención espacios de construcción de la no violencia?⁴ La respuesta que da Foucault es esta: cuando los guardiacárceles empiecen a dudar de lo que hacen, recién ahí comenzará a resquebrajarse la normalización de la tortura.

Leer textos de teoría crítica puede tener, dice Foucault, un efecto real sobre el personal a cargo de las cárceles: los pueden paralizar, pueden llevar a que tengan que interrumpir la manera violenta con la que normalmente actúan. Esta interrupción se lleva a cabo cuando les resulta difícil seguir actuando como normalmente lo hacen. Esto nos da la pauta de que las personas actúan violentamente cuando se les hace fácil actuar de ese modo, cuando no se enfrentan a obstáculos. ¿Y qué puede frenar las prácticas violentas? La respuesta es la creación de un *clima social de cuestionamiento* que lleve a las personas a *dudar antes de actuar agresivamente*.

Esto es una obviedad, pero muchas veces lo perdemos de vista. Como veremos en la segunda parte de este trabajo —según lo ha documentado la CNDH—, algunas de las personas que atienden a víctimas en instituciones como la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas (CEAV) y la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) ejercen una violencia burocrática contra las personas en movilidad, porque no es un problema socialmente instalado en nuestro país que la institución que tiene a su cargo brindar refugio a personas que lo solicitan se demoren meses, incluso años, en dar una respuesta a dichas peticiones; porque no es un escándalo público que instituciones que tienen la misión expresa de atender a las víctimas violen sus derechos humanos. La violencia se frena —y la paz comienza a construirse— cuando hay un clima social crítico, cuando se producen discusiones que desnaturalizan lo obvio (que la violencia institucional en las cárceles se camufla como un poder moral), o desenmascaran la violencia que se ejerce veladamente en las instituciones (como en aquellas dedicadas expresamente a atender a las víctimas, que son también, paradójicamente, instituciones que violan derechos humanos).⁵

⁴ No podemos abordar detalladamente este asunto, porque excede los límites de este trabajo. Al respecto, véase Gallardo Muñoz (2019); Cabrera Dircio (2020); y Cantizani Maíllo (2021).

⁵ Citaremos evidencia al respecto en la segunda parte de este libro.



¿A qué obstáculo se enfrenta el ejercicio de la crítica en las instituciones? Foucault lo expone en una frase que resume el espíritu burocratizante de quien no está abierto a la crítica en una institución: “No critique si no es capaz de hacer una reforma” (Foucault et al., 1982, p. 76). Y agrega: “La crítica (...) [d]ebe ser un instrumento para los que luchan, resisten y ya no soportan lo que existe (...) Es un desafío en relación a lo que existe” (p. 76). El autor francés establece una analogía entre la crítica y el combate porque el poder penetra profundamente en nuestras prácticas sociales, por lo cual, combatirlo implica exponer su complejo entramado y, para ello, hay que profundizar en la lógica que lo sostiene, la racionalización que le da soporte. Es decir: la crítica no consiste simplemente en denunciar el poder. La denuncia no es la crítica. La crítica implica analizar y exponer cómo se racionalizan las relaciones de poder.

Uno de los efectos que trae consigo el ejercicio de la crítica es hacer que ciertas personas dejen de proferir frases que son agresivas, o que ya no actúen contra los derechos de otras personas. Ahora bien, *no hay que confundir el titubeo con la autocensura*: dudar no significa tener miedo de decir ciertas frases o actuar de una determinada manera y, en consecuencia, autocensurarse. Dudar es el acto que detiene la agresión en un clima de discusión. Vivimos en la época donde reina lo *políticamente correcto*, y en las sociedades democráticas contemporáneas la antigua censura institucional le ha cedido su lugar a la autocensura. Si la crítica tiene la finalidad de producir un estado social de discusión, la autocensura, por el contrario, no fomenta ese clima de discusión, porque la razón que subyace a ella es la autopreservación individual. La autocensura tiene como objetivo evitar ser sancionado en las sociedades moralistas en las que vivimos. La autocensura no es una práctica que emane de una forma de vida crítica, y no contribuye a forjar una cultura de paz, porque es funcional al mantenimiento de la cultura moralista de la cancelación. Cuando las personas se autocensuran, saben perfectamente lo que están haciendo: se callan o dejan de actuar con la clara finalidad de no verse perjudicadas.

En cambio, cuando las personas titubean como resultado de poner en práctica el pensamiento crítico, se viene abajo el suelo de las certezas; y aparecen un conjunto de preguntas que permiten problematizar las prácticas que hemos naturalizado. O sea, se inaugura un espacio-tiempo donde no sabemos qué hacer, y esa incertidumbre nos moviliza a tomar una decisión no para reacomodarnos a la situación, sino para cambiar hábitos naturalizados por el poder. Titubear nos permite *crecer como seres humanos*, porque a partir del *no saber qué hacer* se ponen en cuestión una serie de frases y acciones que embotan la conciencia y la capacidad política de iniciar algo nuevo. A partir de allí se pueden producir cambios sociales que nos hacen más libres e iguales, que derriban privilegios y prejuicios, y que contribuyen, en suma, a que haya paz con justicia.



Forma parte de una cultura de paz crítica acostumbrarse a titubear, habituarse a ilegitimar las conductas normalizadas por el poder, y generar prácticas sociales más libres e igualitarias.

Acostumbrarse a dudar no es algo menor. Walter Benjamin (1928) recomendaba, en los alborotados años veinte del siglo XX europeo, “cortar la mecha encendida antes de que la chispa llegue a la dinamita” (p. 29). Podemos trasladar la imagen benjaminiana a nuestra propuesta y considerar el titubeo como esa acción política reflexiva que apaga la llama antes de que se produzca la explosión violenta.

El titubeo no es una acción perniciosa, comparada con la beneficiosa búsqueda de la seguridad: en los ámbitos institucionales, las personas están compelidas a ser *asertivas, seguras de sí mismas, infalibles y resueltas*. Una cultura de paz crítica busca revertir el valor hegemónico negativo que tiene el ejercicio de la duda en las instituciones. El titubeo puede ser resignificado como una acción política reflexiva que permite luchar contra la normalización de las relaciones violentas y de poder. Acostumbrarse a titubear públicamente, con determinación y coraje, contribuye —como lo propone Foucault— a que ciertas *frases hechas* ya no puedan ser dichas y determinadas acciones normalizadas ya no puedan ser realizadas con la misma facilidad que antes.

El titubeo es una acción reflexiva, en primer lugar, porque tiene un efecto paralizante en las personas, porque dudar suspende por un momento la continuidad de los hechos del mundo, la regularidad de los prejuicios y de las acciones sedimentadas; nos permite detenernos a pensar para luego detener la acción violenta. Paralizar las prácticas de poder son “consecuencias del despertar de una serie de problemas y cuestionamientos” (Castro, 2012, p. 18). Los efectos paralizantes que tiene la crítica no aletargan a las personas; al contrario, en el contexto de una sociedad donde despiertan “una serie de problemas y cuestionamientos”, permiten que los sujetos se muevan, cambien de ideas, avancen, participen y promuevan cambios sociales que parecían imposibles de implementarse.

Es una acción política, en segundo lugar, porque poner en duda lo que hacemos no es una actitud pacifista cordial, sino que requiere tener capacidad estratégica de intervención y asumir riesgos. La acción crítica no solo tiene un papel negativo (evitar actuar violentamente), sino que también adquiere una función transformadora de la realidad social. Por ello, el enfoque no es individualista sino colectivo: se trata de producir una atmósfera social de titubeo. Acostumbrarse socialmente a poner sobre la mesa aquellas prácticas que nos generan dudas hace que a quienes actúan irreflexivamente les resulte más problemático seguir operando como lo hacen.



Foucault creía que los sujetos salen del estado de adormecimiento en el que se encuentran y comienzan a efectuar una serie de preguntas con la intención de transformar la realidad carcelaria. ¿Es un problema social que haya violencia en las cárceles? ¿Es un problema para la sociedad que se torture en ellas? ¿Acepta la sociedad que las cárceles sean lugares donde se normaliza la tortura? Estas preguntas adquieren hoy relevancia en un contexto donde la política de seguridad ultracoerctiva de Nayib Bukele continúa ganando adeptos. Instalar públicamente estas preguntas es un paso adelante que permite poco a poco ilegitimar la cultura de la violencia que predomina en los sistemas de detención, pero también en los medios de comunicación que informan –y desinforman– acerca de ellos. Prevalece la cultura de la violencia cuando la opinión pública y el sentido común mediático se refieren a la cárcel como un lugar de castigo, en vez de ser una institución que favorece la reinserción social. A la cárcel generalmente se la analiza con resentimiento. Los periodistas y políticos que no tienen una perspectiva de derechos humanos suelen ser los canales de transmisión del resentimiento social contra las personas internadas en las prisiones.

Foucault consideraba que las personas que trabajan en las prisiones:



no deben encontrar en mis libros unos consejos o unas prescripciones que les permitirían saber *qué hacer*. Pero mi proyecto consiste precisamente en procurar que *ya no sepan qué hacer*: que los actos, los gestos, los discursos que hasta ahora les parecían obvios les resulten problemáticos, peligrosos, difíciles. Ese es el efecto deseado (Foucault et al., 1982, p. 75).

En otras palabras: para transformar los mecanismos punitivistas, para ilegitimarlos y desnaturalizarlos, no es efectivo implementar una reforma que establezca un conjunto de prescripciones, como si ello fuera suficiente para transformar las conciencias. Inundar a las instituciones de protocolos contra la violencia es necesario, mas no suficiente, para construir una cultura de paz: a la par se tienen que construir atmósferas sociales de discusión que lleven a las personas a dudar de sus actos violentos, que problematicen lo que antes les parecía normal (la violencia de género), que encuentren dificultades para seguir actuando agresivamente, y que se enfrenten a conflictos cuando ello suceda.

- **Hacer que ciertas prácticas de poder que normalizan las desigualdades sociales ya no se perciban como normales a partir de discusiones colectivas**

Las prácticas de poder, las relaciones de desigualdad, las atmósferas violentas, todo aquello que impide la construcción de la paz, no se transforman a partir de la puesta en práctica de la idea que un reformador iluminado tiene en la cabeza, por más genial que sea. Foucault afirma que: “me parece que ‘lo que hay que hacer’ no debe



ser determinado desde arriba, por un reformador con funciones proféticas o legislativas, sino por un largo trabajo de intercambio, de reflexiones, de ensayos, de análisis diversos" (Foucault et al., 1982, p. 75). La acción violenta se obstaculiza cuando una institución está atravesada por reflexiones y discusiones que hacen emerger una serie de problemas, como, por ejemplo, el problema de la violencia contra la mujer, la sobreexplotación laboral, las desigualdades de raza, etcétera. Cuanta más discusión haya en un entorno social, más obstáculos encontrará la acción violenta para imponerse unilateralmente. Esto implica que la crítica no es una actividad meramente mental: es una acción social.

- **Para construir la paz no es suficiente la educación en valores, que establece un deber ser a partir del cual podemos saber con certeza qué debemos hacer y qué no. La paz se construye produciendo discusiones y reflexiones que desafían las prácticas violentas y de poder**

En los trabajos sobre cultura de paz es usual encontrarse con la idea según la cual las personas que reciben en las distintas instancias de su formación una educación basada en valores son más proclives a convertirse en promotoras de la paz. Esos valores son la "honestidad, lealtad, identidad cultural, respeto, equidad, solidaridad, tolerancia, los cuales nos ayudan a convivir pacíficamente en sociedad" (García Hernández, 2017, p. 67). En otras palabras, las personas a las que se les inculcan esos valores (o crean su propio sistema de valores en diálogo con otros sujetos) son más pacíficas que quienes carecen de esta formación. "La educación en valores incluye la dimensión moral y cívica de la persona", y esto permite el "pleno desarrollo de la personalidad" (Gómez Collado & García Hernández, 2018, p. 64).

Se supone, así, que hay una relación estrecha entre la estabilidad de una sociedad democrática y la formación de las personas en valores morales y cívicos. "La sociedad plural y democrática en la que vivimos exige un modelo de educación en valores que haga posible una convivencia basada en la equidad, que sea respetuosa con la autonomía personal y que potencie la reconstrucción del conocimiento" (García Hernández, 2017, p. 67).

Nuestro punto de vista es distinto: consideramos que la amalgama que mantiene unida a una sociedad democrática no son los valores, sino las discusiones que se producen en ella, las cuales, además, contribuyen a desnaturalizar las violencias y los actos de poder. No se trata de llenar a la gente de "valores" como si fuesen un recipiente de buenas prácticas. Una cultura de paz es políticamente más efectiva cuando produce una atmósfera de discusiones que lleva a los violentos, a los que ejercen el poder, a preguntarse si pueden continuar actuando de esa manera sin generar resquemores en el espacio común. No hay que confundir esto con generar el clima de "lo políticamente correcto".



La cultura de lo políticamente correcto, a diferencia de la cultura de paz crítica, es prescriptiva, punitivista y simuladora. Prescriptiva, porque establece un deber ser que dicta qué tenemos que hacer (ser buenos ciudadanos progresistas); punitivista, porque quienes profesan el modo de vida social de lo políticamente correcto están más preocupados en sancionar las malas prácticas que en generar una serie de cuestionamientos que lleven a las personas a dudar de sus actos más naturalizados; simuladora, porque sus defensores no buscan realmente transformar estructuras de poder y desigualdad, sino mantener un *statu quo* moralista que reniega del conflicto y de las discusiones.

La base de la cultura de paz crítica es un juego de fuerzas: si actúas violentamente, tienes que saber que habrá una fuerza crítica no violenta que se opondrá a ello. Supone pensar lo social como un campo de fuerzas: a las fuerzas violentas se oponen las fuerzas de la crítica y la discusión. Solo así se construye realistamente la paz, porque el conflicto no se puede eliminar. Se trata de hacer que los conflictos democráticos y las discusiones públicas activen fuerzas no violentas que resistan a las fuerzas de poder, y que, como resultado de ese choque, los violentos duden antes de actuar.

La variable clave para construir la cultura de paz no son los valores, sino la costumbre de examinar críticamente la realidad para transformarla colectivamente.

Los valores no son la garantía absoluta de la convivencia pacífica, ni son un freno efectivo a las violaciones graves a los derechos humanos. Esto no quiere decir que los valores como la equidad o la honestidad no sean importantes, ni que haya que dejar de fomentarlos en las escuelas y otros espacios sociales. Lo que buscamos son otros soportes conceptuales y éticos de la paz: en vez de los valores, proponemos la duda, la crítica y las discusiones.

Contrastamos la visión moralista de la paz basada en valores con una concepción crítica de la paz cuya acción principal no son las prescripciones sino las discusiones. El ejercicio de la duda lleva a revisar y cambiar las maneras normalizadas de actuar –normalizaciones que son el resultado de actos de poder-. No se trata, por consiguiente, de ampararse en la seguridad de lo que *debo hacer* sino de acostumbrarse a titubear y a discutir.

Hannah Arendt (2007) puso en duda que los valores sean suficientes para evitar que las personas no participen en la comisión de delitos de lesa humanidad. Ella puso en evidencia que, cuando la violencia es la regla, cuando se producen violaciones graves a los derechos humanos, los valores no son ese suelo firme que pensamos que



son. Propuso que las personas que actúan responsablemente en esos contextos son aquellas que se atreven “a juzgar por sí mismas”, y lo hacen no porque dispongan “de un mejor sistema de valores”, ni a causa de que permanezcan “firmemente enraizadas en su mente y su conciencia” las “pautas sobre lo correcto y lo incorrecto” (Arendt, 2007, p. 70). Según ella, el criterio de quienes no participaron en la comisión de crímenes de lesa humanidad durante el régimen nazi fue el siguiente:



se preguntaron hasta qué punto podrían seguir viviendo en paz consigo mismos (...) Por decirlo crudamente, se negaron a asesinar, *no tanto porque mantuviieran todavía una firme adhesión al mandamiento “No matarás”, sino porque no estaban dispuestos a convivir con un asesino: ellos mismos* (...) el completo derrumbe moral de la sociedad respetable durante el régimen de Hitler puede enseñarnos que, en semejantes circunstancias, *quienes aprecian los valores y se afellan 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 (Arendt, 2007, pp. 70-71. Las cursivas son nuestras).

Nos hemos permitido citar extensamente el análisis de Arendt porque nos permite concluir con una idea fundamental: la cultura de paz crítica fomenta la costumbre de pensar en vez de instarnos a que nos apoyemos en los valores morales que supuestamente están arraigados en la conciencia individual y social. Por lo tanto, la base de la cultura de paz no son los valores sino la decidida actitud de llevar a la práctica la duda, de poner en juego la crítica en la realidad cotidiana. Las personas no actúan violentamente o no colaboran con asesinos porque carecen de un sólido esquema de valores; la conciencia humana se embota y deja de actuar con responsabilidad cuando dejamos de pensar y de hacernos preguntas.

Por consiguiente, consideramos que, en nuestro país, en los contextos donde las violencias están arraigadas, la educación en valores no es suficiente. No afirmamos que sea innecesaria: decimos más bien que corremos el riesgo de fetichizar los valores, de creer que son el suelo firme que supuestamente son.

El problema del enfoque liberal de la educación en valores radica en la concepción esencialista que tiene del sujeto: un sujeto que internaliza valores es aquel que puede actuar pacíficamente. El aprendizaje moral forma parte de un proceso



psicológico en virtud del cual los ciudadanos adquieren “un sentimiento de justicia que los inclina no solo a aceptar sino también a practicar los principios de justicia”; la “psicología del aprendizaje” en las sociedades democráticas “motiva a los ciudadanos a adquirir un sentimiento de justicia y una disposición a aplicar esos principios” (Rawls, 2001, p. 58). El paso de la aceptación de los principios de justicia a su puesta en práctica requiere un aprendizaje moral, una educación basada en valores que es la garantía de la estabilidad de la paz democrática.

La perspectiva de paz crítica rechaza el enfoque psicológico del desarrollo moral de la persona. No se trata de madurar moralmente, sino de poner a las personas en tensión, de hacer que duden, de construir escenarios colectivos de discusión que generen tensiones para poner el foco en las prácticas violentas y de poder.

Afirmamos que el problema epistemológico de la paz liberal es que asume una concepción esencialista del sujeto: un sujeto que se desarrolla plenamente como persona a partir de un proceso psicológico de aprendizaje moral. En cambio, para la perspectiva de paz crítica, se duda de la realización de la plenitud moral de la persona, y se busca más bien generar las condiciones sociales de discusión para que los sujetos dejen de ampararse en prescripciones, y se transformen a sí mismos a la vez que se transforma la realidad social en la que viven. Las discusiones son fuerzas sociales no violentas que fuerzan a que se produzcan cambios en la subjetividad y las relaciones de poder, y ello es lo que permite construir la paz crítica en una sociedad. El sujeto de la paz crítica no es aquel que sabe cómo actuar con base en un esquema de valores; es el sujeto que asume una lucha consigo mismo, contra lo que le inculcaron, contra las prácticas normalizadas de poder que autorizan a actuar arbitrariamente en los ambientes familiares y laborales. Esto lo lleva a dudar, a no saber qué hacer y, a partir de la duda, se abre la posibilidad de actuar de otra manera.

La lucha social no es únicamente la acción de los rebeldes que están fuera del sistema de poder y lo cuestionan; la lucha contra la violencia es también la acción militante que pueden asumir las personas funcionarias públicas que están *dentro del sistema*. Es la lucha del funcionario público que, pudiendo actuar arbitrariamente como lo hacen otros, duda, se frena y no lo hace. Esto no depende solo de las acciones individuales: esa duda se activa cuando hay una atmósfera social de problematización en las oficinas del sector público, cuando se instalan discusiones fructíferas.

Para cerrar esta sección, ofrecemos un resumen de las diferencias que existen entre un enfoque moralista de paz y la cultura de paz crítica.



Cultura de paz moralista	Cultura de paz crítica
Requiere que seamos buenas personas	Requiere que seamos sujetos críticos
Anima la inculcación de valores	Anima el examen de las cosas y los contextos sociales
Se apoya en una conciencia moral automática	Se apoya en la facultad de pensar y en la práctica de hacer preguntas
Promueve un sistema de valores para que las personas actúen con rectitud	Promueve discusiones que permiten visibilizar las prácticas de poder y obstaculizar el accionar de las personas violentas
Busca la armonía social	Reconoce que el conflicto democrático legítimo es la base del lazo social y cívico
Procura adecuar automáticamente la realidad social a la norma	El ámbito jurídico es concebido como un espacio de lucha por la ampliación de los derechos humanos
Fomenta la tolerancia frente a la diferencia	Fomenta la toma de postura política

Fuente: Elaboración propia.

7. UNA METODOLOGÍA DE PAZ CRÍTICA

Las técnicas no violentas de resolución de conflictos hacen posible que las personas que se reúnen para conversar pongan en práctica el pensamiento crítico. No se trata de *ganarle* al oponente en un litigio, sino de comprender en un proceso paulatino cómo se produjo el daño, cuáles son sus factores contextuales, y cómo opera la violencia sistémica que pudo haber afectado no solo a las víctimas, sino también a los ofensores.

Metodológicamente hablando, el ejercicio práctico de la crítica en un proceso alternativo-restaurativo no establece una serie de pasos a seguir de manera lineal, bajo un esquema teleológico decidido de antemano. La metodología de paz crítica es una *técnica de entendimiento civil* en el sentido benjaminiano de la palabra: una técnica que no está gobernada de antemano por una normatividad rígida y coer-



citiva, y por formalismos que enredan a las personas en cuestiones insignificantes. En términos generales, en esto consiste un método alternativo de resolución de controversias: son, precisamente, métodos de construcción de acuerdos donde el fundamento de la obligación y la responsabilidad no es la coerción y la rigidez. ¿Qué le aporta el pensamiento crítico a una metodología de paz? Su contribución radica en hacer de lo ingobernable del proceso de paz no una desventaja, sino su potencia específica. La metodología de la paz crítica pone la incertidumbre al servicio de construcción de entornos pacíficos. Tomamos esta expresión de Judith Butler (2022). Ella caracteriza a la técnica de entendimiento civil benjamíniana como “una técnica no gobernada, se podría decir que ingobernable. Está en proceso, desarrollándose, y por lo tanto [Benjamin] la llama ‘un medio puro’” (p. 126). El proceso restaurativo tiene un comienzo y un fin, pero no hay que forzar su resultado, tampoco extenderlo indefinidamente hasta el punto de hacerle perder su sentido. Hay que dejar que la conversación lleve a las partes a un lugar inesperado, de modo que el proceso se construye paso a paso. Butler (2022) compara los medios puros no violentos de Benjamin con “la crítica como un modo activo de pensamiento o de comprensión, desprendido de toda lógica instrumental o teleológica” (p. 126).

Las prácticas críticas de no violencia tienen un rasgo fundamental: no garantizan la realización de un estado ideal y pleno de las conciencias. El sujeto crítico de paz se dispone a salir del encierro del sí mismo, no queda enclaustrado en el yo individual, se abre a la relación con otras personas. Para ello, forma alianzas no violentas con personas afectadas por un daño similar al que ha padecido. Se compromete a aumentar la comunicabilidad con las personas con quienes ha tenido un conflicto. Esto supone romper las barreras físicas y simbólicas que impiden que las partes enemistadas entren en contacto. Asumir el riesgo del encuentro con el otro implica dos cosas: 1) salir del encierro que producen las visiones unilaterales en torno a un conflicto y 2) trascender el yo bélico que rompe los lazos de solidaridad.

La metodología crítica de la paz es un proceso que facilita la apertura, la comprensión y la interpelación, no para aplastar la incertidumbre ni regularla ansiosamente, sino para ponerla al servicio de la búsqueda de la paz, como lo hace la democracia cuyo principio fundamental es *la incertidumbre democrática*, como lo planteó Claude Lefort (2011). No por nada la conversación es la práctica social que cruza tanto al campo de la no violencia como al ámbito de la democracia.

¿Para qué participo en un método de paz? ¿Lo hago para llegar a un acuerdo que resuelva el conflicto? En principio, sí. Pero también y, sobre todo, participo en la construcción de la paz para expandir mi visión acerca de los hechos y los contextos del daño; para fortalecer mi lenguaje de defensa de los derechos humanos; para enfrentar a la otra persona con quien se ha entablado un conflicto haciéndole



preguntas que no han sido nunca respondidas; para buscar cerrar, al menos parcialmente, un proceso de daño que no puede quedar indefinidamente abierto; y para que la comunidad aporte soluciones al conflicto (como sucede en los círculos de sentencia y las conferencias familiares). Todas las acciones que hemos enunciado son tan significativas como llegar a un acuerdo: de allí que el proceso no violento de transformación de conflictos sea tan importante como el resultado.

Las acciones que expondremos a continuación son la base de una metodología no teleológica y crítica de construcción de paz.

- **Conversar de igual a igual**

El encuentro víctima-ofensor es un espacio de igualdad del habla. Esa igualdad no está dada, por más que cada persona sea jurídicamente igual a la otra, es decir, por más que tengan la misma dignidad garantizada por la ley. Hay que erigir ese espacio de igualdad, impulsarlo y mantenerlo en el tiempo que dura el encuentro restaurativo. En suma: hay que construir socialmente la igualdad. La conversación es, de hecho, un proceso que construye paulatinamente la igualdad entre las partes: en el fluir de la charla la víctima y el ofensor se van haciendo cada vez más iguales —por decirlo de alguna manera—, y esto les permite hacerse preguntas, adelantar comprensiones de lo acontecido, buscar una salida al conflicto y una reparación del daño. Conversar permite que se expresen las miradas que tienen las víctimas, los ofensores, la comunidad y las familias en torno a un problema-dáño.

Hablar es la manera que tenemos los seres humanos de verificar en la realidad concreta que somos iguales. Antes de reunirnos a conversar las personas somos iguales solo en términos abstractos. Pero cuando hablamos se produce una igualdad real: ello se debe a que la palabra es el recurso común que tenemos los seres humanos para que “nos nivelemos”.

El habla es la manera que tienen las personas de enfrentar un conflicto. La palabra es la fuerza no violenta del cuerpo pensante que posibilita transformar un conflicto prescindiendo de la coerción.

- **La persona facilitadora no le da la razón a ninguna de las partes enfrentadas en un conflicto, sino que su misión es enfatizar el componente intersubjetivo del encuentro para que sean las mismas partes las que construyan sus acuerdos**

No se trata de que la persona facilitadora le dé la razón a la víctima o al victimario: hacer esto rompe el plano de intersubjetividad del encuentro restaurativo, el espacio común que se tiene que construir entre las partes para que expongan sus razones y construyan sus acuerdos. El acto de dar la razón pone en el centro a un yo (“yo tengo la razón, tú no”), cuando en realidad el fundamento es la intersubjetividad, lo



que ocurre *entre* la víctima, el ofensor y la comunidad convocada cuando se ponen a hablar. Por ello, el eje central de los medios puros no violentos no son las personas, sino el lenguaje. No es que las personas no sean valiosas e importantes: ciertamente lo son. Pero la atención tiene que estar puesta, precisamente, en lo que pasa “entre las personas” en un proceso donde la toma de la palabra es fundamental para abrir una vía alternativa no violenta al conflicto.

Esto se relaciona con la máxima de la justicia alternativa-restaurativa crítica que antes enunciamos: la confianza tiene que estar depositada en el proceso comunicativo de resolución de conflictos y de restauración, no en los individuos como tales.

- **Deshacer la cultura educativa sumisa**

Desde niños nos han inculcado una cultura educativa sumisa. En el modo de vida social que crea esta cultura, nos acostumbramos a decir lo que el otro quiere oír. Si el ofensor se sienta conversar con la víctima buscando agradarla, o pensando que lo que va a decir es lo que ella quiere escuchar, entonces el encuentro está mal preparado por la persona facilitadora.

En los programas restaurativos la participación de la familia del ofensor o de los integrantes de la comunidad cercanos a él puede potenciar el cambio de actitudes y la transformación de las relaciones interpersonales agresivas: es ahí donde se construyen las condiciones para que el ofensor asuma realmente la responsabilidad por el daño que ha causado (Tapias Saldaña, 2017; Gallardo García & Sevilla Brenes, 2022a; 2022b). No hay lugar para endulzarle el oído a la víctima.

- **Romper con el conformismo institucionalizado**

La transformación no violenta de un conflicto es un proceso no lineal, que implica avances y retrocesos conforme se va desarrollando. Por supuesto, hay un momento en que hay que *cerrarlo*. Sin perder esto de vista, lo cual nos da un anclaje necesario a la realidad, hay que resistir el conformismo basado en la máxima: “ya no necesitamos hacer nada más, porque ya propusimos soluciones al problema”.

Ahora bien, es claro que una vez que se firmó el convenio lo único que queda es cumplirlo.

La resistencia al conformismo no significa adoptar una posición anti-institucional: nos parece que es la posición más cómoda. Las instituciones no son nuestras enemigas: nuestro adversario es el conformismo institucionalizado. Hablamos de un conformismo que se institucionaliza, y esto puede suceder en cualquier ámbito social, incluso en los que supuestamente son más informales y flexibles. De hecho, nada perjudica más a la búsqueda de la justicia que creer que “vamos bien” y



estamos “progresando”,⁶ cuando, en realidad, se trata de divisar que la situación a la que se ha llegado en el presente tiene una historia que hay que develar. Es decir, la construcción de paz crítica tiene que revelar la raíz profunda de las violencias, que por definición se oculta.

- **Fomentar las lecturas en torno al daño**

En los casos en que la persona facilitadora está autorizada a sugerir fórmulas de arreglo –como sucede en la conciliación–, ésta no tiene que centrarse únicamente en proponer una solución. La *solución* no es la parte más importante del proceso restaurativo. La persona facilitadora interpreta el conflicto, tiene una lectura de él, y no se reduce a ser una proveedora de soluciones.

- **Acompañar y atender a las víctimas es un dispositivo político**

La herramienta de acompañamiento a las víctimas ha sido aplicada en los procesos de justicia restaurativa. Sandra Márquez Olvera (2022) propone que la Investigación-Acción-Participativa (IAP) es el método “más pertinente para la intervención con víctimas indirectas de desaparición”, porque “permite establecer metas comunes y dar respuestas a los problemas que les aquejan” (Márquez Olvera, 2022, p. 112). El objetivo de la justicia restaurativa crítica es acompañar políticamente a las víctimas y construir con ellas una relación basada en la igualdad política: en la igual capacidad de hablar, tomar decisiones, y poder resolver conflictos. La autora concibe el acompañamiento como un “instrumento político”: hay que acompañar a las víctimas indirectas de desaparición “para que asuman el poder que tienen desde su propia ciudadanía y derechos humanos” (Márquez Olvera, 2022, p. 113).

⁶ Esta fue la actitud política de la socialdemocracia europea que Benjamin (2005) cuestionó en las primeras décadas del siglo XX: “El conformismo, (...) desde el principio se encontró a gusto en la socialdemocracia (...) No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que ella nada con la corriente” (p. 24).





SEGUNDA PARTE

Burocratismo

El poder de los formalismos
para abatir a las víctimas
y atentar contra la justicia

1. CULTURA BUROCRATISTA DE LA ATENCIÓN A LAS VÍCTIMAS: UN DISPOSITIVO DE (DES)ATENCIÓN

El burocratismo o la cultura burocratista tiene un hondo arraigo en la cultura pública mexicana. El problema del burocratismo se extiende en nuestro país más allá del ámbito de los tribunales y de las fiscalías en los que se acostumbra a fomentar inflexibles procesos institucionales, y penetra en las instituciones encargadas de atender a las víctimas y defender los derechos humanos. El burocratismo que existe en los procesos de investigaciones de crímenes y de violaciones a los derechos humanos, así como en los mecanismos de atención a las víctimas, contiene cuotas de violencia institucional, impunidad e irresponsabilidad que evidentemente son contrarios a la cultura de paz y derechos humanos.

En este trabajo diferenciamos el *burocratismo* de la burocracia: el burocratismo es una desviación de las funciones racionales de la burocracia. El burocratismo mexicano con sus dosis de violencia, impunidad y desatención no es acorde con la razón burocrática. Por lo tanto, la crítica que realizaremos en este apartado a la burocratización de la atención a las víctimas no asume una postura antiburocrática (ni antiestatal). La burocracia no es *per se* una institución abocada al dominio. De hecho, la burocracia produjo un efecto liberatorio en las sociedades modernas, porque la organización burocrática acabó con las relaciones tradicionales de poder. Ella fue una de las principales herramientas que utilizaron los sujetos en los albores de la modernidad para tomar el control de la vida social tras el colapso de la sociedad estamental basada en relaciones jerárquicas de lealtad (Laclau, 1993). En otras palabras, la burocracia del Estado democrático de derecho no es —ni debe ser— un poder absoluto, porque es un poder más entre otros, destinado a que no existan arbitrariedades en la organización de la cosa pública. Sin embargo, en México la burocracia no es un poder más entre otros; es un poder organizado que puede aplastar la agencia ciudadana.

Para construir una cultura de paz crítica y de justicia restaurativa se necesita horadar la cultura burocratista, formalista y simuladora de la atención a las víctimas. No podremos llevar a cabo el cambio radical que promete el paradigma de la justicia restaurativa si antes no mapeamos las dimensiones que conforman esa cultura simuladora de la atención y defensa de los derechos humanos que aún predomina en algunos sectores de la vida pública mexicana. El Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI, 2016) ha señalado que la burocratización de las instituciones que realizan labores de atención a las víctimas en México “supone sobrecarga” para ellas y una “falta de agilidad” “para el cumplimiento” de los acuerdos (p. 337). A ello se suma la reticencia a profundizar en la comprensión de las causas estructurales de las violaciones a los derechos humanos y las consecuencias que esas violaciones tienen tanto para las víctimas como para los entornos sociales en los que ellas viven. Esto deriva en la inaplicación



de enfoques diferenciales e integrales de investigación y atención. Predomina una (des)atención que fluctúa entre ser fría y asistencialista; en los espacios de atención las víctimas no siempre encuentran oportunidades para hablar, y en escasas ocasiones se abren espacios de encuentro con los victimarios para que puedan dirimir sus diferencias.

En nuestro país, los grupos especializados en la investigación de violaciones graves a los derechos humanos frecuentemente se ven paralizados “por la acostumbrada burocracia” (CoVEH, 2023, p. 91). El formalismo es un aspecto singular de la cultura pública de México, por ello insistimos en desmenuzarlo para poder cambiarlo. “Dicha tendencia –comenta el GIEI (2016) sobre el fenómeno de la burocratización– es comparativamente muy fuerte en relación a otros países del entorno, y supone un mayor énfasis en la formalidad de la acción más que en el contenido de la misma” (p. 352). Las formalidades de la investigación de las violaciones a los derechos humanos importan más que profundizar en el análisis de las problemáticas sociales que subyacen a dichas violaciones. En muchos casos se ponen en marcha acciones para simular que se está avanzando en el esclarecimiento de la verdad cuando, en realidad, la víctima está siendo desatendida. También sucede, como lo ha documentado la CNDH (2021c) en relación con las personas migrantes irregulares que son víctimas de los delitos de tráfico y secuestro, que las fiscalías y el Instituto Nacional de Migración (INM) “coloca a las personas en una situación de indefensión institucional, pues ni siquiera son consideradas como víctimas” (p. 10).

La *atención burocratista de las víctimas* se lleva a cabo a través de una serie de acciones que analizaremos a continuación. Son acciones que se refieren a situaciones puntuales, pero, sumadas unas a las otras, nos permiten trazar un panorama de su lógica de funcionamiento. No pretendemos agotar el universo de estas acciones.⁷

⁷ La idea es proveer en la tercera parte un conjunto de acciones críticas de justicia restaurativa para que las personas que ejercen funciones de acompañamiento a las víctimas, o que son facilitadoras en procesos de resolución de controversias, tengan herramientas para horadar la cultura burocratista de los derechos humanos y sean artífices en la construcción de una cultura de paz crítica. Nuestro objetivo, de esta manera, es analítico y práctico.



- **Se atiende a un sector de víctimas que integran un grupo social unificado –por ejemplo: las víctimas de desaparición forzada del periodo de la violencia política del Estado (1951-1990) y los familiares de los 43 estudiantes Ayotzinapa– y a otras que pertenecen a ese mismo grupo no. Por consiguiente, se desatiende, y a la vez se fragmenta, a colectividades de víctimas que tienen una inscripción en la historia reciente de México, grupos dotados de una identidad política cuyos integrantes tienen intereses comunes. Se cumple con ello un doble objetivo burocratista y despolitizador: por un lado, se simula que se están atendiendo a las víctimas de graves violaciones a los derechos humanos del pasado reciente, cuando solo se atiende a una parte de ellas; por el otro, se las fragmenta como grupo sociopolítico unificado**

Como ya lo anticipamos, nos referimos a dos grupos de víctimas que han padecido una atención burocratista, despolitizadora, sectorial y fragmentaria de sus necesidades: las personas desaparecidas durante el periodo de la violencia política del Estado (1951-1990) y las víctimas indirectas del caso Ayotzinapa.

Con respecto a lo primero, la Recomendación 26/2001 que emitió la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) hace más de veinte años acreditó la desaparición forzada de 275 personas durante el periodo de la “guerra sucia” –así llamado en esos años, denominado ahora por este organismo autónomo como *periodo de la violencia política del Estado (1951-1990)*–. Con base en la información brindada por la Secretaría de Gobernación, la CNDH (2023a, p. 816) reportó que entre 2011 y 2023 se habían indemnizado a 151 del total de casos documentados en la Recomendación 26/2001. Es decir, 124 víctimas de desaparición forzada del periodo de la violencia política que presentaron quejas ante este organismo autónomo no han sido reparadas al momento en que la CNDH elaboró en 2023 la Recomendación 98VG/2023.

Esta situación es grave porque ataña a la desatención por parte del Estado de los crímenes de lesa humanidad cometidos entre los años cincuenta y noventa, un problema de hondo calado histórico que no ha sido adecuadamente abordado en el pasado por falta de un enfoque integral y diferenciado de reparación, como lo documenta la mencionada recomendación (CNDH, 2023a). No reparar a *todas las víctimas que conforman un mismo grupo* agrede no solo a quienes individualmente no fueron atendidas, sino que daña al colectivo en su conjunto, a la disidencia política de izquierda históricamente perseguida y desaparecida en nuestro país, con la cual el Estado mexicano aún no ha saldado sus cuentas.

Atender a unos sí y a otros no forma parte de un proceso simulador de atención que tiene por lo menos dos consecuencias: una institucional y otra de carácter histórico-político.



Con respecto al primer efecto, la atención no logra culminar como proceso institucional, de modo que no hay claridad en la manera en que está siendo conducido. Se activa aquí la conocida *simulación institucional*:⁸ se comienza atendiendo a un sector de las víctimas para dar señales de que se están cumpliendo con las obligaciones del Estado, pero el proceso queda trunco, indefinidamente abierto, sin claridad de cuándo se va a cerrar, con preguntas que no se responden. No se actúa como una persona funcionaria pública que tiene la obligación de asumir una perspectiva de derechos humanos, con base en el mandato que establece el artículo primero de la Constitución.

En segundo lugar, fragmentar la atención de las personas desaparecidas en el periodo de la violencia política del Estadio implica no otorgarle el debido reconocimiento ético-político a un grupo que tiene una inscripción en la historia. Esta falta de reconocimiento como grupo histórico-político es un acto de despolitización de las demandas históricas de las víctimas. Compensar a unos y a otros no es una manera de volver a violentar a quienes ya fueron violentados cuando se violaron sus derechos humanos en el pasado reciente. Esto explica que la CNDH le haya solicitado a la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas (CEAV) que repare a las víctimas que aún faltan de atender.

Por ello, luego vamos a insistir que la atención es el centro de la justicia, pero no cualquier clase de atención, sino aquella que está movilizada por el deseo de que haya verdad y justicia. La atención, así entendida, es un antídoto contra las violencias burocráticas que todavía arrastran algunas instituciones en nuestro país, y que están en proceso de erradicación.

Otro ejemplo de falta de atención a un conjunto de personas que tienen intereses comunes lo encontramos en el caso Ayotzinapa. La CEAV proporcionó en el año 2016 medidas de ayuda humanitaria a algunos familiares de los estudiantes desaparecidos, sin embargo, “los ofrecimientos de becas o apoyos muy necesarios para las víctimas no han tenido claridad sobre hasta dónde, por cuento tiempo, o la extensión de los beneficiarios de dichas medidas” (GIEI, 2016, p. 338). Brindar apoyo material solo a algunas víctimas implica conducirse sin respeto ni claridad hacia el grupo de familiares de los 43 estudiantes desaparecidos. Imaginemos la situación en la que ninguno de los familiares recibe el apoyo que merecen y necesitan: esto hubiera sido un escándalo. Pero si, en cambio, se atiende a algunos, ya no se produce el escándalo que supone una desatención generalizada. De esta manera, parece que se están cumpliendo con los deberes que tiene el Estado hacia

⁸ Sobre el papel de la *simulación* en la conformación de una cultura institucional que no asume una perspectiva de derechos humanos, véase CNDH (2023a, § 387, 589). Una de las herencias de esta cultura es no entender “que una es la labor del jurista, del ministerio público, y otra la de la persona defensora de derechos humanos” (CNDH, 2023a, p. 143).



las víctimas cuando, en realidad, no está ocurriendo. Esta práctica forma parte de una cultura de la simulación institucional que ejerce violencia burocrática contra las personas. Una violencia que consiste en la falta de claridad en los alcances del proceso y, de este modo, las víctimas habitan en una zona de indistinción entre la atención y la desatención: se genera la atmósfera de que la víctima no atendida en algún momento lo será. En esta situación ambigua de (des)atención la víctima puede pensar que, si algunos de los familiares ya recibieron el apoyo, a ella eventualmente le tocará.

- **Se aplica —solo en las formas, no realmente— el enfoque de reparaciones colectivas en casos de violaciones masivas a los derechos humanos cometidas durante el periodo de la violencia política del Estado (1951-1990), pero se repara solo a una comunidad afectada por dichas violaciones. Es decir, se simula la adopción de un enfoque colectivo de atención-reparación**

Aquí ya no hablamos de atender solo a un sector de víctimas que forman parte de un grupo con necesidades comunes. En esta situación se aplica supuestamente un enfoque de reparaciones colectivas que, vaya la paradoja, hace que la gran mayoría de las comunidades rurales afectadas en el pasado reciente por la violencia política del Estado sean olvidadas. Se trata de la insólita y contradictoria aplicación de un enfoque colectivo de reparación que fragmenta lo colectivo, que no entiende a las comunidades que han sufrido violaciones a los derechos humanos como partes de un todo: la nación mexicana herida, donde las distintas comunidades violentadas están políticamente enlazadas, pues forman parte de lo común mexicano.

El ejemplo que citamos aquí son las comunidades del estado de Guerrero que fueron reprimidas por el Estado durante los años sesenta y setenta. La CNDH (2023a) ha señalado que la CEAV solo efectuó:



una actividad de reparación colectiva en la comunidad del Quemado en Atoyac de Álvarez en 2021, siendo que la afectación social se registró en múltiples comunidades plenamente identificadas en las diversas evidencias que se desprenden de la investigación de la Recomendación 26/2001 (p. 820).

La fragmentación de lo colectivo en reparaciones que solo son colectivas *de nombre* no se puede soslayar, y esto nos lleva a subrayar la importancia que tiene la participación de la comunidad en los procesos restaurativos. Para el enfoque de justicia restaurativa, es central que la comunidad afectada por las violaciones a los derechos humanos participe aportando propuestas para reparar el tejido social.



- **Se atiende a las víctimas y se reparan sus daños mediante lo que llamamos la estrategia del burocratismo defensivo, la cual beneficia a las instituciones, mas no a las víctimas: las *beneficia* en el sentido de que permite que la institución sobreviva en su inercia formalista y simuladora; pero esto perjudica a las víctimas porque se generan atmósferas de desconfianza hacia ellas y falta de atención efectiva**

La atención burocratista de las víctimas ocurre cuando la persona servidora pública le explica a la víctima sus derechos utilizando tecnicismos, pero no escucha lo que realmente le pasa. Es decir, incurre en explicaciones juridicistas que presuponen que la otra persona es incapaz de entender, y este lenguaje genera una distancia burocrática entre la víctima y el funcionario. Los estudios de paz crítica cuestionan la *capacidad explicativa formal* de los funcionarios de paz y derechos humanos, pues las víctimas consideran que ese tipo de discursos, en su frialdad institucional, están alejados de su realidad concreta y cotidiana (Richmond, 2011).

Es un error conceptual entender al burocratismo y al formalismo únicamente como vicios, es decir, como prácticas moralmente desviadas que desatienden leyes o protocolos. Ambos, en realidad, forman parte de una estrategia más amplia de supervivencia institucional. Tienen una clara finalidad: hacer que las personas servidoras públicas no investiguen casos graves de violaciones a los derechos humanos ni se involucren éticamente con ellos, o bien, que simulen investigarlos. En consecuencia, la atención y la reparación están hechas *para el sistema, no para las víctimas*. Un sistema que subsiste *palomeando actividades*, que cumple con algunas actividades para mostrar que se está actuando cuando, ciertamente, las víctimas quedan desprotegidas. Un sistema abocado a justificar las labores del funcionariado, en vez de lograr una atención y reparación integral de las víctimas.

Una práctica que forma parte de la estrategia del burocratismo defensivo es enlistar en documentos oficiales el número de víctimas que han recibido atención psicológica o médica, sin que haya una política de atención que realice una comprensión profunda de las causas y consecuencias que el daño tiene en ellas (GIEI, 2016, p. 349). Otro ejemplo que ofrece el GIEI al respecto son las medidas de atención que ofreció el personal de la CEAV a los familiares de los estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa, las cuales consistieron en hacerles firmar “determinadas actuaciones, con escasa comprensión o entendimiento” (GIEI, 2016, p. 337). Esta acción crea atmósferas violentas basadas en la desconfianza institucional explícita hacia las víctimas, donde el documento de actuación firmado por ellas –émulo del contrato jurídico coercitivo– sustituye a la confianza depositada en la palabra y los acuerdos que propugna la cultura de paz.



En suma, el tecnicismo juridicista y el burocratismo defensivo se imponen a la atención profunda de las necesidades individuales y colectivas de las víctimas. No se desatiende a las víctimas como sería propio de un régimen dictatorial que viola los derechos humanos, pero en su lugar se configura un mecanismo sutil de abandono de las víctimas que llamamos dispositivo de (des)atención. Es decir, se atiende a las víctimas, pero inadecuadamente, de tal suerte que la víctima cree que está siendo acompañada cuando no es así, con la consiguiente revictimización que ello supone.

- **Se atiende a las víctimas mediante trámites sujetos a dilaciones, sin aplicar instrumentos de recolección de información que den cuenta de su condición de vulnerabilidad, o bien se aplican dichos instrumentos, pero luego no son aprovechados como insumos para dar una atención apropiada**

La consulta de una serie de recomendaciones que la CNDH (2019a; 2019b; 2020a; 2020b; 2020c; 2021a; 2023b; 2023c; 2023d) realizó a instituciones como la CEAV y la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) evidencia que, en varias ocasiones, las víctimas son desatendidas por las mismas instituciones que tienen la misión expresa de atenderlas y defender sus derechos humanos. Es frecuente que las dilaciones que existen en los diversos trámites que las víctimas realizan ante dichas instituciones vulneren sus derechos humanos. Esto ocurre mayormente con las personas en movilidad que han solicitado refugio a la COMAR, o con víctimas que son merecedoras de medidas de atención y ayuda por parte de la CEAV. Por ejemplo, transcurrieron veinticinco meses sin que esta última institución diera respuesta a las solicitudes de ayuda alimentaria que efectuaron víctimas indirectas de familiares hallados en una fosa clandestina (CNDH 2021a). Con respecto a ello, la CNDH (2021a) afirma que es:



notoria la deficiencia en la prestación de servicios de atención en su favor por parte de la CEAV, lo que ha ocasionado que más allá de atender las necesidades y circunstancias particulares de las diecisésis víctimas, se ha producido una revictimización en su contra, colocándolas en un grado de vulnerabilidad diferente al que se encontraban (p. 16).

En el caso mencionado, algunas necesidades particulares de las diecisésis víctimas fueron atendidas, pero la institución no brindó medidas de ayuda alimentaria. La víctima es atendida y al mismo tiempo desatendida: algunas de sus necesidades son contempladas, otras no. Las víctimas quedan capturadas en el ya mencionado dispositivo de (des)atención, que está poblado de omisiones e irregularidades que son contrarias al debido proceso y al derecho a ser escuchadas.



Es recurrente que a personas extranjeras en situación de movilidad que fueron víctimas del delito de trata, o que han solicitado refugio, no se las entreviste para conocer el estado de vulnerabilidad en el que se encuentran (CNDH, 2020b; 2020c; 2023b; 2023c; 2023e). O bien se aplica la entrevista, pero es como si no se hubiera realizado, porque luego las autoridades no utilizan la información recabada en ella para tomar medidas orientadas a proteger sus derechos humanos (CNDH, 2020c). También ocurre que las entrevistas se realizan fuera del tiempo que marca la ley para dar respuesta a la solicitud de refugio (CNDH, 2019a; 2019b). En este último caso, la víctima queda paralizada durante meses, e incluso años, en un *limbo de atención-desatención*: ni debidamente atendida porque el plazo regular de atención ha sido rebasado, ni desatendida porque se crea una situación de espera en el que la víctima piensa que en algún momento su trámite de solicitud de refugio se resolverá.

En el mismo momento en que la víctima está siendo “atendida” paradójicamente se violan sus derechos humanos. Esto se plasma en las faltas al debido proceso, las violaciones a los derechos de petición y de respuesta, y las repetidas dilaciones en los trámites relacionados con el reconocimiento de sus derechos (CNDH, 2019a; 2019b; 2020a; 2020b; 2020c; 2021a; 2023b; 2023c; 2023d). Estas prácticas normalizan una cultura de la agresión institucional.

Queremos destacar que atender a las víctimas con dilaciones y omisiones no es el eje central del burocratismo y de los formalismos; en todo caso, lo fundamental de la práctica burocratista en la atención a las víctimas es el ejercicio del poder sobre ellas, con el atentado a la justicia que ello supone.

Subrayamos esto, porque cargar las tintas en las dilaciones en sí mismas, en los trámites omisos y carentes de rendición de cuentas *per se*, puede desviar el foco de atención en lo que realmente importa, a saber: el poder que los burócratas ejercen sobre las víctimas. Es decir, si la persona servidora pública enreda a las víctimas en formalismos innecesarios, engorrosos y confusos, es para tener poder sobre ellas.

Hannah Arendt (2007) indica que: “En todo sistema burocrático, el desvío de responsabilidades es algo rutinario” (p. 60). La teórica política alemana define a “la burocracia en términos de ciencia política, es decir, como una forma de gobierno –el gobierno de los cargos, en contraposición al gobierno de los hombres, sea uno, unos pocos o muchos–” (p. 60). Es decir: la burocracia no es una práctica desviada de poder, es más bien una forma de poder, un gobierno sobre la conducta de las personas. En este sentido, cuando una persona funcionaria pública atiende-y-desatiende a una víctima, y produce esa confusión típica (“¿me están atendiendo realmente, o no?”), lo que hace es ejercer el poder sobre ella desde el cargo institucional que ocupa. El cargo le confiere autoridad para actuar como persona servidora pública, pero se vale de él para tergiversar la situación, para confundir a la víctima y ejercer el poder simulando que la atiende.



- **Desatender lisa y llanamente a las víctimas a través de procesos burocráticos insensibles que violan sus derechos humanos**

El ambiguo dispositivo de atención-desatención al que nos hemos referido en el ítem anterior, se diferencia de las violaciones a los derechos humanos en las que se produce una evidente desatención y cruel desprotección de la vida de las víctimas. Abundan los casos al respecto. Por ejemplo, la CNDH (2022a) ha documentado que el Instituto Nacional de Migración (INM) ha utilizado autobuses para alojar a personas en situación de movilidad como si fueran una extensión de las Oficinas de Representación de dicha institución, sin que estas personas tengan autorización para salir de ellos. Esta práctica responde a una lógica burocrática insensible que transforma a *cualquier* espacio que no cumple con los requisitos humanitarios básicos en un lugar de detención. Otro ejemplo de desprotección cruel de la vida es detener con golpes a una persona migrante, para luego trasladarla al aeropuerto y regresarla a su país de origen donde peligra su vida, en una clara violación al principio de no devolución (CNDH, 2022b).⁹

Aquí hablamos lisa y llanamente de una falta de atención a las víctimas. La atención simuladora no es un mal menor comparado con la desatención. No es una cuestión de grados. Se trata más bien de visualizar que en México existe un problema con la práctica social de la atención en términos generales: muchas autoridades son indolentes porque carecen de la capacidad de atención. Esta falta de atención afecta particularmente a las personas migrantes irregulares.

Pensemos en las masacres contra personas en movilidad perpetradas en San Fernando, Tamaulipas, en 2010; en Cadereyta, Nuevo León, en 2012; y en Camargo, Tamaulipas, en 2021. Hay tres factores que explican la producción de estos terribles sucesos (Pérez Díaz & Díaz Ramos, 2022): primero, las políticas focalizadas y racializadas de restricción de poblaciones irregularizadas promueven, en términos generales, discursos y acciones violentas sobre las personas migrantes; segundo, el aumento de políticas migratorias restrictivas deja a las personas en movilidad en situación de extrema vulnerabilidad, porque, para escapar de las autoridades, optan por rutas peligrosas gerenciadas por la economía criminal y, de esta manera, quedan sujetas a la extorsión, el secuestro, la trata de personas y las masacres colectivas; tercero, hay “*indolencia política*” “ante la intervención violenta de la economía criminal en el tránsito migratorio irregular”, es decir, se evidencia “la falta de atención y la tolerancia de las autoridades mexicanas respecto a las masacres de personas migrantes” (Pérez Díaz & Díaz Ramos, 2022, p. 1). La violencia y la injusticia se normalizan cuando hay falta de atención al sufrimiento humano.

⁹ Para otros casos similares de violación al principio de no devolución, véase CNDH (2023b; 2023c; 2023d).



No contar con información fidedigna de las víctimas es una manera de desatenderlas. La CNDH (2021c) informó que la CEAV y el INM reportaron cifras disímiles de personas en movilidad que han sido víctimas de los delitos de tráfico y secuestro en los estados de Chiapas y Tabasco. Este organismo autónomo ha señalado que, “al no haber registros hasta el momento”, es imposible “medir ni dimensionar” el acceso “a todos o la mayoría de los derechos de ayuda, asistencia y atención, acceso a la justicia, proceso penal, a la verdad, información, participación, protección y reparación integral” (CNDH, 2021c, p. 167). Aunque esto no forma parte de un trato cruel como los casos antes expuestos, podemos igualmente considerarlo como la expresión de un trato burocrático insensible hacia las víctimas, porque la ausencia de un registro completo de las violencias que ellas padecen las invisibiliza. Sin olvidar que la falta de registro o los registros incompletos e imprecisos son una forma de desatención.

Ocurre otro fenómeno preocupante en nuestro país en relación con la práctica de la atención: ciertas instituciones encargadas de la defensa de los derechos humanos no atienden las solicitudes de información que realiza la CNDH sobre casos de desaparición. Un ejemplo que se puede citar es la renuencia de la Comisión Nacional de Búsqueda de Personas a responder “sobre las diligencias efectuadas para atender el caso” de desaparición de 95 personas en contexto de movilidad humana que transitaban por el estado de Tamaulipas en 2019 (CNDH, 2021b, p. 70). Cuando la falta de atención a las víctimas se instala en las propias instituciones que tienen el encargo de defender los derechos humanos, el problema de la revictimización se agrava.

2. EL USO DEL LENGUAJE PROFESIONAL NO TECNICISTA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA ATENCIÓN A LAS VÍCTIMAS

Hablar con las víctimas forma parte del trabajo cotidiano de las personas que se dedican profesionalmente a atenderlas en el marco de las investigaciones sobre violaciones a los derechos humanos. También hablan con ellas las personas facilitadoras que participan en los programas restaurativos. Hay que tener en cuenta que este tipo de habla es profesional, no es espontánea o improvisada. En suma: es un habla profesionalmente entrenada.

Las personas que integran el GIEI han dado pistas acerca de lo que caracteriza el habla profesional de quienes atienden a las víctimas: ella implica “no [...] darle la razón o ‘ponerse de su lado’ en una lógica política o de posiciones frente al Estado, sino una metodología de trabajo al lado de la gente y un reconocimiento de sus derechos” (Beristain et al., 2017, p. 129). Entre los componentes de esa “metodología de trabajo al lado de la gente” se encuentran: “el trato correcto, la cercanía y escucha, la comprensión de [la] experiencia o necesidades [de las víctimas]” (Beristain et al., 2017, p. 129).



Desmenuzemos los alcances de esta propuesta, y cuestionemos también sus limitaciones. Desde nuestro punto de vista, hablar profesionalmente con las víctimas no supone hacerlo *desde una determinada profesión* (psicología, derecho, antropología, entre otras) usando un lenguaje tecnicista. Dicho de otra manera, el habla profesional de la persona que atiende y acompaña a las víctimas no está inscrita en una disciplina determinada *a priori*: no se les habla a ellas en calidad de abogado/a, médico/a, psicólogo/a, etcétera, sino como una persona profesional de los derechos humanos, sea cual sea el título universitario que se tenga, e incluso si se carece de él. La comunicación con las víctimas puede incluir información sobre leyes si quien lleva a cabo el intercambio de palabras es un abogado, o sobre los efectos del trauma si es un psicoanalista, pero el centro del habla no radica en el contenido disciplinario o académico de esta información. Lo que profesionaliza el habla con las víctimas es la perspectiva de los derechos humanos. El léxico de los derechos humanos lo puede hablar cualquier persona que asume una forma de vida comprometida con ellos. Y toda forma de vida es política, en tanto que es el resultado de una decisión, de querer vivir de una determinada manera. Para hablar profesionalmente con las víctimas hay que vivir la forma de vida de los derechos humanos, el estilo de vida en el que se respetan esos derechos.

Es aquí donde nos distanciamos en un punto del planteo del GIEI. Sus integrantes afirman que quienes atienden a las víctimas no pueden hacerlo siguiendo “una lógica política”, y por ello entienden ponerse del lado de la víctima a partir de un posicionamiento en contra del Estado. Si bien aceptamos que la persona profesional de los derechos humanos no tiene que darles la razón a las víctimas, cuestionamos la visión antipolítica de la atención a las víctimas que tiene el GIEI. Su visión antipolítica los lleva a confundir *la lógica política* con *la lógica corporativa* apegada a intereses particulares, cuando son dos cosas distintas. Las lógicas políticas tienen una noción universal del mundo, “una racionalidad propia: la condensación social” (Valdivieso, 2016, p. 55). Es decir, la lógica política implica una visión comunitaria y socialmente condensada, y esto está ausente en la defensa sectorial de intereses particulares. Hablar con las víctimas implica asumir una lógica política, lógica que consiste en la defensa de los derechos humanos en beneficio del bien común del país. Supone tener una concepción democrática de la comunidad, que responde a la forma de vida que defiende, promueve y divulga la universalidad de los derechos humanos.

En consecuencia, el GIEI están en lo cierto cuando afirman que quienes atienden a las víctimas no tienen que darle la razón bajo cualquier punto de vista. Quien se pone del lado de las víctimas en contra del Estado asume una lógica corporativa de defensa de intereses. Porque no se trata de asumir una guerra de posiciones frente al Estado, sino de defender los derechos de las víctimas y asumir su universalidad política. Pero el GIEI se equivoca cuando concibe la atención bajo una perspectiva despolitizada que, además, confunde la lógica política con la defensa de intereses particulares.



Quienes acompañan a las víctimas en procesos de justicia restaurativa necesitan: “hablar con verdad y de forma transparente dando a conocer en todo momento los tiempos e intereses de los actores sociales que se involucran en el acompañamiento” (Márquez Olvera, 2022, pp. 112-113).

Para atender a las víctimas no hace falta buscar la legitimación de esa acción en saberes técnicos, científicos o académicos. Esto no quiere decir que se tenga que prescindir de esos saberes. Lo que afirmamos más bien es que lo que legitima a las prácticas de atención es *hablar con la verdad*. El léxico técnico no tiene que opacar el acto ético-político de hablar verdaderamente. Es decir, la técnica no tiene que ir por delante de la forma de vida política de los derechos humanos, a partir de la cual uno habla buscando la verdad, para que haya justicia, con memoria.

El habla profesionalmente entrenada no implica que, en los procesos restaurativos, los profesionales tengan que hablar en lenguaje neutral y distante. En los mecanismos alternativos, la persona facilitadora es definida como “un tercero imparcial y neutral” que “interviene para ayudar a las partes en conflicto a trabajar cooperativamente, intentando lograr un acuerdo mutuamente satisfactorio o al menos aceptable para ellos” (Cornelio Landero, 2019, p. 93). Pero ser imparcial ante las partes no quiere decir ser neutral ante el dolor y la injusticia. Cuando está en juego el reconocimiento y la reparación del daño, el lenguaje neutral es engañoso, ofensivo y revictimizante para la víctima (Zehr, 2007, p. 13). El habla profesional no es una excusa para *no tomar partido* frente a los hechos violentos o violatorios a los derechos humanos, como parte de un comportamiento formalista y burocrático.

La experiencia histórica nos hace ver que las víctimas adquieren en muchos casos un lenguaje profesionalizado de los derechos humanos. Esto lo podemos observar en personalidades de la talla de Rosario Ibarra de Piedra, Estela de Carlotto, Hebe de Bonafini y Helen Mack, así como en víctimas que luego asumieron puestos gubernamentales, como José “Pepe” Mujica y Luiz Inácio Lula da Silva. En otro nivel, el microfísico, las víctimas pueden hablar como promotoras de la paz acompañando a otras víctimas. Esto se produce luego de que han acumulado una cierta experiencia política y han aprendido a lidiar con el dolor y la frustración, para salir del estado de inmovilidad y pasar a la acción. Los grupos de víctimas se benefician del diálogo que mantienen con psicólogos, abogados, antropólogos y trabajadores sociales, y a partir de ese intercambio se pueden dar cuenta de que necesitan prepararse constantemente. Sin embargo, no se trata de acumular capacitaciones, sino de demostrar en la práctica la capacidad de atender.



3. FORMALISMO Y CAPTURA PRAGMÁTICO-INSTRUMENTAL DE LOS MECANISMOS ALTERNATIVOS DE RESOLUCIÓN DE CONTROVERSIAS

Saúl Lamas Meza e Irina Cervantes Bravo (2023) afirman que: "Hasta este momento podemos afirmar que la justicia alternativa-restaurativa en nuestro país se afianza progresivamente y va cumpliendo la teleología que le fue encomendada" (p. 30). Esta idea se basa en el hecho de que en 2008 entró en vigor el sistema de justicia penal acusatorio, aunque recién en 2014 comenzó a aplicarse en todo el país. Ese mismo año el Código Nacional de Procedimientos Penales incorporó las figuras alternativas del *acuerdo reparatorio* y de la *suspensión condicional del proceso* y, además, se publicó la LNMASCMP que extendió el sistema de justicia alternativa a todo el país. Finalmente, en 2024 vio la luz pública la LGMASC, en la cual se le otorga un reconocimiento legal a los conceptos de justicia restaurativa y justicia terapéutica. El artículo 83 de esta ley establece un puente entre los mecanismos alternativos de resolución de controversias y la justicia restaurativa: "Las personas facilitadoras especializadas en Justicia Restaurativa podrán ofrecer procesos restaurativos a las partes en los mecanismos alternativos de solución de controversias" (Cámara de Diputados, 2024, p. 20).

Nimrod M. Champo Sánchez (2019) es más cauto en relación con el avance de la cultura restaurativa en nuestro país, y opina que: "en México no se cuenta con un programa de Justicia Restaurativa, solamente con un sistema de mecanismos alternativos que buscan la economía procesal y descongestionar el sistema de justicia" (p. 39). Aunque el artículo citado se publicó antes de que se sancionara la LGMASC, podemos igualmente afirmar que la cultura restaurativa es más la excepción que la regla en las instituciones de justicia del país. Esto se debe a que se sigue concibiendo a la resolución no violenta de las controversias como un mecanismo primordialmente diseñado para agilizar los intrincados procesos del sistema penal, pero no para transformar las relaciones interpersonales violentas, hacer reparaciones colectivas integrales y crear encuentros con la participación de víctimas y miembros de la comunidad afectados por el daño que aporten soluciones deliberadas a los conflictos.

Por un lado, hay sobrada evidencia de que los tribunales no tienen la capacidad de procesar y responder adecuadamente las demandas sociales. Esto hace que la impartición de justicia no sea pronta y expedita, lo cual afecta negativamente "la exigibilidad procesal de los derechos sociales y civiles" (Sauceda & Gorgón, 2018, p. 564).¹⁰ Por el otro, en los últimos años se han producido reformas constitucionales

¹⁰ En el momento en que se escribe este libro, el Poder Legislativo aprobó la reforma judicial que promete subsanar estas deficiencias.



garantistas en materia de mediación penal, y se han sancionado dos leyes, una nacional y otra general, sobre mecanismos alternativos de resolución de controversias. Sin embargo, como lo ha señalado Carlos Franco-Castellanos (2022), la justicia restaurativa no tiene un “asidero constitucional expreso” en el artículo 17 de la Carta Magna, más bien se les atribuye a los métodos alternativos un alcance restaurativo en el ámbito penal (p. 140).

En consecuencia, la ausencia expresa en el texto constitucional del concepto de justicia restaurativa genera confusión respecto de si en México se está tomando realmente en serio la necesidad de abordar los conflictos violentos y restaurar los daños profundos que aquejan a la sociedad. Este compromiso ambiguo con la justicia restaurativa –plasmado en leyes, pero no en la Constitución– convive con la cultura históricamente litigiosa de la impartición de la justicia. Es decir, está “inmersa en la idiosincrasia de México la compulsión del castigo”, y el arraigo cultural de la belicosidad institucional explica que “llevará tiempo incorporar un paradigma alternativo-restaurativo pleno” (Lamas Meza & Cervantes Bravo, 2023, pp. 16, 21).

A lo anterior se suma un uso pragmático-instrumental de los medios alternativos de resolución de controversias. Debemos aclarar el sentido que le atribuimos a la lógica pragmático-instrumental que existe en el ámbito de la justicia. Por ello nos referimos a un enfoque de costo-beneficio y medios-fines que rige las prácticas de justicia orientadas exclusivamente a economizar recursos materiales y/o humanos.¹¹ Perseguir solo ese objetivo adultera la atención minuciosa de las necesidades individuales y colectivas de las personas.

Nuestra tesis no pretende menoscabar los beneficios que tienen descongestionar los rebasados tribunales y reducir los altos costos de los procesos judiciales. A pesar de que estas medidas son provechosas, normalmente se incurre en un instrumentalismo pragmático que desvirtúa la utilidad social, el potencial crítico y la dimensión ética de los procesos de justicia alternativa. Nos referimos al hecho de que estos mecanismos sean valorados únicamente en función de la variable de costo-beneficio (la razón para ser aplicados es que son más baratos que los procesos penales), con base en un enfoque instrumental de medios-fines (son los medios óptimos para alcanzar el resultado al que están abocados: el acuerdo entre las partes). Es lo que Carlos Franco-Castellanos (2022) ha llamado *la desvirtuación*

¹¹ Es preciso distinguir la filosofía pragmatista de la lógica pragmático-instrumental que existe en el sistema de justicia. La filosofía pragmatista propone una forma de vida libre y flexible, en virtud de la cual las personas se liberan de las ataduras dogmáticas de las tradiciones para considerar que lo único bueno es “la variedad y la libertad” (Rorty, 1997, p. 13). Valorar la libertad y la variedad puede ser una vía para lograr la progresividad de los derechos humanos. No es este el sentido que le atribuimos a lo pragmático-instrumental en el ámbito de la justicia.



del verdadero sustrato de la justicia restaurativa, a saber: “la atención de las necesidades de la víctima, del ofensor y la comunidad, a la vez que la reparación del daño causado por la comisión del hecho delictivo” (p. 132).

Privilegiar la economía procesal por encima del principio social de la restauración del daño contribuye a que, actualmente, sea escasa la participación de la comunidad y de los familiares de las víctimas y de los ofensores en los procesos de justicia restaurativa en materia penal (Franco-Castellanos, 2022). De igual manera la justicia restaurativa se desvirtúa porque siguen primando en los Ministerios Públicos y los tribunales una “mentalidad jurídica de legalidad y formalidad” (Champo Sánchez, 2019, p. 38).

De esta manera, los mecanismos no violentos de resolución de controversias surgieron con la LNMARCP de 2014 como una alternativa a los procesos penales tradicionales que son deficientes para resolver a cabalidad los conflictos sociales, pero luego el sistema captura a estos métodos y no los emplea para construir la paz con participación social y comunitaria, que es la manera en que los conflictos sociales pueden ser realmente transformados.

La captura pragmático-instrumental de los mecanismos de justicia alternativa-restaurativa hace que el foco esté puesto en las instituciones y no las personas, en los intereses institucionales relacionados con la economía procesal más que en las necesidades individuales y colectivas de las víctimas. Se produce una contradicción: la justicia alternativa-restaurativa es un método para la construcción de la paz, pero no se lo utiliza para restaurar el tejido social, sino para economizar recursos.

Es igualmente矛盾的 que los mecanismos alternativos de resolución de controversias surgieron como una alternativa a los procesos burocráticos y formalistas de la justicia penal, pero luego son capturados por la mentalidad jurídica de las personas servidoras públicas que tienen la responsabilidad de promoverlos o aplicarlos.

Si importa más la rapidez del proceso alternativo que el tiempo que lleva acordar y darle seguimiento a la reparación integral, se corre el riesgo de que la institución promueva una atmósfera de ansiedad que aplasta la capacidad de pensar y atender de las partes. El riesgo, en suma, es que el funcionamiento institucional, la pura mecánica del sistema, predomine sobre la consolidación de una cultura de paz y derechos humanos. Es relevante que el proceso de participación de justicia esté *aceitado* y no se demore injustificadamente, pero también tiene que haber tiempo



y condiciones para que las personas facilitadoras apliquen un enfoque situado de los derechos humanos, que permita la comprensión de las características que tiene cada problema-dáño, y atienda las necesidades particulares de las víctimas, los ofensores y la comunidad.

Se cuestiona que la LNMARCMP haya establecido que las sesiones restaurativas “sean orales y con la presencia de las partes, esto es pensando más en las formalidades en caso de llegar al acuerdo que propiamente en las necesidades” (Champo Sánchez, 2019, p. 38. Las cursivas son nuestras). La ley obliga a las partes a encontrarse de manera directa, cuando la filosofía restaurativa es flexible y, por ello, plantea la posibilidad de encuentros indirectos entre la víctima y el ofensor, con representantes que hablen por ellos. Opera en la ley una visión sesgada de la construcción de paz que fuerza a las partes a llevar a cabo una sola modalidad de encuentro. Las formalidades para lograr el acuerdo de manera presencial justifican el recurso coercitivo de obligar que los encuentros entre las partes sean orales y presenciales, lo cual es contrario al espíritu no violento del paradigma alternativo-restaurativo. El encuentro presencial responde más a la necesidad formal de reunirse que a la necesidad ética de hacerlo, es decir: hay que verse cara cara no porque el rostro sea aquello que nos interpela éticamente a no ser violentos; hay que encontrarse presencialmente por razones juridicistas para evitar malentendidos al momento de acordar. Opera aquí una mentalidad burocrática que desconfía de las capacidades humanas para construir la paz a través de vías indirectas de intercambio comunicativo. El formalismo responde, en última instancia, a una visión paternalista que trata a las partes como sujetos incapaces de lograr acuerdos por modalidades distintas a las más tradicionales como el encuentro presencial.

En este sentido, los programas de justicia restaurativa no tienen que legitimarse en formalismos desconfiados, neuróticos y paternalistas, sino en la agencia crítica y política de las víctimas, los ofensores y los miembros de la comunidad que participan en las sesiones.

Existe en el ámbito de los medios no violentos de resolución de controversias una brecha entre la teoría y la práctica: en teoría estos medios son flexibles, pero en la experiencia concreta pueden ser tan protocolarios como lo son los procesos de justicia tradicional. Como advierte Saúl Lamas Meza (2023): “la formalidad a menudo solo entorpece los procesos restaurativos, se ha advertido en la práctica, que, en los encuentros amistosos –sin la tensión protocolaria–, se obtienen mejores resultados de avenencia” (p. 170).

La justicia alternativa-restaurativa es un dispositivo que, en principio, busca desembarazarse de los formalismos que son propios de los procesos de la justicia retributiva tradicional. Sin embargo, el formalismo al que apela implícitamente la LNMARCMP, sumado a los ejemplos que hemos analizado en el apartado anterior



sobre la atención a víctimas, nos lleva a afirmar que, en México, los principios flexibles de la justicia alternativa-restaurativa son contradichos en la práctica, o bien, corren el riesgo de ser capturados por la mentalidad juridicista dominante del funcionariado.

En México, los mecanismos alternativos de resolución de controversias que, en principio, son flexibles y no se rigen por una lógica instrumental de costo-beneficio/medios-fines, pueden terminar siendo formalistas en la práctica por el predominio de una cultura burocratista de los derechos humanos. Quienes profesan esta cultura están más preocupados en la forma que en el fondo, en vigilar la institucionalidad y las reglas del proceso, en vez de fomentar la capacidad humana de emprender algo nuevo para transformar las relaciones interpersonales agresivas.

Se hace un uso pragmático-instrumental del principio de oportunidad cuando una persona funcionaria pública que ha participado en la violación a los derechos humanos se atiende a él para reducir la pena, pero no para reconocer el hecho y responsabilizarse por el daño ocasionado. Esto puede visualizarse en la Masacre de Camargo ocurrida en el estado de Tamaulipas en 2021, donde diecinueve personas fueron asesinadas y calcinadas por agentes policiales, diecisiete de ellos eran migrantes guatemaltecos. Uno de los doce policías acusados de la masacre confesó ante la Fiscalía de Tamaulipas la autoría de la matanza en agosto de 2021, negando la versión que el grupo de policías había dado unos meses antes, que indicaba que éstos se habían encontrado los cadáveres ardiendo. El juez sentenció a 50 años de prisión a 11 agentes, mientras que el policía que colaboró con la Fiscalía recibió una condena de 19 años (Ferri, 2023a; 2023b).

El policía arrepentido se acogió al criterio de oportunidad y recibió a cambio de ello un beneficio personal. Esto permitió resolver el caso. Sin embargo, cuesta aceptar que la aplicación de este criterio de justicia alternativa sirva para construir una cultura crítica de paz. Para adquirir un lenguaje de paz, para practicar realmente la paz, primero hay que reconocer al otro, reconocerlo como portador de un rostro humano, el rostro de una persona; de nada sirve aprehender valores y arrepentirse del mal causado, si no se usa un lenguaje de paz que se activa cuando se reconoce al otro en tanto otro. La pregunta que surge es: ¿qué hizo que el policía arrepentido no titubease antes de actuar, previo a participar como cómplice de la masacre? La respuesta puede ser su pertenencia a una cofradía machista de asesinos, donde no hay oportunidad para expresar sentimientos y afectos humanos. Claramente, el funcionario implicado no hizo un reconocimiento del otro en tanto portador de un rostro humano que detiene el golpe: nada los llevó a dudar, fueron incapaces de atender la demanda de no violencia que surge de todo rostro humano. Si no hay una asunción de responsabilidades, no habrá paz; incluso tras la sentencia no habrá paz si no hay un reconocimiento del otro en tanto otro.



Respecto al sentimiento que expresan los familiares de las víctimas sobre la sentencia de Camargo, la Fundación para la Justicia y la Red Jesuita con Migrantes Guatemala compartió que ellas “están contentas porque el juez dio un fallo justo”, pero dejaron en claro que esto “no podrá devolverles a sus seres queridos y así vuelve la tristeza” (Xantomila, 2023, párr. 12). El sistema penal –a veces– hace justicia, pero no restaura el daño, por eso “vuelve la tristeza”. En México puede haber justicia sin paz: la sentencia no trae paz porque los familiares de las víctimas continúan hundidos en la tristeza. Aun cuando llega la justicia, la desatención de las víctimas hace que tampoco prime la paz sobre las omisiones burocráticas: “[El Estado] ha estado ausente para apoyar a estas familias, discriminándolas por ser extranjeras” (Xantomila, 2023, párr. 14).

4. LA POLITICIDAD Y REFLEXIVIDAD DE LOS MECANISMOS ALTERNATIVOS DE RESOLUCIÓN DE CONTROVERSIAS

Proponemos que la justicia alternativa-restaurativa que asume una perspectiva de paz crítica no dependa de dinámicas economicistas de costo-beneficio, o de formalismos que aplastan la libertad y la capacidad crítica de las personas. Se trata de potenciar la *politicidad* y *reflexividad* de los métodos no violentos de paz.

A partir del análisis de un conjunto de acciones, nuestro objetivo en la parte siguiente es abrir un camino hacia la aplicación crítica de la justicia alternativa-restaurativa. Hacemos esto con la finalidad de aportar propuestas prácticas y reflexivas para que las personas servidoras públicas que tienen a su cargo la operación de programas de esta naturaleza no se rindan ante las inercias formalistas del sistema judicial, y tengan mejores argumentos para potenciar el sustrato crítico y ético-político que tienen estos métodos.

En este sentido, no hay que olvidar que en el paradigma alternativo-restaurativo importa tanto el proceso como el resultado, de modo que no siempre se logra el acuerdo entre las partes. Es decir, el medio elegido no siempre es el más eficaz para lograr el fin esperado, pero no por ello son métodos inútiles; el fracaso en la obtención del acuerdo no implica el fracaso del proceso alternativo-restaurativo, porque su principio rector es la utilidad social y no los beneficios económicos. Sentarse a mediar para abordar un conflicto y encontrarse en una junta restaurativa son instancias de reconstrucción del lazo cívico. Esto significa que, aun cuando la persona ofendida no acepta el perdón que ofrece el victimario, este último puede modificar sus pautas agresivas de relación social en el futuro si hay un trabajo de acompañamiento familiar, comunitario e institucional.



La participación de la familia y amigos, pares y gente cercana al ofensor en los encuentros restaurativos es importante para brindarle su apoyo en el proceso de asunción de responsabilidades. Esa participación permite romper con una práctica común que se establece en torno a un delito u acto violento: la familia busca *proteger* al delincuente, sobre todo cuando se trata de una persona joven, y crea para ello una atmósfera de impunidad y ocultamiento de las evidencias. La familia cree así *ayudar* al delincuente, cuando, en realidad, produce una situación de ilegalidad que no solo perjudica a la víctima, sino también el ofensor. Como afirma Lucrecia Martel, con la lucidez que la caracteriza: “las personas que más nos quieren, en lugar de ayudarnos a tener responsabilidad, nos pueden condenar para siempre al ocultamiento” (Film Quarterly, 2018, 7:51 s.-8:11 s). Por ello, el encuentro restaurativo puede ser útil para potenciar la cultura pública de la responsabilidad y horadar la cultura de la impunidad que se teje en las sombras, tan arraigada en nuestra sociedad. Concebimos la participación de la familia y de otras personas en los encuentros restaurativos como un acto político de construcción colectiva de responsabilidad: el grupo familiar y de pares se constituye en un agente políticamente responsable, que responde a la comunidad por la conducta del ofensor.

La *participación* y la *reflexión crítica* permiten que una sociedad se mantenga cohesionada en la búsqueda de la justicia, sin neutralizar la conflictividad que es constitutiva del lazo social. Se trata de enfrentar esa conflictividad y aportar soluciones comunes. Ambas –participación y criticidad– responden a una visión de ciudadanía democrática radical,¹² con base en la cual las personas toman las riendas de sus problemas y los discuten colectivamente para darles una solución justa. Los programas restaurativos “tienen mejores efectos a largo plazo porque al ser integradores y favorecer la reflexión, disminuyen recaídas en conducta antisocial” (Tapias Saldaña, 2017, p. 42). La crítica y la política son condiciones de posibilidad de la vida social en el marco de una democracia radical que afronta el conflicto y lo transforma para que haya participación, compromiso ciudadano, asunción de responsabilidades y atención a la demanda del otro, no conductas antisociales. La política democrática radicalmente ejercida abre espacios para que las personas reflexionen. Y la reflexión crítica es la vía para abordar los conflictos y hacer que estos, en vez de ser generadores de conductas antisociales, hagan que la sociedad avance. Cuando las personas no se quedan quietas, participan y piensan, pueden cambiar sus hábitos conformistas, y, además, hay mejores condiciones para desmontar la cultura del secretismo, la impunidad y el ocultamiento, que son un caldo de cultivo para el autoritarismo, la violencia institucional, la violencia doméstica y, en general, las conductas antisociales.

¹² Sobre el concepto de democracia radical, véase Laclau y Mouffe (1987).



La cultura democrática crítica que promueve la reflexión y la asunción de responsabilidades frente a un daño es también el medio para desterrar la cultura que ennoblece la lástima y sacraliza el dolor.

No se trata de ser resiliente al dolor o de ser tolerante al fracaso bajo la perspectiva triunfalista de la subjetividad neoliberal. Más bien lo que buscan quienes fomentan una cultura de paz crítica es cambiar la mentalidad y las prácticas formalistas, juridicistas, simuladoras, defensivas y burocratistas en torno a los procesos de justicia y de atención a las víctimas, para que estos mecanismos no sean evaluados únicamente en función de una visión de efectividad en los resultados. Esto supone tomar en cuenta que la politicidad y reflexividad son dos componentes esenciales de la construcción de paz crítica.

La contradicción que hay que resolver es que en el sistema de la justicia alternativa se cuelan los vicios propios de la justicia tradicional: en las mediaciones o conciliaciones convertidas en procedimientos pragmáticos rápidos y homogeneizados para asegurar su bajo costo, los ofendidos pueden sentirse tan ignorados y abandonados por el sistema de justicia como sucede en los procesos penales. Esto pasa cuando se impone un punto de vista *resultadista* que le confiere más importancia al fin (que las partes lleguen a un acuerdo) que al proceso político-reflexivo de abordaje y transformación del conflicto. No se trata solo de obtener un resultado más eficiente al que se consigue en el ámbito judicial tradicional, sino que, además, es importante que “el proceso sea transformador” (Tapias Saldaña, 2017, p. 44). Dicho de otra manera, las partes deben tener el tiempo y las condiciones para entenderse, discutir y ejercer sus derechos cívicos en el marco general de una república que valora la esfera pública deliberativa.

Resulta claro que: “Se requieren cambios estructurales y culturales en las organizaciones de justicia penal para crear un ambiente de apoyo para las prácticas de justicia restaurativa” (UNODC, 2006, p. 54). Es decir, la alternativa a la resolución coercitiva de conflictos hay que construirla colectivamente y, para hacerlo, hace falta cambiar las estructuras y los hábitos punitivistas y juridicistas de la justicia penal. Por lo tanto, no hay justicia alternativa-restaurativa sin política, es decir, sin acuerdos, articulaciones y asociaciones entre las personas servidoras públicas de la justicia penal, las instituciones del Estado que tienen la misión de proteger derechos y los colectivos de defensa de los derechos humanos; estas acciones son la base para transformar esas estructuras y hábitos. No es un llamado al consenso despolitizador: se trata más bien de poner en marcha articulaciones y asociaciones políticas entre los grupos y las instituciones para cambiar los hábitos pragmático-instrumentales, burocratistas, formalistas, reaccionarios e impunes.





TERCERA PARTE

Acciones

Propuestas prácticas
de justicia restaurativa desde
una perspectiva de paz crítica

7. CONVERSAR. HABLAR PARA TRAMITAR EL DAÑO: LA CONVERSACIÓN ÁSPERA

■ Acción 1

Enfrentar el daño en un encuentro restaurativo por medio de la conversación, para llegar eventualmente a un acuerdo reparatorio. En un medio no violento de resolución de controversias como lo es un encuentro restaurativo, conversar no es un recurso para defenderse de la otra persona ni vencerla en el marco de un proceso litigioso. Las partes “ponen en palabras” el daño para abordar, tramitar y replicar los efectos que este genera en sus vidas

La justicia restaurativa se compone de un conjunto de métodos, entre los que se encuentran la mediación entre la víctima y el ofensor, las conferencias familiares, las sentencias en círculos, los círculos promotores de paz, los paneles comunitarios y de víctimas, y la libertad condicional reparativa. A partir de ellos se pueden identificar las causas del daño que el ofensor le infringe a la víctima,¹³ así como sus consecuencias (UNODC, 2006). En este proceso se genera un diálogo entre las partes para que, juntas, afronten el conflicto y de ser posible lleguen a un acuerdo para reparar el daño causado.

El objetivo de este trabajo no es profundizar en las diferencias de enfoque y resultados que tienen cada uno de los métodos antes mencionados. Las propuestas prácticas que aquí presentaremos tienen un decidido alcance general, por eso hablamos de “encuentros restaurativos” en un sentido amplio. Consideramos que es una categoría lo suficientemente abarcadora como para cobijar aspectos de todos los métodos aludidos. Asimismo, las acciones que analizamos no atan a un método o programa alternativo-restaurativo en específico.

Nos interesa destacar la definición que ofrece Carlos Franco-Castellanos (2022) de la justicia restaurativa: él la caracteriza como un “proceso comunicacional construido por las partes y tutelado por el Estado”, el cual interviene como “garante de condiciones de equidad” (p. 130). El proceso comunicativo es central en los métodos restaurativos.

Queremos subrayar dos cuestiones centrales de la anterior definición a los efectos de exponer nuestra postura. La primera, la más obvia, es que el habla –lo que Franco-Castellanos denomina “proceso comunicacional”– es consustancial a los

¹³ Hablamos en singular de “ofensor” y “víctima” por economía expositiva. No hay que omitir que los encuentros restaurativos pueden ser espacios colectivos donde participan grupos de víctimas, victimarios y miembros de la comunidad, como sucede en las conferencias familiares y los círculos restaurativos.



mecanismos de justicia restaurativa. Es decir, no hay paz sin conversación, sin hablar y escucharse. En segundo lugar, el Estado no interviene en el proceso restaurativo como un órgano encargado de forzar la voluntad de las partes para cumplir ciertos fines jurídicos, sino que su participación se reduce a ser el garante de los derechos humanos. Ciertamente, el Estado puede obligar a las personas a cumplir las cláusulas del convenio que suscriben, pero ello es posible porque las partes se han obligado mutuamente a honrar sus compromisos. La fuente de la obligación no es la coerción sino la escucha, el mutuo entenderse y las promesas que se declaran las partes.

En los procesos de justicia alternativa-restaurativa, la conversación sustituye a la fuerza coercitiva como medio de resolución de controversias.

En la literatura sobre la cultura de paz se exhorta a que las personas practiquen “la escucha respetuosa” (El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo, s/f, p. 21). Desde nuestro punto de vista, el respeto no consiste en *hablar suave* y de manera “políticamente correcta”, sino en ser contundente, incluso áspero, en las demandas que se le hacen a la persona que nos ha agredido. El respeto pasa por considerar al interlocutor como una persona digna que tiene agencia para escuchar y responder. La persona facilitadora que interviene en los programas restaurativos tiene que generar una atmósfera no violenta de habla y atención para que ello suceda.

La clave del habla respetuosa en los encuentros restaurativos no es “mantener las formas”, tampoco se trata de forzar una confesión o un pedido de disculpas. La clave es interpelar al ofensor como un sujeto que puede responsabilizarse por el daño causado, y tratarlo como alguien que tiene el poder de asumir las consecuencias de sus actos. Por parte del sujeto comisor, el habla respetuosa no consiste tanto en pedir perdón como en hacerse cargo de la ofensa.

Es importante considerar la advertencia que realiza Judith Butler (2006): “cuando hablamos no solo nos dirigimos a otros, sino que de algún modo ingresamos a la existencia” (p. 164). Hablar nos confiere existencia como sujetos sociales, nos hace aparecer en el espacio público y nos visibiliza, y esto es importante para personas que han sufrido violaciones a los derechos humanos. Hablar –nada más que hablar– en estos casos no es algo menor, es importantísimo. Jacques Derrida (2001) comenta que una de las funciones que tuvo la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (*Truth and Reconciliation Commission*) que se conformó en Sudáfrica en los años noventa fue dejar que las víctimas hablasen, con declaraciones públicas que a veces eran espeluznantes. Hablar les permitió a las víctimas del *apartheid* exorcizar el dolor. Esto respondió a la función catártica que asumió la Comisión “para llegar ‘a la verdad’” (Cejas, 2007, p. 30).



Hablar de las violencias y las violaciones a los derechos humanos en espacios públicos significativos les permite a las víctimas visibilizar un problema incómodo. Esto no implica convertir la palabra en un medio para linchar mediáticamente a los ofensores o victimarios. Vivimos en una época donde la palabra se envilece en las redes sociales, y en lugar de permitir que se problematice la realidad se convierte en un arma al servicio de la producción de polémicas que no contribuyen al esclarecimiento de la verdad del daño. El linchamiento mediático convierte al ofensor en un muerto civil, lo despoja de sus derechos y garantías, lo culpabiliza y deshumaniza. Pierde el derecho a defenderse, pero, sobre todo, en el caso que aquí nos ocupa, pierde su capacidad de habla: es imposible escucharlo porque el linchamiento mediático lo convierte en un paria social. Recordemos que, para la justicia alternativa-restaurativa, la posibilidad de que el ofensor se reinserte socialmente es un derecho humano fundamental.

Para la víctima hablar implica tomar cuerpo como un sujeto que piensa la realidad en la que vive, como alguien que demanda sus derechos y comprende las consecuencias del daño en el desarrollo de su vida y en los entornos sociales en los que habita. Al ofensor hablar le permite no ser un monstruo irredimible, sino un sujeto que puede responsabilizarse del daño que ha ocasionado. Hablar facilita construir la paz desde la existencia concreta de los sujetos. Cuando las partes realmente conversan no se dejan enredar por los formalismos jurídicos, ni se dejan llevar por la cháchara vacía de las polémicas que impiden buscar la verdad de lo acontecido.

Para muchas víctimas es central vencer “el peligro de hablar”, y en espacios sociales solidarios –como los colectivos de víctimas– ellas pueden sentir “fuerzas para hablar” (Grupo de Psicología Social Crítica, 2010, p. 117). La noción de “fuerzas para hablar” nos hace pensar que la víctima habla en función de una fuerza: para hacerlo hace falta juntar fuerzas, y una fuerza nunca actúa aisladamente, porque –como decía Gilles Deleuze (2014)– la fuerza siempre está en relación con otra fuerza. Dicho de otra manera, las fuerzas se potencian mutuamente: en un encuentro restaurativo la fuerza de hablar de la víctima potencia la fuerza de hablar del ofensor, y viceversa.

Aquí hablamos de fuerzas, no de violencias, porque las “fuerzas para hablar” son potencias no violentas que sostienen la acción y el discurso de las personas libres. La fuerza para hablar supone la existencia de una fuerza para escuchar: si quien escucha no reúne fuerzas para prestar atención, por más fuerza que tenga la persona que habla la conversación se cae. En los enfoques clásicos de justicia alternativa-restaurativa se insiste mucho en las condiciones formales de posibilidad del diálogo: que no haya asimetrías entre las partes, que se garantice el habla respetuosa, que se respeten los turnos de intervención, etcétera. Pero no se alude a la dimensión política de las fuerzas que intervienen en una conversación: si no están implicadas esas fuerzas, si uno no habla y escucha a partir de una fuerza que sostiene el deseo de hacerlo, y si esas fuerzas no se articulan entre sí, la construcción



de la paz será infructuosa. Será, en todo caso, una paz apoyada únicamente en los formalismos. Como veremos más adelante, recolectando los aportes de la filosofía de Simone Weil (1950), la atención es un esfuerzo, es decir, se requiere fuerza para atender la palabra de la víctima, que se manifiesta muchas veces como un paradójico grito mudo: un grito estruendoso que el sistema de justicia tradicional no suele escuchar, ya que se trata de un sistema donde no se ha fomentado prácticamente nunca la facultad de atención. Las fuerzas del habla son fuerzas no violentas, como lo son la fuerza del acompañamiento mutuo que emplean las víctimas organizadas.

La fuerza de la dignidad es la que impulsa los actos de habla de la víctima y del ofensor en un encuentro restaurativo. En las sociedades absurdas e inhumanas en las que vivimos es normal juzgar y condenar la conducta ajena, por lo tanto, hay que tener fuerza para plantarse frente al sujeto comisor y escucharlo, en vez de culpabilizarlo. De igual manera, el victimario se convierte en una persona digna cuando se compromete a reparar la ofensa. Los familiares del ofensor, sus amigos o los miembros de la comunidad donde vive pueden proveerle a este las fuerzas que necesita para hablar con la víctima. Esto puede llevarse a cabo a través de acciones de apoyo, pero también mediante el seguimiento y control del plan reparatorio.

Es la fuerza de la dignidad la que moviliza el deseo de la víctima de encontrarse con el agresor para decirle de frente que su accionar ha sido injusto. Esta idea nos recuerda una frase lúcida de Simone Weil (2000), que citamos a continuación: "Si se le dice a alguien capaz de escuchar: 'Lo que usted me hace no es justo', se puede golpear y despertar, allí donde nace, al espíritu de atención y de amor" (p. 28). Es decir, cuando realmente escuchamos a la víctima y nos dice en la cara que hemos actuado injustamente con ella, esto puede producir en nosotros un golpe que haga despertar una atención a sus problemas. Es el momento en que se vienen abajo las justificaciones de la agresión, o la negación de la violencia, y se despierta un espíritu de atención a partir del golpe no violento que produce el reclamo firme de justicia. Es decir, el habla de la víctima interpela al ofensor haciéndole preguntas y esto sirve para agujonearlo. Las palabras que forman parte de una *conversación áspera* se dirigen a lo más profundo de la subjetividad negadora de la realidad violenta para tocarla, moverla de su lugar y agitarla. Puede hacer que surja un compromiso con la escucha y con la reparación del daño.

Para reforzar esta tesis, retomemos la idea que expusimos en la primera parte de este trabajo, según la cual el lenguaje es una esfera purificada de violencia que *enfrenta* a la agresión. Esto hace que el lenguaje se constituya en la alternativa no violenta a la coerción como medio de solución de controversias. El habla de las personas que participan en los encuentros restauradores no es necesariamente cándida y armónica. La conversación puede tornarse áspera, pero no por ello agresiva. Estamos acostumbrados a asociar la frontalidad y aspereza que se ponen



en juego en la lucha por la justicia con la agresión, cuando son dos cuestiones distintas. En un escenario de frontalidad las personas son sujetos libres e iguales que tienen garantizados sus derechos humanos, mientras que, en el segundo escenario, la agresión hace que las personas pierdan su humanidad y, por lo tanto, ya no tienen posibilidad de buscar la verdad por medio de la conversación.

Antes de que las partes tomen la palabra, el rostro ya está hablando. Nos referimos a la noción de rostro de Emmanuel Levinas: todo el cuerpo se convierte en rostro, que es el lugar desde donde surge la demanda ética de paz. “El rostro habla”, afirma Judith Butler en su comentario de la ética levinasiana, “algo nos dice”, y lo que nos comunica es “No matarás” (Butler, 2006, p. 174). Dicho de otra manera, lo que el rostro de la víctima le dice al ofensor es: *no me tendrías que haber agraviado, lo que me has hecho no es justo, eso no debió haber sucedido, y tenemos que hacer algo, tú y yo, para abordarlo, tenemos que hacernos cargo de la situación dando la cara y hablando.*

Lo que está en juego en la conversación entre la víctima y el ofensor es la reparación del lazo social, el vínculo societal que se rompe cuando el ofensor agravia a la víctima. En los encuentros restaurativos el dolor puede no desaparecer, pero el vínculo cívico-social puede recomponerse. Hay un bien común que se pone en juego en estos encuentros, por lo cual no tienen que ser concebidos como células aisladas de paz, sino como mecanismos que realizan la sociabilidad humana en un mundo belicoso donde pululan los extremismos. En ese marco, las personas tienden a resolver sus problemas mediante litigios largos y desgastantes que aplastan la imaginación política y el compromiso cívico.

La víctima no está obligada a perdonar al ofensor. Puede comprender sus actos, pero comprender no es sinónimo de perdonar, como ya lo aclaró Hannah Arendt (1994): “el perdón tiene poco que ver con la comprensión, ya que no es ni su condición ni su consecuencia” (p. 3). La víctima puede comprender las circunstancias que llevaron al victimario a ofenderla, e igualmente decide no perdonarlo. La compresión de la acción es distinta al perdón que pertenece al terreno moral: cuando comprende, la víctima realiza un acto social reflexivo. Nos referimos al acto que consiste en determinar las consecuencias de una acción, las interacciones que se producen entre las personas en un contexto social, o las estructuras de desigualdad que operan en él. En otros términos, la víctima puede entender que hay razones contextuales o estructurales que llevaron al victimario a cometer sus actos, como, por ejemplo, que el ofensor quedó atrapado en la reproducción de una cultura de la violencia de la cual busca –ahora– huir. El acto social de la comprensión que se pone en juego en un encuentro restaurativo permite, por decirlo de alguna manera, que siga existiendo la sociedad. No es algo insignificante en un mundo donde el aumento de la violencia en frecuencia e intensidad corroe los lazos sociales de interdependencia.



Lo que se repara en un encuentro restaurativo, además del daño que ha sostenido la víctima, es la sociabilidad humana, la capacidad que tenemos como seres sociales de relacionarnos a través del lenguaje y de adquirir entidad como sujetos a partir del habla.

La escucha, que es la base de la resolución no violenta de los conflictos, está relacionada con “la comprensión de las situaciones”: “En vez de apelar a la fuerza (...) cuando hay conflictos, sería necesario recurrir al diálogo o a la comprensión de las situaciones, es decir, apelar a la escucha o a la resolución pacífica con beneficios para todos” (García-González, 2014, p. 110). Por el contrario, los procesos coercitivos de abordaje de los conflictos “no escuchan a la persona sino al interés del Estado” (Cornelio Landero, 2019, p. 11). El interés del Estado puede aplastar las necesidades de las personas, y esto explica que muchas víctimas no se sientan reparadas por la justicia penal.

Podemos imaginar situaciones de habla que permiten tramitar un daño que no se materializan en un diálogo entre la víctima y el ofensor. La palabra es una herramienta restaurativa que puede emplearse en contextos distintos al encuentro entre las partes atravesadas por un conflicto. Subrayamos esta idea para no convertir al diálogo en una esencia de la justicia restaurativa. Se puede tomar la palabra para interesar al ofensor sin tener un encuentro dialógico con él.

Pensemos, por ejemplo, en un colectivo organizado de mujeres feministas que le solicita a un acosador que ofrezca una disculpa pública en un contexto de acumulación de denuncias por violencia de género. Este acto puede impulsar que la persona acosadora reconozca el daño que ha generado. Aquí el peso de lo restaurativo está puesto en la demanda social de hacerse cargo y no en iniciar una conversación entre las partes. La sanción no es penal, sino social: admitir públicamente la responsabilidad es una forma no coercitiva de castigo. En cualquier caso, es importante tener en cuenta que la sanción pública a los ofensores tiene que garantizar su dignidad como personas (Cejas, 2007). No tiene que ver con propiciar linchamientos mediáticos, como ya lo hemos dicho.

“Hacer valer la voz” es para las víctimas un ejercicio de “exigencia de derechos” (Grupo de Psicología Social Crítica, 2010, p. 115). Ahora bien, la conversación en un encuentro restaurativo no sirve únicamente para que las personas ejerzan el derecho humano a expresarse. Su utilidad social radica en que gracias a ella se puede construir una mirada colectiva sobre el daño y una solución que puede nutrirse de las voces que hablan desde diferentes ángulos. “Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla” (Arendt, 1997, p. 79). La conversación permite intercambiar análisis sobre las causas y consecuencias del perjuicio. Se pone de manifiesto que el conflicto



necesita ser conversado entre la víctima, el victimario y los integrantes de la comunidad, porque su *objetividad* no depende de una sola interpretación que se tenga de él. La lectura que ofrece la víctima es importante para comprender lo sucedido, pero en ella no reside *per se* la verdad de lo acontecido. La “centralidad de la víctima” no significa que ella tiene razón en todo lo que dice. Esta idea consiste más bien en que su palabra no debe ser desoída, como ocurre muchas veces en los procesos de investigación de violaciones a los derechos humanos.

El paradigma de la justicia restaurativa establece que el conflicto-daño tiene condiciones sociales de producción, las cuales tienen que ser desentrañadas no solo por las autoridades, sino también por quienes están involucrados en él. En este proceso la conversación cumple un papel fundamental. Esto implica superar el abordaje formalista y litigioso del conflicto como un problema del ofensor con la ley, que enfatiza que el daño se originó porque este violó la ley, para asumir una mirada política que pone en evidencia que el ofensor ha dañado el lazo social, y es este el que debe ser restaurado.

La concepción moderna de la política pone en el centro la acción y desvaloriza las palabras y, con ello, las promesas (“queremos acciones, no palabras”). Desde nuestro punto de vista, las mediaciones y los encuentros restaurativos son una oportunidad para romper con la tradicional desvalorización moderna del habla que la considera un recurso inútil, engañoso y diletante comparada con las soluciones técnicas a los conflictos. Enfrentar el daño poniéndole palabras, dar la cara y poner el cuerpo son medios que utilizan la víctima y el ofensor para construir juntas y juntos la paz. Replicar la demanda de la otra persona, hacerse cargo de lo que ella solicita, dando razones en caso de no estar de acuerdo, son acciones que nos encaminan hacia la paz. Las palabras, junto con las acciones, tienen un enorme poder.

La palabra restauradora se diferencia de la palabra litigiosa: las partes no van al encuentro restaurativo para defenderse de aquella persona con la que se ha entablado un conflicto, ni para vencerla en una competencia donde prima la ley del más fuerte, sino para ver si es posible transformar la relación conflictiva por medio de la conversación, sin que ello implique hablar *descafeinadamente*, para decirlo de un modo coloquial.

En los encuentros restaurativos, hablar permite construir una atmósfera política y reflexiva donde es posible enfrentar y replicar el daño; esta acción es la base de una cultura de paz crítica. Por lo tanto, hablar no es una herramienta para defenderse de la persona con quien se estableció un conflicto, en el marco de un litigio, o para vencerla en el contexto de una competencia feroz. La primera acción es propia de la cultura litigiosa de resolución de conflictos, mientras que la segunda pertenece a la cultura neoliberal de la competencia.



Cultura de paz crítica	Cultura litigiosa de resolución de controversias	Cultura neoliberal de la competencia
El sujeto problematiza la realidad social del daño (sus raíces históricas, sus condicionantes estructurales)	El sujeto litiga con las personas con las que está enemistada para defenderse de ellas	El sujeto compite con otras personas para ganar posiciones en el mercado
Se construyen atmósferas sociales político-reflexivas para conversar sobre las causas y las consecuencias del daño, con el fin de llegar eventualmente a un acuerdo reparatorio	Se construyen atmósferas sociales polémicas donde hay ganadores y perdedores (hay personas que ganan el litigio y otras que lo pierden)	Se construyen atmósferas sociales violentas donde hay desigualdad social

Fuente: Elaboración propia

No podemos defendernos de una catástrofe luego de que ella ha sucedido, pues, por decirlo de alguna manera, *nos ha pasado por encima*. Sin embargo, podemos enfrentarla poniéndole palabras. Hannah Arendt (1997)¹⁴ plantea que los antiguos griegos desafiaban las tragedias que los dioses habían tramado contra ellos a través del habla. Ellos sabían que desafiarlos hablándoles no modificaba lo irreversible del infortunio, y tampoco les garantizaba tener mejor suerte en el presente o en el futuro. Sin embargo, la palabra tenía para ellos un poder reparador, y esto se debe a que el habla pone *las cosas en movimiento*, permite examinar lo sucedido, y darle un sentido al sinsentido. Por más que el pasado sea fácticamente inmodificable, las palabras pueden hacer algo notable con el mal que nos ha pasado por encima: a través de ellas se pueden comprender las raíces del daño, o plantear alternativas reparadoras para salir del círculo trágico de la impotencia.

¹⁴ Nos permitimos aquí citar la lúcida reflexión de Arendt (1997) que parafraseamos: “Contra los golpes del destino, contra las malas pasadas de los dioses el hombre [griego] no podía defenderse pero sí enfrentárseles y replicarles hablando, y, aunque esta réplica no vence al infortunio ni atrae a la fortuna, es un suceso como tal; si las palabras son de igual condición que los sucesos, si (como se dice al final de *Antígona*, ‘grandes palabras responden y reparan los grandes golpes de los elevados hombres’), entonces lo que acontece es algo grande y digno de un recuerdo glorioso. Que hablar sea en este sentido una especie de acción, que la propia ruina pueda llegar a ser una hazaña si en pleno hundimiento se le enfrentan palabras —esta es la convicción fundamental en que se basa la tragedia griega y su drama, aquello de lo que trata—” (p. 73).



Pensando en la realidad latinoamericana podemos citar tres frases emblemáticas que los colectivos de los derechos humanos han utilizado para enfrentar la catástrofe. La primera es: **“Vivos se los llevaron, vivos los queremos”**. Se trata de la afirmación de la vida contra la muerte en el contexto de las desapariciones políticas en México. La primera voz fue la de Rosario Ibarra de Piedra; se le sumaron las Doñas y quienes integraron el Comité ¡Eureka! La segunda frase es: **“No fue una guerra, fue terrorismo de Estado”**. Con estas palabras los organismos de derechos humanos argentinos les dieron entidad a los crímenes de lesa humanidad cometidos por la última dictadura cívico-militar (1976-1983), y replicaron las construcciones retóricas que tramo la corporación cívico-militar acerca de una guerra inexistente. La tercera frase es: **“Fue el Estado”**, que sigue siendo utilizada por el pueblo mexicano para replicar la llamada *verdad histórica* que montó el Estado sobre la desaparición forzada de los 43 estudiantes de Ayotzinapa.

En los encuentros restaurativos la palabra que circula entre las partes no es defensiva, sino replicante. Es decir, su función no es hacer que alguna de las partes se defienda de quien lo ataque, sino que más bien la palabra forma parte de un trabajo de mutuo esclarecimiento entre la víctima y el ofensor, con el acompañamiento, cuando es posible, de miembros de la comunidad. Emmanuel Levinas (2002) afirmó que “la paz se produce” cuando existe una *“aptitud para la palabra”*, y agrega que quienes tienen esta capacidad son: “entes (...) personales, convocados a responder por su proceso y, en consecuencia, ya adultos, pero, por esto mismo, entes que pueden hablar, en lugar de prestar sus labios a una palabra anónima de la historia” (p. 49. Las cursivas son nuestras). Esta *“aptitud para la palabra”* que construye la paz la ejercen personas de carne y hueso que hablan para *“responder por su proceso”*, para hacerse cargo de lo que han hecho o dejado de hacer no como representantes de un sujeto abstracto y anónimo que nos exige cumplir un mandato externo a nosotros mismos. *“Responder por su proceso”* implica para las víctimas –como Zehr (2007) propone– usar la palabra para que *“expresen la injusticia sufrida”* y reconozcan como persona al ofensor. Para los victimarios supone que *“escuchen y empiecen a comprender los efectos de su comportamiento”* (p. 33).

La palabra restaurativa es una palabra de paz porque en la dinámica de las preguntas y las respuestas que se produce en los encuentros restauradores, ella no cae en el juego defensivo de la autojustificación. No se trata entonces de que el ofensor se justifique ante la víctima, sino que, como persona adulta, le brinde la información que necesita para que comprenda las razones y los contextos del daño.

El encuentro de paz no consiste en un litigio donde una persona abogada defiende a la víctima por medio de una argumentación jurídica; se trata más bien de que la víctima tome las riendas de su propia situación con las garantías que brinda el



Estado para enfrentar al ofensor que ha causado su desgracia, siempre y cuando este acepte sus responsabilidades.

Invocamos el verbo *enfrentar* en el doble sentido de su acepción: 1) ponerse frente al otro; 2) tensar la cuerda con el otro, inquirirlo, por eso hablamos de una *conversación áspera*. *¿Por qué me violentaste? ¿Por qué a mí y no a otro? ¿Eres consciente de que tu agresión ha producido un trastorno en la comunidad en la que vivimos?*, son algunas de las preguntas que puede hacer la víctima para enfrentar al victimario.

Enfrentar el daño por medio de la palabra es una acción de paz crítica: la víctima afronta el problema, le replica al ofensor y, a su vez, el victimario explica (no justifica) lo que hizo para ampliar el rango de comprensión de las causas directas y estructurales del daño. Esto permite iniciar el camino hacia la reparación, el cual no está trazado de antemano y no es lineal.

La conversación que da cabida a lo que Michel Foucault (1999) llamaba el “juego serio de las preguntas y las respuestas” (p. 353), permite que la víctima y el victimario se muevan de sus posiciones fijas, para que afronten el conflicto y su transformación. Foucault hablaba de un *juego* porque el acto de hacerse preguntas y responderlas tiene reglas que se deben cumplir: respetar al otro, no tergiversar sus palabras, etcétera. Lo calificaba como un *juego serio* porque someterse al examen de la otra persona es áspero, duro y difícil, para nada armónico ni cándido. Así entendida, la conversación forma parte de una cultura de paz crítica porque crea un espacio para el ejercicio no violento del derecho a reclamar duramente la reparación de un daño infligido.

La conversación que se da en los encuentros restaurativos en el marco de una cultura de paz crítica no es cualquier tipo de acto de habla: ella apunta, en el “juego serio de las preguntas y las respuestas” (Foucault, 1999), a problematizar el daño, sus raíces y sus efectos en las vidas de las partes involucradas, así como en la comunidad. La conversación áspera tiene dos componentes: 1) la crisis-cuestionamiento que emerge como consecuencia de problematizar el daño y 2) la posibilidad de sutura, es decir, la reparación del daño mediante una solución acordada. La base de la conversación es el cuestionamiento, no el litigio jurídico. Cuando se la pone en práctica desde las coordenadas de una paz crítica, ella libera a las personas de quedar presas de una polémica estéril cuya única finalidad es culpabilizar al enemigo, sin que el conflicto se transforme.



■ Acción 2

Garantizar que el encuentro restaurativo sea un espacio igualitario entre las partes para tratar el daño por medio de la conversación. Por ende, hay que evitar que la mediación se convierta en un espacio de agresión, como resultado de permitir que se manifieste en él una relación de sometimiento o desigualdad entre la víctima y el ofensor

La conversación tiene un efecto político potente en quienes se reúnen para tratar un daño: los configura como *sujetos iguales*, igualados por la capacidad de hablar. Como ya lo vimos antes, antes de sentarnos a conversar, las personas somos iguales en términos abstractos: solo iguales ante la ley. Pero cuando hablamos nos ponemos “al mismo nivel”, nos volvemos de manera palpable *semejantes*: la palabra va y viene en un plano horizontal, en un tire y afloje que no está libre de tensiones, aunque siempre con respeto. Por lo tanto, la construcción de la paz presupone la igualdad de las partes enfrentadas por un conflicto; la conversación es un espacio concreto de construcción de esa igualdad. De modo que la violencia se nutre de la desigualdad: para no dialogar con otra persona, es necesario considerarla inferior en términos de clase, raza, género o inteligencia.

¿En qué circunstancias no se recomienda llevar a cabo un diálogo entre la víctima y el victimario para llegar a un acuerdo conciliatorio? ¿En qué momento hablar con el ofensor puede ser una trampa para la víctima? La respuesta es clara: cuando la conversación no puede configurar ese espacio de igualdad entre las partes. También la normativa mexicana establece límites al respecto: los delitos graves no se pueden conciliar mediante el diálogo entre la víctima y el ofensor. El Código Nacional de Procedimientos Penales alude a dos mecanismos alternativos al juicio: el “acuerdo reparatorio” (Artículo 187) y la “suspensión condicional del proceso” (Artículo 192). El primero aplica a “delitos patrimoniales cometidos sin violencia sobre las personas”, aunque también contempla delitos culposos que se pueden considerar graves. El segundo procede en casos de delitos cuya “pena de prisión no exceda de cinco años” (Cámara de Diputados, 2014a, pp. 60-61).

¿Es legítimo que la ley limite la capacidad humana de llegar a un mutuo entendimiento entre las partes para reparar el daño en caso de delitos graves? Esta pregunta abre un debate que no está saldado. Hemos dicho que la justicia alternativa-restaurativa *no sustituye* a la justicia penal, por lo cual, en caso de delitos graves, se podrían llevar a cabo mecanismos restaurativos antes, durante o después de que se implemente el juicio o el juez dicte la sentencia. El *Manual sobre programas de justicia restaurativa* de la ONU establece que los programas de reconciliación víctima-delincuente:



pueden ofrecer procesos pre-sentencia que terminen en recomendaciones de sentencia. Cuando el proceso sucede antes de la sentencia, el resultado de la mediación normalmente regresa al fiscal o al juez para su consideración (...) también puede tener éxito durante el encarcelamiento del delincuente y puede ser parte de su proceso de rehabilitación, aún en los casos de delincuentes con sentencias largas (UNODC, 2006, p. 17).

Se necesita ampliar el rango de delitos graves que se pueden abordar mediante programas de mediación y restauración, con la finalidad de abrir espacios de conversación entre la víctima y el delincuente para tratar el daño, ya sea porque el delincuente quiere asumir frente a la víctima sus responsabilidades o porque esta necesita saber información que solo el ofensor puede aportar. Esto, con la finalidad de incorporar en la cultura jurídica de nuestro país –“tan litigiosa por antonomasia”– “un paradigma alternativo-restaurativo genuino” (Lamas Meza & Cervantes Bravo, 2023, p. 19).

La propuesta de autorizar la conciliación y las juntas restaurativas en delitos que normalmente se los cataloga como “imposibles de mediar” es interesante, pues desde una perspectiva de paz crítica nos preguntamos: ¿no es acaso lo imperdonable el objeto real del perdón? Perdonar lo perdonable –pongamos por caso, un delito *menor*– no es un desafío ético y político para las personas, en cambio sí lo es asumir el riesgo –para quien deseé hacerlo– de perdonar un daño mayúsculo, sabiendo que *perdonar lo imperdonable* supone afrontar lo que Jacques Derrida (2001) ha llamado “la aporía del perdón”. Esta aporía consiste en que el perdón, para que sea válido, tiene que servir para dispensar lo inaceptable (lo perdonable es *per se perdonable*); a la vez, lo imperdonable no puede ser borrado por el acto del perdón, porque si bien la herida puede cerrarse en el cuerpo y la mente de la víctima, su marca queda para siempre.

Desde una perspectiva crítica del perdón (Derrida), este solo es posible a costa de perdonar lo imperdonable: su condición de posibilidad es también su condición de imposibilidad. Esto hace que el perdón no sea equiparable a un entendimiento armónico con el ofensor, sino que más bien consiste en asumir, con madurez y calma, la tensión constitutiva que existe entre el perdón y lo imperdonable. La conversación entre la víctima y el ofensor crea la atmósfera social para abordar la complejidad del perdón (posible y a la vez imposible). Conversar para perdonar lo imperdonable es una acción orientada a la construcción de una paz compleja y politizada, una paz crítica.

¿Qué impide conciliar en caso de delitos graves, si las víctimas y los delincuentes tienen la voluntad de hacerlo? Esta pregunta admite una respuesta en dos niveles.



Primero, la cultura política paternalista podría estar operando de manera subyacente en la prohibición de los delitos que no admiten ser abordados por mecanismos restaurativos. Es decir, los representantes del Estado pueden asumir un rol sobreprotector en función del cual establecen que hay delitos peligrosos y complejos que no admiten un acuerdo reparatorio. Esta manifestación cultural paternalista se complementa con la cultura jurídica punitivista que instala eficazmente la idea según la cual solo los delitos graves admiten ser resueltos mediante juicios y castigos, cuando, en verdad, los dos mecanismos de justicia –el retributivo y el restaurativo– se pueden complementar.

Segundo —esta respuesta se diferencia de la anterior—, el Estado interviene en los programas alternativos-restaurativos para garantizar la equidad del proceso y los derechos humanos de las personas intervenientes. Dicho de otra manera, no basta solo el consentimiento del agresor y del ofendido para que se lleven a cabo estos programas: el Estado tiene que garantizar que en el procedimiento de construcción de paz no haya desigualdades de poder entre las partes que vicien el diálogo que pueden entablar. Existen límites que hay que considerar antes de aplicar un programa de justicia restaurativa. Una de esas limitaciones la encontramos en la *Ley General de Acceso de las Mujeres a una vida libre de violencia*. El artículo 8 establece las medidas que se tienen que implementar o evitar “para proteger a las víctimas de violencia familiar” y “garantizar a las mujeres su seguridad y el ejercicio pleno de sus derechos humanos considerando la interseccionalidad, la interculturalidad y el enfoque diferenciado”. Nos interesa particularmente esta disposición: “Evitar procedimientos de mediación o conciliación, por ser inviables en una relación de sometimiento entre la persona agresora y las víctimas” (Cámara de Diputados, 2007, p. 44). Como complemento de ello, leemos en el Artículo 52: “La víctima no será obligada a participar en mecanismos de conciliación con su agresor” (Cámara de Diputados, 2007, p. 44).

¿Cuál es el fundamento de esta posición? Atendamos a esta explicación:



la mayoría de las mujeres que se deciden a denunciar actos de violencia lo hacen hasta que han sufrido lesiones graves o consideran en peligro su vida. Es por ello que pensar en un espacio de conciliación o reconciliación, como plantea la justicia restaurativa, suena un tanto incoherente y hasta agresivo (Carrillo Hernández & González Tovar, 2006, p. 309).

¿En qué momento los mecanismos que se utilizan para restaurar daños pueden dejar de ser medios no violentos para convertirse en procesos agresivos que atentan contra las víctimas? Esto ocurre cuando hay evidencia de una relación estructural de sometimiento entre la persona agresora y la víctima, la cual el procedimiento de mediación no logra eliminar. Esto sucede en casos de violencia doméstica o violencia de género. Como advierte Zehr (2007): “hay riesgos bastante altos en los



encuentros cuando hay un patrón de comportamiento violento que persiste o cuando no se ha realizado el debido seguimiento de los casos por parte de personal calificado" (pp. 48-49). Marcela Lagarde (2006) explica que uno de los objetivos de la *Ley General de Acceso de las Mujeres a una vida libre de violencia* es evitar una práctica que se da regularmente en los ministerios públicos; se trata de la intervención de las autoridades para que las mujeres víctimas de violencia de género desistan de la denuncia y se reconcilien con sus agresores. En este marco, las autoridades machistas convencen o coaccionan a las mujeres a conciliar con sus victimarios, como una forma de evitar la denuncia en una clara defensa del pacto patriarcal.

De este modo, a la violencia que sufre la víctima por parte del agresor, se suma la violencia burocrática que opera cuando las autoridades utilizan la mediación como un mecanismo de presión contra las mujeres. La violencia institucional machista puede contribuir a que las personas servidoras públicas manipulen la mediación víctima-agresor. En estos casos, el mandato de conciliar es un mandado patriarcal contra el que hay que luchar. La *Ley General de Acceso de las Mujeres a una vida libre de violencia* es una herramienta fundamental que contribuye en esa lucha no violenta.

En casos de violencia doméstica y de género, la mediación puede convertirse fácilmente en una herramienta al servicio del dominio patriarcal y, por ende, se perversa la racionalidad no violenta que le da sustento. Cuando este mecanismo se instrumentaliza para reforzar el pacto patriarcal ("concilia, no denuncies") deja de ser lo que tiene que ser: un medio libre de violencia.

No conviene que la mediación ocurra si hay una relación violenta entre las partes que esté vigente al momento de iniciar este proceso, o que sea estructural al vínculo entre ellas. La mediación no elimina una violencia ya instalada; al contrario, la recrudece.

Pero entonces, nos preguntamos: ¿cuál es la función real de la mediación si resulta inviable cuando hay una relación de sometimiento entre la persona ofensora y la víctima? ¿Dónde radica su efectividad si el procedimiento de mediación no permite justamente filtrar la violencia que una parte ejerce sobre la otra? La respuesta es sencilla: llevar la violencia a un espacio no violento es un oxímoron; la mediación se convierte en agresión cuando le da cabida a una relación de sometimiento entre el victimario y la víctima.¹⁵

¹⁵ En otro orden, la negociación ha sido cuestionada porque puede legitimar las desigualdades de poder que existe entre las partes. Esto se debe a que en ella no participa un tercero que regule el proceso: "[en la negociación] la diferencia de poder puede crear una desigualdad grave que genere un acuerdo injusto" (Cornelio Landero, 2019, p. 89).



La mediación y la conciliación son inviables cuando hay una relación violenta estructural entre la persona agresora y la víctima. Cuando esto sucede el diálogo, en vez de construir la paz, se convierte en un canal de circulación de la violencia.

2. ATENDER. EL NIVEL MÁS ALTO DE ATENCIÓN POTENCIA LA BÚSQUEDA DE LA JUSTICIA

Acción 1

Crear una atmósfera con el nivel más alto de atención en las sesiones restaurativas,¹⁶ para que sean espacios sociales donde concurren personas movilizadas por el deseo de atender el reclamo de justicia de las víctimas. Presentar atención es el primer acto de justicia para con las víctimas y es un paso fundamental en el proceso de restauración de daños

En las sociedades tardocapitalistas en que vivimos el ritmo frenético al que está sujeto la vida cotidiana, con múltiples tareas que resolver, dejan poco espacio y tiempo para practicar la debida atención que requiere la transformación de los conflictos. Es un reto que las personas que están enemistadas se reúnan para prestarse atención, ver si es posible asumir responsabilidades y reparar el daño causado.

La pregunta que tenemos que afrontar es si es posible dedicarle tiempo a la práctica de la atención en las actuales condiciones de vida. La apuesta que realiza el enfoque de cultura de paz crítica es provocadora y difícil en igual magnitud: tenemos la titánica tarea política de cultivar la práctica de la atención en las sociedades tardocapitalistas que se caracterizan por ser aceleradas, hiperconsumistas y violentas, y estas condiciones aplastan la capacidad humana de tener en cuenta las reflexiones y los reclamos de nuestros semejantes. Contra el escepticismo y el derrotismo, la tarea colossal que asume el enfoque de cultura de paz crítica es hacer de la atención una práctica cultural, llevándola a su máximo grado de desarrollo.

Imaginemos el siguiente escenario: una persona se encuentra con alguien para saldar cuentas luego de haberle ocasionado un daño. El perjuicio consistió en que la primera no dejó que la segunda exprese su opinión en una reunión. Desestimemos la pregunta acerca de si se trata o no de un encuentro restaurativo

¹⁶ Nos referimos aquí a las sesiones restaurativas porque es el objeto central de este trabajo, pero la acción de crear una atmósfera con el nivel más alto de atención es aplicable a todas las instituciones que se dedican a la defensa de los derechos humanos.



formalmente instalado. Simplemente la víctima se enfrenta a su ofensor y este, a la vez, acepta reunirse con ella. La víctima piensa dos frases para iniciar el intercambio comunicativo. La primera es: "Tengo derecho a expresar libremente mis ideas". La segunda frase es: "Lo que me hiciste, haberme callado en público, no es justo". En la primera proposición se reivindica un derecho y en la segunda se visibiliza una injusticia.

¿Cuál de las dos intervenciones tiene una mayor fuerza interpelatoria para hacer que el ofensor asuma su responsabilidad? La respuesta la encontramos en la filosofía política de la atención de Simone Weil. Ella consideraba que el reclamo que afirma "Lo que usted me hace no es justo" puede "golpear y despertar, allí donde nace, al espíritu de atención"; por el contrario, la demanda de derechos "despiertan un espíritu de guerra" (Weil, 2000, p. 28). El reclamo de derechos convoca a la lucha por la defensa de la vida digna, mientras que la demanda de justicia busca la atención de quien ha cometido un daño. Se trata de dos formas distintas de organización social: el reclamo de derechos encauza una fuerza no violenta personal o colectiva contra un sistema que viola los derechos humanos; la demanda de justicia es una fuerza personal o colectiva que se organiza para atraer la atención de otras personas, para sacarlas del letargo y de la indiferencia. La propuesta de Weil es sutil: si te digo "tengo derecho a...", el reclamo normalmente causa indiferencia en quien lo escucha; en cambio, si te digo "lo que me hiciste no es justo", la persona puede sentirse directamente aludida y, ante ello, quedan tres posibilidades: bajar la mirada por vergüenza, mirar para otro lado en actitud indiferente (pero la indiferencia es una reacción secundaria al acto primero de haber sido puesto en foco por la demanda de la víctima), o atender ese reclamo porque no queda más remedio que hacerlo, lo cual implica hacerse cargo del daño.

Para Weil, la justicia se basa en la atención, en la capacidad de escuchar la demanda de justicia de las víctimas. Una sociedad debe saber combinar ambas acciones: las que despiertan la atención hacia la justicia y las que convocan a una lucha por los derechos humanos; pero hay que tener en claro que se basan en subjetividades distintas. La lucha por los derechos humanos es una acción política contenciosa y la atención de la injusticia es una actividad ética y espiritual. Aunque son diferentes, las dos son prácticas de respeto a la dignidad humana. Desde nuestro punto de vista –y aquí nos alejamos de la óptica weiliana¹⁷–, una no es mejor que la otra, solo son distintas, pero igualmente potentes para propiciar cambios democráticos en una sociedad.

¹⁷ Weil consideraba que el derecho era *per se* conservador, a diferencia de la justicia que era un valor revolucionario. Nosotros nos apartamos de ese enfoque y entendemos que los derechos humanos, en su universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad, pueden transformar positivamente la vida de las personas.



Una atmósfera de atención tiene que primar para que el ofensor pueda deshacer lo que ha hecho a través de la asunción de responsabilidades. Las conductas violentas no se erradican con penas más severas; a veces la sociedad cambia gracias a la exigencia organizada de las víctimas, al reclamo que surge de un proceso político-reflexivo profundo (como sucede, por ejemplo, cuando las mujeres se organizan luego de darse cuenta de que ya no es posible seguir soportando las violencias que padecen).

El cambio de vida del ofensor —de una vida impregnada de agresividad a una vida comprometida con la erradicación de la violencia— puede producirse como resultado de la dislocación profunda que genera la demanda de la víctima: “Lo que usted me hace no es justo”. Lo que provoca esa dislocación es el acto político de la demanda de justicia. En este sentido, un ofensor no deja de dañar a otras personas en un clima armónico de resolución de conflictos. El cambio de mentalidad y de prácticas en un proceso de construcción de paz crítica es también el resultado de un quiebre simbólico, de la dislocación que genera el reclamo legítimo de la víctima: “Lo que usted me hace no es justo”.

La LNMARCMP establece en el artículo 28 que la persona facilitadora tiene la facultad de realizar “sesiones preparatorias con cada uno de los Intervinientes” (Cámara de Diputados, 2014b, p. 8). Estas sesiones preparan a las partes en la práctica de la atención. A la persona facilitadora las sesiones preparatorias le permiten vislumbrar cuán dispuestas están las personas a atender, y ver si es posible elevar los grados de atención cuando se desarrolle los encuentros propiamente dichos. El ofensor tiene que recorrer un camino de transformación para que se despierte en él el espíritu de atención, y las sesiones preparatorias forman parte de ese proceso paulatino de aumento de los grados de atención. Un ofensor que está espiritualmente dispuesto a atender está políticamente en condiciones de reconocer el daño y proponer una solución reparatoria.

Atender lo que la víctima reclama y propone no es únicamente un acto de deferencia hacia ella. Es una práctica que le permite al ofensor salir del “círculo de la impotencia”¹⁸ en el que está aprisionado, le confiere una segunda oportunidad para cambiar algunos aspectos de su vida. Afirma Weil (1950): “cuantas veces se presta verdadera atención, se destruye algo del mal que hay en uno mismo” (p. 68). Focalizarse en un problema-daño, buscar sus raíces y entender sus efectos, son todas acciones que forman parte del proceso de atención. Un proceso que es capaz, parafraseando a Weil, de destruir el mal que anida en el ofensor y que se ha esparcido en otras personas afectadas por él.

¹⁸ La expresión pertenece a Jacques Rancière (2003, p. 13).



La utopía política weiliana imagina “un sistema de instituciones” conducidas por funcionarios públicos “capaces y deseos” de atender el “grito débil y torpe” de las víctimas (Weil, 2000, p. 19). El planteo de la filósofa francesa nos sirve para pensar y transformar nuestras instituciones de defensa de los derechos humanos. Ella señala que la atención a las víctimas tiene dos componentes: *capacidad y deseo*. Por un lado, hay facultades que son propias de las personas que ejercen la atención: saben escuchar, tienen un trato correcto y cercano, comprenden las necesidades de las víctimas, entre otras cuestiones. Pero una persona servidora pública no solo tiene que ser capaz de escuchar: también tiene que estar *deseosa* de atender a los ofendidos.

De este modo, la receptividad extrema de la atención es producto del deseo: por más que la persona tenga las facultades y los conocimientos para llevarla a cabo, si no tiene el deseo de atender el proceso será vano. Plantea Weil (1950): “Hay verdadero deseo cuando hay esfuerzo de atención” (p. 65). Si una persona que atiende a una víctima lo hace con el deseo de que se haga justicia por la desgracia que padece, esa persona está más cerca de la justicia que si la atiende con una actitud derrotista y fríamente burocrática. *La atención es una herramienta del deseo*, y el deseo se orienta “hacia lo auténticamente vivo y luminoso (...) en su forma más elevada [es] un estado receptivo y abierto (...) hay un poder salvífico en la atención (...) Cuando atendemos a lo vivo, nos llenamos de vida” (Arnaud & Martínez Gallardo, 2021, p. 1). **Atender a una víctima implica conectar con el deseo de justicia**: eso es lo políticamente vivo que anima al proceso de atención, y puede llenar de vida a quien ejerce la función institucional de acompañamiento de las víctimas.

Hemos expuesto lo que Weil entiende por atención: es una herramienta del deseo. Pero concretamente: ¿qué implica ella? Weil (1950) nos da una respuesta: “[atender supone] obligarse rigurosamente a mirar de frente, a contemplar (...) sin buscar ninguna excusa, sin desdeñar ninguna falta (...), tratando de remontarse al origen de cada error” (p. 66). Esta enumeración de acciones es útil para visualizar el papel que juega el ofensor en un encuentro restaurativo: si él desea realmente contribuir a que haya justicia asumiendo su responsabilidad por el daño, estará más cerca de la justicia que si se dedica a justificar su accionar. Atender a la víctima implica para el ofensor pasar de la excusa a la asunción de responsabilidad.

Lo mismo vale para la víctima: tiene que nacer de ella el deseo personal y político de darle al ofensor una oportunidad para reparar el daño, y de atender lo que este le propone. Personalmente, la atención al ofensor le permite a la víctima dar cauce a sus angustias. Políticamente, la víctima contribuye con ello al mejoramiento de los vínculos sociales y civiles.



Ilustremos la idea anterior analizando el caso de la activista española Maixabel Lasa. Por razones de espacio, no podemos profundizar en la descripción de este caso, solo daremos algunas pistas fundamentales. Ella fue una de las primeras víctimas de la organización terrorista Euskadi Ta Askatasun (ETA) que aceptó dialogar con el asesino de su esposo Juan María Jauregui en el marco de un programa de justicia restaurativa. Jáuregui fue un político del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) asesinado por un comando de ETA en el año 2000; además, había sido miembro de esta organización en las etapas iniciales de su formación. En mayo de 2011, Maixabel Lasa se reunió con Luis Carrasco, uno de los tres asesinos de su esposo, en la cárcel de Nanclares de la Oca. Los encuentros restaurativos fueron varios y se llevaron a cabo en secreto. Maixabel ha brindado conferencias en las que explica sus ideas en torno a la posibilidad de resarcir un daño. Citamos a continuación el fragmento de una entrevista que concedió a la Radio Televisión Vasca (*Euskal Irrati Telebista*) en 2014:



Yo pensaba que (...) le iba a dar esa oportunidad de hablar conmigo no pensando en que yo me iba a beneficiar personalmente (...), sino simplemente pensando en que esto podía ser un granito de arena en el camino hacia la futura convivencia. Queramos o no ellos van a salir más tarde o más pronto –no sé cuándo– [de la prisión]; cuando cumplan sus condenas saldrán a la calle [y] yo voy a tener que convivir con él sobre todo aquí en Euskadi (...) no pensaba que [el encuentro restaurativo] me iba a producir [una] cosa positiva a mí, pero yo creo que sí, que yo salí de la cárcel muchísimo más tranquila, pensando en que al menos dos de las personas que (...) mataron a Juan Mari estaban en alguna forma arrepentidas y que habían hecho autocrítica personal (...) Yo ya no voy a conseguir que Juan Mari esté conmigo, pero sí que me tranquiliza de alguna forma que al menos esas personas van a salir de la cárcel con los trabajos hechos, arrepentidos, yo prefiero verlos de esa forma. Yo prefiero verlos así a verlos como héroes, como hay muchos que piensan que son unos héroes y unos salva patrias (Canal EITB, 2014).

Las palabras de Maixabel Lasa, cargadas de sabiduría política, expresan el deseo de darle la oportunidad a los asesinos de su esposo de expresar su arrepentimiento. Ella usa frecuentemente la expresión “dar una segunda oportunidad”, que se parece a la manera en que Arendt (2003) entiende a la política como la *capacidad para empezar algo nuevo*. La política es la posibilidad de romper con la mecánica de lo dado por sentado para iniciar acciones libres, y la construcción de la paz consiste en lo mismo: ambas se nutren de las oportunidades de cambio que traen consigo la revisión de las acciones violentas para evitar que se repitan. El objetivo último de ambas acciones es reparar los daños. Estar en paz significa para Maixabel contribuir en la resignificación de la subjetividad política heroica de los etarras; ella prefiere



verlos como asesinos que pueden arrepentirse. En sus propias palabras: “me tranquiliza de alguna forma que al menos esas personas van a salir de la cárcel con los trabajos hechos”. Maixabel no se sentó a conversar con héroes de una violencia absurda, sino con ciudadanos autocríticos que se responsabilizan por sus actos. Esto –según ella– puede mejorar la convivencia cívica en Euskadi.

Las víctimas pueden atender a otras víctimas que han pasado por experiencias similares. Ellas pueden escuchar los relatos de otras personas para ver su propia historia desde otra perspectiva, o para darse cuenta de que su vivencia no es única y los dolores son similares. La atención que realiza una víctima a otra víctima permite salir del encierro de sí mismo, superar el solipsismo del dolor. Esto se potencia cuando se constituyen espacios de atención donde las víctimas se reúnen para compartir experiencias, vencer el miedo y superar la desconfianza. Estas reuniones pueden derivar en la formación de grupos de promotores de paz en los cuales las víctimas se *profesionalizan* en la práctica de la atención. Aquí el deseo no es atender al ofensor en un encuentro restaurativo, sino otro: atender al semejante. Hay que tener en cuenta que: “En efecto, la paz solo puede fundarse en la idea de que las relaciones entre los hombres son relaciones entre semejantes” (Lefort, 2007, p. 347).

El Grupo de Psicología Social Crítica (2010) de la Universidad de los Andes sistematizó la experiencia de un panel de víctimas realizado en Colombia, y compartió lo siguiente: “María Ofelia, una víctima, enuncia su deseo: ‘el [...] de no querer sentirse impotente’” (p. 117).¹⁹ La víctima sale del “círculo de la impotencia” cuando el silencio deja de ser el refugio donde se esconde, por miedo e imposibilidad de afrontar lo sucedido. El lugar donde ampararse pasa a ser el colectivo que potencia su capacidad y deseo de atender a otras víctimas. Como señala Judith Butler (2020): “El colectivo protege al individuo de un destino violento, el colectivo exige un mundo en el que esa lucha contra la muerte violenta se libre –o así debería ser– por todos los sectores de la sociedad” (p. 51).

¹⁹ María Ofelia es una víctima del conflicto armado colombiano que dijo esta frase en un panel de víctimas, y su experiencia junto con la de otras víctimas fue sistematizada en el marco del Seminario-taller “Lo que hemos aprendido: procesos psicosociales en atención, reparación y recuperación de víctimas del conflicto armado colombiano”. Este evento fue realizado en Bogotá en octubre de 2009 y estuvo organizado por el Grupo de Psicología Social Crítica.



■ Acción 2

Atender las necesidades de las personas que participan en un encuentro restaurativo requiere esfuerzo e imaginación

En un mundo en que vivimos, regido por el consumismo, la competitividad feroz, la indolencia y la desigualdad, que es a la par un mundo ultraviolento donde la guerra y el punitivismo se normalizan como medios exclusivos de abordaje de los conflictos, crear espacios sociales de atención al sufrimiento y la injusticia no es una quimera, sino una necesidad humana fundamental. Los encuentros restaurativos donde las víctimas pueden decirles a sus ofensores “lo que usted me hace no es justo”, y estos estén dispuestos a atender esta interpellación, pueden canalizar esta necesidad humana. Porque lo cierto es que la justicia penal tradicional no encauza de ninguna manera la necesidad de atención. Hace cien años, Simone Weil planteó que la persona que ingresa al sistema penal no es objeto de atención. En sus palabras:



desde que un hombre cae en manos del aparato penal hasta que sale de él (...) no es nunca objeto de atención. Todo está establecido hasta en los menores detalles, hasta en las inflexiones de la voz, para hacer de él, a sus propios ojos y a los de todos, una cosa vil, un objeto de desecho. La brutalidad y la ligereza, las palabras de desprecio y las burlas, la forma de hablar, la manera de escuchar y de no escuchar, todo es igualmente eficaz (Weil, 1950, p. 97).

La vieja tesis weiliana sobre la falta de atención en el sistema penal dialoga con la teoría contemporánea de la justicia restaurativa. Howard Zehr (2007), uno de sus autores más representativos de este campo, considera que la justicia penal tiene poco interés en motivar “a los ofensores a comprender las consecuencias de sus acciones o a desarrollar empatía hacia las víctimas” (p. 21). O sea: no fomenta la atención para vislumbrar el daño que le ha producido a la víctima. Esto se debe a que el ofensor es construido por este sistema como un monstruo o un desdichado objeto de desprecio, carente de voluntad y responsabilidad para cambiar sus prácticas.

Weil (1950) se refiere al “efecto automático de [la] vida profesional” del sistema penal; ese automatismo hace que las personas que trabajan allí entiendan al crimen como “la forma de la desdicha” que es objeto de “desprecio” (p. 97). Esta percepción elimina la capacidad de atención, lo cual tiene como resultado que la gente sea incapaz de asumir responsabilidades, tanto en el caso del funcionariado que trabaja en las prisiones como de las personas detenidos. Esto forma parte de la cultura de la violencia del sistema penal. En una línea de reflexión similar a la de Weil, Michel Foucault (1999) afirma que el objetivo final del “modelo judicial” —el modelo de



justicia retributiva— es obstaculizar “la búsqueda de la verdad”, es un sistema que no se propone “acercar tanto como se pueda una difícil verdad” (pp. 353-354). En cambio, tomando prestada una idea de Simone Weil (2000), en el modelo de la justicia restaurativa “el espíritu de la justicia y el espíritu de la verdad son una misma cosa”, y esto se debe a que “*la desgracia y la verdad tienen necesidad, para ser oídas, de la misma atención* (...) El espíritu de la justicia y de la verdad no es más que una cierta especie de atención” (p. 16. Las cursivas son nuestras). Escuchar la verdad requiere de la misma capacidad de atención que se emplea para estar al tanto de una desgracia: quien realmente atiende está tan comprometido con la justicia como con la verdad.

“Solo la atención humana ejerce legítimamente la función judicial”, propone Weil (citada en Arnau & Martínez Gallardo, 2021, p. 3). Por consiguiente, si el personaje conceptual fundamental de la justicia retributiva es el magistrado, el personaje conceptual más importante de la justicia restaurativa es la madre de los desaparecidos, personas como Rosario Ibarra de Piedra y Estela de Carlotto, mujeres que, gracias a la enorme disposición que han tenido de atender la verdad, lucharon contra la indiferencia de la sociedad hacia el flagelo de la desaparición forzada.

De ellas tienen que aprender las personas facilitadoras especialistas en procesos de mediación. Si la persona facilitadora no ejerce la función de atención, menos aún la podrán desarrollar las partes que intervienen en el encuentro restaurativo. Ella ejerce una función pedagógica basada en un vínculo de transferencia, que hace posible generar algo en otro sujeto, de modo que la persona facilitadora inspira a que el otro se transforme, al igual que lo hace un docente que fomenta la atención en sus estudiantes. Así como la práctica pedagógica no consiste en la mecánica burocrática de tomar exámenes, de la misma manera el trabajo de una persona facilitadora no se reduce a vigilar que se respeten las reglas formales del proceso restaurativo, sino que consiste en activar la función de atención para que las partes también la desplieguen. El papel de la persona facilitadora no es imparcial ni burocrático, sino que inspira a que las partes se transformen a partir de un vínculo pedagógico transferencial. Cabe aclarar que no es la persona facilitadora la que transforma a las partes enemistadas por un conflicto, sino que son ellas mismas la que lo hacen. No obstante, el aliciente para hacerlo lo provee el vínculo transferencial que las partes establecen con ella.

En las sesiones preparatorias a la mediación, la persona facilitadora puede formularle las siguientes preguntas orientativas al ofensor: *¿Vas a tener en cuenta lo que la víctima diga? ¿O vas a justificarte poniendo excusas?* A la víctima le puede preguntar: *¿Vas a escuchar lo que el ofensor proponga para remediar el daño? ¿O vas a juzgarlo y condenarlo?*



Los encuentros restaurativos no son fáciles de implementar porque requieren ser meticulosamente organizados, además de la voluntad política que estos requieren para ser impulsados. Hay que articular opiniones contrarias, convencer a autoridades y establecer lazos entre organizaciones civiles e instituciones estatales. Más allá de esta compleja dimensión organizativa, la sola práctica de la atención es trabajosa. “La atención es un esfuerzo”, afirma Weil (1950, p. 68): se requiere fuerza, temple y ánimo para atender las demandas de otras personas. Por consiguiente, no hay en esta práctica de construcción de paz nada parecido a la pasividad y la tranquilidad. La atención es un esfuerzo porque requiere *fuerza* para llevarla a cabo. Una fuerza pacífica efervescente, en el sentido de que surge del deseo de justicia.

Hay que estar concentrado para atender, pues se requiere un máximo esfuerzo, para el cual las instituciones muchas veces no brindan el tiempo necesario. Para atender hay que estar focalizado, pero también en estado de ebullición, activo y presente en el escenario donde se lleva a cabo esta tarea, para no pasar por alto los detalles de lo que dice y hace la persona atendida. La atención no solo es empeñosa: también es espinosa, sobre todo cuando lo que está en juego es atender a víctimas, por eso pocas veces estas personas son *realmente* escuchadas.



La capacidad de prestar atención a un desdichado es cosa muy rara, muy difícil; es casi –o sin casi– un milagro. Casi todos los que creen tener esta capacidad, en realidad no la tienen. El ardor, el impulso del corazón, la piedad, no son suficientes (Weil, 1950, p. 70).

Subrayemos lo que advierte Weil: quien se jacta de tener capacidad de escuchar a las víctimas, suele no disponer de ella. Estamos ante un problema, y la pregunta es: ¿cómo se resuelve esta contradicción en virtud de la cual quien más cree que sabe atender, menos sabe hacerlo? La dificultad que entraña la atención de la víctima se tramita de una sola manera: teniendo, además de la capacidad, el deseo de hacerlo. No basta ser piadoso para atender a otra persona, de hecho, ser piadoso no garantiza nada. Todo lo contrario: la persona piadosa normalmente se jacta de que atiende a los desdichados, cuando en realidad solo está pensando en sí misma, en servir a una moral abstracta que se pone por encima de las personas.

La atención no es un milagro porque sea fatigosa, no es una *rara avis* porque pocas personas quieren y pueden invertir tiempo y energía en ella. Cuando hay real deseo de prestar atención, por más empeñoso que ello sea, esa actividad no cansa, dice Weil. La atención es un esfuerzo que, paradójicamente, “no implica fatiga. Cuando la fatiga se deja sentir, la atención ya casi no es posible, a menos que se esté bien adiestrado” (Weil, 1950, p. 68). Esta extraña situación se da porque el deseo –la base de la atención– no nos hace desfallecer. Es el deseo de que haya justicia lo que mantiene viva la llama de la atención a las víctimas. Es el deseo de contribuir a la construcción de un mundo más justo lo que hace que las víctimas acompañen a



otras víctimas; lo que hace también que estas escuchen a los ofensores y estos, a su vez, a los ofendidos.

Como ya vimos, Weil consideraba que los funcionarios tienen que estar deseosos de atender el llamado de las víctimas: si en realidad lo desean, efectivamente les prestarán atención; si para ellos esta acción implica una carga fatigosa, se debe a que no hay deseo de justicia que los motive.

Es el deseo de responsabilizarse por el daño lo que impulsa al ofensor a atender los reclamos que le hace la víctima, y esto requiere esfuerzo: "Cuando el ofensor hace un esfuerzo para reparar el daño causado, aunque sea de manera parcial, en cierto modo está diciendo: 'Reconozco que yo soy responsable y que tú no tienes la culpa'" (Zehr, 2007, p. 20). No se trata de celebrar el esfuerzo *per se*. Más bien queremos subrayar que reparar un daño es trabajoso y, por ello, no tiene que ser tomado a la ligera; no responde a la cultura burocratista del *checklist*, para mostrar que se han hecho actividades en favor de las víctimas con la sola finalidad de legitimar a la institución que se dedica a acompañarlas, en vez de tomarse en serio el cambio positivo que pueden generar esos procesos en los vínculos sociales.

Es el deseo de recomponer su vida y de salir de una posición victimista lo que motiva a la víctima a encontrarse con el ofensor para conversar.

Es el deseo de que el ofensor se reintegre socialmente lo que hace que miembros de la comunidad afectada por el daño participen en un encuentro restaurativo.

Siguiendo a Arnau y Martínez Gallardo (2021), decíamos que *atender lo vivo nos llena de vida*. En consecuencia, la reparación del daño, junto con la exposición del dolor por parte de la víctima, la reflexión en torno a él y la asunción de responsabilidades que realiza el ofensor, son componentes de un proceso que vitaliza a las personas, porque les permite actuar con libertad desde el deseo.

Tener deseo de atender nos llena de energía, pero también se necesita drenar esa energía, descargarla para evitar que la persona que acompaña a las víctimas esté sobrecargada y, en consecuencia, deje de prestar atención. La energía de la atención se drena interrumriendo por un rato la actividad, pues cuando se impone el cansancio, Weil (1950) recomienda lo siguiente: "Es preferible entonces abandonarse, buscar un descanso y luego, un poco más tarde, volver a empezar, dejar y retomar la tarea como se inspira y se espira" (p. 67). Hay que impedir que el proceso de atención se vuelva monótono, porque lo que *cansa* es la regularidad burocrática subsumida al *tiempo homogéneo y vacío*, un tiempo que pasa sin que nada pase, donde la pura mecánica del proceder hace que las instituciones encargadas de la protección de los derechos humanos pierdan de vista su fin último: la centralidad de la justicia y de las víctimas. Cuando esto sucede, hay que dejar de atender por un momento para que el proceso se reconfigure y vuelva a empezar.



El objetivo de la *organización de la atención* no son los formalismos y las mediaciones burocratistas, sino la llegada directa a las personas que tienen que ser escuchadas. La CNDH establece que sus procedimientos de defensa de los derechos humanos deben “ser breves y sencillos”, de modo que las personas servidoras públicas que trabajan en dicha institución no tienen que enredarse en *formalidades* que no vengan al caso para “la documentación de los expedientes”; además, deben privilegiar siempre “el contacto directo con quejosos, denunciantes y autoridades, para evitar la dilación de las comunicaciones escritas” (Cámara de Diputados, 1992, p. 2).

Para poner otro ejemplo, Héctor Gallardo Muñoz (2019) recomienda eliminar en las instituciones penitenciarias la intermediación que realizan los guardias entre el personal de salud y las personas internas, con la finalidad de que haya un contacto directo entre ambos. La experiencia muestra que esto mejora los servicios de salud en estas instituciones y garantiza la protección de la dignidad humana de los internos. Así lo propone Gallardo Muñoz (2019): “[Hacer que los médicos] circulen periódicamente y a determinada hora por los patios de la cárcel en busca de las personas que requieren atención” (p. 8).

La atención es una práctica en sí misma sencilla, pero paradójicamente es difícil de materializar en las instituciones. Es más fácil de lo que en principio se supone, porque lo más importante para que exista una atención real de las víctimas es efectuarles dos preguntas elementales: *¿Qué te está pasando?* *¿Cuál es tu tormento?* Atender implica hacer antes de cualquier otra cosa esas preguntas básicas. Si los procesos institucionales de atención no se acompañan de estas interrogantes –o de otras similares–, entonces son cháchara vacía. La atención puede ser un proceso complejo, como lo es cualquier interacción social, pero su base, el fundamento que la sostiene, es tan simple como hacer estas dos preguntas. La pregunta *¿Qué te está pasando?* es hermana de la pregunta *¿Cuál es tu tormento?*, la cual, según Simone Weil (1950, p. 70), es el inicio de la relación con la persona que sufre, y es lo que mantiene viva esa relación. La filósofa francesa plantea que ser “simplemente (...) capaz” de hacer esta interrogación:



Es saber que el desdichado existe, no como una unidad más en una serie, no como ejemplar de una categoría social que porta la etiqueta “desdichados”, sino como hombre, semejante en todo a nosotros, que fue un día golpeado y marcado con la marca inimitable de la desdicha. Para ello es suficiente, pero indispensable, saber dirigirle una cierta mirada.

Esta mirada es, ante todo, atenta; una mirada en la que el alma se vacía de todo contenido propio para recibir al ser al que está mirando tal cual es, en toda su verdad. Solo es capaz de ello quien es capaz de atención (Weil, 1950, pp. 70-71).



Weil lo expresa así: hay que ser “simplemente capaz” de hacer la pregunta *¿Cuál es tu tormento?* Su reflexión condensa toda la simplicidad y, a la vez, toda la complejidad que entraña atender a una víctima no como un número más de una serie, tampoco como un desdichado sufriente, sino como un ser humano semejante. Y ya vimos, siguiendo a Lefort, que la paz solo puede fundarse entre seres humanos semejantes: ni inferior (la víctima objeto de lástima) ni superior (la víctima heroica), sino un ser humano como cualquier otro que requiere, debido a la situación adversa en la que se encuentra, respeto y una mirada atenta por parte de quien la acompaña.

Las dos preguntas elementales que antes expusimos (*¿Qué te está pasando? ¿Cuál es tu tormento?*) son las que frecuentemente se omiten al momento de atender a las víctimas, por ello es tan difícil de llevar a cabo una atención humana y real. Por decirlo de alguna manera, las dos *preguntas fundamentales* que organizan la atención sufren de un *olvido fundamental*. En las instituciones que han sido fagocitadas por la lógica burocratista, hay un olvido sistemático en torno a estas interrogantes. Ya hemos dado abundantes ejemplos en la segunda parte de este libro que pueden ilustrar esta situación, pero podemos brindar uno más. En el caso de la violación al derecho humano a la seguridad jurídica de una persona migrante víctima del delito de trata de personas, la CNDH (2020c) señaló que:



AR1 [autoridad responsable 1] debió generar un ambiente de confianza para que V [víctima] se sintiera bien con el servidor público de mérito, de manera tal que durante una entrevista pudiera obtener mayores datos que le permitieran detectarla como víctima, tal como el propio Protocolo de Atención lo prevé en su apartado “3.2.1. Aspectos a considerar antes de la entrevista” (p. 31).

La pregunta *¿qué te está pasando?* es central para detectar la condición de víctima de una persona, porque es la interrogante que activa la mirada atenta sobre la situación singular que está atravesando como víctima. Pero es también la pregunta sencilla que se le hace a cualquier persona por el solo hecho de ser persona: *¿Te acurre algo? ¿Me quieres contar qué te pasa?* En el caso citado, la entrevista no fungió como una herramienta del más alto nivel de atención para que la autoridad responsable asimile la realidad por la que atraviesa la víctima. Por ello, es importante utilizar instrumentos de recolección de la información que se valgan de preguntas punzantes que potencien el proceso de atención. La entrevista es fundamental para activar una racionalidad dialógica en un contexto burocratista. Esto sucede cuando la entrevista se configura como un acto de habla que agujonea, que permite obtener datos para detectar la condición de víctima de una persona, por más incómodo que ello sea para ciertos funcionarios y funcionarias.



El régimen de expresión de las necesidades de las víctimas tiene que estar “menos definido por la libertad que por una atmósfera de silencio y de atención” (Weil, 2000, p. 19). Las instituciones de defensa de los derechos humanos tienen que hacer un culto profesional de la atención. En estos ámbitos, para una persona defensora de derechos humanos lo más importante es saber atender. Hay que tener en cuenta que: “el primer deber de un instructor es enseñarle [sic] a sus alumnos el conocer: no los contenidos específicos del conocimiento, sino el proceso mismo de la atención. Conocer es también atender, cuidar, amar” (Arnau & Martínez Gallardo, 2021, p. 1). Lo que es válido para la enseñanza formal del estudiantado en una institución de educación básica es aplicable a la capacitación en derechos humanos: profesionalizarse en el campo de los derechos humanos no se reduce a conocer definiciones y leyes; implica cultivar la atención, hacer un culto de ella.

Cuando hablamos de un culto de la atención nos referimos, por un lado, a que la organización de la atención tiene que favorecer el trato directo con las personas, a través de procesos breves y sencillos, sin formalismos innecesarios. Por el otro, la parte organizativa de la atención contiene una dimensión reflexiva que le da sentido. No puede prestar atención quien carece de una vida interior, de una vida reflexiva que se complementa con su trabajo. La organización laboral de la atención que no contempla esta dimensión reflexiva acaba tarde o temprano en la burocratización de los procesos. Solo de esa manera se puede crear esa “atmósfera de silencio” que Weil consideraba que es vital para que haya una atención real en las instituciones. Hay una cultura reflexiva de la atención que las instituciones de derechos humanos tienen que practicar, sobre todo en aquellas en las que predomina el ruido que produce la cháchara vacía de los funcionarios que están más preocupados en excusarse por sus malas prácticas o celebrar sus triunfos, que en prestar atención a la realidad social de las víctimas.

La cultura espiritual de la atención pertenece a una cultura de paz crítica que pone la reflexión al servicio de la transformación de las conciencias. Quienes profesan esta cultura no entienden que la reflexión sea una actividad intelectual inútil, sino que ven en ella un potencial que impulsa el cambio en los vínculos humanos. Escuchar las reflexiones que se vierten en los encuentros restaurativos es una práctica fundamental de la *cultura mental-sociocrítica de la atención*. Forma parte del proceso reflexivo de atención darse cuenta de que *la ofensa no es incompatible con la escucha*: las víctimas transforman su condición desfallecida cuando son conscientes de que pueden estar ofendidas con el victimario y, sin dejar de estarlo, pueden igualmente prestarle atención. Esta transformación forma parte de un proceso, que va de estar cautivo en la subjetividad de la ofensa a salir de ella para escuchar la palabra del ofensor. Si no se construye un sujeto con capacidad y deseo de atención, si no hay subjetivación crítica en este sentido, el proceso restaurativo no cumple su función: se convierte en un puro formalismo, una pura simulación.



A partir de los aportes que ofrece la filosofía weiliana, se proponen a continuación algunas recomendaciones a las *personas facilitadoras* para que refuercen la práctica de la atención en los encuentros restaurativos.

- **Los conocimientos disciplinarios y académicos (antropológicos, sociológicos, jurídicos, psicológicos) tienen que estar en un segundo plano en relación con práctica de la atención. Es decir, esos saberes y sus tecnicismos no tienen que obnubilar la atención**

Los saberes académicos, técnicos o científicos aplastan la atención cuando, por ejemplo, se le comunica a la víctima o al ofensor una cantidad enorme de información que la desborda, o se utilizan tecnicismos que imponen una distancia fría con la persona atendida, con lo cual se interrumpe el fluir de la comunicación. Los conocimientos disciplinarios están, como ya dijimos, en un segundo plano, no desactivados ni anulados, sino al servicio de la atención. No significa que estos saberes sean insignificantes; más bien queremos decir que el saber universitario no se tiene que adelantar a la práctica de la atención, no va *antes* que ella, no es el que guía las acciones de la persona facilitadora. Para atender adecuadamente: “la mente debe estar vacía, a la espera, sin buscar nada, pero dispuesta a recibir en su verdad desnuda el objeto que va a penetrar en ella” (Weil, 1950, p. 68). La acción prioritaria del acto restaurativo es la atención que realiza una mente abierta que no utiliza sus conocimientos sociológicos, psicológicos o jurídicos para determinar de antemano las necesidades que tienen la víctima y el ofensor, sin escuchar sus voces.

- **La atención es un esfuerzo, pero esto no implica dedicar un tiempo excesivamente prolongado a esta tarea con base en una pauta sacrificial de conducta**

No es un trabajo indefinidamente prolongado y sacrificial lo que prueba el compromiso de la persona facilitadora con la atención de la víctima y el ofensor, sino hacerlo en un tiempo prudente con intención de focalizar en el problema. “Veinte minutos de atención intensa y sin fatiga –Weil (1950) propone– valen infinitamente más que tres horas de esa dedicación de cejas fruncidas que lleva a decir con el sentimiento del deber cumplido: ‘he trabajado bien’” (p. 68).

- **Insistirles a las partes –sobre todo en las sesiones preparatorias– en que tienen que poner en segundo plano las preocupaciones del yo, para estar en disposición de atender lo que la otra persona dice**

Se trata de relegar el autointerés, no eliminarlo. Por lo que la persona facilitadora tiene que crear las condiciones para que se trace un puente entre los intereses personales de la víctima (que el ofensor asuma su responsabilidad) y del ofensor (que se reconozca su interés de reparar el daño causado) y el bien común (que los vínculos entre la víctima y el ofensor se transformen positivamente, que el desagravio a la primera y la reinserción social del segundo impliquen una reparación real del lazo social).



- **Estimular la imaginación en las partes**

Para hacerlo, se sugiere preguntar cómo hubiera sido la vida de la víctima, del ofensor y de la comunidad de no haberse producido el daño, para que, luego, las partes estén en posibilidades de imaginar un futuro mejor. Preguntarles cómo se imaginan una vida mejor a la actual, sin omitir una reflexión sobre lo que ha quedado trunco. Abordar cómo sigue la vida después de la reparación, con el compromiso de dar seguimiento al acuerdo restaurativo.

La imaginación es un recurso potente para construir la paz (García González, 2014). Giorgio Agamben (2004) señala que: “la imaginación es (...) ya una praxis” (p. 15), es decir, no es una actividad intelectual ociosa, sino una práctica que tiene los pies en la tierra. Ella permite que la persona que desarrolla el máximo grado de atención hacia las necesidades de una persona con la que ha tenido un conflicto no quede atrapada en la red de lo dado por sentado, y puedan, juntas, imaginar una salida. Imaginar es hacer presente lo que está ausente, y en este punto la imaginación tiene una fuerte conexión con lo que Weil (1950) llamaba la “atención creadora”:



La atención creadora consiste en prestar atención a algo que no existe. La humanidad no existe en la carne anónima e inerte al borde del camino. El samaritano que se detiene y mira, presta sin embargo atención a esa humanidad ausente y los actos que se suceden a continuación dan testimonio de que se trata de una atención real (pp. 93-94).

Imaginar la vida que no fue, lo que quedó truncado por el daño, es un acto de máxima atención que no implica evadirse de la realidad, sino todo lo contrario: permite sumar aspectos y matices a la realidad, y, de este modo, las partes cuentan con más elementos para encauzar la construcción del acuerdo reparatorio. En definitiva, no se trata solo de atender lo que existe en la realidad empírica (las causas y consecuencias del daño), sino también *lo que no existe y puede llegar a ser, lo que podría ser de otro modo*. Para poner el foco en ello hay que imaginar una realidad donde el conflicto haya sido positivamente transformado y, una vez vislumbrada esa posibilidad, comprometerse luego a realizarla. Por ejemplo, la persona facilitadora puede preguntarle al ofensor: *¿Cómo imaginas tu vida después del perdón?* (en caso de que la víctima acepte sus disculpas), *¿qué tienes que hacer para que la comunidad vuelva a confiar en ti?*



3. PREGUNTAR. EL PAPEL PUNZANTE DE LAS PREGUNTAS EN LAS SESIONES RESTAURATIVAS

■ Acción 1

En una mediación o un encuentro restaurativo, las preguntas que formulan tanto las personas facilitadoras como las partes no tienen solo la finalidad de extraer información sobre las causas y consecuencias de la violación a los derechos humanos o del delito. A partir del acompañamiento que realiza la persona facilitadora, el acto de preguntar interpela a los sujetos, los pone a pensar y a revisar sus prejuicios, los mueve de una posición de sujeto socialmente preasignada (la víctima buena y sacrificada y el victimario inhumano e irresponsable). De tal suerte que la base de la paz no es la armonía que tranquiliza las buenas conciencias, sino la problematización del conflicto que realizan las partes

El artículo 16 de la LNMARCMP establece que una de las atribuciones que tiene la persona facilitadora que interviene en mecanismos alternativos de resolución de controversias es “preparar las preguntas y herramientas que utilizará durante el desarrollo de las sesiones conjuntas” (Cámara de Diputados, 2014b, p. 6). Luego de que ella les explica a las partes las reglas del mecanismo elegido para tratar el conflicto –sea la mediación, la conciliación o la junta restaurativa–, presenta las preguntas que orientarán el desarrollo de las sesiones.

Para el mecanismo de la junta restaurativa, la ley establece pasos diferenciados: primero la persona facilitadora formula “las preguntas previamente establecidas (...) al imputado”, después “a la víctima u ofendido, en su caso a otros Intervinientes afectados por parte de la víctima u ofendido y del imputado respectivamente, y por último, a los miembros de la comunidad que hubieren concurrido a la sesión” (Cámara de Diputados, 2014b, p. 8). En la junta restaurativa las preguntas posibilitan que las partes tomen la palabra para que encuentren “formas específicas en que el daño causado pueda quedar satisfactoriamente reparado”, es decir, las respuestas son la base de sustentación de las “propuestas” que permitirán eventualmente concretar “el Acuerdo que todos estén dispuestos a aceptar” (Cámara de Diputados, 2014b, p. 8). En la mediación la persona facilitadora:



formulará las preguntas pertinentes a fin de que los Intervinientes puedan exponer el conflicto, plantear sus preocupaciones y pretensiones, así como identificar las posibles soluciones a la controversia existente (Cámara de Diputados, 2014b, p. 7).



En la LNMARCMP, la formulación de preguntas tiene la función de conducir al acuerdo. Es el disparador de las interpretaciones de las causas y consecuencias del daño, para que las partes avancen en la concreción de un acuerdo que transforme positivamente el conflicto. Esto explica que en los enfoques de justicia restaurativa se hable de *preguntas guía*: las interrogantes son precisamente las guías en el camino que llevan al acuerdo. Zehr (2007) propone que las “preguntas guía constituyen la esencia de la justicia restaurativa” (p. 45), y considera que las más importantes son las siguientes:



1. ¿Quién ha sido dañado?
2. ¿Cuáles son sus necesidades?
3. ¿Quién tiene la obligación de atender estas necesidades?
4. ¿Quién tiene algún tipo de interés en esta situación?
5. ¿Cuál es el proceso más apropiado para involucrar a todas las partes en un esfuerzo por enmendar el daño? (p. 45).

El autor afirma que estas preguntas se aplican a cualquier situación en que se produce un daño, en cualquier espacio, no solo en los ámbitos penales, sino también en las universidades, las escuelas y demás instituciones.

La acción de preguntar es tan importante como el método elegido para arribar a un acuerdo reparatorio. Su importancia radica en que es el acto lingüístico donde todas las partes confluyen: la persona facilitadora hace preguntas para orientar la reflexión de las partes, con lo cual ella se abstiene de dar una solución unilateral al conflicto; la víctima tiene preguntas que hacerle al ofensor para comprender por qué la dañó; y el ofensor puede preguntarles a los miembros de la comunidad cómo lo van a apoyar para cumplir el plan restaurativo.

Vicenç Fisas (1998) analiza el papel que tiene el hábito de preguntar en la construcción de una cultura de paz. Desde su punto de vista, la acción de “preguntar y (...) preguntarse” nos acostumbra “a no imponer el criterio propio”, y esto constituye un “antídoto” contra las conductas antisociales (p. 15). Preguntar es el acto con que inicia el proceso de autocuestionamiento, pero es también la acción con que comienza la crítica a las estructuras de desigualdad que propician las violaciones a los derechos humanos. Si en un caso de violaciones graves a los derechos humanos hay preguntas que quedan sin respuesta, el problema no puede darse por terminado, porque lo que allí falta es la verdad sin la cual no hay justicia.

En un contexto de violación de los derechos humanos, el ser humano siempre hace preguntas sobre lo sucedido, cuestiona los hechos porque no admite que queden irresueltos.



Sin verdad no hay justicia: por eso las preguntas se orientan en los encuentros restaurativos a la búsqueda de la verdad de lo acontecido y a satisfacer las necesidades de justicia de las víctimas. También los victimarios pueden hacerles preguntas a los ofendidos referidas a cómo el daño afectó sus vidas y, a partir de allí, es posible construir un espacio común entre ambos que sea idóneo para arribar a la propuesta reparatoria. Mediante el juego de las preguntas y las respuestas, las víctimas, los ofensores y los miembros de la comunidad problematizan el daño, para repararlo de común acuerdo.

Vimos en el apartado anterior que Simone Weil (1950) consideraba que: “La plenitud del amor al prójimo estriba simplemente en ser capaz de preguntar: ‘¿Cuál es tu tormento?’” (p. 70). Es la pregunta básica con la que inicia el proceso de atención a la víctima; es lo que tiene que preguntarle el ofensor a ella en una junta restaurativa: “¿Qué angustia te causé?”.

El referente de la justicia restaurativa Howard Zehr (2007) plantea que: “Las víctimas necesitan que sus preguntas acerca del crimen sean respondidas (¿Por qué sucedió? ¿Qué ha sucedido con posterioridad a la ofensa?)” (p. 19). De manera similar, Saúl Adolfo Lamas Maza y Joaquín Armando Mirarena (2021) afirman que:



es importante para la víctima encontrar respuestas que únicamente el agresor puede dar, por ejemplo: “¿por qué a mí?”, “¿En qué basó su elección el victimario?”, “¿piensa volver a dañarme o tomar represalias?”. Cubrir estos aspectos junto con la reparación del daño alberga la posibilidad de que la víctima pueda tener una reparación integral en el plano material y en el emocional (p. 115).

Las reflexiones realizadas en los últimos años en el campo de la justicia restaurativa son similares a las ideas que se encuentran en la filosofía política de Weil. En su artículo *La persona y lo sagrado*, la filósofa francesa destaca la importancia que tiene para cualquier persona instalar la pregunta sobre las causas del daño. Así lo expresa: “La parte del alma que pregunta ‘¿Por qué se me hace daño?’ es la parte profunda que en todo ser humano, incluso el más envilecido, ha permanecido desde la primera infancia perfectamente intacta y perfectamente inocente” (Weil, 1942, p. 17). Ahí se hace alusión al tema de la *profundidad*, en el que luego nos detendremos: la pregunta “¿por qué me dañaste?” nace de lo más hondo del ser humano, y es imposible de acallar; esa pregunta merece una respuesta igualmente profunda, por lo cual el ofensor tiene que recorrer un camino de autoconocimiento y de comprensión del contexto en el que se produjo el daño para estar en disposición de “ir a lo profundo”. La víctima que se planta frente al ofensor para preguntarle “¿por qué a mí?”, “¿por qué me hizo daño?”, no es un sujeto derrotado por la angustia, sino alguien que tiene algo profundo en su ser que no ha sido pisoteado, que permanece intacta en ella: la *dignidad*.



La importancia de los encuentros restaurativos radica en que en ellos surgen preguntas a partir de las cuales se restablecen los vínculos rotos. Se comienza a reparar ese vínculo cuando el ofensor le pregunta a la víctima “¿cuál es su sufrimiento?”, “¿qué angustia le causé?”. También es importante que la víctima pueda posicionarse en esos encuentros como un sujeto que tiene agencia y dignidad para afrontar lo sucedido, como sucede cuando ella le pregunta al victimario: “¿por qué a mí?”, “¿por qué se me hace daño?”.

La víctima puede negarse a responderle al ofensor “¿cuál es tu tormento?”, y a este no le queda otra opción que aceptar su voluntad. Pero las preguntas que hace la víctima no pueden ser desatendidas: el ofensor y las autoridades son responsables de afrontar la situación. Por eso decíamos que, cuando hay violaciones a los derechos humanos, las preguntas que hacen las víctimas tienen que ser necesariamente respondidas.

La LNMARCMP incurre en un error cuando da a entender que solo la persona facilitadora realiza preguntas; en el texto legal la función de hacer preguntas solo le corresponde a ella, y no se menciona que las partes también pueden interrogarse. Si bien la persona facilitadora cumple un rol fundamental en la preparación de las preguntas que guían los encuentros restaurativos, un enfoque de paz crítica es más adecuado que el que adopta la LNMARCMP, porque, de acuerdo con él, la justicia restaurativa democratiza el acto de preguntar, para que no sea monopolizado por las personas servidoras públicas (juez, fiscal, facilitador) que indagan a las víctimas y a los victimarios. Hacer preguntas es una necesidad humana vital para profundizar en aquello cuyo sentido está “envuelto en la oscuridad”, para usar la expresión heideggeriana (Heidegger, 1927, p. 15). Heidegger entendió que el ser humano —el *Dasein* (ser-ahí), para ser más precisos— es un ente que, a diferencia de otros entes como los animales, tiene una relación íntima con la acción de preguntar; a él le cabe la posibilidad de efectuar “la pregunta por el sentido del ser” (Heidegger, 1927, p. 19). Esta pregunta es incisiva, es parte de una búsqueda inconforme y dubitativa, y para ella no hay una respuesta definitiva.

¿Una búsqueda de qué en el caso de la justicia restaurativa? De la verdad, que siempre se sustrae, por ello hay que procurar captarla a través de preguntas adecuadas que potencien la atención de las personas, y que sean lo suficientemente incisivas para interpelarlas a hablar con la verdad. La víctima le hace preguntas al ofensor para conocer la verdad de lo acontecido; ese diálogo puede aportar detalles y matices que no están plasmados en ningún expediente, de modo que la verdad que no se deduce automáticamente de un expediente de investigación, sino de la conversación que entablan la víctima y la persona victimaria.



La verdad –como se ha dicho– vive en los detalles, pero esto es lo más obvio, lo menos sabido es que esa verdad “nunca se estabiliza en [esos detalles], pasa de uno a otro y sobre todo, emerge en su contraste” (Sarlo, 2009, p. 2). El acto de preguntar es, por definición, el acto de repreguntar; y, en ese marco, el encuentro restaurativo sirve para que en sucesivas sesiones la víctima pueda asimilar, por contraste y a través de preguntas que pueden volver a surgir luego de haber sido hechas, el núcleo de verdad que explica el daño. El núcleo de verdad del daño reside en una seguidilla de detalles que no se estabilizan en una verdad objetiva.

Somos conscientes de que la acción de preguntar puede tener un trasfondo disciplinante, como sucede, por ejemplo, cuando el personal policial interroga a una persona para ver cuán normalizada o desviada está su conducta. Aquí, la pregunta tiene la función de que las personas dejen de pensar y de cuestionar las conductas mayoritarias. No es la pregunta que nace de lo profundo del ser humano para ir en busca del sentido. Interrogar a quien nos ha dañado es una manera de intentar darle sentido a nuestra vida. Por ello, la pregunta restaurativa forma parte de una forma de vida crítica. Si las preguntas que se enuncian en un encuentro restaurativo no están inscritas en el campo de la cultura de paz crítica, corren el riesgo de volverse un mero formalismo que no va a la raíz profunda del problema-dáño.

Con el acto de preguntar la justicia restaurativa pone en escena la cuestión de cómo se ejerce el derecho a la verdad: la víctima tiene derecho a conocer la verdad y el ofensor puede proporcionársela, y este tiene la obligación de trabajar en la exposición cuidadosa de esa verdad. ¿Cómo se llega a la verdad? Preguntando. Pero jueces, juezas o fiscales no son los únicos autorizados a hacerlo por el poder del Estado y legitimados por el saber de la justicia penal; cualquier persona, democráticamente hablando, puede preguntar para ejercer el derecho a la verdad.

Con la paz crítica que construyen los mecanismos de justicia alternativa se instala un *nuevo orden del saber*, cuyos actores legitimados no son exclusivamente los profesionales del derecho y de la justicia, sino cualquier persona del pueblo. El saber de la justicia se descentra y democratiza: las víctimas tienen algo que decir, tienen derecho a preguntar, ellas, junto con los ofensores y la comunidad, saben cómo lidiar con sus problemas y reparar el daño, pueden aprender a ver de otro modo el conflicto y tienen el poder de hacerlo. Con ello se abre la posibilidad de generar un *nuevo orden del poder*, por la razón de que la víctima ejerce el poder ciudadano a través de sus demandas de justicia, y ofensor tiene el poder de escuchar, pedir perdón y proponer un plan de restauración.

Los encuentros restaurativos tienen que dar cabida a preguntas por el sentido de lo que pasó y lo que va a suceder; preguntas existenciales como las que sugiere Zehr (2007): “¿Cómo viviremos juntos en la misma comunidad? ¿Cómo podremos seguir adelante con nuestra vida? Todos los modelos de conferencia restaurativa permiten



que estas preguntas sean abordadas en el contexto de un encuentro mediado por un facilitador" (p. 55). Si la víctima le pregunta al ofensor: "¿qué sentido tenía que me violentaras?", la respuesta a ella es: *ninguno*, porque nadie tiene derecho a agredir a otra persona. A pesar de que esa es la respuesta, igualmente la pregunta tiene que ser formulada, porque efectuar la pregunta por el sentido de lo que no tiene sentido es una necesidad humana vital.

■ Acción 2

En los encuentros restaurativos, las preguntas que tienen una veta existencial ("¿cómo podremos vivir juntos en la comunidad?"; "¿cómo seguirá adelante la vida?") permiten que las partes reflexionen sobre sus prácticas y asuman responsabilidades. La acción de preguntar impulsa una fuerza crítica a partir de la cual se puede abordar de manera no violenta el problema-dáño

Afirmamos que la fuerza de la comprensión y de la dignidad son los motores de la conversación, y que la atención es una fuerza en el sentido de que requiere esfuerzo para llevarla a cabo, es decir, tanto las víctimas como los ofensores y los miembros de la comunidad requieren invertir una energía no violenta para estar dispuestos a escuchar al otro. De la misma manera, proponemos que **la acción de preguntar pone en marcha una fuerza no violenta que es propia de una cultura de paz crítica**. La tradición filosófica existencialista entiende a la pregunta como una fuerza. Federico C. Macedo (2022) asevera que la pregunta es "la manifestación [de] una fuerza o impulso que irrumpre en el todo del mundo, involucrándonos en esa totalidad y posibilitando una indagación de lo que implica nuestro estar en el mundo" (p. 13). Cuando en las conferencias restaurativas surgen preguntas del tipo "¿cómo podremos vivir juntos en la comunidad?" y "¿cómo seguirá adelante la vida?", éstas no apuntan únicamente a la recolección y acumulación de información sobre un hecho, sino que ponen en cuestión el lugar que ocupan las víctimas y los ofensores en una totalidad: el país, la ciudad, una comunidad o barrio. Es un cuestionamiento a *nuestro lugar en el mundo, nuestro ser-en-el-mundo*.

Agrega Macedo (2022): "Toda pregunta expresa una situación de conflicto en el sentido de una carencia o de una ausencia que se manifiesta en la presencia de un problema o dificultad o aporía en general" (p. 17). Si tomamos en cuenta este planteo, podemos inferir que las preguntas que realizan las víctimas no se dirigen solamente a saber algo que no conocen para tener menos dudas. También hacen preguntas para "penetrar en las dificultades" (Macedo, 2022, p. 18): o sea, para *ir a lo profundo* del problema que se pone en juego en la violación a los derechos humanos; para lidiar con lo áspero y "abrirse paso" ante el problema, afrontarlo y buscarle una solución por medio del diálogo.



La necesidad de activar en los procesos restaurativos preguntas punzantes – interrogantes que van *al hueso* del problema-dáño, que *uestionan nuestro ser en el mundo*–, no implica fomentar especulaciones que no le aportan nada a las víctimas, que no le confieren información seria y fidedigna. Más bien lo que ponemos sobre la mesa es la necesidad de ampliar la mirada sobre el tipo de preguntas que se pueden hacer en los procesos restaurativos, para no quedar limitados por cuestiones que solo atañen a las reglas del proceso. Es decir, formalismos que no les permiten a las personas poner en palabras el daño y abrir la posibilidad de una atención real.

Entonces, en los encuentros restaurativos se trata de hacer preguntas cruciales para comprender profundamente el caso. Y para ello hay que tener *los pies en la tierra*, no distraerse con trivialidades y estar concernido por la problemática del otro, por lo que a este le sucede. Al mismo tiempo, una persona solo interroga (piensa y demanda) desde el lugar que ocupa, desde su propia historia, desde el posicionamiento que decide adoptar. Nadie puede inquirir por la víctima: solo ella sabe lo que necesita preguntarle al ofensor. Si ella escoge un representante para que tome su lugar en una conferencia restaurativa, esa persona es un mero canal de comunicación de sus necesidades e intereses.

Permitir que las partes realicen preguntas incisivas y existenciales que desactivan las respuestas triviales, las frases hechas, la cháchara vacía y las respuestas ya conocidas, es una manera de evitar que los procesos restaurativos queden capturados por lógicas pragmático-instrumentales de resolución de conflictos y una cultura burocratista de la atención a las necesidades de las personas. Las preguntas que hacen las víctimas, los ofensores y los integrantes de la comunidad pueden visibilizar lo que se oculta, como, por ejemplo, las causas estructurales de la violencia que explican la conducta del ofensor.

Encontramos un ejemplo de pregunta punzante y existencial en la narración que hizo Maixabel Lasa de la mediación que tuvo con el etarra que asesinó a su esposo. Volvemos a referirnos a la entrevista antes citada:



La verdad es que yo empecé a preguntarle. Lo primero que le pregunto es si sabía quién era Juan Mari, si sabía que Juan Mari había pertenecido a ETA en su juventud, si sabía que Juan Mari cuando fue gobernador civil (...) una de las primeras cosas que hizo fue cerrar una de las prisiones que tenía, un cuartelillo que había en (...) la calle Zumalacárregui, si no recuerdo mal. Ahí había un cuartel de la guardia civil y mandó cerrar esa cárcel (...). Cuando había algún detenido y había denuncias de tortura él investigaba esa posibilidad de tortura, iba hasta



el final, hasta las últimas consecuencias; si sabía si Juan Mari había participado en la audiencia nacional (...) para esclarecer los asesinatos de Lasa y Zabala, a lo cual me contestaba a todo que no. Simplemente él había recibido una orden por parte de ETA que había que matarle a (...) Juan Mari y le mataron (Canal EITB, 2014).

Lo que Maixabel le quiso decir a Carrasco se puede expresar así: ¿sabías que mataste a un excompañero de la organización, a una persona que compartía los mismos ideales de izquierda que tú? ¿Sabes que, por no haber estado al tanto de ello, actuaste como un autómata que siguió órdenes sin cuestionarlas? ¿Comprendes que te comportaste como un frío asesino, y que eso no tiene nada que ver con una forma de vida de izquierdas comprometida con la igualdad y la justicia?

El planteo de Maixabel Lasa nos remite a la reflexión que realizó Hannah Arendt acerca de la colaboración de funcionarios públicos en la comisión de delitos de lesa humanidad durante el régimen nazi. Ella advirtió que: “la pregunta dirigida a quienes participaron y obedecieron órdenes [que violaron los derechos humanos] nunca debería ser: ‘¿Por qué obedeciste?’, sino ‘¿Por qué apoyaste?’” (Arendt, 2007, p. 72). La posición arendtiana es que toda práctica de obediencia, incluso aquellas que se llevan a cabo en las instituciones más rígidas, presupone la agencia humana: cualquier conducta que sigue una orden es una forma de obediencia consentida. Aunque en el caso de Lasa se trata de un delito y lo que recién aludimos es una violación a los derechos humanos, la idea subyacente es la misma: una persona no puede exculparse del daño que ha producido diciendo que obedecía órdenes superiores, porque lo que hizo en realidad fue contribuir voluntariamente a normalizar la violencia.

En este sentido, hacer preguntas punzantes interrumpe, aunque sea momentáneamente, la mecánica burocratizada del actuar en las instituciones, donde se normalizan prácticas violentas que atentan contra los derechos humanos. Sirve para dinamizar la acción dentro de las instituciones y profundizar el compromiso con los derechos humanos. Esto sucede cuando la persona servidora pública se hace preguntas a sí misma, y puede preguntarles a sus pares y mandos superiores: “¿Estamos seguros de que actuamos con pleno respeto de los derechos humanos?” No es cualquier tipo de pregunta: ella nace de una duda existencial (“decimos que honramos los derechos humanos, pero: ¿realmente los estamos respetando?”), de un vacío del sentido que se llena con reflexión y rectificación del actuar.

Las preguntas *¿por qué apoyaste?* (Hannah Arendt) y *¿por qué mataste a un compañero que tenía las mismas ideas progresistas que tú?* (Maixabel Lasa) son duras y van al corazón del problema, porque buscan que el victimario asuma su responsabilidad y se dé cuenta de que dejó de pensar para convertirse en un violento, alguien que justifica la barbarie en nombre de falsos intereses nobles. La



pensadora alemana agrega que preguntas del tipo *¿por qué apoyaste?* tienen un gran poder, porque permiten pensar a fondo los problemas éticos y políticos. Pensar profundamente estas cuestiones y responder preguntas que atañen a la responsabilidad en la comisión de delitos y violaciones graves a los derechos humanos significan a las personas.

La pregunta punzante y existencial que emerge en los encuentros restaurativos no es parte de la duda metódica cartesiana, sino del hecho de estar vivo, de ser una persona digna que no es una pieza dentro de una maquinaria. *El acto de preguntar* está enraizado en la existencia humana, no se deriva de un método científico neutral o de un sistema moral implacable. Es una acción que forma parte de una forma de vida política, una forma de vida no violenta, pero incisiva.

La acción de preguntar, en este sentido, no es una acción más del encuentro restaurativo, no es un componente del proceso, sino que más bien estructura al proceso mismo. La pregunta es estructurante, es condición de posibilidad de la construcción de una paz crítica. La defensa y prevención de los derechos humanos comienza cuando aceptamos responder preguntas que nos conducen a asumir la responsabilidad por el daño ocasionado.

Cuando el ofensor y la víctima participan en el “juego serio de las preguntas y las respuestas” (Foucault, 1999) para buscar una salida común al problema-dáño, pueden sentirse personas dignas; personas que, como dice Maixabel Lasa, pueden estar satisfechas “con los trabajos hechos”. Lo que no quiere decir que la situación de ambas sea equivalente. Sin embargo, tanto la víctima como el victimario se enfrentan a la misma interrogante: ¿qué tenemos que hacer para continuar con nuestros proyectos de vida dentro de la sociedad? **Para la víctima, implica dejar de ser objeto de la piedad.** Los encuentros restaurativos son el primer paso de un largo proceso en el que ella pasa de ser un sujeto sufriente a una persona socialmente reintegrada. **Para el ofensor, se trata de no ser visto como un sujeto deshumanizado.** También en su caso los encuentros restaurativos son el primer paso para cambiar de vida luego de asumir responsabilidades y “volver a ser persona”. Esto sucede cuando sus familiares, amigos o miembros de la comunidad le dan aliento para volver a empezar. De esta manera no solo se repara material y emocionalmente a la víctima, también se restaura el pacto social roto.



4. ENCONTRARSE. LA MEDIACIÓN VÍCTIMA-OFENSOR ES UN ENCUENTRO PACÍFICO-TENSO

■ Acción 1

El encuentro entre la víctima y el victimario puede impulsar dos transformaciones clave: el cambio interior de las personas que intervienen en el proceso, que es un paso fundamental en la construcción de una subjetividad no violenta; y el cambio social que se manifiesta en la transformación de las relaciones interpersonales afectadas por el delito, la violencia o la violación a los derechos humanos

Ángela Tapias Saldaña (2017) plantea que: “El encuentro cara a cara es la reunión axial de la justicia restaurativa” (pp. 50-51). El autor clásico de la justicia restaurativa, Howard Zehr (2007), subraya que: “Los principales modelos a menudo incluyen un encuentro entre las partes” (p. 54). El manual de justicia restaurativa de la ONU establece que la justicia restaurativa optimiza sus objetivos cuando las víctimas y los ofensores se encuentran cara a cara, y ello se debe a que este dispositivo les permite “expresar sus sentimientos directamente y desarroll[ar] un nuevo entendimiento de la situación” (UNOCD, 2006, p. 18). ¿A qué se debe que, cualquiera sea el método elegido, el encuentro entre la víctima y el victimario –de preferencia cara a cara– sea importante para la construcción de la paz y la reparación de los daños?

Tenemos que hacer una aclaración antes de responder esta interrogante: aunque el encuentro es común a los distintos programas restaurativos, y hay quienes lo consideran el elemento central de la justicia restaurativa, ese encuentro *puede o no darse*. Esto es importante porque alude a la veta contextualista de la filosofía restaurativa: no hay una regla general abstracta que establezca la obligación de las partes de reunirse cara a cara. Que el encuentro se celebre o no depende de la naturaleza particular de cada conflicto y de la voluntad de las partes para aceptarlo; la víctima puede aceptar comunicarse con el victimario solo mediante cartas o grabaciones, y este último, a la vez, puede sentirse avergonzado y no tener el valor de ver a la víctima a los ojos. Lo cual implica que el encuentro directo se vuelve relevante para abordar un problema y restaurar un daño bajo circunstancias específicas.

Afirmamos que lo decisivo para construir la paz crítica es la instalación del dispositivo-conversación. Así como lo más importante no es que la víctima narre los hechos violentos o violatorios de sus derechos, sino que lo haga en espacios sociales significativos –en un lugar que para ella sea importante, que puede ser público como lo fueron los eventos restaurativos organizados por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica, o confidencial como las clásicas mediaciones víctima-ofensor–, de la misma manera lo importante no es el encuentro directo entre la víctima y el ofensor, sino que haya un intercambio comunicativo significativo,



cualquiera sea el medio para llevarlo a cabo. Un diálogo a partir del cual las partes puedan poner en práctica las acciones que hemos abordado hasta ahora: poner en palabras el daño, interpelar ásperamente la posición que el otro asume, atender lo que el otro dice y alimentar esa atención por el deseo de justicia, asumir el desafío de responder preguntas punzantes, y no evadir con respuestas autojustificatorias el daño que se produjo en la víctima.

Lo cierto es que el *encuentro cara a cara* tiene una potencia ética y simbólica no desdeñable. En este apartado vamos a desentrañar la fuerza no violenta que reside en él, una fuerza que puede interpelar a las partes para que se comprometan a realizar cambios personales y participar en planes comunitarios de reparación.

El encuentro cara a cara entre las partes permite que se articule *lo crítico-reflexivo* –“un nuevo entendimiento de la situación”, como dice Zehr (2007, p. 18)– y *lo emocional* –la posibilidad de expresar la rabia, de decirle al otro lo que no ha podido decirle nunca, para que se manifiesten las pasiones del “cuerpo emocional”–.

El encuentro cara a cara es tanto proceso como resultado: es proceso porque es un medio no violento de resolución de controversias, un medio puro (para retomar el léxico benjamíniano). El encuentro es también el resultado del proceso restaurativo, porque en caso de que las partes no lleguen a un entendimiento, lo que queda –y siempre va a permanecer– es haberse animado a reunirse cara a cara para tratar un conflicto. Es lo que va a seguir estando presente en la vida de las personas que participan en procesos restaurativos, con mayor o menor peso simbólico según sea el caso. En su persistencia virtual, el encuentro puede hacer que luego surjan reflexiones no previstas en el momento en que se produjo la reunión. Un encuentro restaurativo no termina cuando formalmente acaba, porque sus efectos continúan operando en la vida de sus participantes. Para retomar el ejemplo de Maixabel Lasa, el encuentro que ella tuvo con Carrasco, el asesino de su esposo, en la cárcel vasca la va a acompañar toda la vida. De él pueden surgir nuevos e insospechados aprendizajes para la convivencia civil española en la medida en que Maixabel o Carrasco decidan “volver a él” a través del recuerdo para reinterpretarlo.

Un encuentro restaurativo puede tener la suficiente fuerza simbólica de un acontecimiento que cambie la vida de las partes que intervienen en él, o puede ser tan anodino como cualquier otra acción humana, sobre todo si queda capturado en la cultura formalista y burocratista de los derechos humanos. La potencia de los encuentros restaurativos depende de que en las instituciones donde se llevan a cabo existan sujetos que profesen una vida político-reflexiva, capaces de desarrollar el máximo grado de atención posible, porque la atención es la práctica intelectual y política que conduce a la justicia.



El dispositivo-encuentro es el espacio-tiempo en el que se pueden producir los dos tipos de cambio que promueve la justicia restaurativa. El primero es el *cambio personal*, también llamado el *cambio interior* (Tapias Saldaña, 2017, p. 63. Las negritas son nuestras). Un cambio de este tipo no se produce de la noche a la mañana y mucho menos en el tiempo en que dura el encuentro. Implica un proceso que tiene una complejidad de fases y dimensiones. Pero por algo se empieza, y el hilo por donde tirar es que en el encuentro las partes puedan abrir el corazón: “la apertura del corazón es indispensable en el ‘cómo’” (Tapias Saldaña, 2017, p. 61), o sea, en la manera en que se desarrolla el proceso de reparación.

El tema del corazón no tiene que ser tomado a la ligera, no es un tópico sentimentalista. Recordemos que en la primera parte de este trabajo analizamos la noción benjaminiana de “cultura del corazón”. Más adelante nos detendremos en la noción de *corazón compresivo* de Arendt (1998, p. 45) y exploraremos su utilidad analítica para la construcción de paces críticas. La imagen del corazón representa lo profundo del ser humano, y abrir el corazón es la actitud que permite profundizar en los problemas, en sus causas y consecuencias, en la manera en que ha afectado la vida de la víctima, del ofensor y de los miembros de la comunidad. Abrir el corazón permite *ir a lo profundo* de los problemas, una hondura a la que pocas veces se llega debido a la persistencia de la cultura formalista de los derechos humanos.

Pensemos en la radicalidad ético-política que la práctica de “abrir el corazón” puede tener en espacios judiciales y penales donde predomina una cultura institucional defensiva y legalista, que mantiene el orden por medio de formalismos que convierten a las personas en autómatas que no aceptan errores, o en simuladores que no hablan con sinceridad.

Las sesiones previas al encuentro restaurativo son fundamentales para impulsar la apertura del corazón. El corazón se tiene que abrir desde ese momento: si allí no sucede, hay pocas posibilidades de que ocurra después en los encuentros cara a cara. La persona facilitadora tiene que trabajar con las partes esa apertura del corazón para que luego el encuentro sea fructífero y la víctima no sea revictimizada por un ofensor que no reconoce sus actos. Para que se efectúe el cambio interior es fundamental el apoyo de los familiares y amigos de las víctimas y de los ofensores.

El tema de la *sinceridad*, de hablar y asumir compromisos con franqueza, es recurrente en los enfoques restaurativos. Dos citas dan cuenta de ello:



el facilitador normalmente se reúne con ambas partes antes de una junta cara a cara y puede ayudarles a prepararse para este evento. Esto se realiza para asegurarse, entre otras cosas, de que la víctima no sea víctima por segunda vez a raíz del encuentro con el delincuente y de que el delincuente reconozca la responsabilidad por el incidente y sea sincero en querer reunirse con la víctima (UNODC, 2006, p.18).



Carlos Franco-Castellanos (2022) afirma que: “el ofensor admit[e] su responsabilidad por los hechos acaecidos, de manera que demuestre un arrepentimiento sincero y, en su caso, pueda darse la reconciliación o el perdón si fuera posible” (p. 133).

Abordemos este asunto desde la perspectiva crítica de la no violencia de Walter Benjamin. Este autor consideraba que la “cortesía sincera” era una de las “precondiciones subjetivas” de los “medios limpios de acuerdo”, es decir, los medios expurgados de coerción jurídica a través de los cuales las personas resuelven pacíficamente sus controversias. Esos medios los pone a disposición “la cultura del corazón” (Benjamin, 1998, p. 34). Hay dos ideas que pueden aclarar el papel que cumple la sinceridad en la construcción de la paz crítica.

Primero: la sinceridad, la cortesía sincera, es –siguiendo a Benjamin– una precondición subjetiva del medio no violento de resolución de controversias. Es decir, un mecanismo alternativo de abordaje de los conflictos no se instaura si no existen las condiciones subjetivas necesarias para llevarlo a cabo; además de la sinceridad, el autor alemán agrega otras, como la “afinidad, amor a la paz, confianza” (Benjamin, 1998, p. 34). Si el ofensor no está comprometido en trabajar su praxis violenta, entonces no hay condiciones subjetivas para celebrar un encuentro restaurativo. Para que este se celebre, la persona facilitadora tiene que trabajar con las partes para garantizar que hablarán con sinceridad.

Segundo: no podemos depositar una fe ciega quasi-religiosa en la sinceridad humana para que se lleve a cabo con éxito un proceso restaurativo. La sinceridad es un componente, junto con otros, que condiciona la instauración de un medio no violento de abordaje de un conflicto, pero, como ya lo hemos dicho antes, la confianza no tiene que estar depositada en las personas sino en el lenguaje, en lo que puede suceder cuando las personas conversan, pues la conversación permite cambiar puntos de vista que parecían inamovibles.

Decimos que la sinceridad no basta porque, además de las condiciones subjetivas de posibilidad de los medios no violentos, están las condiciones que Benjamin denomina *objetivas*. Esta idea la expusimos en la primera parte de este trabajo, pero conviene retomarla para analizarla en el contexto de la reflexión sobre los encuentros restaurativos. Afirma el pensador alemán:



Pero su aparición objetiva [de los medios no violentos de resolución de conflictos] es determinada por la ley [...] para que los medios limpios no signifiquen soluciones inmediatas sino solo mediáticas. Por lo tanto, no se refieren jamás a la resolución de conflictos entre persona y persona, sino solo a la manera moverse entre las cosas (Benjamin, 1998, p. 34).



No podemos confiar en que las personas van a actuar con sinceridad; ahora bien, si lo hacen, ello se debe a que se ha construido un espacio social –una mediación– que lo impulsa. Ser sincero depende de la actitud que tenga una persona para ello, pero también depende de que se miren a la cara, de que se interpelen por medio de la palabra. En suma, tiene que ver con la instalación de un medio sociolingüístico, un dispositivo social que hace que las partes se encuentren.

¿Cómo podemos resignificar críticamente la noción restaurativa de encuentro cara a cara? El encuentro cara a cara es un dispositivo sociopolítico crítico que no da cobijo a las relaciones inmediatas entre las personas –por ello existen las sesiones preparatorias–, ni impulsa las opiniones espontáneas de las partes para resolver un problema-dáño –no se trata de decir lo que “primero viene a la cabeza”, sino de emitir juicios críticos que implican una revisión de lo sucedido. Su criticidad radica en evitar las soluciones individualistas y espontáneas al conflicto y en poner el foco en la construcción social de un medio no violento orientado a la reparación del daño. Ese medio tiene un doble carácter: reflexivo y político.

Reflexivo, porque las partes no se encuentran para agredirse, sino para analizar los condicionantes históricos y sociales en los que se enmarca el problema-dáño. Político, porque el encuentro restaurativo cara a cara evita que las partes se queden rumiando aisladas sobre las causas y consecuencias del daño, un aislamiento que, muchas veces, no permite “salir de la melancolía”. Hace falta juntarse y verse a los ojos para problematizar el daño y buscarle una solución mancomunada.

Desde una perspectiva de paz crítica, la paz no es un estado que se construye gracias a la sinceridad espontánea de las personas, sino que es el resultado de la capacidad política de construir los medios sociales que permiten llegar a *soluciones mediadas* al conflicto (no inmediatas ni espontáneas); uno de esos medios esenciales es el encuentro cara a cara entre la víctima y el victimario.

Los encuentros restaurativos son espacios intersubjetivos, donde se propician cambios interpersonales. Este es el segundo tipo de transformación que impulsa este dispositivo: el *cambio social*.

¿Es posible un cambio de este tipo? ¿No resulta ambicioso o poco realista materializar un cambio de estas dimensiones a través de encuentros restaurativos? Si los encuentros restaurativos son meras fachadas institucionales que no van a la profundidad de los cambios sociales que se requieren llevar a cabo para construir la paz social, entonces no tienen sentido. El objetivo de *ir a lo profundo* en las transformaciones para consolidar una cultura de los derechos humanos es central en el



enfoque de paz crítica. La sanción transformadora no solo tiene la mirada puesta en el pasado –en el hecho delictivo o violento que hay que reprender–, sino también en el futuro que hay que construir. Por eso es más factible que una sanción de este tipo permita prevenir futuros actos violentos o violatorios a los derechos humanos.

El dispositivo-encuentro no es accesorio o accidental: dado que la violencia se nutre de la fragmentación social, el aislamiento y el silencio cómplice, se necesita el encuentro entre las partes para conferirle eficacia simbólica al plan reparatorio. Encontrarse cara a cara para dirimir un conflicto nutre de vida social al acuerdo reparatorio.

Mandar una circular desde una oficina enlistando las acciones que el ofensor o la autoridad responsable tienen que cumplir para reparar un daño no es suficiente para producir los cambios sociales y culturales profundos que demanda la construcción de la paz.

El objetivo de la justicia restaurativa es la promoción del bien común, por lo tanto, no se reduce a un cambio individual de conducta. Es el propósito expreso del artículo 85 de la LGMASC. La ley plantea que el conflicto no es un problema particular entre las partes consideradas como individuos privados, sino un fenómeno social que requiere un abordaje “integral (...) para atender y prevenir los factores de riesgo que están perpetuando el conflicto y la vulneración de los derechos de los intervinientes en él” (Cámara de Diputados, 2024, p. 21).

Así, la perspectiva de justicia restaurativa toma en cuenta dos niveles para apuntalar el cambio social: el *nivel reparatorio*, en el que las partes llegan a acuerdos de restitución, y el *nivel preventivo*, en virtud del cual se evita que surjan agresiones similares en el futuro o en otros contextos. Nos detendremos en este último.

El artículo 81 de la citada ley establece un objetivo preventivo. Habla de la necesidad de que los procesos restaurativos generen “espacios seguros de integración social y comunitaria en ámbitos familiares, escolares, vecinales y demás escenarios de desarrollo de la persona” (Cámara de Diputados, 2014b, p. 20). Es decir, la mirada preventiva de la justicia restaurativa no se ciñe al encuentro entre la víctima y el ofensor, sino que considera al encuentro como parte de un proceso de construcción de paz más amplio que involucra a las familias, las escuelas y los entornos vecinales. Se trata de construir espacios sociales donde las personas afectadas por el daño se sientan integradas y puedan desarrollar sus proyectos de vida. Las violencias se previenen cuando los ciudadanos sienten “que forman parte de la sociedad y que no están atrapados dentro de ella” (Rawls, 2001, p. 62).



El encuentro cara a cara entre la víctima y el ofensor, con la participación de la comunidad, es el primer paso de un proceso complejo de transformación social, donde un cambio de este tipo depende de la simbiosis que se establezca entre el objetivo restaurativo y el objetivo preventivo. Dicho de otra manera, el plan reparatorio debe incluir un plan preventivo de daños.

¿Cómo puede un encuentro restaurativo ser la base de un plan preventivo de daños?

Primero: el encuentro ayuda a prevenir que se desencadenen en la comunidad futuras violencias cuando se constituye en un espacio de visibilización de problemas sociales recurrentes, como lo puede ser, por ejemplo, la delincuencia juvenil. El encuentro que se produce entre la víctima y el delincuente juvenil puede servir para implementar una política de atención a personas jóvenes que se encuentran en condiciones socioeconómicas similares a las del joven que produjo un daño, con la finalidad de evitar que otros incurran en las mismas conductas delincuenciales. Las políticas de promoción de actividades culturales y artísticas pueden ser igualmente útiles.

Segundo: el plan preventivo de daños surge de la articulación que se necesita establecer entre las personas servidoras públicas que están a cargo de los programas restaurativos y las personas servidoras públicas de otras áreas del Estado que se encargan de la implementación y monitoreo de políticas públicas de reconstrucción del tejido social. La articulación político-institucional de distintas áreas del Estado que tienen a su cargo la implementación de políticas públicas de cultura de paz es fundamental para diseñar, implementar y monitorear programas preventivos de delitos y daños.

La prevención de los daños forma parte de *un plan colectivo*: evitar futuras violencias exige un compromiso institucional y socio-comunitario. La institución que lleva a cabo el encuentro restaurativo tiene que articularse con los representantes de la comunidad donde este se desarrolla, o con los integrantes de la comunidad que participan en él, para darle seguimiento juntos al cumplimiento del plan reparatorio. El acuerdo tiene que ser supervisado por las partes, pero también por las autoridades judiciales y los miembros de la comunidad. La efectividad política y la utilidad social de la prevención depende entonces de la *organización social*: los colectivos acompañan a las víctimas y los ofensores tienen más incentivos para cambiar sus hábitos agresivos cuando están respaldados por un grupo. Por lo cual el éxito de la prevención de las violencias depende tanto de la certeza técnica que tienen las políticas públicas de justicia social, como de la organización social y el respaldo colectivo.



La organización social a partir de la cual se articulan las víctimas, los ofensores, las instituciones del Estado y ciertos grupos y comunidades, es la base de las políticas preventivas de las violencias y de violaciones a los derechos humanos. En esos espacios socialmente organizados se conforma un intelecto general (*General Intellect*) que combina los conocimientos técnicos con la experiencia social. Las víctimas, los ofensores, los servidores públicos, los familiares, los amigos y los miembros de la comunidad afectados por el daño pueden conformar alianzas no violentas que son la base efectiva de sustentación de los planes reparadores y preventivos.

■ Acción 2

En el marco de acción de la paz crítica, los métodos de la justicia restaurativa son dispositivos de resistencia contra la violencia. Esa resistencia se lleva a cabo apasionadamente, con fuerza, decisión, determinación y coraje. Esto supone que el encuentro restaurativo es un espacio social en el que se construye una paz que, paradójicamente, emerge del enojo, de la rabia y de la indignación, no de la tranquilidad del alma. El encuentro cara a cara representa para la víctima la oportunidad de revertir la ira en búsqueda de la paz: el enojo es potencia y determinación para poner en palabras el daño y decirle al ofensor “Lo que usted me hace no es justo”. Para quien agredió, el encuentro con la víctima es la posibilidad (psicoanalíticamente hablando) de transmutar el deseo de violentar a otras personas en deseo de eliminar la agresión que anida en él y en los vínculos que entabla

Saúl A. Lamas Meza y Adrián J. Camarena (2021) plantean que el encuentro restaurativo responde a la necesidad de las víctimas “de expresar al agresor su enojo, rabia, angustia, tristeza, miedo o inclusive culpa, así como de hacerle saber la afectación que su conducta tuvo en su vida, en la de su familia y en la de las demás personas cercanas” (p. 115). ¿Cómo es posible construir la paz a partir del enojo que experimentan las víctimas? Dicho de otra manera: ¿expresar rabia ante el rostro del otro es un medio ideal para construir la paz? Todo depende de cómo entendamos la paz. Desde las coordenadas del pensamiento crítico contemporáneo, Judith Butler (2022) propone que:



la no violencia no emerge necesariamente de la zona pacífica o tranquila del alma. Con mucha frecuencia es una expresión de ira, de indignación y de agresión (...) las formas de resistencia se pueden y se deben perseguir agresivamente. Una práctica de la no violencia agresiva no es, por lo tanto, una contradicción en los términos (p. 28).



Podemos extraer de las ideas de Butler algunas consecuencias para configurar los encuentros restaurativos desde la teoría crítica de la no violencia. Los encuentros cara a cara son dispositivos que no asumen una visión ingenua y conformista de la paz, la cual establece que, en nombre de la armonía, hay que reprimir emociones como la rabia, la indignación y el enojo. La paz crítica se construye a partir del reconocimiento de estas emociones, pero lo hace resignificando su sentido original para producir un estado distinto. Así, por ejemplo, la ira que la víctima siente hacia el agresor se transmuta en búsqueda apasionada de la paz, es decir, la ira que inicialmente era infértil para construir vínculos pacíficos se transforma a partir del encuentro restaurativo cara a cara en un insumo emocional fundamental para luchar decididamente contra la violencia. La relación cara a cara es el sitio donde se construye una paz tensa, porque es una relación social como cualquier otra que está atravesada por roces inevitables.

En este punto, resulta conveniente considerar la interpretación que ofrece Daniel Guillot (2002) de la noción ética del encuentro *cara a cara* de Emmanuel Levinas:



Pero el cara a cara no es una relación de intimidades que se complacen mutuamente. La distinción hegeliana entre moralidad individual (*Moralität*) y moralidad social (*Sittlichkeit*) debe mantener todo su vigor (...) El individuo por sí mismo se pierde en las autojustificaciones (...), y en última instancia, no se hace responsable de las consecuencias de su acto (p. 22).

Extrapolando la idea levinasiana del cara a cara a nuestra propuesta, los encuentros restaurativos no son espacios de intimidad, donde las partes se complacen las unas a las otras; son espacios sociales de interpelación, responsabilidad y reparación. El otro –la víctima– no es una persona con la que se estable una relación íntima, que nos complace con su presencia; es un tercero, es el rostro de la humanidad, es la encarnación de la demanda de justicia que hace una sociedad comprometida políticamente con la paz. No de una humanidad abstracta a la manera en que la entiende el liberalismo, sino de una humanidad que toma cuerpo en el rostro singular de la víctima que exige justicia.

No es el yo el que actúa cuando nos responsabilizamos por un daño, porque el yo solo busca autojustificarse ante la víctima. Cuando el ofensor se responsabiliza no pone el foco de atención en sí mismo, sino en el otro: responsabilizarse consiste en picar la dureza del yo para entrar en relación con la persona a la que se ha ofendido. Esto lo hace un sujeto que está situado en el mundo social, porque lo que rige a un encuentro restaurativo no es la moralidad individual, sino la moralidad social.

Aggrega Guillot (2022): “aquí reside la reinterpretación levinasiana de la socialidad: no provendrá del Estado sino de una relación anterior que es la de *cara a cara*. El *cara a cara*, relación sin violencia, es condición de la moralidad objetiva del Estado”



(p. 22). El Estado no es el promotor de la socialidad, sino las relaciones no violentas que establecen las personas en los ámbitos de su vida cotidiana, así como en los espacios formalizados para tal fin, como lo son los encuentros restaurativos. El Estado no es previo a las relaciones sociales no coercitivas que instauran y conservan las personas para dirimir sus controversias, a los vínculos pacíficos que respetan los derechos humanos: son ellos los que constituyen la estatalidad. Los encuentros pacíficos cara a cara entre la víctima y el ofensor refuerzan éticamente al Estado.

El encuentro restaurativo cara a cara no es plácido, no tiene por qué haber simpatía y agrado entre las partes que se juntan a transformar positivamente un conflicto. Esto se debe a que el rostro es portador de algo “perturbador”, según el comentario que realiza Butler (2006, p. 169) de la ética levinasiana del *cara a cara*. Por un lado, el rostro del otro en su precariedad produce “la tentación de matar”; por el otro, “comunica la demanda de paz” (Butler, 2006, p. 169). O sea que el rostro es el lugar donde se produce una tensión constitutiva entre la agresión y la paz, y no se trata, justamente, de eliminar esa tensión, sino de hacer que surjan acciones de paz que luchen de un modo no violento –de manera rabiosamente pacífica– contra la violencia.

El rostro de la víctima, que en otro momento fue objeto de agresión, le comunica al victimario, que se reúne luego con ella, una exigencia de paz y justicia, una demanda que se inscribe en la eticidad social. El encuentro restaurativo es el espacio social para atender esa llamada que hace el rostro. Usamos el verbo atender en el sentido weiliano que le hemos dado a esta noción: la atención de la víctima implica enfrentarse a la tensa afirmación que ella hace: *lo que usted me hace no es justo*. Frente a esta demanda, lo único que queda es preguntarle sinceramente y con respeto a la víctima: “¿qué te está pasando?”, “¿cuál es tu tormento?”.

Levinas (2002) plantea que la relación cara a cara perfila “una distancia en profundidad (...) irreductible a aquello que la actividad sintética del entendimiento establece entre los términos diversos –mutuamente– que se ofrecen a su operación sinóptica” (p. 63). Nos interesa analizar esta “distancia en profundidad” que produce la relación cara a cara en un encuentro restaurativo.

Las partes que se reúnen para reparar un daño están distanciadas por el daño que una le produjo a la otra; pero esas personas alejadas pueden, sin suprimir nunca esa distancia constitutiva, entablar una relación profunda de comprensión y atención, una profundidad ética que es irreductible a una síntesis moral abstracta, a una regla moral general que subsume la singularidad, aquello que Levinas llama la “operación sinóptica”. Desde una perspectiva de paz crítica, lo central no es que las partes se reúnen para que todo lo que ocurre en el encuentro quede formalmente sintetizado en un acuerdo general (la “operación sinóptica”); ellas se juntan, en realidad, para profundizar en las reflexiones sobre el daño y buscar una solución que emane de ese espíritu reflexivo. La formalización del acuerdo o convenio está supeditada a



algo más importante: la atención profunda del problema-dáño. El rostro de la víctima se impone en su concreción material y radicalidad ética a todo proceduralismo abstracto; es lo que Levinas (2002) llama “imponerse más allá de la forma” (p. 213). En tanto que se impone materialmente, en tanto que su fuerza cae por su propio peso, el rostro se erige como un lugar de resistencia “dura y absoluta” (Levinas, 2002, p. 213) contra las violencias. La resistencia que ejerce el rostro es *dura*, no tiene nada de cándida; cuando “el rostro se presenta y reclama justicia”, hay “vértigo” y “temblor” (Levinas, 2002, p. 297).

La distancia, manifestada en el enfrentamiento que hay entre la víctima y el victimario, no elimina la posibilidad de que se establezca entre ellas una relación ética profunda. Levinas alude explícitamente a esta profundidad. El reclamo ético que realiza el rostro de la víctima surge “desde el fondo de los ojos” (Levinas, 2002, p. 213). Esto requiere decir que el reclamo de paz se realiza desde lo más profundo del ser humano, de esa “parte profunda” del alma humana que, en su facultad de preguntar “¿Por qué se me hace daño?”, permanece “perfectamente intacta”, tal como lo expresó Simone Weil (1942, p. 17). Esa profundidad humana le da vigor y legitimidad al reclamo ético que emerge del rostro de la víctima, más allá de los formalismos de los mecanismos alternativos de resolución de controversias.

De modo que la construcción de paz crítica reconoce –no elimina– la distancia que existe entre la víctima y el ofensor, pero, a la vez, permite profundizar en la comprensión de las causas del daño y sus consecuencias en la vida de las personas y de la comunidad. También para el ofensor hay posibilidad de “ir a lo profundo”, y esa profundización tiene que ver con la lucha que puede entablar contra la violencia, motivada por la asunción de responsabilidades que tiene lugar en el encuentro restaurativo. Si esa lucha no es profunda, es decir, comprometida, la asunción de responsabilidades será una mera formalidad. En otras palabras, el encuentro restaurativo sirve para que el agresor batalla contra la violencia que impulsa sus acciones y contra las agresiones que se producen en su entorno. Seguimos aquí una idea de Butler (2006):



[Levinas] supone que para los seres humanos el deseo de matar es fundamental. Si el primer impulso frente a la vulnerabilidad del otro es el deseo de matar, la interdicción ética consiste precisamente en militar en contra de este primer impulso. En términos psicoanalíticos, significa poner el deseo de matar al servicio del deseo interno de aniquilar la propia agresión y el sentido de prioridad (p. 173).

No se trata de que el ofensor “tome conciencia” del daño que ha ocasionado, porque el dispositivo cara a cara no tiene un sentido moralista, sino ético-político: más que tomar conciencia del mal, el victimario tiene que luchar contra él, debe revertir la



agresión que daña en lucha no violenta contra la violencia. Como afirma Butler (2006): “el rostro sirve para producir una lucha en mí e instalarla en el corazón de la ética” (p. 170). Para ello, el victimario necesita articularse políticamente con los miembros de la comunidad donde vive para que lo apoyen en esa práctica resistencia. Dicho de otra manera, el encuentro restaurativo tiene que posibilitar que el ofensor se constituya en un sujeto que milite contra la violencia. Es el primer paso de un proceso de transformación personal y colectiva de más largo alcance.

Cuando se organiza desde la perspectiva de una paz crítica, el encuentro restaurativo cara a cara se constituye en un espacio social donde se produce un reclamo de justicia que viene desde el “fondo de los ojos” (Levinas) de la víctima. Esa demanda ética hace cimbrar el espacio social del encuentro; por lo tanto, la paz que se construye en ese ámbito es vertiginosa.

3. AHONDAR. LA COMPRENSIÓN PROFUNDA DEL DAÑO COMO UN ACTO DE PAZ CRÍTICA

■ Acción 1

Conversar ásperamente, atender minuciosamente lo que la otra persona propone, participar en el juego de las preguntas punzantes y las respuestas sinceras, y tener el valor de encontrarse para reparar un daño, son todas acciones movidas por el deseo de profundización, esto es, el deseo de comprender profundamente las causas y las consecuencias del daño en la vida de las partes que intervienen en un proceso no violento de abordaje de los conflictos. Esta reflexión profunda –personal y colectiva– es la clave para que la reparación del daño tenga una significación real en la vida de las personas que intervienen en procesos restaurativos

Nimrod Champo Sánchez (2019) formula una distinción clave entre los “simples medios de descongestión o aceleramiento del sistema penal” y las “verdaderas salidas alternas” (p. 17). Esta diferenciación hace patente que en el campo de estudios de la justicia restaurativa circula lo que Michel Foucault llamaba un “discurso de verdad”. De acuerdo con ello, existen argumentos que determinan que hay medios de resolución de controversias que son verdaderamente alternativos a las inercias instrumentales del sistema de justicia penal, y otros que no lo son. Existen prácticas alternativas simuladoras que no van a “lo profundo” de la reparación del daño. En suma: hay una justicia alternativa-restaurativa auténtica y otra que no lo es, y esta distinción surge de la discusión que se establece al interior de este campo.



La justicia alternativa-restaurativa verdadera es lo que no se deja capturar por los dispositivos pragmático-instrumentales, formalistas y burocratistas de resolución de controversias, en los cuales lo único que importa es que se descongestionen los tribunales, con independencia de si los programas restaurativos permiten que las partes dialoguen a fondo para comprender el conflicto y buscar una solución consentida. “La justicia restaurativa siempre nos invita [...] [a] la exploración”, propone Zehr (2007, p. 15). Explorar es la manera de “ir a lo profundo”, de no quedarse en la superficie de los problemas para bucear en la genealogía de los conflictos y en las razones de su persistencia en la actualidad.

Consideramos importante traer al contexto de esta discusión una idea que Hannah Arendt expone en su libro *Responsabilidad y juicio*. Ella afirma que cuando pensamos “a fondo” los temas éticos y políticos podemos “recuperar cierto grado de confianza en nosotros mismos, e incluso de orgullo, esto es, recuperar lo que en otros tiempos se llamaba la dignidad y el honor del hombre: no quizá de la humanidad, sino del hecho de ser humano” (Arendt, 2007, pp. 73-74). La expresión “a fondo” son sus palabras textuales: esa profundidad es la que se necesita imprimir a los encuentros restaurativos.

Pensar a fondo los conflictos para abordarlos intersubjetivamente y darles una salida no violenta es un acto fundamental de la dignidad humana.

El ofensor y la víctima devienen personas dignas cuando piensan y conversan en los encuentros restaurativos. Hablamos de un *diálogo pensado*: pensado quiere decir, en primer lugar, que las condiciones en que se llevará a cabo la conversación se trabajan minuciosamente en las sesiones iniciales donde la persona facilitadora prepara el terreno con las partes. En segundo lugar, un diálogo pensado es un dispositivo construido intersubjetivamente, de tal modo que las respuestas que se dan no son espontáneas, sino el resultado de una atención focalizada.

Desde una perspectiva de paz crítica, lo que hace que las prácticas de la justicia alternativa-restaurativa sean verdaderas –y no estén capturadas por la cultura formalista de la simulación– es el deseo de profundización que impulsa a actuar a todas las personas que intervienen en el proceso restaurativo.

Nuestra propuesta es que el deseo de profundización permea las cuatro acciones fundamentales de la justicia alternativa-restaurativa que analizamos en este trabajo: la conversación, la atención, la formulación de preguntas y el encuentro entre las partes; es el hilo invisible que las une.



¿Qué implica profundizar en la conversación, la atención, el juego de las preguntas y las respuestas, y el acto de encontrarse? Respondemos a continuación:

1. **Conversar** no se reduce a intercambiar información entre las personas que participan en un encuentro restaurativo. No caben dudas de que el intercambio de información es importante en un proceso restaurativo, porque la víctima accede a “información real” que solo le puede brindar el ofensor; por el contrario, “en un proceso jurídico o en un acuerdo judicial” “se entregan” “informaciones legalmente restringidas” (Zehr, 2007, p. 19). Sin embargo, consideramos que la dimensión informativo-comunicativa es limitada por sí sola para procurar la justicia restaurativa. No se trata solo de hacer que la información vaya desde un punto “a” (la víctima) hacia un punto “b” (el ofensor), y viceversa. La imagen central de la conversación restaurativa no son las líneas cruzadas de información, sino la exploración de un terreno y la necesidad de excavarlo, de ir a lo profundo en la comprensión de los problemas y sus soluciones. Ciertamente, conversar quiere decir sacar información: pero para extraer esa información hay que hacer un trabajo arqueológico de excavación. Dialogar para abordar un problema-dáño es una labor crítica arqueológica, y es también un trabajo de memoria: el significado del daño puede emerger indagando en la oculta profundidad de los hechos del pasado. Como planteaba Walter Benjamin (1995b):



De ahí que el recuerdo no deba avanzar como si fuera un relato (mucho menos como la información sobre algo), sino de un modo épico, rapsódico, en el más estricto sentido de estos términos, intentando remover nuevos lugares, ahondando siempre cada vez más (p. 42).

2. **Atender** no es solo escuchar lo que el otro dice, sino que, sobre todo, la atención en un encuentro restaurativo es una herramienta del deseo de hacer justicia. Conforme el proceso comunicativo se va desarrollando y las partes entran en confianza, se propician grados de atención cada vez más elevados que hacen posible que el ofensor asuma su responsabilidad y la víctima comprenda las circunstancias en que se produjo el daño. A mayor atención, mayor posibilidad de que el acuerdo reparatorio sea justo. Si transitamos hacia lo que Simone Weil (2000) llamaba “grados de atención cada vez más elevados” (p. 24), estaremos en mejores condiciones de educar el deseo, es decir, de profundizar en lo que realmente deseamos en el marco de un encuentro restaurativo. ¿Queremos reparar un daño? ¿Queremos escuchar lo que la persona que nos dañó nos quiere comunicar?

En ambos casos, lo que deseamos es la justicia. Y para llegar a ella, hay que cultivar la atención. Ejercitarse la atención permite, a la vez, potenciar el deseo de justicia: es un ida y vuelta. La atención es una “elevación por inmersión (...) Conforme se profundiza, se descubren mundos, ámbitos de la existencia cada



vez más elevados. Abajo es arriba" (Arnau & Martínez Gallardo, 2021, p. 2). Tomando esta idea como base, en un círculo restaurativo atender significa adentrarse en los problemas de la comunidad que son la causa de las violencias y los delitos; ir profundamente abajo es ir a lo local, lo comunitario y el barrio, a esos ámbitos donde el defensor liberal clásico de los derechos humanos rara vez se sumerge.

Contra las "recetas" de la paz liberal construida desde arriba, surgen los saberes locales y las reflexiones colectivas, es decir, el intelecto general de la comunidad. P. Oliver Richmond (2011), uno de los más importantes teóricos de la paz postliberal, considera que "la vida cotidiana de las comunidades locales" es un "elemento esencial para generar procesos de paz" (p. 84). Ello se debe –agrega el autor– a que la vida local no es algo banal y repetitivo, sino un reservorio de saberes y experiencias que se han puesto en práctica otras veces para transformar positivamente los conflictos. Lo local-comunitario es un terreno plagado de conflictos, pero también es un lugar donde circulan saberes y prácticas, tradiciones y apegos, a partir de los cuales se puede atender profundamente un problema.

- 3. Preguntar** no hace que la víctima únicamente acceda, en las respuestas que brinda el ofensor, a datos que ella desconoce. Es decir, no se reduce a capturar información para solventar dudas. También se hacen preguntas para "penetrar en las dificultades" y "abrirse paso" ante el problema –como lo expresa Federico Macedo (2022, p. 18)–, para darle sentido (una solución transformadora) a lo que no tiene sentido (el daño). Preguntar implica producir una demanda al otro, configurar al ofensor como un interlocutor sobre la base de una interpellación que instala una tensión ("¿por qué a mí?"). Estar abierto a la respuesta y profundizar en la problematización del daño son dos actos que encierran, en sí mismos, una demanda pacífica de resolución de controversias.
- 4. Encontrarse** en el marco de un programa restaurativo no es un mero formalismo del proceso, sino que el encuentro permite que las partes se interpelen, materialmente hablando. En situaciones de co-presencia, el rostro de la víctima puede comunicar "desde el fondo de sus ojos" –como propone Levinas (2002, p. 213)– una demanda de paz al ofensor. Este, a su vez, puede aprovechar el encuentro para hacer un trabajo interior de reflexión que le permita erradicar la violencia que anida en él. A este trabajo interior lo acompaña una labor política exterior de visibilización y erradicación de la violencia que existe en el entorno social donde vive el ofensor, fortalecido por el apoyo de sus familiares, amigos, compañeros y miembros de la comunidad. Un encuentro restaurativo habilita un abordaje profundo del problema-dáño cuando permite que se construya colectivamente la asunción de responsabilidad. Por ello, aunque la conversación que se produce en la mediación víctima-victimario puede alcanzar un grado notable de profundidad, un círculo con más integrantes que ellos dos, como los paneles de víctimas o los círculos restaurativos, permite tratar con



mayor detalle el caso, porque se suman otras voces y perspectivas. El manual de justicia restaurativa de la ONU plantea que agregar “voluntarios comunitarios” a los círculos restaurativos posibilita que el programa tenga una relación más estrecha con la comunidad. “Se deben [...] [reclutar] voluntarios de todos los segmentos de la comunidad, con balance de género, cultura y etnia. Su presencia ayudará a forjar vínculos más profundos con la comunidad y con el sistema de justicia” (UNODC, 2006, p. 49).

En los procesos de construcción de paz, “lo profundo” proviene del ámbito cotidiano donde vivimos, aquel que conocemos detalladamente, no de las recetas liberales internacionales. Orientar la conversación y la atención hacia los problemas y las soluciones de la vida diaria –aquellos que divisan las personas en sus contextos locales– es una tarea de paz crítica.

■ Acción 2

Cuando el ofensor comprende las consecuencias de sus actos violentos, y la víctima entiende que el sujeto comisor puede vivir en circunstancias adversas o vulnerables, el intelecto y el corazón de ambos se dotan de recursos que antes no tenían; recursos que evitan caer en la desesperación, la resignación y el abatimiento. Se trata de la fuerza de la comprensión, que impulsa que la víctima no quede encallada en la victimización y el ofensor no sea visto como un monstruo. Si bien la fuerza de la comprensión no tiene por sí misma la potencia suficiente para producir transformaciones estructurales en los entornos violentos, es fundamental para propiciar cambios subjetivos e interpersonales, los cuales pueden, con el tiempo, apuntalar cambios mayores

A lo largo de este trabajo, hemos insistido en diferenciar entre una *cultura de paz moralista* y una *cultura de paz crítica*. Consideramos que la primera expresión cultural, cuyo eje es la concientización moral, es insuficiente para abordar y prevenir las violencias y las violaciones a los derechos humanos en las sociedades complejas en que vivimos. La respuesta moralista para construir la paz es afianzar los valores y lograr grados crecientes de conciencia moral frente a la violencia: se necesita que cada persona “tome conciencia” de sus actos. Edith Carrillo Hernández y María Juana González Tovar (2006) hablan de un “enfoque moralista” de justicia restaurativa, el cual:



concibe el acto violento como causa directa de la personalidad e inconciencia de un sujeto (...) la falta de conocimiento o conciencia de cómo afectan sus actos a los demás son causa directa de que éstos se produzcan (...) La solución básicamente se encontraría en la adquisición de una conciencia plena de las consecuencias de sus actos y nuevos o reforzados valores y principios morales (p. 308).



En cambio, un enfoque de cultura de paz crítica resulta más adecuado para las condiciones de complejidad de las sociedades contemporáneas, donde la respuesta al problema-dáño es intersubjetiva. La actitud crítica se construye con la otra persona conversando, y, para ello, hay que estar dispuesto a ser interpelado por la demanda del otro.

Tomando prestadas las palabras de Arendt (2007), un enfoque moralista de paz y justicia plantea que: “un ‘sentimiento de legitimidad (...) yace en el fondo de toda conciencia humana, incluso de aquellos que no están familiarizados con libros de leyes’” (p. 67). En contextos donde se normalizan las violaciones graves a los derechos humanos, a las personas que obran mal “lo único que les exigimos es un ‘sentimiento de legitimidad’ profundamente arraigado para contradecir la ley del lugar y su conocimiento de ella” (Arendt, 2007, p. 68).

Trasladado a los términos de nuestra discusión, el enfoque moralista de paz y justicia les demanda a las personas que busquen dentro de su conciencia las razones para enfrentar la normalización de la violencia. Ante los malos hábitos arraigados, dicho enfoque exige que actúe una conciencia moral que puede discriminar entre lo bueno y lo malo. Así como hay malas costumbres arraigadas, hay también un sentido de la justicia en el fondo de toda conciencia. En los ámbitos institucionales donde se adopta un enfoque moralista de paz y justicia, se confía en que los cursos de capacitación, en los cuales se imparten conocimientos sobre normas y valores de derechos humanos, serán suficientes por sí mismos para que despierte la conciencia de las personas servidoras públicas, y actúen conforme a derecho.

De este modo, hay “una ilegitimidad que salta a la vista y que ofende al corazón, a condición de que el ojo no esté ciego y el corazón no sea pétreo y corrupto” (Arendt, 2007, p. 67). Como el sentimiento moral de legitimidad está arraigado en nuestro corazón, y no se pierde de la noche a la mañana por más que la violencia se normalize, entonces se espera que ese sentimiento moral se active automáticamente. El supuesto que aquí opera es una concepción optimista del ser humano, donde la moral se impone a la inmoralidad. Se entiende que esa fortaleza del espíritu es imperecedera: *debe surgir el sentimiento de legitimidad, no puede no hacerlo, porque es lo que nos constituye como seres humanos*. Se trata de una filosofía esencialista que postula una disposición moral innata en el ser humano, donde lo más natural es que el sentimiento moral se active, aun en las peores circunstancias.

Así como hay una justicia alternativa-restaurativa verdadera y otra justicia alternativa-restaurativa simuladora interesada únicamente en las formalidades del proceso, de la misma manera hay una falsa búsqueda de profundidad para pensar los problemas-dáños y llevar a cabo sus transformaciones, que es la profundidad moralista: hay una conciencia profunda del bien y del mal que anida en el ser humano, y hay que apelar a ella en tiempos de oscuridad. Contrario a la perspectiva moralista, consideramos



que, en los procesos restaurativos, la solución profunda al problema-dáño surge de la capacidad crítico-política de los agentes individuales y colectivos. En el dispositivo restaurativo las personas profundizan en la comprensión y transformación del conflicto cuando piensan y juzgan a partir de un *ethos* crítico, sin dejarse guiar por recetas automáticas y pautas moralistas de actuación. A partir de ahí –es decir, desde el momento en que las personas hablan con su propia voz–, se puede dar un segundo paso en la profundización, que consiste en construir un espacio intersubjetivo donde las mismas personas conversan, se prestan atención y asumen responsabilidades para transformar realidades sociales violentas. Profundizar quiere decir que la víctima y el victimario están dispuestos a conversar y a suspender las necesidades apremiantes del ego para poner atención a lo que intersubjetivamente se va construyendo.

Esto explica que la literatura sobre justicia restaurativa considere que un círculo amplio de personas, con más integrantes que los que contemplan otros métodos como la mediación víctima-victimario, permite tratar de manera más vasta los temas. “Como la comunidad está involucrada, las discusiones realizadas en los círculos generalmente son más abarcadoras en cuanto a su contenido en comparación con las de otros modelos de justicia restaurativa” (Zehr, 2007, p. 62). Algo similar propone Franco-Castellanos (2022):



las partes involucradas, auxiliadas y supervisadas por la comunidad, contraen un compromiso social sobre qué, cómo, cuándo y dónde se deberán satisfacer las obligaciones asumidas por el sujeto comisor a fines de su reintegración en la sociedad (...) es a través de este proceso restaurativo que se alcanzan *prima facie* los fines de la justicia restaurativa, por cuanto extiende el círculo de participantes, contribuye con la asunción de responsabilidad del ofensor y la modificación de su actuar (p. 137).

Los círculos restaurativos se denominan así no solo porque se organizan en una mesa redonda; son también círculos porque fomentan la comprensión circular de los problemas. Es fundamental “dar vueltas en círculos” para ir a lo profundo del problema-dáño. Un círculo restaurativo funciona como un dispositivo de paz crítica cuando las instituciones que lo promueven consideran que es fundamental dedicar tiempo a los procesos reflexivos. La gente necesita pensar y conversar, hace falta que la palabra *circule*, se requiere volver más de una vez al problema-dáño para revisarlo las veces que hagan falta (por supuesto, dentro de ciertos límites). Las compresiones circulares son centrales para que las personas tiendan puentes entre sí para superar el abismo que generan el odio y el resentimiento, pero también para tomar distancia de las autojustificaciones y las explicaciones naturalizadas del problema.



Profundizar en los problemas-daos que se abordan en los modos de justicia restaurativa tiene un significado diferente de acuerdo con el enfoque —moralista o crítico— que se adopte. Presentamos a continuación las principales diferencias que existen entre los *métodos de profundización* de ambas perspectivas.

El modo de la justicia restaurativa moralista que permite profundizar en la comprensió n y transformació n del problema-dao es la concientizació n. Tomar conciencia de los malos hábitos es el primer paso para luego modificarlos o erradicarlos. La profundizació n en torno al problema-dao es un trabajo terapéutico de concientizació n.

Lo que sostiene el cambio individual y social son los valores morales.

Se confía en que la adquisició n y el reforzamiento de valores morales permitirá que las personas tengan un mayor control de sus actos.

El eje central de la justicia restaurativa moralista es la conciencia.

Su objetivo es cambiar la conciencia de las personas.

El modo de la justicia restaurativa crítica que permite profundizar en la comprensió n y transformació n del problema-dao es la construcció n de espacios intersubjetivos, donde las personas se interpelan en conversaciones frontales, mas no agresivas, para que, luego, puedan comprometerse a transformar realidades sociales violentas.

Lo que sostiene el cambio individual y social es el trabajo intersubjetivo de conversació n, interpelació n y atenció n.

Se confía en que el lenguaje, no las personas, es un espacio de encuentro propicio para erradicar la violencia.

El eje central de la justicia restaurativa crítica es la interpelació n que viene del mundo social.

Su objetivo es cambiar los contextos sociales violentos.



Tipo de justicia restaurativa	Justicia restaurativa moralista	Justicia restaurativa crítica
Dimensiones		
Concepto clave	Concientización	Espacio intersubjetivo
Método	Proceso terapéutico de concientización	Construcción de espacios intersubjetivos de interpelación, conversación y atención
Objetivo	Cambiar la conciencia	Horadar la cultura de la violencia
Pilar del cambio	Adquirir y reforzar valores morales	Trabajar articuladamente para propiciar transformaciones individuales y sociales

Fuente: Elaboración propia.

Cuando hay normalización de la violencia, cuando las violaciones a los derechos humanos son reiteradas, nos preguntamos: ¿cómo apelar a la apertura del corazón del ofensor? ¿Cómo hacer que se abra un corazón donde la normalización de la violencia anula la sensibilidad y el juicio de quienes cometen delitos o violaciones a los derechos humanos? Las respuestas que ofrece el enfoque de paz crítica son distintas a las que proporciona la perspectiva moralista de la paz. No hay que esperar a que la conciencia moral actúe. Por paradójica que suene en principio la respuesta de la paz crítica, por desorientadora que parezca, se trata más bien de *ceder poder* a las personas agresoras, o *construir poder con ellas*, pero no el poder de dominar, sino el poder entendido como la potencia de iniciar algo nuevo, de cambiar las prácticas por otras, de transformar hábitos violentos.

Nos explicamos: el ofensor debe tener poder, agencia y discurso; si va a asumir su responsabilidad para enmendar el daño, debe tener el poder para hacerlo. Porque:



la responsabilidad ante el mundo (...) siempre presupone al menos un mínimo de poder político (...) es precisamente en esa admisión de la propia impotencia donde puede todavía conservarse un último residuo de fuerza e incluso de poder, aun en condiciones desesperadas (Arendt, 2007, p. 71).

Para que el ofensor lleve a cabo las siguientes acciones: asumir la propia impotencia que supone ser una persona violenta, admitir que es inaguantable vivir con la carga de haber producido un daño, y comprender las consecuencias de los actos que perjudican a otras personas; no puede ser un sujeto impotente y culpabilizado, sino



que debe estar dotado de fuerzas intelectuales y políticas. Haciendo un juego de palabras, necesita tener poder para poder actuar; no precisa disponer de una profunda conciencia moral.

Dicho en el lenguaje clásico de la justicia restaurativa, ceder poder a los ofensores y construir poder con ellos para modificar prácticas sociales violentas significa motivarlos a que asuman su responsabilidad. Exhortarlos a que se responsabilicen y brindarles apoyo para que den ese paso es un acto de poder: poder actuar de otro modo para enmendar los daños del pasado. Zehr (2007) habla de una “responsabilidad activa” del ofensor que tiene que ser colectivamente motivada.



Esta responsabilidad activa requiere que el ofensor reconozca el mal que ha causado. Implica, además, motivarle para que comprenda el impacto de sus acciones (los daños ocasionados) e instarle a dar pasos concretos para reparar los daños en la medida de lo posible. Esta responsabilidad activa, según se afirma, es mejor para las víctimas, para la sociedad y para los ofensores (Zehr, 2007, p. 22).

Desde el punto de vista crítico, la estimulación colectiva para la asunción de responsabilidades por parte del ofensor no forma parte de una técnica motivacional que configura a su psique y su cuerpo como objetos de maximización de resultados y domesticación de la voluntad. Es decir, una técnica psicopolítica de control de los pensamientos y de las emociones a partir de la cual se influye en las acciones de las personas. Esta es una de las principales herramientas de construcción del sujeto neoliberal del rendimiento (Han, 2016). Motivar entre varias personas a que el ofensor asuma responsabilidades, lejos de ser una técnica neoliberal de psicopoder, es un foco de articulación de poder colectivo. La contrapartida de una víctima cuya subjetivación crítica se plasma en los actos de comprender y preguntar, es un ofensor que tiene poder para actuar, un poder que se complementa con un proceso reflexivo de asunción de responsabilidades. El victimario necesita construir poder con las personas que se articula y lo apoyan para romper con la mecánica de la negación del daño: esa misma negación que lo lleva a no afrontar la realidad. Tiene que pasar de la autojustificación a dar cuenta de los hechos y responder con sinceridad los reclamos de la víctima.

Esa motivación la ejercen todas las personas que intervienen en el dispositivo crítico restaurativo: la víctima quien, desde el momento en que acepta reunirse con el sujeto comisor para conversar, lo constituye como un interlocutor, y, por consiguiente, como una persona que tiene capacidad de discurso y acción; los familiares, amigos, pares y gente cercana del ofensor, que son un fuerte respaldo para las decisiones que este tome; sin olvidar a la persona facilitadora, que es la primera en tratar al sujeto comisor como una persona digna que puede comprender el daño ocasionado y tiene el poder de enmendarlo. Hay que aceptar que el ofensor ejerza el



poder sobre las demás personas: ese mismo sujeto que en otro contexto agredió a la víctima necesita sustituir el ejercicio destructivo del poder por el poder entendido –en el sentido arendtiano– como la capacidad de actuar concertadamente para iniciar algo nuevo.

En sociedades permeadas por la cultura del delito, el reconocimiento de la responsabilidad requiere un trabajo intensivo a lo largo del proceso restaurador. No es una tarea fácil. Como afirma Tapias Saldaña (2017), en esos contextos es posible que la persona facilitadora tenga que dedicar más tiempo de trabajo al ofensor que a la víctima para que este asuma su responsabilidad. Agrega que muchos adolescentes tienen “el corazón cerrado”, y el programa restaurativo tiene que abriles “ese corazón” (Tapias Saldaña, 2017, p. 61). Zehr (2007) comenta que el círculo restaurativo es el método más idóneo para que se produzca esa “apertura de corazón”; en ellos se insiste en “la importancia de hablar de corazón” (p. 62).²⁰

Nos preguntábamos antes cómo apelar a la apertura del corazón del ofensor en contextos donde se normaliza la violencia, en los cuales las culturas del delito están arraigadas y las violaciones a los derechos humanos son reiteradas. La otra respuesta que ofrecemos es que *la fuerza de la comprensión* permite que el ofensor abra su corazón y asuma responsabilidades. Por fuerza de la comprensión entendemos una fuerza social, o sea, no es solo una actividad espiritual; la comprensión se erige en un dispositivo crítico restaurativo como una fuerza no violenta que moviliza a las personas al cambio.

En otras palabras, el encuentro restaurativo está animado por una *fuerza social crítica articulada*, en virtud de la cual las personas que participan en él ayudan al ofensor a comprender las consecuencias del daño, lo motivan a entender lo que sucedió, y esto implica –como ya lo hemos dicho– cederle poder para actuar. Lo que sostiene a la justicia restaurativa crítica son los apoyos mutuos que se constituyen en una fuerza social no violenta. Como afirma Arendt (2007): “lo que importa es la certeza de que nadie, por fuerte que sea, puede llevar a cabo nada, bueno o malo, sin la ayuda de otros” (p. 72). La responsabilidad ante la sociedad no se asume solo: se necesita la ayuda de otros. La fuerza siempre implica a otra fuerza; las fuerzas, para conseguir lo que se proponen, se tienen que apoyarse las unas a las otras.

En el caso de la víctima: ¿cómo puede ella ser atravesada por la fuerza movilizadora de la comprensión? ¿De qué manera su actividad comprensiva puede contribuir a profundizar el abordaje y la transformación del problema-dáño? La literatura sobre justicia restaurativa plantea que la víctima tiene que estar abierta a comprender las posibles condiciones de opresión o de violencia estructural en las que actúa el ofensor (Zehr, 2007). Comprender los traumas y las opresiones estructurales que padecen

²⁰ Sobre la apertura del corazón como una acción fundamental de la cultura de paz, véase Hernández Arteaga et al. (2017, p. 151); Pérez Viramontes (2018, p. 40).



los ofensores no implica justificar sus actos ni excusarlos de responsabilidad. No supone eximirlos de la pregunta: “¿por qué hiciste daño?”. Es posible que sea necesario que las víctimas y los miembros de la comunidad que intervienen en el proceso restaurativo tengan que comprender las realidades del trauma de los ofensores. Tenemos que reconciliarnos con el hecho de que las violencias ocurren y las ofensas existen: no para minimizarlas, sino para comprenderlas.

Comprender para la víctima supone entender las circunstancias en las que actuó el ofensor. Aquí, lo importante es tener en cuenta que la comprensión le proporciona al espíritu y al corazón “nuevos recursos” y, gracias a ello, permite que las personas no cedan a “la resignación” (Arendt, 1994, p. 32). Es necesario “salir de la melancolía” –como dice la canción de Serú Girán– para construir una nueva vida con paz y justicia, y eso se logra cuando la víctima se dota de nuevos recursos. Es importante para ella contar con nuevas herramientas; una de ellas es poder preguntarle al ofensor por qué la dañó. La víctima, de esta manera, sale del estado de abatimiento y abre su mente y corazón cuando decide escuchar al ofensor. Esto supone enfrentarse a una realidad adversa. La víctima que decide comprender al ofensor pasa a estar en estado de pregunta, de atención y disposición.

La compresión es la forma de conocimiento a través de la cual los seres humanos “pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe” (Arendt, 1994, p. 44). Para la víctima reconciliarse con la realidad no implica resignarse; significa que, frente a la violencia o agresión que no fueron detenidas a tiempo —sin dudas, el Estado debió tomar los recaudos para hacerlo—, lo que queda es enfrentarlo “poniéndole palabras”. Aceptar lo que indefectiblemente ha sucedido quiere decir comprender las razones sociales del daño; por ejemplo, la víctima puede entender que el ofensor pudo haber experimentado en otros momentos de su vida procesos de victimización; pero esto no la obliga a perdonarlo. Gracias a la fuerza de la comprensión, la víctima cuenta con mayores recursos para enfrentarse a su padecimiento y al de las personas que ama.

Aceptar lo que ha ocurrido, hacerlo sin resignación y con apertura de mente y de corazón, es parte del proceso de comprensión de las raíces del daño en un encuentro restaurativo. Esto permite que las partes dejen de pelearse con la realidad y transformen la rabia en una disposición al cambio.

Queremos cerrar este apartado presentando la noción arendtiana de *corazón comprensivo*, para luego mostrar su utilidad analítica y práctica en el desarrollo de los encuentros restaurativos. Nos permitimos citar extensamente el texto de la pensadora alemana donde alude a esta noción:



un “corazón comprensivo” [es] el mejor de los dones que el hombre puede recibir y desear. Lejos de todo sentimentalismo y de toda ruina, solo el corazón humano puede asumir la carga que el don divino de la acción –al ser un comienzo, y, por ello, capaz iniciar– ha colocado sobre nosotros (...) ni la pura reflexión, ni el simple sentimiento, sino solo un “corazón comprensivo” nos hace soportable el vivir en un mundo común [vivir en el mismo mundo con otros], con otros que siempre son extraños, y nos hace asimismo soportables para ellos (...) [el don de] un corazón comprensivo [se puede traducir como] la facultad de la imaginación (...) la imaginación se ocupa de la particular oscuridad del corazón humano y de la peculiar densidad que envuelve todo lo que es real (...). La verdadera comprensión no se cansa nunca del interminable diálogo y de los “círculos viciosos” porque confía en que la imaginación aferrará al menos un destello de luz de la siempre inquietante verdad (...). Solo la imaginación nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca a una determinada distancia de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si nos fuera familiar. Esta “distanciación” de algunas cosas y este tender puentes hacia otras, forma parte del diálogo establecido por la comprensión con ellas; la sola experiencia instaura un contacto demasiado estrecho y el puro conocimiento erige barreras artificiales (Arendt, 1994, p. 45).

Ni la pura reflexión ociosa, ni el sentimentalismo que nos encierra en el yo y nos desconecta del mundo, sino una articulación de reflexión y sentimiento –un *sentipensar*, dirían los pensadores críticos latinoamericanos– es la base del corazón comprensivo. Él nos permite conectar mejor con el mundo y con otros seres humanos. Fuera del sentimentalismo empático en el que nos tenemos que poner en los pies del otro, a riesgo de perder nuestro propio lugar en el mundo; donde nos fundimos en el abrazo con la otra persona en un acto de compasión, que reduce la distancia con ella; pero también fuera de la distancia que impone la cabeza fría del analista y del burócrata, que inhabilita el encuentro con el otro.

El corazón comprensivo es la herramienta que tenemos todas las personas para lidiar con los problemas del mundo, para hacer más llevaderos los padecimientos de la vida en común. Él nos permite trascender el *sentimentalismo* y la *ruina* en el abordaje de los daños: ni la actitud compasiva que lleva a la víctima a la obligación de perdonar al ofensor, en respuesta a un sentimiento de lástima; ni la perspectiva trágica que plantea la imposibilidad de tratar el daño, como si fuera una ruina detenida en el tiempo que no se puede restaurar. El enfoque crítico de justicia restaurativa rechaza tanto la mirada derrotista como la actitud sentimentalista. Apelar al corazón comprensivo no convierte a la justicia restaurativa en una justicia blanda e insustancial. Más bien, comprender desde el corazón permite que las partes se animen a profundizar en las raíces del problema-dáño para buscar una solución colectiva.





CONCLUSIÓN

Si se quiere producir un verdadero cambio de paradigma en la construcción de paz, se necesita “ir a lo profundo” en la comprensión de las causas y las consecuencias del daño en la vida de las víctimas, los ofensores y los miembros de la comunidad. *Ir a lo profundo* es la declaración que utilizamos para sintetizar un conjunto de prácticas que se ponen en juego cuando se quiere construir una justicia alternativa-restaurativa desde una perspectiva de paz crítica. Esas prácticas son las siguientes:

1. **Conversar para tramitar el daño**, pero hacerlo ásperamente, con severidad y frontalidad, lo cual no implica agredirse, porque el conflicto se tramita y transforma, mas no se elimina.
2. **Desarrollar una cultura mental y política de la atención**, la cual prospera cuando existe un deseo real de atender la palabra del otro y de hacer justicia; sin ese deseo que vertebría la subjetividad atenta, todo esfuerzo de atención será vano, voluntarista y mecánico.
3. **Participar en el juego de las preguntas filosas y las respuestas sinceras**, sin evasivas autojustificatorias de las conductas agresivas.
4. **Dar el paso para encontrarse con la persona que nos agredió si somos víctimas y dar la cara si somos agresores**, para canalizar la rabia por medios no violentos y transmutar las energías de la agresión en energías no violentas, esto es, en lucha contra la agresión que habita en uno mismo y en la sociedad.
5. **Comprender los contextos del daño para que el acuerdo reparatorio no sea un mero formalismo**, sino un resultado que se acompaña de una transformación en la vida interior de las partes y en los vínculos sociales que ellas entablan.

Pretendemos que *ir a lo profundo* se transforme en una idea rectora, pero, sobre todo, en un lema popular que permita que las personas que trabajan en los centros de mediación y los sistemas penitenciarios, que se dedican a atender a víctimas y recibir sus quejas, así como aquellas que investigan violaciones a los derechos humanos y realizan recomendaciones e informes, emprendan procesos críticos que les permitan profundizar en la construcción de la paz.

La vieja expresión latina que sintetiza todo lo anterior es *de profundis*. Hemos resignificado secularmente esta expresión, para darle un sentido crítico y político: el deseo de profundización es lo que permite en un encuentro restaurativo dar el salto de la negación y la desesperación a la atención y la liberación. El deseo de ser profundo en un grupo de personas que están involucradas en el tratamiento y reparación de daños es una actitud ante la vida personal, pública e institucional, que es contraria a la cultura burocratista y formalista de la simulación.



Nuestro país ofrece amplias posibilidades normativas para implementar métodos alternativos y restaurativos de resolución de controversias. Es promisorio, por ejemplo, que la LGMASC promulgada hace poco más de un año incorpore nuevos conceptos en la retórica y la argumentación legal de México, como los de *justicia restaurativa* y *justicia terapéutica* (Cámara de Diputados, 2024, p. 3), y se establezca allí una relación directa entre ambos tipos de justicia y el bienestar de las personas. Pero esas vastas posibilidades teóricas suelen ser obstaculizadas por las prácticas burocratistas y formalistas de atención a las víctimas que aún cuestan desmontar, y por el impulso de ceder al instrumentalismo y el pragmatismo en la aplicación de los métodos alternativos de justicia, donde el mayor peso está puesto en la economía procesal.

Se trata de abrir una alternativa al *ius puniendi*, no de eliminarlo. No es una estrategia de abolición, sino de disminución de su esfera de influencia. Por eso, en este trabajo hemos entendido a la paz y la justicia críticas como parte de una estrategia política de poder: poder no en el sentido de ejercicio del dominio, sino poder de contrarrestar, de oponer una fuerza a otra, para que esa fuerza llamada justicia alternativa-restaurativa quiebre el monopolio de la justicia retributiva. Tenemos que hacer que exista otra fuerza en el sistema de justicia: la fuerza de la comprensión.

La conversación, la atención, el acto de preguntar y el encuentro entre la víctima y el ofensor, son todas acciones que forman parte de una metodología no violenta de resolución de controversias. Ellas están entrelazadas y no se pueden implementar de manera aislada. En este trabajo las distinguimos con fines analíticos, para poder, primero, identificarlas y analizarlas detalladamente, pero luego se requiere llevar a cabo un trabajo de articulación. La atención nos lleva a la cuestión de la profundidad en el tratamiento de los daños; la conversación es el espacio donde acontece la atención minuciosa que se prestan las partes; el diálogo es áspero, porque consiste en un trabajo de problematización del daño, que se pone de manifiesto en el juego de las preguntas y las respuestas; y la finalidad de encontrarse para reparar un daño es enfrentarse a la demanda ética de paz que proviene de lo más profundo del rostro de las víctimas.

Ir a lo profundo en la construcción de la paz es un proceso complejo de gestionar, pero no es difícil ni imposible: se supone que los métodos alternativos son más flexibles que los coercitivos. Es arduo “ir a lo profundo” porque es más fácil aferrarse a los formalismos superficiales, o aplicar mecanismos de reparación que solo consisten en la compensación económica de las víctimas. Pero, al final de cuentas, es más gratificante para todas y todos: porque solo desde *lo profundo* podemos salir adelante.



REFERENCIAS

- ALFONSO** de Bogarín, I. (s/f). *Justicia restaurativa, un cambio de paradigma frenante al modelo tradicional de justicia*. Corte Suprema de Justicia de Paraguay.
- ALLIEZ**, E. & Negri, A. (2022). *Paz y guerra. Nómadas*, 19, 10-17. https://homadas.ucentral.edu.co/homadas/pdf/homadas_19/19_1AN_Pazyguerra.pdf
- AGAMBEN**, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer, II*, 1. Adriana Hidalgo editora.
- ARENKT**, H. (1994). *Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)*. Biblioteca Libre.
- ARENKT**, H. (1998). *De la historia a la acción*. Paidós.
- ARENKT**, H. (1997). *¿Qué es política?* Paidós. <https://maytemunoz.net/wp-content/uploads/2016/10/arendt-hannah-que-es-la-politica-ed-paidos.pdf>
- ARENKT**, H. (2003). *La condición humana*. Paidós.
- ARENKT**, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
- ARNAU**, J. & Martínez Gallardo, A. (2021). Cultura de la atención en Simone Weil. *Cuadernos hispanoamericanos*, 848, 110-135.
- BENJAMIN**, W. (1928). *Dirección única*. <https://comunizar.com.ar/wp-content/uploads/Benjamin-Walter-Direccion-Unica.pdf>
- BENJAMIN**, W. (1995a). *Para una crítica de la violencia*. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Benjamin/violencia.pdf>
- BENJAMIN**, W. (1995b). *Personajes alemanes*. Paidós.
- BENJAMIN**, W. (1998). Para una crítica de la violencia. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (pp. 23-44). Taurus.
- BENJAMIN**, W. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca y UACM.
- BENJAMIN**, W. (2007). *Obras. Libro II, volumen 1*. Abada.
- BERARDI**, F. (2013). *Félix. Narración del encuentro con el pensamiento de Guattari, cartografía visionaria del tiempo que viene*. Cactus.
- BERISTAIN**, C. M., Valencia Villa, A., Buitrago Ruiz, Á. & Cox Vial, F. - Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI) de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2017). *Metodologías de investigación, búsqueda y atención a las víctimas. Del caso Ayotzinapa a nuevos mecanismos en la lucha contra la impunidad*. Termis.
- BUTLER**, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- BUTLER**, J. (2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Taurus.
- BUTLER**, J. (2022). *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*. Paidós.
- CABRERA**, D. (2020). La política criminal vista desde la justicia restaurativa en México. *Via Inveniendi Et Iudicandi*, 15(1), 161-187.
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión** (1992). *Ley de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos*. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LCNDH.pdf>



- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (2007). *Ley General de Acceso de las Mujeres a una vida libre de violencia*. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf>
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (2014a). *Código Nacional de Procedimientos Penales*. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CNPP.pdf>
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (2014b). *Ley Nacional de Mecanismos Alternativos de Resolución de Controversias en materia penal*. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LNMASCMP.pdf>
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (2024). *Ley General de Mecanismos Alternativos de Resolución de Controversias*. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGMASC.pdf>
- Canal EITB. (28 de febrero de 2014). Maixabel Lasa habla sobre su encuentro con el asesino de su marido. [Archivo de Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=8ygK6Ab874U>
- CANTIZANI Maíllo, R. (2021). Justicia restaurativa y resiliencia familiar de las personas privadas de libertad en México. *Estudios de Derecho*, 78(171), 297-318.
- CERÓN Eraso, L. E. (coord.) (2023). Justicia restaurativa. Un nuevo paradigma. Lijur-sánchez.
- CORNELIO Landero, E. (2019). Bases fundamentales de la cultura de paz. Irene. *Estudios de Paz y Conflictos*, 3, 9-25.
- Film Quarterly (22 de abril de 2018). Lucrecia Martel, Part 1 - Inspiration for La mujer sin cabeza (The Headless Woman, 2008). [Archivo de Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=puSzVyLBO2c>
- CARRILLO Hernández, E. & González Tovar, M. J. (2006). Justicia restaurativa. *Revisita de estudios de género, La ventana*, 23, 307-310.
- CASTRO, E. (2012). Anestesia y parálisis: sobre la analítica foucaultiana del poder. En M. Foucault, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (pp. 15-23). Siglo XXI.
- CEJAS, M. (2007). Memoria, verdad, nación y ciudadanía: algunas reflexiones sobre la comisión de la verdad y la reconciliación en Sudáfrica. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, V(1), 24-34.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2019a). Recomendación No. 38/2019. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2019b). Recomendación No. 79/2019. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2020a). Recomendación No. 24/2020. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2020b). Recomendación No. 67/2020. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.



- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2020c). *Recomendación No. 83/2020*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2021a). *Recomendación No. 81/2021*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2021b). *Recomendación No. 44VG/2021*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2021c). *Informe especial sobre la situación que guarda el tráfico y el secuestro en perjuicio de personas migrantes 2011-2020*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2021d). *Informe especial sobre los protocolos de protección a migrantes (MPP) - programa "Quédate en México" 2019-2021. Análisis de su impacto en los derechos humanos de las personas en movilidad en México*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2022a). *Recomendación No. 15/2022*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2022b). *Recomendación No. 62/2022*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2023a). *Recomendación No. 98VG/2023*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2023b). *Recomendación No. 257/2023*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2023c). *Recomendación No. 45/2023*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2023d). *Recomendación No. 29/2023*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH] (2023e). *Recomendación No. 25/2023*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos
- 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 (CoVEH) (2023). *Avances y perspectivas 2022-2023*. https://comisionverdadyjusticia.segob.gob.mx/work/models/Resoluciones/recursos/pdf/Inf_Avan_Com_Acc_Verdad_2023.pdf
- CORNELIO** Landero, E. (2014). Los mecanismos alternativos de solución de controversias como derecho humano. *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias sociales*, 17, 81-95.
- CRUZ**, J. D. y Fontán, V. (2014). Una mirada subalterna y desde abajo de la cultura de paz. *Ra Ximhai*, 10(2), 135-152.
- CHAMPO** Sánchez, N. M. (2019). Justicia restaurativa en México. *Revista Criminalia*, LXXXVI(2), 13-40.



- CHAPUY**, J. C. (2021). La justicia restaurativa, nuevo paradigma. <https://www.grupo-professional.com.ar/blog/justicia-restaurativa/>
- DELEUZE**, G. (2014). *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*. Cactus.
- DERRIDA**, J. (1997). *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Tecnos.
- DERRIDA**, J. (2001). *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Derrida/Palabra.pdf>
- El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo** (s/f). *Manual de promotores de cultura de paz y derechos humanos*. Secretaría de Desarrollo Social.
- ESPINO** Ledesma, B. del R. (2013). Los modelos de mediación. *Revista Ex Lege*, 3(17). https://www.lasallebajio.edu.mx/delasalle/contenidos/revistas/derecho2013/numero_17/m_losmodelos.php
- FERRI**, P. (22 de mayo de 2023a). El policía arrepentido de la masacre de Camargo: “Los remataron y los rociaron con gasolina. Luego les prendieron fuego”. *El País*. <https://elpais.com/mexico/2023-05-23/el-policia-arrepentido-de-la-masacre-de-camargo-los-remataron-y-los-rociaron-con-gasolina-luego-les-prendieron-fuego.html>
- FERRI**, P. (24 de octubre de 2023b). El juez sentencia a 50 años a 11 policías por la masacre migrante de Camargo. *El País*. <https://elpais.com/mexico/2023-10-25/el-juez-sentencia-a-50-anos-a-11-policias-por-la-masacre-migrante-de-camargo.html>
- FISAS**, V. (1998). Una cultura de paz. En *Cultura de paz y gestión de conflictos* (pp. 1-26). Icaria y UNESCO. https://escolapau.uab.cat/img/programas/cultura/una_cpaz.pdf
- FOUCAULT**, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*. Paidós.
- FOUCAULT**, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI.
- FOUCAULT**, M., et al. (1982). Mesa redonda del 20 de mayo de 1978. En Foucault, M. & Leonard, J. *La imposible prisión: debate con Michel Foucault* (pp. 55-82). Anagrama.
- FRANCO-CASTELLANOS**, C. (2022). Justicia restaurativa en México: reflexiones de *lege data* y de *lege ferenda*. *Revista Política, Globalidad y Ciudadanía*, 8(16), 128-151.
- GALENDE**, F. (2009). *Walter Benjamin y la destrucción*. Metales Pesados.
- GARCÍA** González, D. E. (2014). Una aproximación al ideal de la paz desde la imaginación ética. *Signos Filosóficos*, XVI(32), 104-124.
- GARCÍA** Hernández, D. (2017). El profesor, la escuela y la educación en valores como promotores de una Cultura de Paz: estudio de caso en dos escuelas primarias privadas de la ciudad de Toluca y dos primarias públicas en Almoloya de Juárez, Estado de México [Tesis de maestría, Universidad Autónoma del Estado de México y Universidad Jaume I de Castellón, España]. Red de Repositorios Latinoamericanos.



- GALLARDO** García, R. & Sevilla Brenes, L. (2022a). Conferencias comunitarias: Una herramienta restaurativa desde la comunidad. *International e-Journal of Criminal Sciences*, 3(17), 1-29.
- GALLARDO** García, R. & Sevilla Brenes, L. (2022b). La necesidad de incorporar a la comunidad en el diseño de una política criminal restaurativa y orientada a la prevención. *Revista de Estudios Jurídicos y Criminológicos*, 5, 55-82.
- GALLARDO** Muñoz, H. F. (2019). Obstáculos para una cultura de paz penitenciaria. Caso La Picota. *Revista Investigare*. <https://revista-investigare.uexternado.edu.co/obstaculos-para-una-cultura-de-paz-penitenciaria-caso-la-picota/>
- GÓMEZ** Collado, M. E. & García Hernández, D. (2018). La cultura de paz inicia con la educación en valores. *Estudios de Derecho*, 75(165), 45-72.
- Grupo de Psicología Social Crítica** (2010). Del dolor a la propuesta. Voces del Panel de Víctimas. *Revista de Estudios Sociales*, 36, 114-125.
- 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>
- GUILLOT**, D. (2022). Introducción. En E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (pp. 13-45). Sígueme.
- HAN**, B.-C. (2016). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder.
- HEIDEGGER**, M. (1927). *Ser y tiempo*. https://apiperiodico.jalisco.gob.mx/api/sites/periodicooficial.jalisco.gob.mx/files/ser_y_tiempo-martin_heidegger.pdf
- HERNÁNDEZ** Arteaga, I., Luna Hernández, J. A. & Cadena Chala, M. C. (2017). Cultura de paz: una construcción desde la educación. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 19(28), 149-172.
- HONNETH**, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz.
- JAIME-SALAS**, J. R., Gómez Correal, D., Pérez de Armiño, K., Londoño, S. L., Castro, F. S. & Jaramillo Marín, J. (2020). ¿Paces insurrectas, paces decoloniales? Disputas, posicionamientos y sentidos a contracorriente. En Jaime-Salas, J. R., Gómez Correal, D., Pérez de Armiño, K., Londoño, S. L., Castro, F. S. & Jaramillo Marín, J. (eds.). *Paz decolonial, paces insubordinadas. Conceptos, temporalidades y epistemologías* (pp. 23-73). Pontificia Universidad Javeriana.
- LACLAU**, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión.
- LACLAU**, E. & Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI.
- LAGARDE**, M. (2006). El derecho humano de las mujeres a una vida libre de violencia. https://catedraunescodh.unam.mx/catedra/CONACYT/16_DiplomadoMujeres/lecturas/modulo2/2_MarcelaLagarde_El_derecho humano_de_las_mujeres_a_una_vida_libre_de_violencia.pdf



- LAMAS** Meza, S. A. & Miranda Camarena, A. J. (2021). El reto jurídico de trascender la justicia retributiva e incorporar la justicia restaurativa en México. *Revista Jurídica Jalisciense*, 2, 91-120.
- LAMAS** Meza, S. A. (2023). El paradigma constitucional de la justicia restaurativa en México y su vinculación con el derecho internacional a través del control de convencionalidad. En A. Olgún Torres, *Reflexiones contemporáneas sobre derecho constitucional comparado* (165-191). Universidad Autónoma de Guanajuato e Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro.
- LAMAS** Meza, S. A. & Cervantes Bravo, I. G. (2023). La construcción sociojurídica de la cultura de paz y de la justicia restaurativa en México. Análisis crítico y propuestas de viable implemento. *Intersticios sociales*, 25, 9-30.
- LEFORT**, C. (2007). *El arte de escribir y lo político*. Herder.
- LEFORT**, C. (2011). *Democracia y representación*. Prometeo.
- LEVINAS**, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- MACEDO**, F. C. (2022). La pregunta por la pregunta. *Areté*, XXXIV(1), 9-19.
- MÁRQUEZ** Cárdenas, A. E. (2007). La justicia restaurativa versus la justicia retributiva en el contexto del sistema procesal de tendencia acusatoria. *Prolegómenos. Derechos y Valores*, X(20), 201-212.
- MÁRQUEZ** Olvera, S. (2022). Una aproximación al acompañamiento psicosocial desde la justicia restaurativa de víctimas indirectas de desaparición en México. *Polis. Revista Latinoamericana*, 22(63), 106-127.
- MOEYKENS**, F. (2018). La justicia restaurativa, nuevo paradigma. <https://dialogociudadano.fam.org.ar/la-justicia-restaurativa-nuevo-paradigma/>
- MORAÑA**, M. (2018). *Filosofía y crítica en América Latina. De Mariátegui a Sloterdijk*. Metales Pesados.
- OFICINA** de las Naciones Unidas Contra la Drogen y el Delito [UNODC] (2006). *Manual sobre programas de justicia restaurativa*. Naciones Unidas.
- OROZCO** Losada, H. (2006). Poder, fuerza y violencia: relaciones sociales a resignificar. <http://hdl.handle.net/10614/134>
- PÉREZ** Díaz, M. & Díaz Ramos, A. (2022). Las masacres de migrantes en tránsito y la tolerancia estatal mexicana. *Ciencia ergo-sum*, 29(3), 1-6.
- PÉREZ** Saiceda, J. B. & Zaragoza Huerta, J. (2011). Justicia restaurativa: del castigo a la reparación. En Campos Domínguez, F. G., Cienfuegos Salgado, D. & Zaragoza Huerta, J. (coords.). *Entre libertad y castigo: dilemas del estado contemporáneo. Estudios en homenaje a la Maestra Emma Mendoza Bremauntz* (pp. 639-654). UNAM, UANL, Editora Laguna, El Colegio de Guerrero, Comunidad Jurídica, Criminogenésis e Instituto de Estudios Parlamentarios "Eduardo Neri".
- PÉREZ** Viramontes, G. (2018). *Construir paz y transformar conflictos. Algunas claves desde la educación, la investigación y la cultura de paz*. ITESO.



- RANCIÈRE**, J. (2003). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Laertes.
- RAWLS**, J. (2001). *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*. Paidós.
- RICHMOND**, P. O. (2011). Resistencia y paz postliberal. *Relaciones Internacionales*, 16, 13-46.
- RORTY**, R. (1997). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Fondo de Cultura Económica.
- SARLO**, B. (2009). La verdad de los detalles. *Trabajo y Sociedad. Indagaciones sobre el trabajo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas*. 12(XI), 1-3.
- SAUCEDA**, B. & Gorgón, G. (2018). Justicia restaurativa, una herramienta de paz en la resolución de conflictos comunitarios. Caso Nuevo León. *Polít. crim.* 13(25), 548-571.
- TAPIAS** Saldaña, Á. C. (2017). Implementación de justicia restaurativa en mecanismos alternativos de solución de conflictos y justicia restaurativa. En Tapias, A. (coord.). *Justicia restaurativa en Colombia* (pp. 14-73). Ediciones USTA.
- VALDIVIESO**, J. (2016). El populismo según Ernesto Laclau. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 18, 52-61.
- VEGA** Dueñas, L. C. & Olalde Altarejos, A. J. (2018). La justicia restaurativa como paradigma orientador de paz: los encuentros restaurativos. *ICADE. Revista de la Facultad de Derecho*, 103. <https://doi.org/10.14422/icade.i103.y2018.001>
- WEIL**, S. (1942). La persona y lo sagrado. <https://crucecontemporaneo.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/03/simone-weil-la-persona-y-lo-sagrado.pdf>
- WEIL**, S. (1950). *A la espera de Dios*. <https://pdfcoffee.com/a-la-espera-de-dios-simone-weil-5-pdf-free.html>
- WEIL**, S. (2000). *Escritos de Londres y últimas cartas*. Trotta.
- XANTOMILA**, J. (14 de septiembre de 2023). Declaran culpables a 11 policías estatales por masacre de Camargo. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/notas/2023/09/14/politica/declaran-culpables-a-11-policias-estatales-por-caso-camargo/>
- ZAVALA** Saeb, P. (2023). Contra el punitivismo y la impunidad en México: una nueva justicia. *Por la paz*, 41, 1-9.
- ZEHR**, H. (2007). *El pequeño libro de la justicia restaurativa*. Good Books.

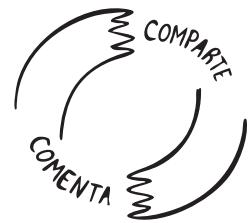


Cultura de Paz Crítica

Teoría y Acciones para una Alternativa Genuina de Paz en México,
editado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, se terminó
de imprimir en los talleres de Grupo Comercial Impresor Arcos, S.A. de C.V.,
Azafrán núm. 40, Colonia Granjas México, Demarcación Territorial
Iztacalco, C.P. 08400, Ciudad de México.

El tiraje consta de 1,000 ejemplares.

*Este material fue elaborado con papel certificado por la Sociedad
para la Promoción del Manejo Forestal Sostenible, A.C.
(Certificación FSC México).*



Consulta esta y todas las
publicaciones de la CNDH en:
<https://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/>



¡Queremos conocer tu opinión!
Responde nuestra encuesta en:
<https://forms.office.com/r/4YTpsCGK5m>

